

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIA HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (MESTRADO)

RAFAEL ANDRADE MOREIRA

“É PRECISO NÃO TER MEDO, É PRECISO TER A CORAGEM DE DIZER”: UM  
ESTUDO DA *PARRESÍA* NO DISCURSO DE CARLOS MARIGHELLA.

MARINGÁ  
2014

RAFAEL ANDRADE MOREIRA

“É PRECISO NÃO TER MEDO, É PRECISO TER A CORAGEM DE DIZER”: UM ESTUDO DA *PARRESÍA* NO DISCURSO DE CARLOS MARIGHELLA.

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Letras, área de concentração: Estudos Linguísticos.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Célia Cortez Passetti.

MARINGÁ  
2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

M838p      Moreira, Rafael Andrade  
            "É preciso não ter medo, é preciso ter a coragem  
            de dizer": um estudo da *Parresia* no discurso de  
            Carlos Marighella/ . -- Maringá, 2014.  
            136 f. il. , figs.

            Orientadora: Prof.a. Dr.a. Maria Célia Cortez  
            Passetti.  
            : Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de  
            Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,  
            Programa de Pós-graduação em Letras, 2014.

            1. Discurso Carlos Marighella. 2. Análise do  
            Discurso. 3. Efeito de Verdade. 4. Paresia. I.  
            Passetti, Maria Célia Cortez, orient. II.  
            Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências  
            Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação  
            em Letras. III. Título.

CDD 22. ED.401.41

JLM-001931

Dedico este trabalho à minha esposa.  
*“Você cuida bem de mim, eu de você”.*

## AGRADECIMENTOS

Foi tarefa árdua. Sem dúvidas! E um trabalho de tamanha importância não se constrói sozinho. De maneira nenhuma! Portanto, serei eternamente grato, primeiramente, a Deus, por tudo que tem feito na minha vida. Por ter me guiado (com certeza!) nos momentos de maiores dificuldades e angústias diante das dúvidas. Obrigado, Senhor!

À minha amada esposa Lidiane, por estar ao meu lado em todos os momentos. Realmente não há palavras para descrever o quanto você é importante. Este trabalho também é teu. Obrigado por entrar e mudar a minha vida. Te amo hoje e sempre!

Aos meus pais, Nilson e Edileusa, simplesmente por terem me ensinado o maior de todos os bens que um homem pode ter: honestidade! Por sempre me amar e mostrar qual o melhor caminho a percorrer. Obrigado por tudo! Amo vocês!

Aos meus irmãos, Eron e Priscila, por sempre estarem presentes em minha vida e, como de costume, fazendo “arte” junto com esse irmão mais velho. Amo vocês!

Aos meus sobrinhos, Júlia e Kaique, por me mostrarem realmente um tipo de amor que me leva de volta a infância. Amo estar com vocês. Amor sem tamanho!

Ao meu sogro Dorival e sogra Lúcia, por ter acreditado em mim, por ter me auxiliado nos momentos difíceis que passei quando morava sozinho aos 19 anos e – principalmente – por ter me acolhido no seio de sua família maravilhosa como um verdadeiro filho. Amo vocês!

Ao meu cunhado e amigo Fabinho, por ter me brindado com sua amizade logo que cheguei de mudança em Santa Fé-Pr. É o *Rap!*

À minha querida orientadora, Professora Dr<sup>a</sup> Maria Célia Cortez Passetti, por ter confiado no meu desejo acadêmico e por me dar a oportunidade de trabalharmos juntos. Pela orientação séria, mas ao mesmo tempo leve e descontraída. Ficarás para sempre em minha vida!

Ao Professor Dr. Pedro Luís Navarro Barbosa, por ter me apresentado o pensamento de Michel Foucault (mudou minha vida!) e por me brindar com sua amizade e carinho. Sem contar as contribuições no exame de qualificação e o aceite para compor a banca de defesa.

À Professora Dr<sup>a</sup> Maria do Rosário de Fátima Valencise Gregolin, pelos maravilhosos apontamentos no exame de qualificação que tanto contribuíram para este trabalho. Obrigado pela amizade, pela confiança e pela inspiração que tu és para mim.

À turma de 2012, pelas maravilhosas discussões em torno dos (des)caminhos que emergem dos estudos linguísticos. Em especial na Análise de Discurso. Foi show!

Aos professores da graduação e pós-graduação em Letras da UEM, que tanto contribuíram para a minha formação como professor, “aspirante a pensador” e, principalmente, como ser humano!

Aos amigos do Grupo de Estudos Foucaultianos, por me concederem a honra de participar de discussões que, sem sombra de dúvidas, estão presentes neste trabalho.

Ao Adelino, secretário do PLE, por estar sempre disposto a ajudar um mestrando meio desajeitado. Valeu meu amigo!

À Capes, pelo apoio financeiro para esta pesquisa.

*Em memória do meu querido primo Robson. Saudades!*

**CARLOS MARIGHELLA**

*A postos para o seu general  
Mil faces de um homem leal*

*Protetor das multidões  
Três encarnações de célebres malandros  
De cérebros brilhantes  
Reuniram-se no céu  
O destino de um fiel, se é o céu o que deus quer  
Consumado, é o que é, assim foi escrito  
O mártir, ou mito  
Um maldito sonhador  
Bandido da minha cor  
Novo messias  
Se o povo dormia ou não  
Se poucos sabiam ler  
Iam morrer em vão  
Leso e louco sem saber  
Coisas do Brasil, super-herói, mulato  
Defensor dos fracos, assaltante nato  
Ouçam, é foto e é fato há planos cruéis  
Tramam 30 Fariseus contra Moisés, morô?  
Reaja ao revés, seja alvo de inveja  
Irmão, esquinas revelam a sina de um rebelde, oh meu  
Que ousou lutar, amou a raça  
Honrou a causa que adotou,  
Aplauso é pra poucos  
Revolução no Brasil tem um nome  
Vejam o homem  
Sei que esse era um homem também  
A imagem e o gesto  
Lutar por amor  
Indigesto como o sequestro do embaixador*

*O resto é flor, sem ter festa eu vou  
Eu peço, leia os meus versos, e o protesto é show  
Presta atenção que o sucesso em excesso é cão  
Quem se habilita a lutar? Fome grita horrível  
A todo ouvido insensível que evita escutar  
Acredita lutar, quanto custa ligar?  
Cidade em chama, vida que se vai por quem ama  
Quem clama por socorro, quem ouvirá?  
Crianças, velhos e cachorros sem temor  
Clara meu eterno amor, sara minhas dores  
Pra não dizer que eu não falei das flores*

*Da Bahia, de São Salvador, Brasil  
Capoeira mata um mata mil, porque  
Me fez hábil como um cão  
Sábio como um monge  
Anti-reflexo de longe  
Homem complexo sim  
Confesso que queria*

*Ver Davi matar Golias  
Nos trevos e cancelas  
Becos e vielas  
Guetos e favelas  
Quero ver você trocar de igual  
Subir os degraus, precipícios  
E vida difícil, oh povo feliz*

*Quem samba fica,  
Quem não samba, camba  
Chegou, salve geral da mansão dos bamba  
Não se faz revolução sem um fura na mão  
Sem justiça não há paz, é escravidão*

*Revolução no Brasil tem um nome...*

*A postos para o seu general  
Mil faces de um homem leal*

*Marighella*

*Essa noite em São Paulo um anjo vai morrer  
Por mim, por você, por ter coragem em dizer.*

**RACIONAIS MCs**

## RESUMO

Na prática do *cuidado de si*, somos lançados por Foucault, em seus dois últimos anos de cursos no *Collège de France*, à problemática da coragem da verdade. De fato, esse estudo nos apresentará o conceito de *parresía* como estudos históricos na cultura grega, dos trágicos aos cínicos, passando pelos filósofos políticos. O conceito de *parresía* seria a prática de liberdade da linguagem, o dar a liberdade de falar francamente. Foi o funcionamento dessas práticas que instigou o ponto central dessa pesquisa, que foi investigar as práticas éticas (*cuidado de si*) que permitem ao sujeito Carlos Marighella ser considerado um *parresiasta*. Nossa justificativa para tal pesquisa está calcada em dois pontos. Primeiro, na condição de explorar, pelo viés discursivo, a história dessa personagem importante do período da ditadura militar no Brasil. Em segundo lugar, como a verdade não é alcançável pelo sujeito no simples ato de conhecimento e que para ter acesso a essa verdade o sujeito tem de olhar para si mesmo, exploramos as práticas do *cuidado de si*, na constituição desse sujeito como um possível *parresiasta*. A pergunta de pesquisa que norteou o trabalho foi: Como certas práticas éticas (*cuidado de si*), as quais Marighella se “subjetivou” para se constituir como um sujeito moral (*arte de existência*), cujas ações constituiriam um determinado código (*a luta pela liberdade*), poderiam “autorizá-lo” a ser um sujeito que estaria apto a praticar a *parresía*? Para tanto, temos como objetivo geral: Investigar as práticas éticas (*cuidado de si*) que permitem a Marighella ser considerado um *parresiasta*. Como objetivos específicos pensamos em: 1) Descrever as condições de produção do *corpus*; 2) Refletir sobre as práticas de subjetivação (*ética da existência*) para o governo de si e dos outros; 3) Analisar o discurso de Marighella, apontando indícios que comprovem esse discurso como *parresía*. A metodologia de pesquisa adotada para o presente trabalho parte dos princípios teóricos propostos por Michel Foucault. Dessa forma, pensando na “posição sujeito” guerrilheiro e no que se manteria de regular na possível descontinuidade do nosso *corpus*, a organização e entrada nas séries enunciativas procurou ser feita pensando numa “regularidade” que estivesse pautada pelo ato de resistência do sujeito frente à tirania da Ditadura Militar no Brasil. O aporte teórico ficou a cargo da Análise de Discurso, utilizando-se de reflexões desenvolvidas por Michel Foucault que consideramos produtivas para a área. Para cumprir os objetivos desse trabalho, foi constituído séries selecionadas de um *corpus* contemplando as seguintes obras: *Porque resisti à prisão*: A primeira edição é de 1965. Utilizaremos a 3ª edição, de 1995. *Manual do guerrilheiro urbano*: Escrito em 1969. Circulou em versão mimeografada. Tal escolha do *corpus* foi guiada pelo que Foucault explica sobre o material que temos que nos debruçarmos. Segundo o próprio filósofo, antes de se ocupar de uma possível homogeneidade discursiva inscrita, por exemplo, numa só obra, o material a ser analisado deveria ser, antes de tudo, considerado como uma “população” de acontecimentos. Desse modo, diante das análises das séries enunciativas que compõem o *corpus*, foi possível considerar que Marighella foi um sujeito que fez uso da *parresía* diante de toda uma tirania, por meio das práticas éticas que o constituíram como sujeito de um discurso de resistência, por meio dos *exercícios* que permitiram um desvio do *olhar*, a partir do qual Marighella cuidou de sua alma e de seu corpo para um efetivo governo dos outros.

Palavras-chave: discurso; *cuidado de si*; *parresía*; Marighella.

## ABSTRACT

In the practice of the care of the self, we are launched by Foucault during his two last years at the *Collège de France*, into the problematization of the courage of truth. His study presents the concept of *parrhesia* based on historical studies about the Greek culture, from the tragic to the cynics, including political philosophers. The concept of *parrhesia* refers to the practice of free spokenness, in other words, the practice of giving freedom to speak with frankness. The function of these practices instigated the central point of this research which aimed at investigating the ethical practices (*the care of the self*) that allow the subject Carlos Marighella to be considered a *parrhêsias*. This research is justified by the following: First, the opportunity to investigate, on the basis of Discourse Analysis, the history of an important character of Brazilian military dictatorship. Additionally, considering that truth is unattainable by the subject himself in the simple act of knowledge, but it is achieved by the subject who must care about himself, we investigated the practices of the care of the self that constitute Carlos Marighella as a potential *parrhêsias*. Our research question was: How could certain ethical practices (*the care of the self*), to which Marighella was subjected so as to constitute himself as a moral subject (*art of existence*) and whose actions comprised a moral code (*fight for freedom*), authorize him to be a *parrhêsias*? The main objective of this research was to investigate the ethical practices (*the care of the self*) that allow Carlos Marighella to be considered a *parrhêsias*. The specific objectives are: 1) to describe the conditions of production of the *corpus*; 2) to reflect on the practices of subjectivation (*the ethics of existence*) for the government of self and others; 3) to analyze the discourse of Marighella, offering clues that prove his discourse as *parrhesia*. The methodology of this research is based on the theoretical principles advocated by Michel Foucault. Thus, considering the “subject position” of the guerrilla and the potential regularity present in the discontinuity of our *corpus*, the ordering and entering into our enunciative series were performed on the basis of a regularity possibly guided by the subject’s act of resistance against military dictatorship in Brazil. Our theoretical framework was based on the concepts of Discourse Analysis, particularly on the discussions by Michel Foucault, considered highly productive for this field of study. In order to achieve the objectives of this research, we selected enunciative series from the following literary works: *Porque resisti à prisão*: Of which first edition is from 1965. Nevertheless, we used the book third edition issued in 1995. *Manual do guerrilheiro urbano*: Written in 1969 and disclosed in a mimeographed version. The *corpus* was chosen on the basis of what Foucault explains about the material we have and lean upon. According to the philosopher, before devoting ourselves to a potential discursive homogeneity inscribed, for instance, in a single piece of work, the material subject to analysis must be considered as a “population” of events. Thus, the analyses of the enunciative series comprising our *corpus* led us to conclude that Marighella was a subject that used *parrhesia* to act against tyranny. He acted by means of the ethical practices that constituted him as the subject of a discourse of resistance and by means of exercises that allowed gaze deviation from which Marighella took care of his soul and body to effectively govern the others.

Keywords: Discourse; the care of the self; parrhesia; Marighella.

## LISTA DE QUADROS

QUADRO 1.....	23
QUADRO 2.....	47
QUADRO 3.....	61
QUADRO 4.....	62

## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b>	<b>10</b>
<b>1. UM “PERCURSO” EM MICHEL FOUCAULT</b>	<b>15</b>
1.1 Possíveis deslocamentos num percurso	15
1.2 <i>Uma</i> arqueologia de saber(es)	18
1.3 Acontecimento ( <i>discursivo</i> )	24
1.4 Enunciado, Função Enunciativa e Domínio Associado	26
1.5 As Formações Discursivas	32
<b>2. “UMA” ANALÍTICA DO PODER</b>	<b>35</b>
2.1 Genealogia e poder	35
2.2 Poder, disciplina e soberania	42
2.3 Sujeito e poder	47
2.4 Verdade e poder	59
<b>3. O CUIDADO DE SI E A PARRESÍA</b>	<b>64</b>
3.1 O cuidado de si como arte de existência	64
3.2 A <i>parresía</i> : o “dizer-a-verdade”	75
3.3 A <i>parresía</i> versus <i>enunciados performativos</i>	79
3.4 Pacto Parresiástico	82
3.5 Dramática política do discurso verdadeiro	84
<b>4. MOVIMENTOS ANALÍTICOS</b>	<b>87</b>
4.1 Carlos Marighella e a Ditadura Militar	87
4.2 O <i>cuidado de si</i> do guerrilheiro	96
4.3 O guerrilheiro em sua <i>parresía</i>	112
4.3.1 Uma <i>cena</i> de resistência e coragem	113
4.3.2 O “nó” da <i>parresía</i> em Marighella	123
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>129</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>133</b>



## CONSIDERAÇÕES INICIAIS.

*“Parece-me que a aposta, o desafio que toda história do pensamento deve suscitar, está precisamente em apreender o momento em que um fenômeno cultural, de dimensão determinada, pode efetivamente constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo nosso modo de ser sujeito moderno”*  
(Michel Foucault – A Hermenêutica do Sujeito)

Em diversos filmes, livros e documentários que abordam o tema do Regime Militar Brasileiro, somos levados a mergulhar em uma época terrível e sombria. Sempre chama a atenção certa tensão que vivia os governantes e os cidadãos. É época em que se ter ideias que fugissem a ordem do dia poderia custar a própria vida dos indivíduos. Mesmo diante de tamanho “cale-se”, ainda sim existiam aqueles que resistiam de alguma forma, seja por meio da música, da literatura, do teatro etc. O que mais impressiona em tal atitude é a coragem de se colocar diante de uma tirania, mesmo não sabendo direito os riscos que se poderia correr. E neste quesito, voltamos nossos olhares para aqueles que se dispuseram a morrer por ter essa coragem de enfrentamento. E aqui surge um nome: Carlos Marighella.

Marighella foi um militante corajoso. Era filiado ao Partido Comunista Brasileiro e principal articulador da Ação Libertadora Nacional (ALN). Grupo de ação de resistência que acreditava na vitória somente pela via armada. Sua identificação com a causa revolucionária pela liberdade de um país livre e democrático era sua principal arma. Tanto que ficou eternizada em enunciado como: “não tive tempo para ter medo”.

Dessa forma, tomando como foco o “franco falar” desse indivíduo que viveu essa época tão turbulenta, esta pesquisa se propôs a refletir sobre o discurso de guerrilha, tomando para tal análise a figura de Carlos Marighella, que entrou, num dado momento, em relações de poder com o discurso do Regime Militar. Especificamente, uma análise do *cuidado de si* e da *parresía* no discurso do sujeito guerrilheiro enquanto constitutivos de uma verdade ética. Expliquemos melhor...

De acordo com Gros (2004), Foucault intitulou o tema dos seus dois últimos anos de cursos no Collège de France como *A coragem da verdade*. “De fato, eles se apresentam como estudos históricos sobre a noção de *parresía* na cultura grega, dos

trágicos aos cínicos, passando pelos filósofos políticos” (GROS, 2004, p. 11). A *parresía* é entendida pelo filósofo francês como a liberdade de linguagem, o falar francamente, a coragem da verdade. No entendimento de Foucault (2010), o sujeito sempre fará uso da *parresía* quando o seu “dizer-a-verdade” for posto em circulação, em condições tais que acarretará consequências custosas para a sua vida. “É abrir um perigo, é abrir um perigo em que a própria existência do locutor vai estar em jogo” (FOUCAULT, 2010, p. 55).

Dessa forma, levando em consideração o discurso do sujeito guerrilheiro, especificamente o de Marighella enquanto indivíduo que assume tal posição sujeito, pretendemos, como objetivo geral, investigar se se é possível caracterizar o discurso de Carlos Marighella como sendo um discurso produzido por um sujeito *parresiasta*.

Nossa justificativa para tal pesquisa estará calcada em três pontos. Primeiro, teoricamente, na condição de explorar, os “três” momentos das ideias foucaultianas, apresentando assim 1) os principais elementos da *Arqueologia do saber* e seu possível método arqueológico para estudos do discurso; 2) descrição das ideias da *Genealogia do poder* e a sua concepção de poder microfísico e circulante; 3) apresentação e retomada de elementos essenciais dos últimos cursos de Foucault, em que suas reflexões se deslocam para o sujeito em si na busca de uma *ética da existência*. Num segundo momento, numa perspectiva que consideraremos histórico-social, a pesquisa permitirá que se torne visíveis discursos quase invisíveis. Assim como Foucault (2003) explica em *A vida dos homens infames*, que para que alguma coisa de certas personagens obscuras chegasse até nós, seria preciso um lampejo, ao menos num instante, de luz que viria de outro lugar. Esse feixe de luz sobre esses “infames” só seria possível por meio do seu encontro com o poder. Sem dúvidas, acreditamos ser possível desenterrar, pelo viés discursivo, uma parte da história dessa personagem de relevante importância, que provavelmente não seria possível resgatá-la, sem “nenhuma palavra [...] para lembrar seu fígdio trajeto” (FOUCAULT, 2003, p. 206), se não fosse o seu choque com o poder imposto pela ditadura militar no Brasil. Enfim, em terceiro lugar, “como a ‘verdade’ não é alcançável pelo sujeito no simples ato de conhecimento, pois, para ter acesso à verdade o sujeito tem de olhar para si mesmo de modo a modificar-se, converter-se, alterar seu próprio ser” (MUCHAIL, 2004, p. 09), pretendemos explorar, também, as práticas do *cuidado de si*, na constituição desse sujeito como um possível *parresiasta*.

A fim de nos guiarmos nesse percurso, uma pergunta-problema se fez presente: como certas práticas éticas (*cuidado de si*), as quais Marighella se subjetivou para se

constituir como um sujeito moral (*arte de existência*), cujas ações constituiriam um determinado código (*a luta pela liberdade*), poderiam “autorizá-lo” a ser um sujeito que estaria apto a praticar a *parresía*?

Assim, de modo específico buscamos: 1) Descrever as condições de produção do “corpus”; 2) Refletir sobre as práticas de subjetivação (*o cuidado de si*) que permitem a Marighella governar-se para poder governar o outro; 3) Mostrar como esse processo permitirá o uso da *parresía* no discurso de Marighella.

Para cumprir os objetivos desse trabalho, foi constituído um *corpus* contemplando as seguintes obras: *Porque resisti à prisão*: a primeira edição é de 1965. Utilizaremos a 3ª edição, de 1995. *Manual do guerrilheiro urbano*: escrito em 1969. Circulou em versão mimeografada. A primeira obra se caracteriza como um *relato autobiográfico*, em que Marighella num primeiro momento vai relatar detalhes da sua prisão, em 09 de maio de 1964, durante uma sessão de cinema no Rio de Janeiro. Num segundo momento, logo após descrever o porquê de sua resistência à prisão, o militante parte para uma análise e reflexão política da vida do povo brasileiro. Já a segunda obra, se aproxima do que conhecemos como *manual de instruções*. Nele, Marighella aborda técnicas e questões éticas e morais para a constituição daquilo que ele acreditava que um guerrilheiro precisava *ter* para *ser*. Tal escolha do *corpus*, sem dúvidas, foi guiada pelo que Foucault (2008, p. 30) pensa a respeito do material que temos que nos debruçarmos: “antes de se ocupar, com toda certeza, de uma ciência, ou de romances, ou de discursos políticos, ou da obra de um autor, ou mesmo de um livro, o material que temos a tratar, em sua neutralidade inicial, é uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral”.

Acreditamos que o método de entrada e seleção do *corpus* pode ser explicado da seguinte maneira: realizamos, de início, o levantamento das obras escritas por Marighella; Tal empreitada foi guiada pensando em reunir um conjunto de enunciados efetivamente ditos em sua dispersão de acontecimentos; Dessa forma, imaginando a possível circulação desses enunciado naquele momento específico, chegamos as duas obras apresentadas; Nas primeiras abordagens do *corpus*, consideramos um trajeto que se pautaria por um gesto analítico que contemplasse, nesse *campo de acontecimentos discursivos*, um conjunto de sequências enunciativas em que estivesse presente certas práticas do “fazer-guerrilheiro” e um efetivo gesto de resistência de Marighella; Das análises desse campo discursivo, partimos para a compreensão e análises dessas sequências na singularidade e estreiteza de suas condições de existência e suas

correlações com outros enunciados, como os postos em circulação em decorrência da repressão imposta pela instituição dos Atos Institucionais, pois aqui estamos pensando esses enunciados como acontecimentos que nem a língua e nem os sentidos podem esgotar, como nos ensinou o próprio Foucault em *A arqueologia do saber*; Isso nos levou a observar possíveis jogos de relações, ou seja, fazer ver o funcionamento discursivo da *parresía* no discurso de Marighella fazendo frente ao discurso cerceador da ditadura militar.

Desse modo, foi escolhido um trajeto analítico descrevendo as condições de produção<sup>1</sup> que proporcionou a irrupção do discurso guerrilheiro de Marighella apresentado nas obras analisadas. Em seguida, demonstramos a existência de técnicas para um *cuidado de si* na constituição do sujeito guerrilheiro. Para assim, enfim, podermos verificar o funcionamento da *experiência* da *parresía* construída no discurso de Marighella.

O presente trabalho, em sua constituição, foi organizado da seguinte maneira:

No capítulo um, tratamos de algumas questões gerais do pensamento Foucaultiano. Primeiramente falamos sobre um percurso de pesquisa na obra do filósofo, e depois abordamos questões relevantes apontadas pelo autor que oferecem subsídios para a análise de discurso.

No segundo capítulo, o intuito foi abordar alguns textos do autor e de leitores para uma possível compreensão do conceito de poder na perspectiva foucaultiana. Pensando em questões como “Como o discurso de guerrilha quer se fazer verdadeiro?” e “Em quais relações de poder ele está inscrito?”, acreditamos que a reflexão sobre o conceito nos ajudará a entender melhor o embate entre os discursos do sujeito guerrilheiro, oriundos de uma Formação Discursiva de Guerrilha, frente aos discursos cerceadores oriundos de uma Formação Discursiva da Ditadura Militar.

Já no terceiro capítulo refletimos sobre dois conceitos basilares para a presente pesquisa e suas possíveis relações para a constituição de um sujeito ético. O primeiro é o *cuidado de si*, visto como uma prática da arte de existência. Já o segundo é a *parresía*, entendido como um *franco falar*, o *dizer-a-verdade*.

Finalmente, no quarto capítulo realizamos reflexões e análises do funcionamento discursivo a cerca da constituição do sujeito guerrilheiro no possível uso da *parresía*.

---

<sup>1</sup> Devido a disposição das partes do trabalho, pois preferimos começar com o construto teórico apoiado especificamente nas reflexões de Michel Foucault, adiantamos nesse momento para o leitor que as “condições de produção” serão discutidas no tópico *4.1 Carlos Marighella e a Ditadura Militar*, no capítulo 4.

Discutimos a questão da relação do *cuidado de si*, como práticas a cerca da vida como obra de arte, na constituição de um sujeito apto a praticar a *parresía*. Para tanto, perseguimos durante todas as análises responder a seguinte pergunta: como essas “práticas” e “técnicas” de guerrilha que Marighella propõe (e também se submete) para ser constituído como um “sujeito guerrilheiro” coadunam para a sua constituição como um sujeito *parresiasta*?

## 1. UM “PERCURSO” EM MICHEL FOUCAULT

*“Eu quis que se tratasse sempre de existências reais;  
que se pudessem dar-lhes um lugar e uma data;  
que por trás desses nomes que não dizem mais nada,  
por trás dessas palavras rápidas e que bem podem ser,  
na maioria das vezes, falsas, mentirosas, injustas, exageradas,  
houvesse homens que viveram e estão mortos, sofrimentos,  
malvadezas, ciúmes, vociferações”*  
(Michel Foucault – A vida dos homens infames)

Neste capítulo iremos abordar algumas questões gerais do pensamento de Foucault. Procuraremos, num primeiro momento, falar brevemente de um percurso de pesquisa na obra do filósofo francês, com a ajuda de alguns leitores. Depois, abordaremos questões de um possível método de análise arqueológica do discurso. Estaremos, principalmente, trazendo conceitos basilares que nos fornecerão ferramentas para uma abordagem do conceito de *parresía* no discurso do sujeito Carlos Marighella.

### 1.1 Possíveis deslocamentos num percurso

Para Dreyfus & Rabinow (1995), de todas as mais influentes tentativas de estudos sobre os seres humanos, da fenomenologia ao estruturalismo e a hermenêutica, a que Michel Foucault empreendeu seria a mais coerente e representativa. Segundo os autores, o trabalho do filósofo francês representou “o mais importante esforço contemporâneo não só de desenvolver um método para o estudo dos seres humanos, como de diagnosticar a situação atual de nossa sociedade” (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. XIII).

Considerando toda a produção intensa de Michel Foucault, Fischer (2012), no que toca às fases da produção do autor, explica que sem a preocupação de fixar classificações de maneira estanques, poderíamos considerar duas fases da produção do filósofo. A primeira seria a de um Foucault arqueólogo, em que no centro de suas atenções estava a preocupação em observar de que modo emergiam os discursos e como se constituíam os saberes. Sem se preocupar com uma análise linear dos discursos e das continuidades, Foucault se atentou para o fato de poder considerar em suas análises as descontinuidades, ou seja, “um corte geológico nos saberes de determinada época”

(FISCHER, 2012, p. 42). Para o filósofo, em vista desse deslocamento de foco de pesquisa, por exemplo, não interessava saber quem era o louco, e sim como as irrupções dos discursos faziam emergir na história a noção de louco. De forma resumida, em suas próprias palavras podemos observar sua preocupação:

O que eu tentei fazer desde o início foi analisar o processo de “problematização” – o que significa: como e por que certas coisas (comportamento, fenômenos, processos) tornaram-se um problema? Por que, por exemplo, determinadas formas de comportamento foram caracterizadas e classificadas como “loucura”, enquanto outras formas similares foram completamente negligenciadas em um dado momento histórico? A mesma coisa para o crime e a delinquência. A mesma pergunta de problematização para a sexualidade. (FOUCAULT, 2013, p. 113).

De acordo com Gregolin (2006), nesse momento o filósofo francês tratou de investigar os saberes que davam sustentações à cultura ocidental e de uma busca de um método arqueológico para entender a história desses saberes.

É nesta fase que se encontram obras como *Doença mental e personalidade* (1954) e o *Nascimento da clínica* (1963), obra na qual Foucault se preocupou em investigar os modos e os discursos que possibilitaram a constituição da clínica médica. Já em a *História da loucura* (1961), estudando a exclusão e confinamento, preocupou-se com os discursos que surgiam dessas práticas e que constituíam saberes sobre os loucos. Em 1966 aparece o livro *As palavras e as coisas*, em que a temática era a investigação sobre os enunciados como regimes de verdades dos séculos XVII e XVIII. De acordo com Fischer (2012), em *Arqueologia do saber* (1969), Foucault volta suas atenções para o que seria o discurso, o enunciado, o sujeito, a história. Segunda pesquisadora, ele tenta definir sua visão da história, do conhecimento, da ciência, dos saberes, criticando inclusive o conceito de ideologia trabalhado pelo marxismo<sup>2</sup>. É desta época também a aula inaugural ministrada no *Collège de France*, em 1970, publicada no Brasil com o nome de *A ordem do discurso*.

---

<sup>2</sup> Em *arqueologia do saber*, Foucault explica o seguinte sobre a questão da ideologia: “Pode-se dizer *grosso modo*, e passando por cima de qualquer mediação e especificidade, que a economia política tem um papel na sociedade capitalista, que ela serve aos interesses da classe burguesa, que foi feita por ela e para ela, que carrega, enfim, o estigma de suas origens até em seus conceitos e em sua arquitetura lógica; mas qualquer descrição mais precisa das relações entre a estrutura epistemológica da economia e sua função ideológica deverá passar pela análise da formação discursiva que lhe deu lugar e do conjunto dos objetos, conceitos e escolhas teóricas que tiveram de ser elaborados e sistematizados. Deveremos mostrar, então, como a prática discursiva que deu lugar a tal positividade funcionou entre outras práticas que podiam ser de ordem discursiva, mas também de ordem política ou econômica” (FOUCAULT, 2008, p. 223-224).

A segunda fase seria aquela que se costuma chamar de genealógica. Nesse momento sua atenção se volta para as “práticas do poder, para as relações que se estabelecem entre saber e poder” (GREGOLIN, 2006, p. 57). De forte inspiração Nietzscheana, nessa fase Foucault estará preocupado com o poder e a verdade sobre os corpos. Em *Vigiar e punir* (1975), segundo Fischer (2012), o filósofo se propõe a descrever uma história das prisões, de como nasce uma sociedade das disciplinas. De acordo com a autora, ele se preocupará, principalmente, em descrever os meios de se produzir tanto a visibilidade, quanto a invisibilidade do poder.

O tema do visível e do invisível é básico na obra de Foucault. E está presente desde a primeira página de *Vigiar e punir*, quando lemos as minúcias do suplício dos transgressores, diante do soberano, a descrição de como os corpos daquelas pessoas vão sendo trucidados e de como o desviante acaba morto em praça pública, diante do rei e diante do povo. (FISCHER, 2012, p. 44).

Diante dessa visibilidade do poder representada pelo suplício, Foucault vai mostrar que há um momento de irrupção e que há uma ruptura nesse campo do saber. Esse poder visível vai se transformar em formas de poderes menos violentas nas suas visibilidades, porém muito mais eficazes nos controles e vigilâncias dos indivíduos. No ano de 1976, segundo Fischer (2012), é publicada *A história da sexualidade: a vontade de saber*. Neste livro, o filósofo francês estará preocupado em trabalhar a temática de um dispositivo da sexualidade não como reprodução da espécie, e sim como fonte, núcleo onde se esconderia a verdade dos seres humanos, e que esta verdade poderia ser arrancada por técnicas como a da confissão. Nesta obra, a sexualidade como tema teria como obrigação “dizer a verdade a respeito de si mesmo, e ao mesmo tempo, a proibição de fazê-lo [...] fazer o sujeito objetivar a si mesmo, para si e para os outros, por meio de um governo de si para si e também sobre os outros” (FISCHER, 2012, p. 44). Nos outros dois volumes da sua *História da sexualidade – O uso dos prazeres e O cuidado de si* (os dois publicados em 1984) há um cuidado e um deslocamento nos estudos do cuidado de si. Este passou a ser estudado a partir dos textos da Antiguidade greco-romana clássica. Intrigado com as rupturas e descontinuidades em formas de subjetivação, “Foucault pensou e descreveu como foi ocorrendo, e com que estratégias e discursos, esse processo de construir verdades para e sobre o sujeito, de promover o constante ‘deciframento de si’” (FISCHER, 2012, p. 44).

## 1.2 Uma arqueologia de saber(es).

Utilizar as ferramentas propostas por Foucault em sua arqueologia pode nos fornecer aparatos produtivos para uma investigação do *acontecimento discursivo*<sup>3</sup>. Para Gregolin (2006), quando utilizarmos dessas propostas, podemos investigar o acontecimento como os enunciados efetivamente ditos, produzidos em sua irrupção, a fim de compreender as condições que possibilitaram a sua emergência em um dado momento social e histórico. O próprio Foucault nos alertar para isso: “estes instrumentos permitiram-lhes [aos historiadores]<sup>4</sup> distinguir, no campo da história, camadas sedimentares diversas: as sucessões lineares, que até então tinham sido o objeto da pesquisa, foram substituído por um jogo de interrupções em profundidade” (FOUCAULT, 2008, p. 03).

Fischer (2012) esclarece que, na *Arqueologia do saber*, o filósofo francês vai tratar de questões como: o que é discurso, o que é enunciado, o que é o sujeito do discurso, que é história etc. “Define, sobretudo, o que pensa sobre o conhecimento, a ciência, os saberes, questionando inclusive conceitos tão caros ao marxismo, como o de ideologia” (FISCHER, 2012, p. 43).

Segundo Gregolin (2006), Foucault propõe um diálogo com leitores a fim de responder o que ele entende pelo *método arqueológico*<sup>5</sup>. Nesse intuito, complementa a pesquisadora, Foucault se aproxima das teses da nova história, o que traz para o cerne da discussão a centralidade da relação entre *prática discursiva* e a produção histórica de sentidos.

Foucault se propõe retomar, de forma metódica, aquilo que, em suas próprias palavras, “fizera às cegas” nas obras anteriores. Ele retifica,

---

<sup>3</sup> O conceito de *acontecimento discursivo* será discutido logo mais a frente, no tópico específico *Acontecimento (discursivo)*.

<sup>4</sup> Foucault cita, nessa proposta, como instrumentos de análise dos historiadores: “Modelos de crescimento econômico, análise quantitativa dos fluxos de trocas, perfis dos desenvolvimentos e das regressões demográficas, estudo do clima e de suas oscilações, identificação das constantes sociológicas, descrição dos ajustamentos técnicos, de sua difusão e persistência” (FOUCAULT, 2008, p. 03)

<sup>5</sup> Vale aqui ressaltar o que disse Maingueneau (2008, p. 26): “De um lado, Foucault pretende somente ‘dar coerência’ a suas pesquisas anteriores, ‘esboçadas em certa desordem’, e apresenta então o seu livro como a explicação dos pressupostos de um método de análise estabelecido a partir de um *corpus* bastante homogêneo, no caso, a pré-história das ciências do homem no Ocidente”. Para complementar essa ideia, buscamos um complemento em Voss & Navarro (2001, p. 55): “Foucault, em três trabalhos anteriores à *Arqueologia (História da loucura, O Nascimento da Clínica e As Palavras e as Coisas)*, trabalha em torno dos saberes e das práticas discursivas. O que o filósofo quer mostrar é que, na articulação entre o homem, a vida, a linguagem e o trabalho, há certas regularidades naquilo que ajusta o olhar sobre as coisas. Dentre tudo aquilo que invade a existência humana, sempre há algo que se mantém regular, apesar de não unitário ou homogêneo”.

complementa, tenta “dar significação à palavra arqueologia que tinha deixado vazia”. Procura um fundamento teórico para os fatos discursivos [...] O método arqueológico tenta compreender a irrupção dos acontecimentos discursivos, investigando as condições (histórico-sociais) que possibilitam o seu aparecimento. Trata-se de investigar “porque determinado enunciado apareceu e nenhum outro em seu lugar”, isto é, porque tal enunciado é um acontecimento na ordem do saber. (GREGOLIN, 2006, p. 85-86).

Para tal jornada, Foucault assume que, para que esse método<sup>6</sup> possa ser utilizado, será preciso afastar as “categorias tranquilizadoras” (GREGOLIN, 2006, p. 86). Ou seja, será preciso desconsiderar uma aparente unidade e continuidade. Neste sentido, a arqueologia vai ocupar-se de *acontecimentos dispersos*<sup>7</sup>, “tentando explicar a heterogeneidade das novas configurações do saber, que, ao emergirem e desaparecerem fortuitamente, são puro *acontecimento*” (GREGOLIN, 2006, p. 86).

Sendo assim, podemos observar que Foucault tenderá a guiar suas pesquisas pelas *descontinuidades* do discurso. Ao invés de se pautar pelas linearidades, pelas sucessões dos fatos, o pensador prefere trilhar caminhos nem sempre claros e oficiais, caminho de vidas infames<sup>8</sup>. “No lugar da comunicação transparente, jogos de verdade que se fazem em meio a inumeráveis obstáculos, quase sempre fora de qualquer controle” (FISCHER, 2012, p. 21).

*A descontinuidade* é, ao mesmo tempo, conceito, operação deliberada e resultado de descrição. Instrumento e objeto de pesquisa, ela permite ao historiador transformar os documentos em monumentos. Ela é a

---

<sup>6</sup> Em nota, Gregolin (2006, p. 85) explica: “Exatamente por ter esse caráter teórico-metodológico, a influência das ideias da *Arqueologia do Saber* são bastante visíveis na Análise do Discurso desenvolvida por Michel Pêcheux. Em vários de seus textos, Pêcheux citará Foucault por meio de conceitos da *Arqueologia do Saber* – seja para concordar, seja para refutá-los. Por ser uma espécie de síntese de ideias sobre o discurso, *A Arqueologia do Saber* fornece as fontes teóricas para as refacções da Análise do Discurso elaborada por Pêcheux, conforme procurarei mostrar ao longo deste livro” (GREGOLIN, 2006, p. 85).

<sup>7</sup> “Assim, ao contrário da história das ideias, a arqueologia procura apanhar o sentido do discurso em sua dimensão de acontecimento: cada palavra, cada texto, por mais que se aproxime de outras palavras e textos, nunca são idênticos aos que o precedem – esta a lição aprendida com *Pierre Menard*, de Borges” (GREGOLIN, 2006, p. 86).

<sup>8</sup> “Há muito tempo, utilizei documentos semelhantes para um livro. Se eu o fiz então é sem dúvida por causa dessa vibração que sinto ainda hoje, quando me ocorre encontrar essas vidas ínfimas que se tomaram cinzas nas poucas frases que as abateram. O sonho teria sido o de restituir sua intensidade em uma análise. Na falta do talento necessário, por muito tempo remói só a análise; tomei os textos em sua aridez; procurei qual tinha sido sua razão de ser, a quais instituições ou a qual prática política eles se referiam; propus-me a saber por que, de repente, tinha sido tão importante em uma sociedade como a nossa que um monge escandaloso ou um agiota extravagante e inconsequente fosse “sufocados” (como se sufoca um grito, um fogo ou um animal); procurei saber a razão pela qual se quis impedir com tanto zelo os pobres espíritos de passearem pelas estradas desconhecidas. Mas as intensidades primeiras que me motivaram permaneciam do lado de fora. E uma vez que havia o risco de elas não passarem para a ordem das razões, uma vez que meu discurso era incapaz de levá-las como caberia, o melhor não seria deixá-las na forma mesma que me fizeram senti-las? (FOUCAULT, 2003, p. 204).

arma do combate contra a categoria de sujeito. Com ela, Foucault rejeita, inclusive, elementos de sua própria obra: a noção de “experiência” empregada em *A História da Loucura* é abandonada, porque ela retorna a um “sujeito anônimo e geral da História”; do mesmo modo, é rejeitado o “olhar médico” de *O Nascimento da Clínica*. (GREGOLIN, 2006, p. 86-87).

Foucault (2008) argumenta que dessas descontinuidades surgem histórias desordenadas. Histórias desordenadas dos governos, das guerras, das fomes etc. “História dos caminhos marítimos, história do trigo ou das minas de ouro, história da seca e da irrigação, história da rotação das culturas, história do equilíbrio obtido pela espécie humana entre fome e a proliferação” (FOUCAULT, 2008, p. 03). Assim, observando essa multiplicidade de histórias,

As velhas questões de análise tradicional (Que ligação estabelecer entre acontecimentos díspares? Como estabelecer entre eles uma sequência necessária? Que continuidade os atravessa ou que significação de conjunto acabamos por formar? Pode-se definir uma totalidade ou é preciso limitar-se a reconstituir encadeamentos?) são substituídas, de agora em diante, por interrogações de outro tipo: Que estratos é preciso isolar uns dos outros? Que tipos de séries instaurar? Que critérios de periodização adotar para cada uma delas? Que sistema de relações (hierarquia, dominância, escalonamento, determinação unívoca, causalidade circular) pode ser descrito entre uma e outra? Que séries de séries podem ser estabelecidas? E em que quadro, de cronologia ampla, podem ser determinadas sequências distintas de acontecimentos? (FOUCAULT, 2008, p. 04).

Pensando nisso, Foucault (2008) vai então considerar que, diante das grandes continuidades do pensamento, dos saberes, do devir obstinado de uma ciência, das manifestações homogêneas, devemos procurar detectar a incidência das rupturas, das interrupções de naturezas diversas. Na aula inaugural do Collège de France de 1970, *A ordem do discurso*, Foucault expõe um jogo dicotômico entre elementos para uma história tradicional *versus* uma história serial. Para isso, quatro noções vão servir de *princípio regulador* para as análises: a noção de *acontecimento*, a de *série*, a de *regularidade* e a de *condição de possibilidade*. “Vemos que se opõem termo a termo: o acontecimento à criação, a série à unidade, a regularidade à originalidade e a condição de possibilidade à significação” (FOUCAULT, 1999, p. 54). Segundo o filósofo, essas quatro últimas noções (significação, originalidade, unidade e criação) estavam no cerne do pensamento da história tradicional das ideias, onde se praticava o “ponto da criação, a unidade de uma obra, de uma época ou de um tema, a marca da originalidade individual e o tesouro indefinido das significações ocultas” (FOUCAULT, 1999, p. 54).

Disso decorre uma reflexão, por parte do pensador francês, sobre a história tradicional. Nesse sentido, a história tradicional se dispunha a memorizar “os *monumentos* do passado, transformá-los em *documentos* e fazer falarem estes rastros que por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem” (FOUCAULT, 2008, p. 08).

Em nossos dias, a história é o que transforma os *documentos* em *monumentos* e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos. Havia um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes, dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo passado, se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico; poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia - para a descrição intrínseca do monumento. (FOUCAULT, 2008, p. 08).

Em decorrência dessa atitude, o filósofo, em *Arqueologia do Saber*, ressalta quatro consequências para esse tipo de análise. A primeira estaria ligada à multiplicação das rupturas na história das ideias. A segunda seria a centralidade da noção de descontinuidade nas disciplinas históricas. A terceira trata do apagamento da ideia de uma *história global* e o esboço de uma analítica pautada em uma *história serial*. E por fim, a quarta consequência se refere ao procedimento metodológico da análise histórica. Para tornar um pouco menos hermético o que acabamos de citar, observe o quadro:

Consequências para uma analítica arqueológica	<u>Perspectiva Tradicional</u>	<u>Perspectiva Foucaultiana</u>
Primeira Consequência: <b><i>Multiplicação das rupturas</i></b>	“Sob sua forma tradicional, se atribuía como tarefa definir relações (de causalidade simples, de determinação circular, de antagonismo, de expressão) entre fatos ou acontecimentos datados: sendo dada a série, tratava-se de precisar a vizinhança de cada elemento” (p. 08)	“De agora em diante, o problema é constituir séries: definir para cada uma seus elementos, fixar-lhes os limites, descobrir o tipo de relações que lhe é específico, formular-lhes a lei e, além disso, descrever as relações entre as diferentes séries, para constituir, assim, séries de séries, ou ‘quadros’” (p. 08)

Segunda Consequência: <b><i>Descontinuidades</i></b>	<p>“Para a história, em sua forma clássica, o descontínuo era, ao mesmo tempo, o dado e o impensável; o que se apresentava sob a natureza dos acontecimentos dispersos - decisões, acidentes, iniciativas, descobertas - e o que devia ser, pela análise, contornado, reduzido, apagado, para que aparecesse a continuidade dos acontecimentos”.</p> <p>(p.09)</p>	<p>“A descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregava de suprimir da história. Ela se tornou, agora, um dos elementos fundamentais da análise histórica, onde aparece com um triplo papel. Constitui, de início, uma operação deliberada do historiador (e não mais o que recebe involuntariamente do material que deve tratar), pois ele deve, pelo menos a título de hipótese sistemática, distinguir os níveis possíveis da análise, os métodos que são adequados a cada um, e as periodizações que lhes convém”. (p. 09-10)</p>
Terceira Consequência: <b><i>História em série</i></b>	<p>“O projeto de uma história global é o que procura reconstituir a forma de conjunto de uma civilização, o princípio - material ou espiritual - de uma sociedade, a significação comum a todos os fenômenos de um período, a lei que explica sua coesão - o que se chama metaforicamente o "rosto" de uma época”.</p> <p>(p.10-11)</p>	<p>“São estes postulados que a história nova põe em questão quando problematiza as séries, os recortes, os limites, os desníveis, as defasagens, as especificidades cronológicas, as formas singulares de permanência, os tipos possíveis de relação. Mas não que ela procure obter uma pluralidade de histórias justapostas e independentes umas das outras: a da economia ao lado da das instituições e, ao lado delas ainda, as das ciências, das religiões ou das literaturas; não, tampouco, que ela busque somente assinalar, entre essas histórias diferentes, coincidências de datas ou analogias de forma e de sentido”. (p. 11)</p>
	“A história nova encontra	“Todos estes problemas

<p>Quarta Consequência: <b><i>Procedimento metodológico</i></b></p>	<p>um certo número de problemas metodológicos, muitos dos quais, sem dúvida, a antecederiam há muito, mas cujo feixe agora a caracteriza. Entre eles, podem-se citar: a constituição de <i>corpus</i> coerentes e homogêneos de documentos (<i>corpus</i> abertos ou fechados, acabados ou indefinidos) o estabelecimento de um princípio de escolha (conforme se queira tratar exaustivamente a massa documental, ou se pratique uma amostragem segundo métodos de levantamento estatístico, ou se tente determinar, antecipadamente, os elementos mais representativos); a definição do nível de análise e dos elementos que lhe são pertinentes (no material estudado, podem-se salientar as indicações numéricas” (p. 12)</p>	<p>fazem parte, de agora em diante, do campo metodológico da história, campo que merece atenção por duas razões. Inicialmente, porque vemos até que ponto se libertou do que constituía, ainda há pouco, a filosofia da história, e das questões que ela colocava (sobre a racionalidade ou a teleologia do devir, sobre a relatividade do saber histórico, sobre a possibilidade de descobrir ou de dar um sentido à inércia do passado e à totalidade inacabada do presente). Em seguida, porque coincide, em alguns de seus pontos, com problemas que se encontram em alguma outra parte – nos domínios, por exemplo, da linguística, da etnologia, da economia, da análise literária, da mitologia”. (p. 12-13)</p>
---	---	---

Quadro 01 - Analítica das consequências Foucaultianas para uma análise arqueológica

Para Gregolin (2006), essa discussão do conceito de *história* e sua relação com as ferramentas arqueológicas vai estar no centro da *A Arqueologia do Saber*. E será dessa articulação, continua a pesquisadora, que derivará seus principais conceitos para uma teoria do discurso. Assim, como é de nosso interesse investigar o conceito de *parresía* que emerge no discurso de Carlos Marighella, acreditamos que uma passagem por alguns conceitos propostos na *Arqueologia do Saber* nos fornecerão ferramentas em potencial para observarmos, num primeiro momento, as possíveis condições de produção desse *franco-falar*.

### 1.3 Acontecimento (*discursivo*).

Revel (2005) expõe que a noção de *acontecimento* é entendida por Foucault, primeiramente no sentido negativo, como uma construção, por detrás dos  *fatos*, de toda uma rede de discursos, de poderes, de estratégias e de práticas. Depois, ainda segundo a autora, o conceito aparece como uma cristalização de determinações históricas que o filósofo coloca na contramão da ideia de estrutura. “Admite-se que o estruturalismo tenha sido o esforço mais sistemático para eliminar, não apenas da etnologia, mas de uma série de outras ciências e até mesmo da história, o conceito de acontecimento” (FOUCAULT *apud* REVEL, 2005, p. 13).

Observando as diferentes redes que podem permitir a irrupção de alguns acontecimentos e se colocando uma precaução em relação às continuidades irrefletidas pelas quais se organizam os discursos, Foucault (2008) nos chamar a atenção para a renúncia de dois temas. O primeiro trata-se de que jamais seria possível assinalar uma análise da irrupção de um acontecimento verdadeiro.

Que além de qualquer começo aparente há sempre uma origem secreta - tão secreta e tão originária que dela jamais poderemos nos reapoderar inteiramente. Desta forma, seríamos fatalmente reconduzidos, através da ingenuidade das cronologias, a um ponto indefinidamente recuado, jamais presente em qualquer história; ele mesmo não passaria de seu próprio vazio; e a partir dele, todos os começos jamais poderiam deixar de ser recomeço ou ocultação (na verdade, em um único e mesmo gesto, isto e aquilo) (FOUCAULT, 2008, p. 27-28).

O segundo tema expõe que todas as formas de discursos repousariam sobre um *já-dito*. Este *já-dito* de que trata Foucault (2008) não seria uma frase ou texto quaisquer, ditos em um outro momento. Trata-se do que ele chamou de um “jamais-dito”, um discurso sem corpo. Seria como um sopro, uma escrita que não é senão o vazio de seu próprio rastro.

Supõe-se, assim, que tudo que o discurso formula já se encontra articulado nesse meio-silêncio que lhe é prévio, que continua a correr obstinadamente sob ele, mas que ele recobre e faz calar. O discurso manifesto não passaria, afinal de contas, da presença repressiva do que ele diz; e esse não-dito seria um vazio minando, do interior, tudo que se diz. (FOUCAULT, 2008, p. 28).

Assim, o primeiro tema acabaria condenando a análise histórica do discurso a sempre estar em permanente busca pelas origens que escorrem pelos vãos da determinação histórica. Já o segundo se “destina a ser interpretação ou escuta de um já-dito que seria, ao mesmo tempo, um não-dito” (FOUCAULT, 2008, p. 28). Dessa forma, apoiando-nos nesses temas, podemos nos guiar pelas descontinuidades e pelos momentos de irrupção de uma singularidade histórica<sup>9</sup>, podendo pontuar acontecimentos numa dispersão temporal. Como bem explica o pesquisador francês:

É preciso renunciar a todos esses temas que têm por função garantir a infinita continuidade do discurso e sua secreta presença no jogo de uma ausência sempre reconduzida. É preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares, na poeira dos livros. Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância. (FOUCAULT, 2008, p. 28).

É na mira das *continuidades* que Foucault vai apontar seu olhar crítico. Serão certas formas prévias de continuidades que ficavam de fora da reflexão sobre práticas discursivas<sup>10</sup>, que deverão manter-se em suspenso. “Não se trata, é claro, de recusá-las definitivamente, mas sacudir a quietude com a qual as aceitamos” (FOUCAULT, 2008, p. 28). Foucault (2008) compreende que, uma vez suspensas essas formas imediatas de continuidades, um grande domínio se encontrará liberado para reflexão. E esse domínio se constituirá pelos conjuntos de todos os enunciados ditos efetivamente em sua dispersão. Nesse sentido, Navarro (2004) aponta que, com suas análises, Foucault persegue uma desconstrução da história, anunciando que as emergências de certos saberes não obedeceriam a uma lógica contínua e evolutiva, mas a descontinuidade.

---

<sup>9</sup> “A partir da definição de acontecimento como irrupção de uma singularidade histórica, Foucault vai desenvolver dois discursos. O primeiro consiste em dizer que nós repetimos sem o saber os acontecimentos [...] A acontecimentalização da história deve, portanto, se prolongar de maneira genealógica por uma acontecimentalização de nossa própria atualidade. O segundo discurso consiste precisamente em buscar na nossa atualidade os traços de uma ‘ruptura acontecimental’” (REVEL, 2005, p. 14-15).

<sup>10</sup> “Um dos aspectos que marca a novidade da *A arqueologia do saber* em relação a *As palavras e as coisas* é a substituição da noção de episteme pelo conceito de prática discursiva, que possibilita, conforme analisa Dosse (2001), a historicização do paradigma estrutural, por aproximá-lo do marxismo. Essa ruptura, entretanto, não significa que Foucault tenha abandonado o campo discursivo. O que faz é contemplar o nível das relações discursivas. Concebido agora como prática discursiva, o discurso torna-se o conceito central da investigação arqueológica, que o localiza precisamente entre a estrutura e o acontecimento, por conter, de um lado, as regras da língua e, de outro, aquilo que é efetivamente dito”. (NAVARRO, 2004, p. 108).

Por correlato, a história descontínua exclui qualquer antropocentrismo, uma vez que a sucessão das fases obedece a uma lógica puramente discursiva, sem qualquer referência a um projeto teológico ou a uma subjetividade fundadora. A noção de discurso como acontecimento discursivo deve ser compreendida no horizonte dessa história descontínua e serialista e tendo em vista o descentramento do homem. (NAVARRO, 2004, p. 107-108).

Considerar o discurso como acontecimento, para Navarro (2004), é observá-lo como uma irrupção despida de qualquer referência a uma origem determinável. O ato de interpretar, por exemplo, não estaria relacionado de forma direta a uma possível busca do original, da verdade axiológica. Entender o discurso como acontecimento seria “aceitar que é ele que funda a interpretação, constrói uma verdade, dá rosto às coisas. Por isso o discurso é objeto de disputa, em vista do poder que, por seu intermédio, se exerce” (NAVARRO, 2004, p. 108).

#### **1.4 Enunciado, Função Enunciativa e Domínio Associado.**

Na concepção Foucaultiana, o enunciado pode ser pensado como uma função. “O enunciado é a unidade elementar do discurso, situada entre a língua como sistema de regras e o *corpus* como discurso efetivamente pronunciado” (NAVARRO, 2004, p. 110). Partindo de oposições com outras unidades como frase, proposição, o enunciado assim é descrito para “marcar diferenças e para acentuar que os estudos linguísticos (estruturais, evidentemente) sempre deixaram o enunciado como um resto, um elemento residual e, portanto, pressuposto mas não analisado” (GREGOLIN, 2006, p. 88-89). Nas próprias palavras do filósofo,

O enunciado não é uma unidade do mesmo gênero da frase, proposição ou ato de linguagem; não se apóia nos mesmos critérios; mas não é tampouco uma unidade como um objeto material poderia ser, tendo seus limites e sua independência. Em seu modo de ser singular (nem inteiramente linguístico, nem exclusivamente material), ele é indispensável para que se possa dizer se há ou não frase, proposição, ato de linguagem; e para que se possa dizer se a frase está correta (ou aceitável, ou interpretável), se a proposição é legítima e bem constituída, se o ato está de acordo com os requisitos e se foi inteiramente realizado. (FOUCAULT, 2008, p. 98).

Foucault entende que o enunciado não está no mesmo nível de entendimento de língua. De acordo com Gregolin (2006), a língua seria um sistema de construção para

enunciados possíveis. Na análise arqueológica os campos de virtualidades das formas linguísticas não terão tanto interesse. Levando em consideração a realização de elementos linguísticos, “Foucault mostra que o que torna uma frase, uma proposição, um ato de fala em um enunciado é justamente a *função enunciativa*: o fato de ele ser produzido por um sujeito em um lugar institucional, determinado por regras sócio-históricas que definem e possibilitam que ele seja enunciado” (GREGOLIN, 2006, p. 89). Afirmando que o enunciado é uma função de existência, Foucault esclarece que,

O enunciado não é, pois, uma estrutura (isto é, um conjunto de relações entre elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos); é uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles “fazem sentido” ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita) [...] é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço. (FOUCAULT, 2008, p. 98).

A preocupação, diante dessa perspectiva, é em não tomar o “enunciado atômico” (GREGOLIN, 2006, p. 89) como um núcleo duro com seus efeitos de individualidade e origem, mas de tomar como referência o campo de ação da função enunciativa e as possibilidades de condições segundo as quais ela faz aparecerem unidades diversas. “Trata-se de descrever o exercício da *função enunciativa*, suas condições, suas regras de controle, o campo em que ela se realiza, pois entre o enunciado e o que ele enuncia não há apenas relação gramatical, lógica, ou semântica; há relação que envolve sujeitos” (GREGOLIN, 2006, p. 89-90).

Procurando descrever essa *função enunciativa* no seu exercício, nas suas condições e regras, Foucault (2008) a compreende em quatro características. A primeira esclarece que a descrição do nível enunciativo não pode se apoiar em análises formais e semânticas, ela precisa levar em consideração as relações entre o enunciado e os espaços de diferenciação.

O referencial do enunciado forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado; define as possibilidades de aparecimento e de delimitação do que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade. (FOUCAULT, 2008, p. 103).

A segunda característica está relacionada ao sujeito. Para Foucault (2008), um enunciado se distingue de uma série de elementos linguísticos porque “mantém com um sujeito uma relação determinada que se deve isolar, sobretudo, das relações com as quais poderia ser confundida, e cuja natureza é preciso especificar” (FOUCAULT, 2008, p. 103-104). Ou seja, trata-se aqui, mais especificamente, da posição que o indivíduo deve ocupar para ser sujeito de um discurso.

Descrever uma formulação enquanto enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse (ou quis dizer, ou disse sem querer), mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito. (FOUCAULT, 2008, p. 108).

Aqui está uma das mais interessantes e citadas passagens de Foucault sobre a sua concepção de *sujeito do enunciado*. Para o filósofo, este sujeito não seria idêntico ao autor de formulações. Ele não estaria em relação direta com uma causa ou ponto de origem de proposições e articulações escrita e/ou oral de uma frase. “Não é, tampouco, a intenção significativa que, invadindo silenciosamente o terreno das palavras, as ordena como corpo visível de sua intuição” (FOUCAULT, 2008, p. 107). Não seria, também, um ponto imóvel e idêntico a si mesmo de uma série de operações manifestada na superfície do discurso.

É um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes; mas esse lugar, em vez de ser definido de uma vez por todas e de se manter uniforme ao longo de um texto, de um livro ou de uma obra, varia - ou melhor, é variável o bastante para poder continuar, idêntico a si mesmo, através de várias frases, bem como para se modificar a cada uma. Esse lugar é uma dimensão que caracteriza toda formulação enquanto enunciado, constituindo um dos traços que pertencem exclusivamente à função enunciativa e permitem descrevê-la. (FOUCAULT, 2008, p. 107-108).

Dessa forma, se uma proposição ou uma frase podem ser consideradas uma forma de enunciados, isso acontece não por causa da existência de alguém que a proferiu, mas porque houve uma constituição, em certa medida, da posição do sujeito. No *corpus* de nossa análise é instigante observar essa posição que esse indivíduo deve ocupar para ser sujeito de um “discurso de guerrilha”:

SE 01: No entanto, o guerrilheiro urbano tem certa vantagem sobre o exército convencional ou sobre a polícia. Esta é, enquanto a polícia e os militares atuam a favor do inimigo, a quem as pessoas odeiam, o

guerrilheiro urbano defende uma causa justa, que é a causa do povo.  
(MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 05).

Observamos que uma das características desse lugar de que enuncia o sujeito guerrilheiro é o da luta em prol de uma causa justa. Ou seja, este sujeito se permite conhecer como um tipo de “porta-voz” de uma geração enclausurada e cerceada em suas liberdades e em seus ideais.

Como terceira característica da *função enunciativa*, temos que ela não pode se exercer sem a existência do que o filósofo chamou de *domínio associado*. De acordo com o pensador francês, essa característica diferenciaria o enunciado da frase e da proposição. O enunciado, nessa perspectiva, seria mais que um “simples agregado de signos que precisaria, para existir, apenas de um suporte material – superfície de inscrição, substância sonora, matéria moldável, incisão vazia de um traço” (FOUCAULT, 2008, p. 108). O enunciado está sempre relacionado com o todo de um campo adjacente. Em outras palavras, o enunciado sempre vai existir margeado<sup>11</sup>, povoado por outros determinados enunciados. Por exemplo:

SE 02: O guerrilheiro urbano, no entanto, difere radicalmente dos delinquentes. O delinquente se beneficia pessoalmente por suas ações, e ataca indiscriminadamente sem distinção entre explorados e exploradores, por isso há tantos homens e mulheres cotidianos entre suas vítimas. O guerrilheiro urbano segue uma meta política e somente ataca o governo, os grandes capitalistas, os imperialistas norte-americanos”. (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 04).

Quando o sujeito expõe que “*o guerrilheiro urbano, no entanto, difere radicalmente dos delinquentes*”, percebemos que os enunciados do discurso de guerrilha estavam sempre fazendo frente a um grupo de enunciados, dentro de um discurso conservador direitista-militar, que teimava em estigmatizar esses guerrilheiros

---

<sup>11</sup> “Essas margens se distinguem do que se entende geralmente por “contexto” - real ou verbal -, isto é, do conjunto dos elementos de situação ou de linguagem que motivam uma formulação e lhe determinam o sentido. E elas dele se distinguem na medida em que o tornam possível: a relação contextual não é a mesma entre uma frase e as que a envolvem, caso se trate de um romance ou de um tratado de física; não será a mesma entre uma formulação e o meio objetivo, caso se trate de uma conversa ou de um relatório de experiência. É sobre uma relação mais geral entre as formulações, sobre toda uma rede verbal que o efeito de contexto pode ser determinado. As margens não são, tampouco, idênticas aos diferentes textos, às diferentes frases que o sujeito pode ter em mente quando fala; ainda aí, elas são mais extensas que o envolvimento psicológico; e, até certo ponto, elas o determinam, pois, segundo a posição, o *status* e o papel de uma formulação entre todas as outras - conforme se inscreva no campo da literatura ou deva se dissipar como um propósito indiferente, conforme faça parte de uma narração ou comande uma demonstração -, o modo de presença dos outros enunciados na consciência do sujeito não será o mesmo; não é nem o mesmo nível, nem a mesma forma de experiência linguística, de memória verbal, de evocação do já dito que são utilizados” (FOUCAULT, 2008, p. 110).

como “delinquentes”, “assaltantes”, “assassinos”, “terroristas” etc<sup>12</sup>. Discurso este que repetidamente apontou, pelos órgãos do regime militar a partir de 1969, Marighella como o inimigo número 1 do Estado.

Essas margens, dentro de uma trama discursiva complexa, estarão inscritas no que Foucault chamou de *campo associado*.

Ele é constituído, de início, pela série das outras formulações, no interior das quais o enunciado se inscreve e forma um elemento [...] É constituído, também, pelo conjunto das formulações a que o enunciado se refere (implicitamente ou não), seja para repeti-las, seja para modificá-las ou adaptá-las, seja para se opor a elas, seja para falar de cada uma delas [...] É constituído, ainda, pelo conjunto das formulações cuja possibilidade ulterior é propiciada pelo enunciado e que podem vir depois dele como sua consequência, sua sequência natural, ou sua réplica (uma ordem não abre as mesmas possibilidades enunciativas que as proposições de uma axiomática ou o início de uma narração) [...] É constituído, finalmente, pelo conjunto das formulações cujo *status* é compartilhado pelo enunciado em questão, entre as quais toma lugar sem consideração de ordem linear, com as quais se apagará, ou com as quais, ao contrário, será valorizado, conservado, sacralizado e oferecido como objeto possível, a um discurso futuro. (FOUCAULT, 2008, p. 111).

O enunciado, desse ponto de vista, não seria a utilização de elementos e regras linguísticas por um sujeito. Ele se constitui e se relaciona em um campo enunciativo onde se estabelece certo jogo de relações possíveis<sup>13</sup> com o passado e com o futuro eventual. “Se se pode falar de um enunciado, é na medida em que uma frase (uma proposição) figura em um ponto definido, com uma posição determinada, em um jogo enunciativo que a extrapola” (FOUCAULT, 2008, p. 112).

Por fim, a última característica se edifica na concepção de que o enunciado precisa ter uma *existência material*. Foucault (2008) afirma que o enunciado sempre se apresenta por meio de uma *espessura material*. “Além disso, o enunciado tem necessidade dessa materialidade; mas ela não lhe é dada em suplemento, uma vez que vem estabelecida todas as suas determinações: em parte, ela o constitui” (FOUCAULT,

---

<sup>12</sup> Quando afirma-se a persistência do “ato” de estigmatizar os guerrilheiros como “*delinquentes*”, “*assaltantes*”, “*assassinos*” e/ou “*terroristas*”, estamos observando como Marighella vê e/ou compreende o que os militares compreendiam do “ser guerrilheiro”. É como se observássemos a “imagem” que o regime militar faz dos guerrilheiros por meio da ótica de um próprio Guerrilheiro, visto que estamos trabalhando com os fatos históricos somente pelos enunciados de Marighella.

<sup>13</sup> “Qualquer enunciado se encontra assim especificado: não há enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo: ele se integra sempre em um jogo enunciativo, onde tem sua participação, por ligeira e ínfima que seja” (FOUCAULT, 2008, p. 112).

2008, p. 113). Aqui uma pergunta salta aos olhos: do que se compõe essa *materialidade*? Gregolin (2004), simulando um diálogo com o autor francês, nos ajuda a responder essa indagação. Segundo a pesquisadora, o enunciado é caracterizado por seu *status* material, que é variável dependendo do gênero de texto em que está circulando. “Ele precisa ter uma substância, um suporte, um lugar, uma data” (GREGOLIN, 2004, p. 31). Além disso, continua Gregolin, é preciso que essa materialidade possa ser manipulada pelos enunciadores e definidas por certas instituições como a literatura, a ciência, o jurídico etc. “Essa repetibilidade material define antes possibilidades de reinscrição e transcrição (mas também limiares e limites) do que individualidades limitadas e percíveis” (GREGOLIN, 2004, p. 31). Ora, no *corpus* de nossa análise, podemos observar isso na seguinte série enunciativa:

SE 03: “Finalmente, a razão porque este manual leva minha assinatura é que as idéias expressadas ou sistematizadas aqui refletem as experiências pessoais de um grupos de pessoas engajadas na luta armada no Brasil, entre os quais eu tenho a honra de estar incluído. De maneira que certos indivíduos não terão dúvidas sobre o que este manual diz, e podem sem demora negar os fatos ou continuar dizendo que as condições para a luta armada não existem, é necessário assumir a responsabilidade do que é dito e feito. Portanto, anonimato torna-se um problema num trabalho com este. (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 03).

Aqui, o sujeito faz circular a ideia de luta pela liberdade de expressão por meio de experiências de outros, em um gênero específico: o manual do guerrilheiro. E o interessante, assim como salientou Gregolin, é que essa materialidade, por ter tido a possibilidade de uma manipulação e circulação, permitiu novas inscrições em enunciados de discursos diversos, como os do *Rap*. Lembramos aqui da música *Carlos Marighella* do grupo paulistano Racionais Mc’s<sup>14</sup>.

Dessa forma, o exercício da *função enunciativa* leva em consideração as condições, as regras de controle e o campo em que se inscreve, pois “entre o enunciado e o que ele enuncia não há apenas relação gramatical, lógica ou semântica; há uma relação que envolve os sujeitos, que passa pela História, que envolve a própria materialidade do enunciado” (GREGOLIN, 2006, p. 89-90).

---

<sup>14</sup> Grupo de rap surgido no início dos anos 90. Oriundo da periferia de São Paulo, especificamente do Capão Redondo, é composto por Mano Brown, Edi Rock, Ice Blue e K1 Jay. Em suas letras é retratada a dura realidade das periferias urbanas. A música *Carlos Marighella* foi composta em 2012 e faz uma referência saudosa e respeitosa ao guerrilheiro urbano.

## 1.5 As Formações Discursivas

Considerando essa desestabilização discursiva e o enunciado como sendo constituído dialeticamente pelas singularidades e repetições, devemos partir para as análises levando em conta a dispersão e a regularidade dos sentidos que se produzem. Para isso, é preciso “descrever um conjunto de enunciados no que ele tem de singular, paradoxalmente, é descrever a dispersão desses sentidos, detectando uma regularidade, uma ordem em seu aparecimento sucessivo, correlações, posições, funcionamentos, transformações” (GREGOLIN, 2006, p. 90).

Foucault (2008) ao se debruçar sobre enunciados da ordem da economia política, biologia, piscopatologia, gramática e da medicina, se questiona sobre os laços válidos entre todos esses enunciados que acabam formando uma massa enigmática. Para tentar responder, o filósofo parte de algumas hipóteses. A primeira trataria de como os enunciados, “diferentes em sua forma, dispersos no tempo, formam um conjunto quando se referem a um único e mesmo objeto” (FOUCAULT, 2008, p. 36). Em outras palavras, os objetos são constituídos, têm existência, pelo funcionamento de uma prática discursiva que os (re)cobrem. Segundo Foucault (2008), para se definir um conjunto de enunciados é preciso observar e descrever, de modo paradoxal, sua dispersão.

Para a análise da formação dos objetos, Foucault propõe que sejam verificadas as *superfícies de emergência*, as *instâncias de delimitação* e as *grades de especificação* dos objetos. É um trabalho que procura entender onde os objetos do discurso são instaurados (família, grupo social próximo, meio de trabalho etc.), com o que eles mantêm relações (justiça penal, autoridade religiosas, crítica literária e artística etc.) e como eles se diferenciam uns dos outros. Foucault enfatiza que esses três procedimentos de descrição dos objetos do discurso devem ser seguidos de modo a poder estabelecer múltiplas relações entre eles e também de modo a não assumir a existência de objetos já-dados, anteriormente do discurso. (VOSS & NAVARRO, 2011, p. 59)

A segunda hipótese para descrever um grupo de relações entre enunciados vai tomar a forma e o tipo de encadeamento. Aqui, o que o filósofo explica que será preciso observar são regras, os jogos de revezamento que regem e caracterizam a coexistência de enunciados dispersos e heterogêneos. Voss & Navarro (2011) complementam que essa segunda hipótese é a que se propõe a descrever a formação das modalidades enunciativas, “[...] fazendo aparecer a permanência de certos tipos de enunciados, certos modos fundamentais de expressão do sujeito” (DREYFUS & RABINOW *apud* VOSS

& NAVARRO, 2011, p. 59). Na terceira hipótese, tratando da formação dos conceitos, Foucault vai se colocar a seguinte questão: “não se poderiam estabelecer grupos de enunciados, determinando-lhes o sistema dos conceitos permanentes e coerentes que aí se encontram em jogo?” (FOUCAULT, 2008, p. 39). Nessa hipótese, o filósofo explica que não se deve buscar um tipo de arquitetura geral e abstrata dos conceitos, deve-se apontar o olhar e analisar o jogo de seus aparecimentos e sua dispersão. Nesse sentido, e explicando essa ideia em possíveis mecanismos de análises, Voss & Navarro nos fornecem um tipo de sistematização muito interessante:

Já a tarefa de se descrever a formação dos conceitos deve abranger a descrição das *formas de sucessão*, das *formas de coexistência* e dos *procedimentos de intervenção*. Para as formas de sucessão, Foucault propõe um estudo sobre a *disposição das séries enunciativas*, dos *tipos de correlação dos enunciados* e dos *esquemas retóricos*. Para as formas de coexistência, o método volta-se para os *campos de presença*, os *campos de concomitância* e os *domínios de memória*. E, finalmente, no que diz respeito aos procedimentos de intervenção, o método realiza a descrição das *técnicas de reescrita*, dos *métodos de transcrição* e dos *modos de tradução, de apropriação, de delimitação, de transferência e de sistematização* dos enunciados. São todos mecanismos que se encontram no limiar da formação dos conceitos de determinada formação discursiva. (2011, p. 60).

E por fim, a quarta hipótese trata-se de ao descrever o encadeamento dos enunciados, observar a identidade e a persistência dos temas. Aqui, Foucault (2008) fala de um tipo de *formação de estratégias* e nos chama a atenção para o fato de como alguns temas da ordem da biologia, da economia ou da filosofia, se distribuem na história. Em suas próprias palavras:

Mais do que buscar a permanência dos temas, das imagens e das opiniões através do tempo, mais do que retrair a dialética de seus conflitos para individualizar conjuntos enunciativos, não poderíamos demarcar a dispersão dos pontos de escolha e definir, antes de qualquer opção, de qualquer preferência temática, um campo de possibilidades estratégicas? (FOUCAULT, 2008, p. 42).

Embasado nessas quatro hipóteses, Foucault (2008) compreende que essa proposta de “direções de análise de formações discursivas” (VOSS & NAVARRO, 2011, p. 61) não estaria interessada em isolar pequenas ilhas de coerência, e sim em estudar formas de repartição. Ou seja, essa proposta estaria interessada em estudar o que o filósofo chamou de *sistemas de dispersão*. E por sistemas de dispersão, ele entende que,

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* - evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como "ciência", ou "ideologia", ou "teoria", ou "domínio de objetividade". (FOUCAULT, 2008, p. 43).

As condições, que englobam essas quatro hipóteses (objetos, modalidade de enunciação, conceitos e escolhas temáticas), constituirão o que o filósofo entende por *regras de formação*. Ou seja, essas “regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva” (FOUCAULT, 2008, p. 43).

Acreditamos que esse olhar para conceitos basilares da *arqueologia*, nos fornecerá subsídios para compreendermos toda uma condição de produção em que o discurso do sujeito guerrilheiro, pensando em sua possível irrupção como discurso parresiástico, circula. Daí, podemos nos colocar uma questão para as análises: quais são as exigências, decorrentes de uma certa prática de subjetivação guerrilheira, as quais Marighella deve se ocupar para ser um considerado um sujeito digno de uso da *parresía*?

Assim, visto que a verdade está circularmente ligada a sistema de poder, consideramos pertinente mobilizar, no próximo capítulo, alguns conceitos da reflexão de Foucault sobre o poder.

## 2. “UMA” ANALÍTICA DO PODER EM FOUCAULT.

*Poder esse que intervém materialmente,  
atingindo a realidade mais concreta dos  
indivíduos – o seu corpo – e que se situa no nível  
do próprio corpo social, e não acima dele,  
penetrando na vida cotidiana, e por isso pode  
ser caracterizado como micropoder ou subpoder*  
(Roberto Machado – Por uma genealogia do poder)

Neste capítulo procuramos compreender o poder na perspectiva foucaultiana. Lembrando o que nos diz Machado (2012), que para Foucault não haveria uma teoria geral do poder e que toda teoria seria provisória, acidental e dependente de um estado (instável) de desenvolvimento, pois nem a *arqueologia* e nem a *genealogia* teriam por objetivos construir “a” teoria, nosso intuito é visitar determinados textos a fim de apresentar algumas reflexões desse autor a cerca dessa noção.

### 2.1 Genealogia e poder

No curso proferido no dia 07 de janeiro de 1976, no Collège de France, Michel Foucault inicia a aula explicando que gostaria de concluir uma série de pesquisas que acabaram acumulando alguns inconvenientes. Segundo o filósofo, essas pesquisas tinham se tornado por demais repetitivas e dispersas, seguindo os mesmos caminhos, caindo e retomando os mesmos temas e conceitos. Temas como *a história do procedimento penal, a evolução e institucionalização da psiquiatria no século XIX, a história da sexualidade*, acabaram, segundo Foucault, se arrastando, se repetindo e não se articulando. A esse trabalho fragmentário, repetitivo e descontínuo, o próprio autor chamou-lhe de “preguiça febril” (FOUCAULT, 2012, p. 263). Essa preguiça, por suas próprias palavras, seria aquela que afeta pesquisadores amantes de bibliotecas, documentos, escritos empoeirados e textos nunca lidos. “Pesquisas que conviria muito bem a inércia profunda dos que professam um saber inútil, uma espécie de saber suntuoso, uma riqueza de novos-ricos cujos signos exteriores estão localizados nas notas de pé de página” (FOUCAULT, 2012, p. 263).

Porém, para o autor de *Vigiar e Punir*, não foi só o gosto por essa maçonaria que acabou o levando a fazer suas pesquisas. Num período de dez a vinte anos, Foucault acabou notando dois fenômenos de extrema importância. O primeiro o chamou de

*eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas*. Para explicar esse fenômeno, o autor considera a estranha eficácia do funcionamento da instituição psiquiátrica, dos discursos da *antipsiquiatria*, dos discursos sem uma sistematização global, aplicados à inicial análise existencial, ao marxismo e à teoria de Reich. Segundo comentário de Gregolin (2006, p. 55):

Em um primeiro momento, ele pesquisou os diferentes modos de investigação que procuram aceder ao estatuto de ciência e que produzem, como efeito, a objetivação do sujeito. Sua atenção voltou-se para a história da loucura, da medicina e de certos campos do saber que trataram os temas da vida, da linguagem e do trabalho [...] Trata-se, nesse momento, de investigar *os saberes* que embasam a cultura ocidental, de buscar o método *arqueológico* para entender a história desses saberes. (grifos da autora).

Por outro lado, considerou também, a estranha eficácia dos ataques contra a moral, a hierarquia tradicional, o aparelho judiciário e penal. De acordo com Foucault (2012), houve no período de dez ou quinze anos uma imensa proliferação de críticas das coisas, das instituições, das práticas e dos discursos. Foucault chamou a essas características, que se passaram nesses anos, de o *caráter local da crítica*. Em suas próprias palavras,

O que não quer dizer empirismo obtuso, ingênuo ou simplório, nem ecletismo débil, oportunismo, permeabilidade a qualquer empreendimento teórico; o que também não quer dizer ascetismo voluntário que se reduziria à maior pobreza teórica possível. O caráter essencialmente local da crítica indica na realidade algo que seria uma espécie de produção teórica autônoma, não centralizada, isto é, que não tem necessidade, para estabelecer sua validade, da concordância de um sistema comum. (FOUCAULT, 2012, p. 265).

No segundo fenômeno, Foucault explica que essa crítica local se efetuou por meio de um retorno de saber. Por retorno de saber, o pesquisador francês entende que durante os últimos anos encontrou-se toda uma temática que contemplava mais a vida e não mais o saber, mais o real e não mais o conhecimento. Por causa disso, o que se produziu é o que o filósofo chamou de *insurreição dos saberes dominados*. Neste ponto, Foucault explica que por *saber dominado* entende duas coisas. Por um lado, seriam os conteúdos históricos que foram calados, sepultados, mascarados em sistematizações funcionais e formais. Em suas próprias palavras,

Os saberes dominados são blocos de saber histórico que estavam presentes e mascarados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos e que a crítica pode fazer reaparecer, evidentemente por meio do instrumento de erudição. (FOUCAULT, 2012, p. 266).

Por outro lado, por *saber dominado* Foucault também entende uma série de saberes tidos como desqualificados, como não competentes, insuficientemente elaborados. Saberes hierarquicamente inferiores, considerados abaixo do nível de conhecimentos requeridos, por exemplo, pela ciência<sup>15</sup>. Para Foucault (2012), foi o reaparecimento desses saberes não qualificados – que ele chamou de saber das pessoas, que ao contrário de um saber comum é um saber particular, regional, local, um saber diferencial – que acabaram realizando a crítica. “Foi o acoplamento entre o saber sem vida da erudição e o saber desqualificado pela hierarquia dos conhecimentos e das ciências que deu à crítica dos últimos anos sua força essencial” (Foucault, 2012, p. 267).

Neste caso, tanto o saber da erudição quanto os desqualificados, Foucault nos ensina que se trata na realidade de um saber histórico da luta. “Nos domínios especializados da erudição como nos saberes desqualificados das pessoas, jazia a memória dos combates, exatamente aquela que até então tinha sido subordinada” (Foucault, 2012, p. 267). Dessa forma acabou se delineando o que o autor chamou de *genealogia* ou *pesquisas genealógicas múltiplas*, ao mesmo tempo em que se provocava uma redescoberta das lutas e memórias brutas dos combates. E esse acoplamento só seria possível, segundo o filósofo, se considerasse eliminada a supremacia dos discursos englobantes com suas hierarquias e privilégios.

Foucault chama de genealogia o acoplamento dos conhecimentos com as memórias locais, o que acaba possibilitando consolidar um saber histórico das lutas e sua utilização nas táticas atuais. Assim,

Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-

---

<sup>15</sup> É nesse “rumo” que Rosa Maria Bueno Fischer, em *Trabalhar com Foucault: Arqueologia de uma paixão* (2012, p. 21), vai dizer: “No lugar das unidades límpidas, claras e essenciais, as multiplicidades sujas de vida, púrpuras de sangue, imprevisíveis, inesperadas, miríades de acontecimentos. No lugar da comunicação transparente, jogos de verdade que se fazem em meio a inumeráveis obstáculos, quase sempre fora de qualquer controle. No lugar do poder soberano, ‘mau em si’, estratégias de conduzir a si mesmo e aos outros. No lugar de saberes que esclarecem, saberes que inventam permanentemente o segredo. No lugar da sucessão de fatos, a história das discontinuidades. No lugar do sujeito do conhecimento, o pensamento sobre a vontade de saber. No lugar das clássicas oposições de mostrar e denominar, as ausências da linguagem, o divórcio mesmo entre as palavras e as coisas. No lugar da interioridade da linguagem-verdade, da linguagem-eternidade, da linguagem-homem – a escritura (e a loucura) como pura exterioridade. No lugar do pensamento que progride e justapõe temáticas, a produção intelectual que oferece o antes impensado, no interior do próprio pensamento”.

los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. (FOUCAULT, 2012, p. 268).

O *Manual do Guerrilheiro Urbano*, escrito no ano de 1969, do qual algumas *séries enunciativas* foram selecionadas para comporem parte do nosso *corpus* de análise, teve que circular em formato de mimeografo clandestinamente. Assim como a citação de Foucault, podemos compreender que esse saber sobre técnicas de guerrilha como um saber local, desqualificado, ilegítimo e que fazia resistência a toda uma gama de instituições que queriam desmerecê-los, teve que ser depurado em nome da ordem do dia. Ou seja, houve no período uma tentativa de *interdição* desse saber sobre a guerrilha urbana, no intuito impor o regime do não se tem o direito de dizer tudo o que se quer.

Vale ressaltar que para Foucault as genealogias não são retornos positivistas a uma forma de ciência, mais atenta e mais exata, e sim um tipo de *anticiência*. Segundo Rajchman (*apud* GREGOLIN, 2006, p. 56), Foucault não concebia seu trabalho como um todo homogêneo, ao contrário, ele corria em busca das fissuras, das rupturas, das reelaborações que se apresentavam como a tradição. Trata-se de uma insurreição dos saberes não contra os conteúdos, “mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores” (FOUCAULT, 2012, p. 268). Dessa forma, a genealogia deve combater as superioridades impostas, por exemplo, pelo discurso tido como científico, pouco importando se a institucionalização desse discurso se faz nas universidades ou nos aparelhos políticos.

Para Foucault (2012), em resposta a uma série de dúvidas sobre o marxismo ser ou não uma ciência, o genealogista vai provocar um modo diferente de pensar. Antes mesmo de saber em que medida o marxismo seria, de fato, uma ciência, com suas práticas, conceitos e regras de construção, seria mais interessante questionar sobre a ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo. Daí que,

As questões a colocar são: que tipo de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem “é uma ciência”? Que sujeito falante, que sujeito de experiência ou de saber vocês querem “memorizar” quando dizem: “Eu que formulo esse discurso, enuncio um discurso científico e sou um cientista”? Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar para separá-la de todas as numerosas, circulantes e descontínuas formas de saber? (FOUCAULT, 2012, p. 269).

Segundo Foucault (2012), quando se vê os esforços para estabelecer o marxismo como uma ciência, não os veríamos demonstrando que o marxismo teria uma estrutura

racional e que suas proposições revelariam procedimentos de verificação. Na verdade, o que aconteceria é que ao discurso marxista e àqueles que o detêm seriam atribuídos “efeitos de poder que o Ocidente, a partir da Idade Média, atribuiu à ciência e reservou àqueles que formulam um discurso científico” (FOUCAULT, 2012, p. 269). Dessa forma, a genealogia seria um empreendimento de luta para libertar da sujeição os saberes históricos. Isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. Assim, “A reativação dos saberes locais – menores, diria talvez Deleuze – contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder, eis o projeto dessas genealogias desordenadas e fragmentárias” (FOUCAULT, 2012, p. 270).

Diante de todos esses fragmentos de pesquisas, que Foucault faz questão de ressaltar que não foi o único a fazer, ele lança uma pergunta: “por que então não continuar com uma teoria da descontinuidade [...] por que não analisar um novo problema da psiquiatria ou da teoria da sexualidade etc?” (FOUCAULT, 2012, p. 270). Para responder tal questão, Foucault explica que poderia (e procuraria) sim continuar com as pesquisas se não fossem umas séries de mudanças na conjuntura. Para ele,

As coisas provavelmente mudaram; a batalha talvez não seja mais a mesma. Existiria ainda a mesma relação de força que permitiria fazer prevalecer, fora de qualquer relação de sujeição, esses saberes desenterrados? Que força eles têm? E, a partir do momento em que se extraem fragmentos da genealogia e se coloca em circulação esses elementos de saber que se procurou desenterrar, não correm eles o risco de serem recodificados, recolonizados pelo discurso unitário que, depois de tê-los desqualificados e ignorados quando apareceram, estão agora prontos a anexá-los ao seu discurso e a seus efeitos de saber e de poder? (FOUCAULT, 2012, p. 270-271).

Foucault (2012) expõe que de fato esses fragmentos de genealogias permanecem cercados por um silêncio. Para ele, o silêncio que cerca a genealogia dos saberes seria uma razão para continuar as pesquisas. Preocupado em não transformar a genealogia em um fundamento teórico contínuo e sólido, Foucault vai evidenciar que o problema que está em jogo, nessas oposições e nessas lutas, nessa insurreição dos saberes contra as instituições, é a questão do como pensar o poder. O que é o poder, para Foucault, não seria uma das melhores formas de se pensá-lo, pois “a questão o que é o poder seria uma questão teórica que coroaria o conjunto” (FOUCAULT, 2012, p. 272). Na esteira do seu pensamento, deve-se procurar quais são os mecanismos do poder, seus efeitos, seus diversos dispositivos que se exercem em níveis variados da sociedade. Para Foucault, a

questão a ser formulada seria do tipo: “a análise do poder ou dos poderes pode ser, de uma maneira ou de outra, deduzida da economia?” (FOUCAULT, 2012, p. 272). Dessa forma, para o filósofo, a concepção jurídica ou liberal do poder político (século XVIII) e a concepção marxista possuem um ponto em comum. A esse ponto, ele o chamou de *economicismo na teoria do poder*. Com isso, Foucault vai dizer que,

No caso da teoria jurídica clássica, o poder é considerado como um direito de que se seria possuidor como um bem e que se poderia por conseguinte, transferir ou alienar, total ou parcialmente, por um ato jurídico ou um ato fundador de direito, que seria da ordem da cessão ou do contrato (2012, p. 272-273).

Seguindo essa linha de raciocínio, o poder seria um poder concreto que cada indivíduo poderia deter e que cederia, total ou parcial, para a constituição de um poder político, para a construção de uma soberania política. Para Foucault, nesse conjunto teórico, a constituição do poder político funcionaria como um modelo de uma operação jurídica, da ordem da troca contratual. Já na concepção marxista, o que vai existir é uma *funcionalidade econômica do poder*. Funcionalidade que o poder teria como papel “manter relações de produção e reproduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e uma modalidade própria da apropriação das forças produtivas tornaram possível” (FOUCAULT, 2012, p. 273). De modo geral, para o filósofo francês, teríamos um poder político que encontraria, por exemplo, no procedimento de troca e na circulação de bens, o seu modelo formal. Por outro lado, haveria um poder político que encontraria na economia sua razão de ser histórica em seus princípios e em seus funcionamentos atuais. Partindo disso, Foucault se colocará outras questões:

Em primeiro lugar, o poder está sempre em posição secundária em relação à economia, ele é sempre “finalizado” e “funcionalizado” pela economia? Tem essencialmente como razão de ser e fim servir a economia, está destinado a fazê-la funcionar, a solidificar, manter e reproduzir as relações que são características dessa economia e essenciais ao seu funcionamento? Em segundo lugar, o poder é modelado pela mercadoria, por algo que se possui, se adquire, se cede por contrato ou por força, que se aliena ou se recupera, que circula, que herda esta ou aquela região? Ou, ao contrário, os instrumentos necessários para analisá-los são diversos, mesmo se efetivamente as relações de poder estão profundamente intrincadas nas e com as relações econômicas e sempre constituem com elas um feixe? (FOUCAULT, 2012, p. 273-274).

Dessa forma, Foucault fala que a indissociabilidade da economia e do político não seria nem da ordem da subordinação funcional, e nem do isomorfismo, mas outra

ordem que se faria necessário explicar. Para isso, o autor pergunta de quais instrumentos dispomos hoje para se fazer uma análise não econômica do poder. E respondendo a tal questionamento, ele explica que dispomos da afirmação de que o poder não se concede, não se troca e muito menos se retoma. O poder simplesmente se exerce. O poder não é manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo ele é uma relação de força. Dai surge mais um questionamento importante: “se o poder se exerce, o que é esse exercício, em que consiste, qual é sua mecânica?” (FOUCAULT, 2012, p. 274).

Uma primeira resposta, segundo Foucault, estaria no fato de se conhecer o poder como sendo essencialmente repressivo. “O poder é o que reprime a natureza, os indivíduos, os instintos, uma classe” (FOUCAULT, 2012, p. 274). Seguindo esse raciocínio, o autor se questiona se não deveria então a análise do poder ser uma análise dos mecanismos repressivos. Uma segunda resposta, ainda de acordo com o filósofo, seria ao invés de analisar o poder como sendo um tipo de desdobramento de uma relação de força, ele fosse analisado acima de tudo em termos de combate, de confronto e de guerra. Haveria assim, portanto, “ante a primeira hipótese, que afirma que o mecanismo do poder é fundamentalmente de tipo repressivo, uma segunda hipótese que afirma que o poder é guerra, guerra prolongada por outros meios” (FOUCAULT, 2012, p. 275). De acordo com Foucault (2012), isso resultará em três características: a primeira seria que as relações de poder nas sociedades teriam por base uma relação de força estabelecida, em um momento histórico determinado, na guerra e pela guerra. A segunda trataria que no interior da paz civil, as lutas políticas, os confrontos a respeito do poder deveriam ser interpretados apenas como continuções da guerra. E a terceira exemplificaria que a decisão final só poderia vir da guerra. “O final da política seria a última batalha, isto é, só a última batalha suspenderia finalmente o exercício do poder como guerra prolongada” (FOUCAULT, 2012, p. 276).

Para Foucault (2012), ao se escapar de uma análise economicista do poder, obrigatoriamente caímos em presença de duas hipóteses: uma que contempla o mecanismo do poder como sendo do tipo repressivo (hipótese de Reich); outra que contempla a base das relações de poder como sendo um confronto belicoso das forças (hipótese de Nietzsche). Para o teórico, essas duas hipóteses parecem se articular e, diante disso, obrigatoriamente, ele se coloca mais uma pergunta: “não seria a repressão a consequência política da guerra, assim como a opressão, na teoria clássica do direito político, era, na ordem jurídica, o abuso da soberania?” (FOUCAULT, 2012, p. 276).

Por fim, diante dessas duas hipóteses, Foucault (2012) considera que se pode pensar assim em dois grandes sistemas de análise do poder. Um seria o antigo sistema dos filósofos do século XVIII, que se baseavam em torno do poder como direito, constitutivo da soberania, que se cede, tendo como matriz o contrato. O outro seria tentar analisar o poder político não mais pelo viés do contrato-opressão, e sim como sendo um esquema de guerra-repressão. “A repressão não seria mais o que era a opressão com respeito ao contrato, isto é, um abuso, mas, ao contrário, o simples efeito e a simples continuação de uma relação de dominação” (FOUCAULT, 2012, p. 276-277). Assim, para Michel Foucault, esses eram os dois esquemas de análise do poder que daria continuidade em seus próximos cursos. O esquema *contrato-repressão*, que seria jurídico, e o esquema *dominação-repressão*, ou *guerra-repressão*, que estaria entre a luta e a submissão.

## **2.2 Poder, disciplina e soberania.**

Ampliando mais o nosso olhar para o conceito de poder em Michel Foucault, Machado (2012) chama a atenção para a questão não ser o mais velho desafio empreendido por Foucault. Essa problemática surgiu em um determinado momento de suas pesquisas como reformulações de seus objetivos teóricos, que não estavam ausentes em suas obras posteriores. Foi pensando em fazer uma análise histórica da questão do poder que ele pensou em um instrumento de análise capaz de explicar a produção de saberes. Ou seja, saber e poder estão necessariamente imbricados. Vale aqui ressaltar as próprias palavras de Machado (2012),

[...] 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. (2012, p. 12).

Foucault explica que o que tentou empreender em suas pesquisas, desde os anos de 1970 até 1976, foi explicitar o *como* do poder. Boas (2002) esclarece que Foucault se interessou em explicar que o discurso tido como verdadeiro é portador de poder. E esse poder deve ser entendido como luta. Dessa forma, “o poder não possui uma identidade

própria, unitária e transcendente, mas está distribuído em toda a estrutura social e é sempre produzido, socialmente produzido” (BOAS, 2002, p. 13).

Pensando sempre no seu funcionamento, em mecanismos existentes entre dois pontos de referência, o filósofo parte para uma investigação do poder no entremeio, no limite entre dois pontos: “por um lado, as regras do direito que delimitam formalmente o poder e, por outro, os efeitos de verdade que esse poder produz, transmite e que, por sua vez, reproduzem-no” (FOUCAULT, 2012, p. 278). Interessado nessa problemática da constituição desse efeito de verdade por um poder formalmente delimitado pelas regras do direito, o filósofo vai questionar questões tradicionais da filosofia política. Problemática que ele próprio nos explica,

A questão tradicional da filosofia política poderia ser esquematicamente formulada nestes termos: como pode o discurso da verdade, ou simplesmente a filosofia entendida como o discurso da verdade por excelência, fixar os limites de direito do poder? Eu preferiria colocar outra, mais elementar e muito mais concreta em relação a essa pergunta tradicional, nobre e filosófica: de que regras de direito as relações de poder lançam mão para produzir discursos de verdade? Em uma sociedade como a nossa, que tipo de poder é capaz de produzir discursos de verdades dotados de efeitos tão poderosos? (FOUCAULT, 2012, p. 278).

Foucault entende que a sociedade em geral é permeada por múltiplas relações de poder que não poderiam se estabelecer sem um funcionamento dos discursos. Ou seja, essa relação de poder não poderia ser vista dissociada de um acúmulo-produção de saberes. Para Foucault (2012), nesta impossibilidade de exercício do poder sem certa economia dos discursos, somos sempre submetidos pelo poder à produção da verdade<sup>16</sup> e só podemos exercê-lo através de sua produção. Essa busca por uma verdade é institucionalizada pelo poder que nos interroga, indaga e nos faz falar. “No fundo, temos que produzir a verdade como temos que produzir riquezas, ou melhor, temos que produzir a verdade para poder produzir riquezas”. (FOUCAULT, 2012, p. 279). Por outro lado, para o filósofo francês, todos os indivíduos estão submetidos aos regimes de verdades<sup>17</sup>. Essas verdades se caracterizariam por leis que (re)produzem os efeitos de poder. São esses discursos verdadeiros que institucionalizam o que devemos ser e fazer,

---

<sup>16</sup> (Cf. FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade: vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque & J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998). Pensando a Sexualidade como um dispositivo que trabalha em favor de uma “obrigação” de dizer a verdade de si mesmo por meio do governo de si e dos outros

<sup>17</sup> Esse conceito de *verdade* que trazemos agora não é o mesmo que *parresia*. Trata-se de uma verdade que emerge da constituição de regras imposta por relações de poder

que nos classificam, julgam, obrigam e condenam, a viver sobre efeitos do poder. Em suas próprias palavras,

Pequenas astúcias dotadas de um grande poder de difusão, arranjos sutis, de aparência inocente, mas profundamente suspeitos, dispositivos que obedecem a economias inconfessáveis, ou que procuram coerções sem grandeza, são eles entretanto que levaram à mutação do regime punitivo, no limiar da época contemporânea. Descrevê-los implicará na demora sobre o detalhe e na atenção às minúcias: sob as mínimas figuras, procurar não um sentido, mas uma precaução; recolocá-las não apenas na solidariedade de um funcionamento, mas na coerência de uma tática. Astúcias, não tanto de grande razão que trabalha até durante o sono e dá um sentido ao insignificante quanto da atenta “malevolência” que de tudo se alimenta. A disciplina é uma anatomia política do detalhe. (FOUCAULT, 2012b, p. 134).

Em oposição à ideia de direito, presente nas sociedades ocidentais da Idade Média, que essencialmente se alicerçavam sobre um pensamento jurídico em torno do poder real, poder este que girava em torno da figura do Rei (pois para Foucault, o personagem central de todo o edifício jurídico ocidental é o rei), o filósofo vai inverter o projeto geral de suas análises. Ele irá partir para uma reflexão sobre a dominação no seu íntimo e em sua brutalidade. Procurará justamente mostrar

Não só como o direito é, de modo geral, o instrumento dessa dominação – o que é consenso –, mas também como, até que ponto e sob que forma o direito (e quando digo direito não penso simplesmente na lei, mas no conjunto de aparelhos, instituições e regulamentos que aplicam o direito) põe em prática, veicula relações que não são relações de soberania, e sim de dominação. (FOUCAULT, 2012, p. 281).

Essa relação de dominação Foucault vai entendê-la não como uma dominação universalizante de uns sobre os outros, mas como múltiplas formas de domínios que se podem exercer na sociedade. Assim, não seria a posição central do rei o interesse do filósofo, e sim as relações de poder(es) que funcionam no interior do corpo social. O seu interesse era mostrar que no lugar do poder central, da soberania e da obediência dos indivíduos, era preciso fazer aparecer o problema da dominação e da sujeição. Para seguir esta linha de pesquisa, Foucault se servirá de cinco precauções metodológicas.

Na primeira, ele explica que, ao se fazer esse tipo de análise, não se trata de verificar as formas legítimas e regulamentares do poder em seu centro, e sim de observar o poder no que ele chamou de extremidades. Seria pensar as ramificações do

poder em suas instituições regionais e locais, “lá onde ele se torna capilar [...] principalmente no ponto em que [...] ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violentos” (FOUCAULT, 2012, p. 282). Na segunda precaução, Foucault analisa o poder não nos planos das intenções, das escolhas e das decisões. Vai estudá-lo imerso em práticas reais e efetivas. Para ele, ao analisar o poder, não seria interessante abordá-lo com perguntas como: “quem tem o poder?”, “o que pretende e/ou procura quem o detêm?”. Em suas próprias palavras, estudar o poder é tentar observar a

Face externa, onde ele se relaciona direta e indiretamente com aquilo que podemos chamar provisoriamente de seu objeto, seu alvo ou campo de aplicação, quer dizer, onde ele se implanta e produz efeitos reais (FOUCAULT, 2012, p. 283).

Nesta direção o filósofo provocará um deslocamento. Assim, ao invés de se questionar o porquê de alguns quererem o poder, ele vai mirar suas reflexões para o *como*. Como “funcionam as coisas ao nível do processo de sujeição ou dos processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos, etc” (FOUCAULT, 2012, p. 283). A terceira precaução metodológica proposta pelo filósofo trata-se de tomar o poder de uma perspectiva diferente da do fenômeno de dominação maciço, homogêneo de uns sobre os outros, de um grupo sobre o outro. O poder, desta perspectiva, vai ser visto como algo que não se divide entre aqueles que o possuem e os que não o possuem.

Para Foucault (2012), o poder deve ser analisado como algo que circula, como algo que funciona em cadeia, em rede. O poder não está localizado nas mãos de determinados grupos, simplesmente ele se exerce. “O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação” (FOUCAULT, 2012, p. 284). Dessa forma, o poder não seria dominado pelos indivíduos, ele apenas passa por eles. Foucault vai explicar que o fato dos corpos, gestos, discursos e os desejos serem identificados e constituídos enquanto indivíduos seria uns dos primeiros efeitos de poder. Os indivíduos, portanto, seriam “um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão” (2012, p. 285).

Na quarta precaução, Foucault propõe um caminho inverso na problemática do poder. Como entende a história como descontinuidades, ele não vai partir da ideia do poder como um centro. Ou seja, o poder não partiria de um centro soberano e iria se

prolongando para camadas mais baixas até chegar às instâncias mais moleculares da sociedade. Ele vai fazer justamente um movimento inverso, partindo dessas instâncias moleculares que possuem histórias, caminhos, técnicas e táticas, examinando “como estes mecanismos de poder foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, subjulgados, transformados, deslocados, etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global” (FOUCAULT, 2012, p. 285). Em suas próprias palavras

Não é a dominação global que se pluraliza e repercute até embaixo. Creio que deva ser analisada a maneira como os fenômenos, as técnicas e os procedimentos de poder atuam nos níveis mais baixos; como estes procedimentos se deslocam, se expandem, se modificam; mas sobretudo como são investidos e anexados por fenômenos mais globais; como poderes mais gerais ou lucros econômicos podem inserir-se no jogo destas tecnologias de poder que são, ao mesmo tempo, relativamente autônomas e infinitesimais. (FOUCAULT, 2012, p. 285).

A quinta precaução metodológica de que fala Foucault trata das grandes máquinas de poder que foram acompanhadas por produções ideológicas. O filósofo entende que houve certas ideologias do poder monárquico, da democracia parlamentar, etc. Porém, crê que isso se forma nessas bases e não se tratam de ideologias. “É muito menos e muito mais do que isso. São instrumentos reais de formação e de acumulação do saber: métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de inquérito e de pesquisa, aparelhos de verificação” (FOUCAULT, 2012, p. 288). E complementa que o poder, para se exercer nestes mecanismos, obriga a por em circulação saberes que não seriam construções ideológicas. Dessa forma,

Em vez de orientar a pesquisa sobre o poder no sentido do edifício jurídico da soberania, dos aparelhos de Estado e das ideologias que o acompanham, **deve-se orientá-la para a dominação, os operadores materiais, as formas de sujeição, os usos e as conexões da sujeição pelos sistemas locais e os dispositivos estratégicos.** E preciso estudar o poder colocando-se fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição estatal. E preciso estudá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação. Esta é, grosso modo, a linha metodológica a ser seguida e que procurei seguir nas várias pesquisas que fizemos nos últimos anos a propósito do poder psiquiátrico, da sexualidade infantil, dos sistemas políticos, etc. (FOUCAULT, 2012, p. 289 *grifo nosso*).

Percorrendo essas cinco precauções, Foucault as toma para fazer uma reflexão do “como” o poder se exerce e quais estratégias e táticas de dominação que, de certa

forma, se desenvolvem e se impõem. Para uma visualização de conjunto deste construto teórico que tentamos empreender, propomo-nos observá-lo por meio de um quadro comparativo:

<b>PRECAUÇÕES FOUCAULTIANAS</b>	<b>PERSPECTIVA TRADICIONAL</b>	<b>PERSPECTIVA FOUCAULTIANA</b>
<b>PRIMEIRA PRECAUÇÃO</b> <i>(Dominação)</i>	Formas regulamentares e legítimas do poder em seu centro.	Captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações, lá onde ele se torna capilar.
<b>SEGUNDA PRECAUÇÃO</b> <i>(Operadores materiais)</i>	Poder no plano da intenção ou da decisão [...] abordá-lo pelo lado interno.	Poder onde sua intenção [...] está completamente investida em práticas reais e efetivas.
<b>TERCEIRA PRECAUÇÃO</b> <i>(Formas de sujeição)</i>	Poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros.	Poder [...] como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. O poder funciona e se exerce em rede.
<b>QUARTA PRECAUÇÃO</b> <i>(Usos e conexões de sujeição)</i>	Poder que, partindo do centro, procuraria ver até onde se prolonga para baixo [...] até chegar aos elementos moleculares da sociedade.	Poder como mecanismos infinitesimais que têm uma história, um caminho, técnicas e táticas.
<b>QUINTA PRECAUÇÃO</b> <i>(Dispositivos estratégicos)</i>	Grandes máquinas de poder tenham sido acompanhadas de produções ideológicas. Ideologia da educação, Ideologia do poder monárquico, ideologia da democracia parlamentar.	Instrumentos reais de formação e de acumulação do saber: métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de inquérito e de pesquisa, aparelhos de verificação.

Quadro 02 – Comparativo das perspectivas tradicionais e foucaultianas de análise do poder.

### 2.3 Sujeito e poder.

No texto “sujeito e poder”, Michel Foucault explicará o porquê de se estudar essas temáticas. O filósofo propõe que aquilo de que irá falar não representaria nem uma teoria e nem uma metodologia. O objetivo de seu trabalho seria observar a história dos diferentes modos pelos quais os seres humanos se tornaram sujeitos. E este trabalho, em suas próprias palavras, “lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos” (FOUCAULT, 1995, p. 231).

O primeiro seria o modo de investigação que ele se propôs a empreender. Segundo Foucault (1995), esse modo de investigação tentaria atingir o estatuto de ciência. Fornecendo alguns exemplos, o filósofo explica o processo de objetivação do

sujeito do discurso na gramática geral, na filologia e na linguística. Houve também a objetivação do sujeito produtivo, “do sujeito que trabalha na análise das riquezas e na economia. Um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia” (FOUCAULT, 1995, p. 231). O segundo modo seria aquilo que chama de práticas divisoras. Nesse modo, o sujeito, no interior e em relação aos outros, será dividido. Como por exemplo: o criminoso e o “bom”, o doente e o sadio, “o louco e o são” (FOUCAULT, 1995, p. 231). O terceiro seria o modo pelo qual um indivíduo se torna sujeito. Para estudar esse modo, Foucault vai escolher o domínio da sexualidade como campo de estudos. Tendo esse *corpus* para suas explanações, vai tentar entender, por exemplo, “como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de ‘sexualidade’” (FOUCAULT, 1995, p. 232).

Explica o filósofo francês que não seria o poder o tema geral de suas pesquisas, e sim o sujeito. Colocando o sujeito humano em relações de produção e de significação, Foucault afirma que este é colocado e confrontado em relações de poder extremamente complexas. Em suas palavras,

Ora, pareceu-me que a história e a teoria econômica forneciam um bom instrumento para as relações de produção e que a linguística e a semiótica ofereciam instrumentos para estudar as relações de significação; porém, para as relações de poder, não temos instrumentos de trabalho. (FOUCAULT, 1995, p. 232).

Devido a essa falta de instrumentos de trabalho, os recursos disponíveis para tal estudo seria compreender os modos de poder com base nos modelos legais e nos modelos institucionais. Disso, decorrem dois questionamentos por parte de Foucault (1995): o que legitima o poder? O que é o Estado?

Foucault (1995) vai colocar a necessidade de entender as dimensões de uma definição do poder para estudar a objetivação do sujeito.

Será preciso uma teoria do poder? Uma vez que uma teoria assume uma objetivação prévia, ela não pode ser afirmada como uma base para um trabalho analítico. Porém, este trabalho analítico não pode proceder sem uma conceituação dos problemas tratados, conceituação esta que implica um pensamento crítico – uma verificação constante. (FOUCAULT, 1995, p. 232).

Seguindo essa verificação, Foucault denomina como *necessidades conceituais* a primeira coisa a se fazer. Pensando em uma consciência histórica da situação presente, o autor de *Arqueologia do Saber* compreende que a conceituação não deveria estar

edificada numa teoria do objeto, pois não seria o único critério de uma conceituação. Já a segunda seria compreender a realidade com a qual se vai lidar. Para exemplificar essas necessidades, Foucault lembra que,

Certa vez, um escritor expressou, num jornal francês bem conhecido, sua surpresa: “Por que a noção do poder é discutida por tantas pessoas hoje em dia?” Trata-se de um tema tão importante? É ela tão independente que pode ser discutida sem se levar em consideração outros problemas? (FOUCAULT, 1995, p. 232).

Apesar da surpresa desse escritor, Foucault não acredita que essa questão foi levantada, pela primeira vez, somente no século XX, por não se tratar apenas de uma questão teórica, e sim de uma parte de nossa experiência. Citando duas formas patológicas do poder – o fascismo e o estalinismo – ele entende que essas duas formas patológicas perturbadoras além de suas singularidades históricas, não seriam originais. Elas simplesmente reproduzem e expandem mecanismos já presentes na sociedade.

Foucault explica que se necessita de uma nova economia das relações de poder. Segundo o filósofo, desde Kant, “o papel da filosofia é prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência” (FOUCAULT, 1995, 233). Porém, atesta também que o papel da filosofia seria, também, o de vigiar os excessivos poderes da racionalidade política. Todos teriam consciência de tais fatos banais, mas para o teórico francês o fato de serem banais não impede essa racionalidade de existir.

Pensando na relação evidente entre a racionalização e os excessos do poder político, Foucault expõe que não se deveria esperar pela burocracia ou pelos campos de concentração para reconhecer tais relações. Disso, o filósofo nos coloca alguns problemas: o que fazer com um fato tão evidente? Deve-se julgar a razão?

Para Foucault (1995), nada seria mais incoerente. Primeiro, por que o campo em que se deve trabalhar nada tem a ver com culpa ou inocência. Segundo, porque não haveria sentido se referir à razão em sentido contrário à não-razão. E por fim, tal julgamento, argumenta o filósofo, nos condenaria a representar o papel arbitrário e enfadonho do racionalista ou do irracionalista. Deitando um olhar crítico para o racionalismo específico da cultura moderna, que se originaria no *Aufklärung*<sup>18</sup>, Foucault

---

<sup>18</sup> Segundo Revel (2005, p. 22), o termo *Aufklärung* [esclarecimento] aparece, de maneira insistente, a partir de 1978. Essa retomada é feita a partir do texto de Kant *Was ist Aufklärung* de 1784. Segundo ainda a pesquisadora: “A abordagem é complexa: se, de imediato, Foucault consigna à questão kantiana o privilégio de ter colocado pela primeira vez o problema filosófico (ou, como diz Foucault, do ‘jornalismo filosófico’) da atualidade, o que interessa ao filósofo parece ser, antes de tudo, o destino dessa questão na França, na Alemanha e nos países anglo-saxões. É somente num segundo momento que Foucault

explícita que seu objetivo não era iniciar uma discussão nesses trabalhos, e sim o contrário, trataria de propor outra forma de investigação das relações entre a racionalização e o poder.

Seria mais sábio não considerarmos como um todo a racionalização da sociedade ou da cultura, mas analisá-la como um processo em vários campos, cada um dos quais com uma referência a uma experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade etc. Considero a palavra *racionalização* perigosa. O que devemos fazer é analisar racionalidades específicas mais do que evocar constantemente o progresso da racionalização em geral. (FOUCAULT, 1995, p. 233).

Partindo dessa problemática, Foucault (1995) vai sugerir outra forma de prosseguir em direção a uma nova economia das relações de poder. Esta seria mais empírica e mais próxima da situação do presente, implicando assim um olhar para as relações mais estreitas entre a teoria e a prática.

Ela consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida. Para usar uma outra metáfora, ela consiste em usar esta resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias. (FOUCAULT, 1995, p. 234).

Foucault lembra que para que se possa descobrir, em nossa sociedade, o que significa a sanidade, talvez precisássemos investigar o que ocorre no campo da insanidade. “E para compreender o que são as relações de poder, talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar estas relações” (FOUCAULT, 1995, p. 234). Partindo de oposições de poder tais como dos homens sobre as mulheres, Foucault (1995) coloca que não bastaria afirmar que estas seriam lutas anti-autoritárias, deveríamos tentar definir mais precisamente o que elas têm em comum.

Seguindo essa linha de raciocínio, o autor explica que essas lutas são *transversais*, não limitadas a um país; que o objetivo dessas lutas são os efeitos de poder; que são lutas *imediatas*; Que são lutas que questionam o estatuto do indivíduo; Oposição aos efeitos de poder relacionados ao saber, à competência e à qualificação; e

---

transformará a referência ao texto kantiano numa definição dessa ‘ontologia crítica do presente’, com a qual ele fará seu próprio programa de pesquisa”.

por fim, todas são lutas contemporâneas que giram em torno de uma questão emblemática: quem somos nós?

Colocando que esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana, que categoriza o indivíduo e o marca em sua própria individualidade, o filósofo compreende que essa característica é uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Dessa forma, para Foucault (1995), existem dois significados para a palavra sujeito: primeiro, seria a ideia de sujeito a alguém pelo controle e dependência. O segundo seria a concepção de sujeito preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento.

Foucault expõe que dessa forma de poder resultam três tipos de lutas. Aquelas em que há resistência contra as formas de dominação; lutas contra as formas de exploração e separação dos indivíduos dos produtos derivados de suas produções; e aquelas que ligam os indivíduos a si mesmos e os submetem aos outros. Ao voltar seu olhar para seu olhar para os combates inerentes às relações de poder, contra todas as formas de dominação, Foucault passa a “considerar que as resistências ao poder devem ser entendidas como aquelas que visam à defesa da liberdade” (BRANCO, 2001, p. 242). Trata-se de observar como os indivíduos poderiam inventar modos novos de existência capazes de resistir ao poder. Segundo o pensador francês,

O que eu quero analisar são práticas, é a lógica imanente à prática, são as estratégias que sustentam a lógica dessas práticas e, por conseguinte, a maneira pela qual os indivíduos, livremente, em suas lutas, em seus afrontamentos, em seus projetos, constituem-se como sujeitos de suas práticas ou recusam, pelo contrário, as práticas que se lhes são propostas. Eu acredito solidamente na liberdade humana. (FOUCAULT *apud* BRANCO, 2001, p. 243).

O filósofo ainda explica que essas lutas podem acontecer de formas isoladas umas das outras ou, ao mesmo tempo, misturadas. Porém, quando acontecem misturadas, na maior parte do tempo, uma prevalece. Para dar um exemplo, Foucault (1995) traz que nas sociedades feudais, as lutas contra as formas de dominação étnica ou social prevaleciam, mesmo que a exploração econômica tivesse sido importante com uma das causas de revolta. Em suas próprias palavras,

Eu suponho que não é a primeira vez que a nossa sociedade se confrontou com este tipo de luta. Todos aqueles movimentos dos séculos XV e XVI, e que tiveram a reforma como expressão e resultado máximos, poderiam ser analisados como uma grande crise da experiência ocidental da subjetividade, e como uma revolta contra

o tipo de poder religioso e moral que deu forma, na Idade Média, a esta subjetividade. A necessidade de ter uma participação direta na vida espiritual, no trabalho de salvação, na verdade que repousa nas Escrituras – tudo isto foi uma luta por uma nova subjetividade. (FOUCAULT, 1995, 236).

Ao versar sobre a razão pela qual este tipo de luta prevaleceu em nossa sociedade, Foucault explica que, desde o século XVI, uma nova forma política de poder que se desenvolvia de modo contínuo. Essa nova forma de poder seria o Estado. Porém, a ideia de Estado estaria ligada a um “tipo de poder político que ignora os indivíduos, ocupando-se apenas com os interesses da totalidade [...] de uma classe ou um grupo dentre os cidadãos” (FOUCAULT, 1995, p. 236). O pesquisador francês enfatiza que o poder do Estado seria uma forma de poder tanto individualizante quanto totalizadora. Isso se deveria ao fato de o Estado moderno integrar, em sua dinâmica, uma tecnologia de poder antiga e originada nas instituições cristãs. *O poder pastoral*. De acordo com Gregolin (2006, p. 137),

Por meio da ação “pastoral”, desenvolveu-se uma tática individualizante, característica de toda uma série de poderes múltiplos (da família, da medicina, da psiquiatria, da educação, dos empregadores, etc.) cujo objetivo principal é o de forjar representações de subjetividade e impor formas de individualidades. Por isso, para Foucault, o problema – ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico – que se nos coloca na modernidade não é o de tentar libertar o indivíduo do Estado e das suas instituições, mas o de libertá-lo das representações de individualização criadas pelo poder globalizador.

Para Foucault (1995), o cristianismo seria a única religião a se organizar como uma Igreja. Essa Igreja vai postular o princípio de que certos indivíduos podem servir a outros como pastores. Porém, o poder pastoral vai designar uma forma específica de poder. Esse poder seria uma forma de poder cujo objetivo era a salvação individual do outro; seria um tipo de poder que além de comandar, estaria preparado para se sacrificar pela vida e salvação do rebanho. Um tipo de poder que cuidaria da comunidade e, ao mesmo tempo, de cada indivíduo em particular. Um poder que não se exerceria sem o conhecimento da mente dos indivíduos. Ou seja, implicaria em um saber da consciência e de sua direção.

Esta forma de poder é orientada para a salvação (por oposição ao poder político). É oblativa (por oposição ao princípio da soberania); é individualizante (por oposição ao poder jurídico); é co-extensiva à

vida e constitui seu prolongamento; está ligada à produção da verdade – a verdade do próprio indivíduo. (FOUCAULT, 1995, p. 237).

“De certa forma, podemos considerar o Estado como a matriz moderna da individualização ou uma nova forma do poder pastoral” (FOUCAULT, 1995, p. 237). Continuando a falar sobre o poder pastoral, Foucault explica algumas características importantes. Há uma mudança no objetivo deste poder. Já não se trataria mais de uma questão de dirigir o povo para a salvação no outro mundo, e sim para assegurá-la neste mundo. Houve também um reforço da administração do poder pastoral.

Segundo o filósofo, a multiplicação dos objetivos e agentes do poder pastoral que enfocava o processo e desenvolvimento do saber sobre o homem circularam em torno de dois pólos: “um, globalizador e quantitativo, concernente à população; o outro, analítico, concernente ao indivíduo” (FOUCAULT, 1995, p. 238). Isto implicou o poder pastoral, que era associado a uma instituição religiosa definida, encontrar apoio numa multiplicidade de instituições.

Novamente, dessa problemática, Foucault vai nos colocar diante de uma questão fundamental de suas reflexões: como se exerce o poder? Se interrogar sobre o *como* do poder seria limitar a descrever seus efeitos sem relacioná-los nem a causa e nem a uma natureza.

Se provisoriamente atribuo um certo privilégio à questão do “como”, não é que eu deseje eliminar a questão do *quê* e do *porquê*. É para colocá-las de outro modo; ou melhor: para saber se é legítimo imaginar um “poder” que reúne um *quê*, um *porquê*, e um *como*. *Grosso modo*, eu diria que começar a análise pelo “como” é introduzir a suspeita de que o “poder” não existe; é perguntar-se, em todo caso, a que conteúdos significativos podemos visar quando usamos este termo majestoso, globalizante e substantificador; é desconfiar que deixamos escapar um conjunto de realidades bastante complexo, quando engatinhamos indefinidamente diante da dupla interrogação: “o que é o poder? De onde vem o poder?”. A pequena questão, direta e empírica: “como isto acontece?”, não tem por função denunciar como fraude uma “metafísica” ou uma “ontologia” do poder; mas tentar uma investigação crítica sobre a temática do poder. (FOUCAULT, 1995, p. 240).

Pensando nessa investigação crítica sobre a temática do poder, Foucault vai tentar responder os questionamentos seguintes;

- 1) “‘Como’ não no sentido de ‘Como se manifesta?’, mas ‘Como se exerce?’, ‘Como acontece quando os indivíduos exercem, como se diz seu poder sobre os outros?’” (FOUCAULT, 1995, p. 240).

Foucault (1995) explica que deste poder é necessário distinguir aquele que se exerce sobre as coisas e que dá a capacidade de modificá-las, utilizá-las, consumi-las ou destruí-las. Este poder colocaria em jogo relações entre indivíduos e/ou grupos. “Pois não devemos nos enganar: se falamos do poder das leis, das instituições ou das ideologias, se falamos de estruturas ou de mecanismos de poder, é apenas na medida em que supomos que ‘alguns’ exercem um poder sobre os outros” (FOUCAULT, 1995, p. 240). Será necessário, também, distinguir relações de poder das de comunicação que transmitem informações por meio de uma língua, de um sistema de signo ou de qualquer outro meio simbólico. Segundo Foucault (1995), a produção e a circulação de elementos significantes podem ter como fim e/ou consequência a instituição dos efeitos de poder. Há, nessa problemática, a inseparabilidade de três domínios: *relações de poder, relações de comunicação e capacidades objetivas*.

Trata-se de três tipos de relação que, de fato, estão sempre imbricados uns nos outros, apoiando-se reciprocamente e servindo-se mutuamente de instrumento. A aplicação de capacidade objetiva, nas suas formas mais elementares, implica relações de comunicação (seja de informação prévia, ou de trabalho dividido); liga-se também a relações de poder (seja de tarefas obrigatórias, de gestos impostos por uma tradição ou um aprendizado, de subdivisões ou de repartição mais ou menos obrigatória do trabalho). As relações de comunicação implicam atividades finalizadas (mesmo que seja apenas a “correta” operação dos elementos significantes) e induzem efeitos de poder pelo fato de modificarem o campo de informação dos parceiros. (FOUCAULT, 1995, p. 240).

Para Foucault, essa problemática entre os três tipos de relação não será uniforme e nem constante. Não haveria na sociedade um equilíbrio geral entre as atividades finalizadas, os sistemas de comunicação e as relações de poder. Refletir sobre o tema do poder por meio de uma análise do como teria que se operar sobre diversos deslocamentos críticos com relação à suposição de um poder fundamental. Ao invés de se tomar como objeto de análise um poder, Foucault propõe que se tome as *relações de poder*.

- 2) “Em que consiste a especificidade das relações de poder?” (FOUCAULT, 1995, p. 242).

Neste ponto Foucault especifica que o exercício do poder não se daria na relação entre parceiros individuais ou coletivos, mas em *modo de ação*. Uma ação de alguns sobre os outros. O poder só existiria em atos. Ou seja, não haveria aquele que o possuísse. Ele simplesmente se exerce por uns sobre os outros. Isto também significaria que,

O poder não é da ordem do consentimento; ele não é, em si mesmo, renúncia a uma liberdade, transferência de direito, poder de todos e de cada um delegado a alguns (o que não impede que o consentimento possa ser uma condição para que a relação de poder exista e se mantenha); a relação de poder pode ser o efeito de um consentimento anterior ou permanente; ela não é, em sua própria natureza, a manifestação de um consenso. (FOUCAULT, 1995, p. 243).

A relação de poder, em seu funcionamento, não seria exclusividade do uso da violência mais do que a do consentimento. Não seria um tipo de violência que se esconderia, ou um consentimento que se reconduziria.

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

Para Foucault (1995), o termo “conduta” é o que talvez melhor permita atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. Pois, ao mesmo tempo que seria um ato de conduzir os outros, seria um tipo de comportamento dentro de um campo de possibilidades. Assim, essa relação de poder e a insubmissão seriam inseparáveis. “O problema central do poder não é o da ‘servidão voluntária’ (como poderíamos desejar ser escravos?): no centro da relação de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade” (FOUCAULT, 1995, p. 244). Daí Foucault falar de um *agonismo* ao invés de um *antagonismo* essencial.

- 3) “Como analisar a relação de poder?” (FOUCAULT, 1995, p. 245).

De acordo com Foucault (1995), o legítimo seria analisá-la em algumas instituições bem específicas por se constituírem em campos de observações privilegiados. De uma primeira abordagem poderia se ver aparecer a forma e a lógica de seus mecanismos elementares. Porém,

A análise das relações de poder nos espaços institucionais fechados apresenta alguns inconvenientes. Primeiramente, o fato de uma parte importante dos mecanismos operados por uma instituição ser destinada a assegurar sua própria conservação apresenta o risco de decifrar, sobretudo nas relações de poder “intra-institucionais”, funções essencialmente reprodutoras. Em segundo lugar, ao analisarmos as relações de poder a partir das instituições, nos expomos de nelas buscar a explicação e a origem daquelas, quer dizer, em suma, de explicar o poder pelo poder. Enfim, na medida em que as instituições agem essencialmente através da colocação de dois elementos em jogo: regras (explícitas ou silenciosas) e um aparelho, corremos o risco de privilegiar exageradamente um ou outro na relação de poder e, assim, de ver nestas apenas modulações da lei e da coerção. (FOUCAULT, 1995, p. 245).

Foucault (1995) garante que não se trata de negar a importância das instituições na organização das relações de poder, mas de se observar que é necessário sugerir, antes de tudo, analisar essas instituições a partir das relações de poder e não o inverso. Em suas palavras,

Retomemos a definição segundo a qual o exercício do poder seria uma maneira para alguns de estruturar o campo de ação possível dos outros. Deste modo, o que seria próprio a uma relação de poder é que ela seria um modo de ação sobre ações. O que quer dizer que as relações de poder se enraízam profundamente no nexos social; e que elas não reconstituem acima da “sociedade” uma estrutura suplementar com cuja obliteração radical pudéssemos talvez sonhar. Viver em sociedade é, de qualquer maneira, viver de modo que seja possível a alguns agirem sobre a ação dos outros. Uma sociedade “sem relações de poder” só pode ser uma abstração. O que, diga-se de passagem, torna ainda mais necessária, do ponto de vista político, a análise daquilo que elas são numa dada sociedade, de sua formação histórica, daquilo que as torna sólidas ou frágeis, das condições que são necessárias para transformar umas, abolir as outras. (FOUCAULT, 1995, p. 245-246).

Foucault (1995) atesta que a análise das relações de poder, e do *agonismo* entre relações de poder e intransitividade da liberdade, seria uma tarefa política incessante. E que é esta tarefa inerente a toda existência social. Porém, essa análise das relações de poder vai exigir, segundo o pensador francês, observação de alguns pontos:

- 1) Sistema das diferenciações: Por exemplo, diferenças jurídicas ou tradicionais de estatuto e de privilégio que permitem agir sobre a ação dos outros.
- 2) Tipo de objetivos: Objetivos, como manutenção de privilégios e acúmulos de lucros, perseguidos por todos que agem sobre a ação dos outros.
- 3) Modalidades instrumentais: Poder exercido por sistemas de vigilância, por ameaça de armas, dos efeitos da palavra etc.
- 4) Formas de institucionalização: Dispositivos tradicionais e fechados (como escola, hospital, cartel militar); estruturas jurídicas; dispositivos de sistemas complexos como no caso do Estado.
- 5) Graus de racionalização: Funcionamento das relações de poder como ação sobre um campo de possibilidade devido à função de eficácia dos instrumentos e da certeza dos resultados.

Foucault explica que a análise das relações de poder não poderia somente se prestar ao estudo de uma série de instituições. “As relações de poder se enraízam no conjunto da rede social” (FOUCAULT, 1995, p. 247). A partir dessa possibilidade de existir uma ação sobre a ação dos outros, Foucault (1995) considera que existem múltiplas formas de disparidade individual, de objetivos, de determinada aplicabilidade do poder sobre nós mesmos e sobre os outros. “Institucionalização mais ou menos setorial ou global, organização mais ou menos refletida, que definem formas diferentes de poder” (FOUCAULT, 1995, p. 247). Foucault, neste ponto, vai falar das formas e lugares de *governo* dos homens uns pelos outros. Essas formas de governo, segundo o autor, se entrecruzam, se limitam e se anulam em certos casos, e em outros também se reforçam. Especificamente falando do vocábulo “governo”, Foucault (1995, p. 247) diz que “poderíamos dizer que as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado”. Por fim, o último ponto especificado pelo filósofo:

- 4) “Relações de poder e relações estratégicas” (FOUCAULT, 1995, p. 247).

Sobre a palavra estratégia, Foucault (1995) alerta que ela é empregada em três sentidos. O primeiro trataria da questão da racionalidade empregada para se atingir um

objetivo. O segundo estaria atrelado à ideia de explicar a maneira que um indivíduo, num jogo dado, age em função do que pensa dever ser a ação dos outros, e daquilo que ele acredita que os outros vão entender ser a dele. E, por fim, para o terceiro sentido Foucault (1995) vai explicar o conjunto dos procedimentos utilizados num confronto para privar o adversário dos seus meios de combate e reduzi-lo a renunciar à luta. Assim, “trata-se, então, dos meios destinados a obter a vitória” (FOUCAULT, 1995, p. 247).

Dessa forma, o filósofo francês observa que a estratégia se constitui por escolhas, numa guerra ou jogo, das soluções vencedoras, onde o principal objetivo é o de agir sobre um adversário de modo que a luta lhe seja impossível. Porém, Foucault faz uma ressalva ao explicar que se trata de uma situação bem particular.

Ao refletir sobre o primeiro sentido, o autor chamou de *estratégia de poder* os conjuntos dos meios operados para fazer funcionar ou para manter um dispositivo de poder.

Podemos também falar de estratégia própria às relações de poder na medida em que estas constituem modos de ação sobre a ação possível, eventual, suposta dos outros. Podemos então decifrar em termos de “estratégias” os mecanismos utilizados nas relações de poder. Porém, o ponto mais importante é evidentemente a relação entre relações de poder e estratégias de confronto. Pois, se é verdade que no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma “insubmissão” e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se superpor, a perder sua especificidade e finalmente a se confundir. (FOUCAULT, 1995, p. 248).

Dessa relação de poder e estratégia, Foucault explica que existe atração recíproca, encadeamento indefinido e inversão perpétua. A relação de poder, a cada instante e em certos pontos, pode se tornar um confronto entre adversários. “A cada instante também as relações de adversidade, numa sociedade, abrem espaço para emprego de mecanismos de poder” (FOUCAULT, 1995, p. 248-249). Assim, reflete Foucault, o que tornaria a dominação de um grupo e as revoltas às quais ela se opõe em um fenômeno central da sociedade é o “fato de manifestarem, numa forma global e maciça, na escala do corpo social inteiro, a integração das relações de poder com as relações estratégicas e seus efeitos de encadeamento recíproco” (FOUCAULT, 1995, p. 249).

## 2.4 Verdade e poder

Na entrevista, publicada no livro *Microfísica do poder*, Michel Foucault trata da relação entre verdade, poder e discurso. A problemática se baseia no estatuto político da ciência e as funções ideológicas que podiam veicular. As palavras que resumiam essa perspectiva eram saber e poder.

Tomando um saber como a psiquiatria, em contraposição a física teórica ou a química orgânica, Foucault alerta que não poderíamos, em relação a esse campo do conhecimento, apreender de forma segura o entrelaçamento dos efeitos de poder e saber. Em o *Nascimento da clínica* a mesma questão foi posta. Em suas palavras, a medicina “certamente possui uma estrutura muito mais sólida do que a psiquiatria, mas também está enraizada profundamente nas estruturas sociais” (FOUCAULT, 2012, p. 36).

Se atentando para esse fato, Foucault explica que em certos saberes, como a biologia, a economia política, a psiquiatria e a medicina, os ritmos das transformações não obedeciam aos esquemas suaves e contínuos de desenvolvimento que normalmente se admitia. Diante disso, o seu problema não era a consideração da perpetuação da descontinuidade, em que se poderia ficar nela, mas como seria possível, em certos momentos e em certas ordens de saber, mudanças bruscas, precipitações de evolução que não corresponderiam às imagens tranquilas das continuidades. Para o filósofo o que está em questão não será o que *rege* os enunciados e a forma como eles se *regem* entre si para constituir um conjunto de proposições aceitáveis e suscetíveis de serem verificadas por procedimentos científicos. A questão não será a de saber qual seria o poder que agiria do exterior sobre a ciência, e sim quais os efeitos de poder que circulariam entre os enunciados científicos.

Dessa problemática dos *efeitos de poder*, que derivam de uma rede discursiva, Foucault considera o conceito de *acontecimento*. Para ele, ao se tratar do acontecimento, temos um problema em distingui-los: diferenciar as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendrem uns aos outros. Para o autor de *arqueologia do saber*, as relações de sentidos, nesse caso, passariam a ser consideradas não como relações de sentidos, e sim como belicosas. Em suas próprias palavras,

Creio que aquilo que deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que

não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas. (FOUCAULT, 2012, p. 41).

Ou seja, para Foucault nem a dialética e nem a semiótica poderiam dar conta do que é inteligível sem levar em consideração esse olhar oblíquo para o caráter violento do funcionamento das relações de poder nas constituições dos sentidos.

Ainda nesse quadro metodológico, Foucault observa como esses problemas de constituição poderiam ser resolvidos. Para isso, vai abordá-los no interior de uma trama histórica, em vez de remetê-los a um sujeito constituinte. Sua perspectiva se baseia em uma analítica que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. A isso ele vai chamar de genealogia. Ou seja, “uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história” (FOUCAULT, 2012, p. 43).

Ao abordar, por exemplo, a questão da repressão, sem levar em consideração essa perspectiva, ela poderia ser inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder. “Quando se definem os efeitos de poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica desse mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição” (FOUCAULT, 2012, p. 45). Para Foucault, o poder não pode ser analisado somente como uma instituição repressora, responsável somente por punir. O poder não somente pesa como uma força punitiva, ele permite, também, o produzir. Ele induz ao prazer, a forma saber e produz discurso.

Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. Em *Vigiar e punir* o que eu quis mostrar foi como, a partir dos séculos XVII e XVIII, houve verdadeiramente um desbloqueio tecnológico da produtividade do poder. As monarquias da época clássica não só desenvolveram grandes aparelhos de Estado – exército, polícia, administração local –, mas instauraram o que se poderia chamar uma nova “economia” do poder, isto é, procedimentos que permitissem fazer circular os efeitos de poder de forma ao mesmo tempo contínua, ininterrupta, adaptada e “individualizada” em todo o corpo social. (FOUCAULT, 2012, p. 45).

Essas novas técnicas seriam muito mais eficazes e muito menos caras e dispendiosas das técnicas usadas e que se baseavam sobre uma mistura de tolerância e o castigo. Em suas palavras,

Ela [disciplina] dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada. (FOUCAULT, 2012b, p. 134).

Para Gregolin (2006, p. 104), a disciplina<sup>19</sup> é um dispositivo inerente à própria produção do discurso. Segundo a pesquisadora, cada disciplina define os enunciados que serão considerados como verdadeiros, legítimos. “A disciplina é, portanto, um princípio de controle da produção do discurso, que lhe fixa os limites por meio de um jogo de reatualização permanente de regras.” (GREGOLIN, 2006, p. 104).

Para Foucault, a verdade não poderia existir fora de uma relação de poder. A verdade “é deste mundo; ela é produzida nele graças as múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (FOUCAULT, 2012, p. 52). Em cada sociedade há regimes de verdades e políticas gerais de verdade. Isto é,

Os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 2012, p. 52).

Na sociedade, a economia política da verdade, segundo Foucault (2012), vai ter cinco características historicamente importantes. Segue o quadro.

<b>Economia política da verdade (p. 52).</b>	
1ª Característica	A “verdade” é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem.
2ª Característica	Está submetida a uma constante incitação econômica e política. (necessidade de verdade tanto para a produção econômica, quanto para o poder político).
3ª Característica	É objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circulação nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente

<sup>19</sup> “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, 2012b, p. 161).

	grande, não obstante algumas limitações rigorosas)
4ª Característica	É produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação).
5ª Característica	É objeto de debate político e de confronto social (as lutas “ideológicas”).

Quadro 03 – Economia política da verdade

Foucault vai compreender a verdade como um conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder. Para o filósofo francês, os problemas políticos precisavam ser pensados não em termos de “ciência/ideologia”, mas em termos de “verdade/poder”. Para deixar um pouco mais claro o seu intuito, Foucault (2012) propõe algumas proposições sobre o que considera a verdade em sua relação com o poder. Colocamos em formas de tópicos no quadro abaixo:

<b>Seis proposições foucaultianas (p. 54)</b>	
Primeira proposição	Por “verdade”, entender um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados.
Segunda proposição	A “verdade” está circularmente ligada a sistema de poder, que a produzem e apóiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem. “Regime” de verdade.
Terceira proposição	Esse regime não é simplesmente ideológico ou superestrutural; foi uma condição de formação e desenvolvimento do capitalismo. É ele que, com algumas modificações, funciona na maior parte dos países socialistas.
Quarta proposição	O problema político essencial para o intelectual não é criticar os conteúdos ideológicos que estariam ligados à ciência ou fazer com que sua prática científica seja acompanhada por uma ideologia justa; mas saber se é possível constituir uma nova política da verdade. O problema não é mudar a “consciência” das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade.
Quinta proposição	Não se trata de libertar a verdade de todo sistema de poder – o que seria quimérico à medida que a própria verdade é poder –, mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona no momento.
Sexta proposição	A questão política não é erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a própria verdade.

Quadro 04 – Seis proposições foucaultianas.

Como se pode observar, a questão da verdade está relacionada às práticas do sujeito. E que estas são, de certa forma, reguladas por relações de poder. Fizemos essa retomada de algumas reflexões acerca do poder por acreditar que ela nos ajuda a observar o funcionamento discursivo do sujeito guerrilheiro ao tentar instituir um discurso que se quer fazer verdadeiro. Foucault (2010a) deixa claro, por exemplo, que ao se colocar a questão do governo de si e dos outros, a obrigação de dizer-a-verdade permitirá ao indivíduo se constituir como sujeito, tanto na relação consigo como com os outros. Quando pensamos no ato da prisão de Marighella e sua afirmação de que,

SE 04: É melhor cometer erros atuando a não fazer nada por medo de cometer erros. Sem iniciativa não pode haver guerrilha urbana (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 06).

É possível perceber que tal atitude não só está imergindo de seu discurso de guerrilha, como está inscrita em seu próprio corpo como dever, virtude e técnica “que devemos encontrar naquele que dirige a consciência dos outros e os ajuda a constituir sua relação consigo” (FOUCAULT, 2010b, 43). Esse tipo de virtude no ato de resistência, em prol do governo do outro permeada por relações de poder, pensamos estar relacionada, de forma imediata, a obrigação de todo indivíduo a manter sempre o *cuidado consigo mesmo*. Cuidado este que “todo homem, noite e dia, e ao longo de toda a sua vida, deve ocupar-se com a própria alma” (FOUCAULT, 2010a, 10). Portanto, será pensando numa prática regular do *cuidado de si* como certo estágio para a constituição de um sujeito apto a praticar a *parresía*, no governo de si e do outros, que passamos a refletir sobre esses conceitos no próximo capítulo, a fim de comprovar se Marighella, ao assumir a posição sujeito guerrilheiro, pode ser, de fato, considerado um sujeito digno da prática parresiática.

### 3. O CUIDADO DE SI E PARRESÍA.

*“Eu sou um viajante e um escalador de montanhas” – disse para si mesmo.  
“Não gosto das planícies e parece que não posso ficar muito tempo sentado”.  
E sejam quais forem meus destinos e minhas experiências vividas, sempre implicarão caminhada e escalada de montanhas. Em suma, não se vive outra experiência, senão a si mesmo.  
(Friedrich W. Nietzsche - Assim falava Zarathustra)*

Neste capítulo trataremos de dois conceitos bases de nossa pesquisa. O primeiro será o de *cuidado de si*, visto como uma prática da “arte de existência” do sujeito. O segundo conceito será o de *parresía*, entendido como um dizer-a-verdade. Como o conceito de *parresía* apareceu para Foucault quando ele estudava a questão da *cultura de si*, e pensando no ponto central deste trabalho, que é investigar as práticas éticas (*cuidado de si*) que poderiam permitir ao sujeito Carlos Marighella ser digno da prática parresiática, acreditamos que ao se olhar para esses dois conceitos, e os considerando em constante relação, teremos os subsídios necessários para as análises do *corpus*.

#### 3.1 O cuidado de si como arte de existência.

Ao abordar o tema da *estética da existência*, sobretudo para a constituição de um sujeito moral, Foucault define essa cultura de si como práticas, nas quais o indivíduo é levado a *ter cuidados consigo mesmo*. “É esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática” (FOUCAULT, 1985, p. 49). Por exemplo, na história que Foucault quer descrever, observando essas práticas, Gros (2008) explica que essa história será a das técnicas de ajuste da relação de si para consigo: “história que leva em conta os *exercícios* pelos quais eu me constituo como sujeito, a história das *técnicas* de subjetivação, história do *olhar* a partir do qual eu me constituo para mim mesmo como sujeito” (GROS, 2008, p. 128). Essa prática da estética do *eu*, como prática de resistência a alguns modos de subjetivação, se aproxima das ideias de estéticas de Nietzsche.

Nos últimos trabalhos de Foucault, a ideia de resistência está conectada ao “ideal nietzschiano de auto-criação estética”. A prática

de uma estética do *eu* não é nada mais nada menos que as formas pelas quais os indivíduos são produzidos e se produzem enquanto sujeitos. A localização dos pontos de resistência na não aceitação dos modos de subjetividade impostos nos oferece a possibilidade de mudar as práticas tidas como “intoleráveis”. A ideia de que a vida de alguém pode ser criada como “obra de arte” abre possibilidades de escolhas de novas formas de experienciar-se a si mesmo. (BAMPI, 2002, p. 140).

De acordo com o filósofo francês, essa prática, a qual se deve aplicar a si mesmo, ocupar-se consigo mesmo (*heautou epimeleisthai*), era um tema recorrente na cultura grega. Foucault (1985) relata que em Ciro, personagem do qual Xenofonte traça o perfil ideal de existência, não consideraria vitórias e conquistas de bens materiais, mas sim o que era considerado mais precioso: o ocupar-se consigo mesmo. Em Plutarco, de acordo com Foucault (1985), a razão pela qual os cuidados das terras tinham sido confiados aos hilotas é porque os cidadãos de Esparta tinham como prática o ocupar-se consigo mesmo. Porém, em *Alcebiades* de Platão, a expressão *cultura de si* será tomada num outro sentido.

Sócrates mostra ao jovem ambicioso que é muito presunçoso de sua parte querer tomar a seu encargo a cidade, dar-lhe conselhos e entrar em rivalidade com os reis de Esparta ou com os soberanos da Pérsia se não aprendeu anteriormente aquilo que é necessário saber para governar: deve, primeiro, ocupar-se de si próprio – e logo, enquanto é ainda jovem, pois com “cinquenta anos será demasiado tarde”. E na *Apologia* é enquanto mestre do cuidado de si que Sócrates se apresenta a seus juízes: o deus mandatou-o para lembrar aos homens que eles devem cuidar, não de suas riquezas, nem de sua honra, mas deles próprios e de sua própria alma. (FOUCAULT, 1985, p. 49-50).

O tema do *cuidado de si*, consagrado por Sócrates, está no cerne do que Foucault chama de *arte da existência*. Desligando-se de suas significações primeiras, esse tema foi adquirindo progressivamente dimensões e formas de uma *cultura de si*. Por essa expressão, alerta o filósofo, é preciso entender que o *cuidado de si* adquiriu um alcance mais amplo:

O preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim,

um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber. (FOUCAULT, 1985, p. 50).

Para Fischer (2012), esse tema será revestido agora de uma opção pela vida austera, pela prática de um exame ritmado dos atos diários, de um voltar-se para dentro de si mesmo, porém sem perder que esse cuidar de si era, antes de mais nada, uma prática social. Gros (2008) explica que o *cuidado de si* constitui um enunciado fundamental da cultura grega antiga.

É a questão que Sócrates coloca a Alcibíades, no diálogo que leva seu nome: “agora que atingiu a idade adulta, você quer governar os outros, tornar-se um dos primeiros homens da cidade, mas será que você cuida corretamente de si mesmo?” Malgrado este enraizamento socrático, Foucault sempre tenderá, no entanto, a identificar o imperativo do cuidado de si mais particularmente com a filosofia helenística e romana. (GROS, 2008, p. 130).

Segundo Foucault (2010), o *cuidado de si* funciona como uma espécie de exercício que deve ser apreendido e praticado pelo indivíduo. Ou seja, deve ser cravado na sua existência, constituindo “um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (FOUCAULT, 2010, p. 09).

Ao tomar o conceito *epiméleia heautou*<sup>20</sup>, Foucault (1985) o define como um conjunto de ocupações<sup>21</sup>. Para exemplificar o seu raciocínio, o pensador francês cita que a *epiméleia heautou* é uma injunção que se encontra em muitas doutrinas filosóficas. Foucault cita que nos platônicos, Albino queria que se começasse o estudo de filosofia pela leitura do *Alcebíades*, para que fosse possível fazer objeto dos próprios cuidados o tornar-se para si mesmo. Para os epicuristas, continua o filósofo, a *Carta a Meneceu*

---

<sup>20</sup> “Gostaria então de tomar como ponto de partida uma noção sobre a qual creio já lhes ter dito algumas palavras no ano passado. Trata-se da noção de ‘cuidado de si mesmo’. Com esse termo tento traduzir, bem ou mal, uma noção grega bastante complexa e rica, muito frequente também, e que perdurou longamente em toda a cultura grega: a de *epiméleia heautoû*, que os latinos traduziram, com toda aquela insipidez, é claro, tantas vezes denunciada ou pelo menos apontada, por algo assim como *cura sui*. *Epiméleia heautoû* é o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo etc” (FOUCAULT, 2010a, p. 04).

<sup>21</sup> Vale a pena lembrar ainda, de forma resumida, o que Foucault considera da noção de *epiméleia heautoû* para seus estudos do *cuidado de si*: “Primeiramente, o tema de uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro. A *epiméleia heautoû* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo. Em segundo lugar, a *epiméleia heautoû* é também uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se o conduza do exterior [...] Em terceiro lugar, a noção e *epiméleia* não designa simplesmente esta atitude geral ou essa forma de atenção voltada para si. Também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos.” (FOUCAULT, 2010a, p. 11-12).

concebia como princípio filosófico de suma importância o exercício permanente dos cuidados consigo.

É esse mesmo tema epicurista de que convém ter cuidados consigo mesmo que Sêneca relata em uma de suas cartas: “Do mesmo modo que um céu sereno não é suscetível de uma claridade ainda mais viva quando, de tanto ser varrido pelos ventos, reveste-se de um esplendor sem sombras, assim também o homem que vela por seu corpo e por sua alma (*hominis corpus animique curantis*) para construir por meio de ambos a trama de sua felicidade, encontra-se num estado perfeito e no auge de seus desejos, do momento que sua alma está sem agitação e seu corpo sem sofrimento”. (FOUCAULT, 1985, p. 51).

Foucault (1985) explicará que Sêneca tomou esse tema e o ampliou. Inclusive Sêneca vai dispor de todo um vocabulário<sup>22</sup> para designar todas essas formas de atividades múltiplas que o *cuidado de si* deve tomar e a pressa com a qual se procura unir-se a si mesmo.

De acordo com Foucault (1985), será em Epicteto que haverá a mais alta elaboração filosófica desse tema. O ser humano seria definido como o ser a quem foi confiado o *cuidado de si*.

Os animais encontram “tudo pronto” no que diz respeito ao que lhes é necessário para viver, pois a natureza fez de maneira que eles possam estar à nossa disposição sem que tenham que se ocupar com eles próprios e sem que tenhamos, nós, de nos ocuparmos com eles. Em troca, o homem deve velar por si mesmo: entretanto, não em consequência de algumas falhas que o colocaria numa posição de falta e o tornaria, desse ponto de vista, inferior aos animais; mas sim porque o deus quis que o homem pudesse, livremente, fazer uso de si próprio; e é para esse fim que o dotou da razão. (FOUCAULT, 1985, p. 53).

Nesse sentido, o *cuidado de si* para Epicteto seria um privilégio, um dever, um dom que nos assegura “a liberdade obrigando-nos a tomar-nos nós próprios como objeto de toda a nossa aplicação” (FOUCAULT, 1985, p. 53). Esse seria um princípio válido para todos, e não só para os filósofos, todo o tempo e durante toda a vida. Foucault (1985) exemplifica esse princípio com o caso de Plínio. Quando este fora enviado à Síria com funções militares, seu primeiro cuidado foi o de procurar Eufrates não somente para seguir seu ensinamento como para entrar pouco a pouco na sua

---

<sup>22</sup> “Mas esta ‘vacância’ toma a forma de uma atividade múltipla que demanda que não se perca tempo, e que não se poupem esforços a fim de ‘formar-se’, ‘transformar-se’, ‘voltar a si’. *Se formare, sibi vindicare, se facere, se ad studia revocare, sibi applicare, suum fieri, in se recedere, ad se recurrere, secum morari*” (FOUCAULT, 1985, p. 52).

familiaridade. “Fazer-se amar por ele e se beneficiar das admoestações de um mestre que sabe combater as falhas sem atacar os indivíduos” (PLÍNIO *apud* FOUCAULT, 1985, p. 54). “Aprender a viver a vida inteira era um aforismo citado por Sêneca e que convida a transformar a existência numa espécie de exercício permanente” (FOUCAULT, 1985, 54).

Ao se considerar o termo *epiméleia* como um conjunto de ações, Foucault parece tratá-lo como um trabalho sistemático sobre si. Para ele, trata-se de *epiméleia* quando se designa as atividades de dono-de-casa, as tarefas do príncipe com os seus súditos, os cuidados para com um doente, as obrigações para com os deuses e os mortos etc. Ou seja, para Foucault (1985) a *epiméleia* implicaria um labor, um trabalho, uma prática.

Pensando nesse labor, Foucault (1985) explica que uma das dificuldades dessa *cultura de si* era fixar, no correr do dia ou da vida, um tempo para sua prática. Segundo o pesquisador, recorria-se a muitas fórmulas para sua prática: podia-se reservar alguns momentos para o exame daquilo que se fez, memorização de princípios úteis, exame do dia transcorrido etc. Podia-se, também, adquirir o hábito de praticar os chamados retiros. Neles, haveria possibilidade de ficar face a face consigo mesmo, de pensar em “recolher o próprio passado, colocar diante de si o conjunto da vida transcorrida, familiarizar-se, através da leitura, com os preceitos e os exemplos nos quais se quer inspirar e encontrar [...] os essenciais de uma conduta racional”. (FOUCAULT, 1985, p. 56). Todo esse tempo era preenchido por exercícios, por práticas, por atividades diversas.

Ocupar-se de si não é uma sinecura. Existem os cuidados com o corpo, os regimes de saúde, os exercícios físicos sem excesso, a satisfação, tão medida quanto possível, das necessidades. Existem as meditações, as leituras, as anotações que se toma sobre livros ou conversações ouvidas, e que mais tarde serão relidas, a rememoração das verdades que já se sabe, mas de que convém apropriar-se ainda melhor. (FOUCAULT, 1985, p. 56-57).

Daí Foucault (1985) atestar que o ponto mais importante dessa atividade direcionada para si mesmo é que ela não constitui um exercício da solidão, e sim uma verdadeira prática social. Por exemplo, Foucault (1985) explica que,

Epicteto, por sua vez, ensinava num quadro que parecia muito mais com o de uma escola; ele tinha várias categorias de alunos: alguns só estavam de passagem, outros permaneciam mais tempo a fim de preparar-se para a existência de cidadão ordinário, ou mesmo para

atividades importantes e, enfim, alguns outros, destinando-se eles próprios a tornarem-se filósofos de profissão, deviam ser formados à regras e práticas da direção de consciência. (FOUCAULT, 1985, p. 57).

Era comum, como atesta Foucault (1985), nos meios aristocráticos de Roma a prática do consultor ético. Dentro do ambiente familiar, existiam indivíduos que serviam às famílias como um conselheiro de existência. “Existiam ricos romanos que achavam útil sustentar um filósofo e homens de distinção que não achavam humilhante essa posição” (SANBRACH *apud* FOUCAULT, 1985, p. 58). Eles estavam ali para dar conselhos morais e encorajamentos aos patriarcas das famílias, a fim de os fortalecerem. Foucault nos fornece como exemplo o seguinte caso:

Demétrio era o guia de alam de Thrasea Paetus que o fez participar na encenação de seu suicídio, para que o ajudasse, nesse último momento, a dar à sua existência a mais bela e mais bem acabada forma. (FOUCAULT, 1985, p. 58).

Foucault esclarece que as funções assumidas por esses conselheiros (funções como as de professores, guias, conselheiros, confidentes etc.) podiam ser desempenhadas por pessoas distintas e, às vezes, podiam ser desempenhadas por um único indivíduo. Porém, toda essa aplicação a si não tinha, somente, como característica principal a direção das almas. Ela se edifica em toda e qualquer relação de parentesco, amizade e/ou obrigação. Foucault (1985) expõe que esse tipo de prática era um exercício do cuidado de si, em que se faz um apelo ao outro, o qual se institui um tipo de aptidão para aconselhar e dirigir. Como exemplo, o filósofo francês busca em um texto de Galeano a significação desse ponto de vista. Nesse exemplo, Galeano aconselharia àqueles que querem ter cuidados consigo a procurar a ajuda de um outro, porém esse outro não seria um técnico conhecido por suas competências, mas “simplesmente um homem de boa reputação, cuja intransigente franqueza pode-se ter a oportunidade de experimentar” (FOUCAULT, 1985, p. 58). Dessa forma, compreende-se que o *cuidado de si* aparece ligado a um tipo de serviço da alma. A esse serviço estaria imputada a possibilidade de um jogo de trocas com o outro e de um sistema de obrigações. Assim,

A habilidade do lutador se mantém pelo exercício da luta; um acompanhante estimula o desempenho dos músicos. Do mesmo modo, o sábio necessita manter suas virtudes em alerta: assim, ele próprio

estimulando, recebe ainda de um outro sábio o estimulante. (FOUCAULT, 1985, p. 59).

Para Foucault (1985), essas noções também estão ligadas à medicina como um guia comum do corpo e à terapêutica da alma. “Eles permitem não somente aplicar o mesmo tipo de análise teórica aos distúrbios físicos e às desordens morais como também seguir o mesmo gênero de abordagem para intervir em ambos” (FOUCAULT, 1985, p. 60). Nesse sentido, o filósofo explica que na época era comum,

Toda uma série de metáforas médicas é utilizada regularmente para designar as operações necessárias para os cuidados da alma: usar o escalpelo na ferida, abrir um abscesso, amputar, evacuar as superfluidades, dar medicações, prescrever poções amargas, calmantes ou tonificantes. A melhoria, o aperfeiçoamento da alma que se busca na filosofia, a *paideia* que esta deve assegurar, é tingida cada vez mais com as cores médicas. Formar-se e cuidar-se são atividades solidárias. Epicteto insiste nisso: ele quer que sua escola não seja considerada como um simples lugar de formação onde se pode adquirir conhecimentos úteis para a carreira ou a notoriedade, antes de voltar para casa a fim de se beneficiar dessa formação. Convém tomá-la por um “dispensário da alma”: “É um gabinete médico (*iatreion*) a escola de um filósofo; não se deve, ao sair, ter gozado, mas sofrido” (FOUCAULT, 1985, p. 60-61).

É por meio dessas noções que Foucault (1985), retomando o raciocínio de Epicteto, irá insistir que os discípulos deviam tomar consciência de suas condições e considerá-las como um estado patológico. Ou seja, deviam se considerar não alunos que iriam até a escola, mas sim pacientes, como se tivessem problemas patológicos e fossem ao médico em busca da cura. “Na cultura de si, o aumento do cuidado médico foi claramente traduzido por uma certa forma, ao mesmo tempo particular e intensa, de atenção com o corpo” (FOUCAULT, 1985, p. 61). Dessa forma vai insistir o pensador francês que,

O corpo com o qual o adulto tem que se ocupar quando cuida dele mesmo, não é mais o corpo jovem que se tratava de formar pela ginástica; é um corpo frágil, ameaçado, minado de pequenas misérias e que, em troca, ameaça a alma menos por suas exigências demasiado vigorosas do que por suas próprias fraquezas (FOUCAULT, 1985, p. 62).

Sant`Anna (2002) nos auxilia no entendimento dessa relação *corpo-alma*, quando fala que o corpo, numa ordem tecnocientífica-empresarial<sup>23</sup>, tende a ser considerado um lugar privilegiado da subjetividade de cada um. A historiadora explica que esta nova ordem, ao invés de considerar a *alma* como um lugar radioso, importante e sensível como havia outrora, insere o *corpo* numa economia de mercado globalizada, na qual tudo tende a ser visto como mercadoria rápida e fluida.

Assim, esse *corpo-alma* não poderia escapar ao circuito do *marketing* e transformar-se num material totalmente disponível às metamorfoses sonhadas por cada um. Por isso, também, se no passado, a ascese implicava o constrangimento do corpo para salvar a alma, hoje, as asceses para a saúde do corpo constroem o mundo, e, no limite, transformam este último num mero pedaço da própria fisiologia. Pois, estas novas asceses são dispositivos cada vez mais comprometidos com o mercado da saúde. Graças à sua importância na atualidade, incluindo o desenvolvimento acelerado de tecnologias que prometem estender a juventude, combater a velhice e inúmeras doenças, tudo se passa como se a vida se tornasse *crônica* e o corpo uma relíquia... mas uma *reliquia comum!* (SANT`ANNA, 2002, p. 102).

É a partir dessa aproximação prático-teórica entre a medicina e a moral que Foucault (1985) explicará que essa prática de si implicará que o sujeito se constitua face a si mesmo, não como um ser imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formado e instruído, “mas sim como indivíduo que sofre de certos males e que deve fazê-lo cuidar, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tenha competência” (FOUCAULT, 1985, p. 62-63). Para o filósofo francês, essas práticas foram desenvolvidas como receitas precisas, formas particulares de exames e exercícios constitutivos de uma arte do conhecimento de si. Assim, de modo bem esquematizado,

---

<sup>23</sup> “Para entender melhor isto que parece um paradoxo capaz de reunir controle e estimulação, exploração do corpo e sua valorização, nada mais sugestivo que os trabalhos de Foucault sobre o biopoder e as reflexões de Deleuze sobre a sociedade de controle. É possível encontrar neles subsídios para perceber as novas configurações da dominação capitalista em relação ao corpo e à vida, cujas bases se situam na passagem de uma ordem político-jurídica para uma ordem tecnocientífica-empresarial [...] Pois é, em certa medida, por meio dela que algumas das principais transformações dos cuidados de si e, em particular, dos usos dos prazeres, podem ser percebidas e problematizadas [...] Esta passagem foi acelerada a partir da década de 1970, quando o desenvolvimento da genética ‘casou-se’ com aquele da informática e com a massificação global do consumo de bens industrializados. Desde então, ela vem suscitando dois movimentos concomitantes: o primeiro é um movimento de expansão externa – impelindo cada corpo a se conectar direta e cotidianamente com as necessidades do mercado global; o segundo, é de expansão interna, incitando cada um a voltar-se para seu corpo e a querer o controle e o aumento dos seus níveis de prazer. Ou seja, no primeiro caso, o corpo aparece intimamente conectado com interesses que em muito ultrapassam a esfera de ação e de compreensão de cada um. É quando o corpo, com suas singularidades e potências, tende a desaparecer. Já, no segundo caso, o corpo ganha uma importância exagerada, porque são multiplicadas as exigências e as sensibilidades que cada indivíduo tem em relação a si mesmo” (SANT`ANNA, 2002, p. 99-100).

Foucault (1985) nos chama a atenção para essas práticas do *cuidado de si*, observando três características desses exercícios.

Em primeiro lugar teríamos o *procedimento de provação*. Foucault (1985) explica que esse procedimento não consistiria em praticar a renúncia por si mesmo, ela consistiria em tornar capaz o sujeito de se abster do supérfluo, “constituindo sobre si uma soberania que não depende de modo algum de sua presença ou de sua ausência” (FOUCAULT, 1985, p. 64). Essas provações permitiriam ao sujeito medir e confirmar a sua independência diante de tudo aquilo que não seria indispensável e essencial. Como exemplo Foucault cita os *exercícios de abstinência*<sup>24</sup>.

Em segundo lugar, ao lado dessas provações, teríamos o *exame da consciência*. Essa prática, que fazia parte dos ensinamentos pitagórico, levaria o sujeito a estar preparado para as reflexões sobre as tarefas do dia-a-dia<sup>25</sup>. Por exemplo, a prática do exame noturno, segundo o filósofo, era consagrada de maneira muito mais unívoca à memorização de atividades do dia transcorrido.

A descrição mais detalhada desse exercício, regularmente recomendado por numerosos autores, é dada por Sêneca em *De ira*. Ele relaciona sua prática a Sextius, esse estóico romano cujo ensino ele conhecia através de Papirius Fabianus e de Sotion. Ele apresenta a prática de Sextius como centrada essencialmente no balanço de um progresso no fim do dia; quando se recolhia para o repouso da noite, Sextius interrogava sua alma: “De qual falta ficaste curada; que vício combatestes; no que ficaste melhor?” Também Sêneca procede todas as noites a um exame desse tipo. A obscuridade – “a partir do momento em que a claridade se retira” – e o silêncio – “quando sua mulher se cala” – são as condições exteriores. O cuidado com uma preparação para um sono feliz não está, aliás, ausente em Sêneca: “O que há de mais belo do que esse hábito de inquirir sobre todo o seu dia? Que sono, este que sucede a essa revista dos próprios atos? O quanto é calmo (*tranquillus*), profundo (*altus*) e livre (*liber*) quando a alma recebeu sua porção de elogio e de reprovação” (FOUCAULT, 1985, p. 66).

---

<sup>24</sup> “Os exercícios de abstinência eram comuns aos epicuristas e aos estóicos; mas esse treinamento não tinha o mesmo sentido para ambos. Na tradição de Epicuro, tratava-se de mostrar de que maneira, nessa satisfação das mais elementares necessidades, podia-se encontrar um prazer mais pleno, mais puro, mais estável do que nas volúpias experimentadas com o que era supérfluo; e a provação fixava o limiar a partir do qual a privação podia fazer sofrer [...] Para os estóicos, tratava-se, sobretudo, de se preparar para as privações eventuais descobrindo, finalmente, o quanto era fácil abster-se de tudo aquilo a que o hábito, a opinião, a educação, o cuidado com a reputação, o gosto pela ostentação nos tinha apegado; nessas provações redutoras, eles queriam mostrar que podemos ter sempre à nossa disposição o indispensável, e que era preciso preservar-se de toda apreensão quando se pensa nas privações possíveis” (FOUCAULT, 1985, p. 64).

<sup>25</sup> “Todo homem, noite e dia, e ao longo de toda a sua vida, deve ocupar-se com a própria alma” (EPICURO *apud* FOUCAULT, 2010a, p. 10).

Foucault ainda nos lembra que esse tipo de prática de relação do sujeito consigo mesmo não se estabelece somente numa relação judiciária, na qual o acusado se encontraria diante de um juiz, ela tem o aspecto de uma ação de inspeção, ou seja o sujeito faz uma apreciação de um trabalho, uma missão realizada. Para o autor, o que está em jogo nesse exame não é descobrir a culpa em suas diversas formas, mas sim o poder de memorização para mais tarde refletir sobre as regras de conduta. Assim,

A falta não é reativada pelo exame para fixar uma culpabilidade ou estimular um sentimento de remorso, mas sim para reforçar, a partir da constatação lembrada e refletida de um fracasso, o equipamento racional que assegura uma conduta sábia. (FOUCAULT, 1985, p. 67).

No *corpus* constituído para essa dissertação, por exemplo, há uma passagem interessante que vale a pena trazer nesse momento:

SE 05: Em meu leito de hospital, preso incomunicável numa cela estreita, ainda ferido e atordoado, eu considerava comigo mesmo até que ponto chegou a reação, sua crueldade e envilecimento. Não há palavras, porém, para caracterizar os dias que vivemos. Quando até as crianças, na sua inocência, e na sua alegria e beleza da vida que imaginam, são traumatizadas e vão para o leito sem poder conciliar o sono noites seguidas, é que sobre o país se abateu uma desgraça. (MARIGHELLA, 1995, p. 27).

Acreditamos que nesse momento, como um exemplo do *cuidado de si* desse sujeito de guerrilha na prática do *exame de consciência* como uma reflexão do dia transcorrido, percebemos que Marighella faz um tipo de inspeção das condutas atozes impostas por um regime autoritário, em que nem mesmo os mais inocentes escapam.

E, por fim, Foucault (1985) acrescenta a isso uma necessidade que chamou de um *trabalho do pensamento sobre ele mesmo*. Esse trabalho, de acordo com o pensador francês, deve ser mais do que uma provação e mais do que uma estimativa de uma falta em relação às regras de condutas. Ele deve ser “uma filtragem permanente das representações: examiná-las, controlá-las e triá-las. Mais do que um exercício feito em intervalos regulares é preciso tomar uma atitude constante em relação a si próprio” (FOUCAULT, 1985, p. 67). Utilizando um exemplo de Epicteto, Foucault explica que esse tipo de prática impõe ao sujeito uma vigilância constante como um vigia noturno “que verifica as entradas na porta da cidade ou das casas; ou ainda sugere que se exerçam sobre si as funções de um ‘verificador de moeda’, de um ‘argirônomo’, de um

desses cambistas que não aceitam peça sem estar seguros do que vale” (FOUCAULT, 1985, p. 67-68).

O objetivo dessas práticas, segundo Foucault (1985), é de levar o sujeito a sempre estar em permanente trabalho sobre si mesmo. O fim principal deve ser buscado no próprio sujeito, na relação de si consigo mesmo.

Essa conversão implica um deslocamento do olhar: é preciso que este não se disperse numa curiosidade ociosa, quer seja a das agitações cotidianas e da vida dos outros [...] ou aquela que procura descobrir os segredos da natureza, os mais distantes da existência humana e daquilo que importa para ela [...]. Mas a *conversio ad se* é também uma trajetória, uma trajetória graças à qual, escapando de todas as dependências e de todas as sujeições, acaba-se por voltar-se para si mesmo, como porto abrigado das tempestades ou como uma cidadela protegida por suas muralhas. (FOUCAULT, 1985, p. 69).

Foucault (1985) ainda comenta que essa relação consigo mesmo diz respeito a uma ética do domínio. Ela é definida como uma relação “concreta que permite gozar de si como que de uma coisa que ao mesmo tempo se mantém em posse e sob as vistas” (FOUCAULT, 1985, p. 70). Essa experiência que se forma nessa posse não se caracteriza simplesmente pela força dominadora ou de soberania, para Foucault trata-se de um prazer que se tem consigo mesmo. “Alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer” (FOUCAULT, 1985, p. 70).

O desenvolvimento da cultura de si não produziu seu efeito no reforço daquilo que pode barrar o desejo, mas em certas modificações que dizem respeito aos elementos constitutivos da subjetividade moral. Ruptura com a ética tradicional do domínio de si? É claro que não, mas deslocamento, desvio e diferença de acentuação. (FOUCAULT, 1985, p. 72).

Para exemplificar o seu raciocínio, Foucault (1985) expõe que a moral sexual vai sempre exigir que o indivíduo se sujeite a uma certa arte de viver, calcada em princípios universais da natureza ou razão, aos quais todos devem obedecer, sejam quais foram seus *status*.

Quanto à definição do trabalho que é preciso realizar sobre si mesmo, ela também sofre, através da cultura de si, uma certa modificação: através dos exercícios de abstinência e de domínio que constituem a *askesis* necessária, o lugar atribuído ao conhecimento de si torna-se mais importante: a tarefa de se pôr à prova, de se examinar, de controlar-se numa série de exercícios bem definidos, coloca a questão da verdade – da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz

de fazer – no cerne da constituição do sujeito moral. (FOUCAULT, 1985, p. 72).

Dessa forma podemos depreender que Foucault, convencido por essas reflexões, insistiu em um sujeito ético suposto por essas técnicas de si e pelas artes de existências. Segundo Gros (2008), isto significa que o sujeito, para o filósofo francês, será compreendido como transformável. “É um sujeito que se constrói, que se dá regras de existências e conduta, que se forma através dos exercícios, das práticas, das técnicas etc.” (GROS, 2008, p. 127-128).

### 3.2 A *parresía*: o “dizer-a-verdade”.

A noção de *parresía* surgiu para Michel Foucault dentro de seus estudos sobre a cultura de si. De acordo com Ferreira (2011), nesse momento houve uma intensificação dessa cultura devido à forte presença de uma noção de verdade filiada à tradição do que o filósofo chamou de espiritualidade. “Para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito” (FOUCAULT, 2010a, p. 17). Ou seja, é nesta espiritualidade que há uma relação entre as várias práticas ascéticas e o acesso à verdade, “já que a verdade não é tida como verdade da essência ou da origem na qual o sujeito se descobriria, mas ela é um trabalho sobre si” (FERREIRA, 2011, p. 65). Essa problemática se insere, para Ferreira (2011), num momento em que Foucault está debruçado sobre a cultura *helenística* presente na analítica da aula de 10 de março de 1982, copilada no livro *A Hermenêutica do Sujeito*.

Gros (2004) explica que a *parresía* é uma palavra pública tomada em ordem referente à uma exigência de verdade, que ora exprime a convicção pessoal daquele que a mantém, ora gera para ele reações violentas do destinatário. De acordo com o autor, essa abordagem passou de uma definição pura (no sentido da lógica) para uma análise histórica<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> A saber: “O momento político, que estuda o papel da *parrhesía* na democracia grega (conjunto do ano 1983 no Collège de France, bem como o curso de 8 de fevereiro de 1984); o momento socrático de uma *parrhesía* qualificada como “ética” e oposta à precedente (curso de 15 e de 22 de fevereiro de 1984: análise da *Apologia de Sócrates, do Críton, do Fédon e do Laques*); a *parrhesía* cínica (curso de 29 de fevereiro e o conjunto de mês de março de 1984); e, por fim, o momento helenístico (análise de 10 de março de 1982 sobre a *parrhesía* em Filodemo, Galeno e Sêneca, no quadro da direção de existência). (GROS, 2004, p. 158).

Na aula de 12 de janeiro de 1983, primeira hora, presente no livro *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*, Foucault chamará a atenção para como a questão do governo de si e dos outros estaria, por exemplo, relacionada com o dizer-a-verdade<sup>27</sup>. Para o filósofo francês, uma obrigação de dizer a verdade nos procedimentos de governo estaria relacionada ao modo como o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e com os outros. Este dizer-a-verdade vai ao encontro de “procedimentos de governo e na constituição de [um] indivíduo como sujeito para si mesmo e para os outros” (FOUCAULT, 2010b, p. 42).

Estudando as práticas de si em dossiês da Antiguidade dos séculos I e II, Foucault se atenta para o conceito de *parresía*. De acordo com o autor, um dos sentidos originais do conceito de *parresía* era o dizer tudo. Porém, ela é traduzida com maior frequência por fala franca, liberdade da palavra. Nessas práticas, essa noção era de suma importância para a direção e o governo dos outros, pois designava virtudes, qualidades, deveres, provas e técnicas em que se faziam presentes em alguns indivíduos<sup>28</sup>.

E essa virtude, esse dever, essa técnica devem caracterizar, entre outras coisas e antes de mais nada, o homem que tem o encargo de quê? Pois bem, de dirigir os outros, em particular de dirigir os outros em seu esforço, em sua tentativa de constituir uma relação consigo mesmos que seja uma relação adequada. Em outras palavras, a *parresía* é uma virtude, dever e técnica que devemos encontrar naquele que dirige a consciência dos outros e os ajuda a constituir sua relação consigo. (FOUCAULT, 2010b, p. 43).

Foucault (2010b) explica que desde a Antiguidade, principalmente nos dois primeiros séculos de nossa era, houve o desenvolvimento de uma certa cultura de si. Nessa cultura, desenvolveram-se técnicas e toda uma arte que se aprendem, cultivam e se exercem. Ou seja, para o filósofo não havia a possibilidade de cuidar de si mesmo

---

<sup>27</sup> Na nota de rodapé da página 42 do presente curso, o tradutor explica que dizer-a-verdade é a tradução do que Foucault chama como *Le dire-vrai*.

<sup>28</sup> “E, a partir desse princípio, Galeno dizia que era necessário, evidentemente, se dirigir a alguém para ajudar a si mesmo nessa constituição da opinião que se tem de si mesmo e no estabelecimento de uma relação adequada a si. Necessidade de se dirigir a outro. E qual seria esse outro? Havia aí um dos elementos de surpresa do texto: que esse alguém a quem se deve recorrer, Galeno, como vocês se lembram, não apresentava como um técnico – seja um técnico da medicina do corpo ou um técnico da medicina das almas, seja um médico ou um filósofo. Não, tratava-se segundo o texto de Galeno de se dirigir a um homem, contanto que com idade suficiente, com reputação suficientemente boa e, além disso, dotado de certa qualidade. Essa qualidade era a *parresía*, isto é, a fala franca. Um homem de idade, um homem de boa reputação e um homem de *parresía*: esses eram os três critérios, necessários e suficientes, para constituir e caracterizar aquele de que necessitamos para se relacionar conosco. Temos portanto, vamos dizer, toda uma estrutura, todo um pacote de noções e de temas importantes: cuidado de si, conhecimento de si, arte e exercício de si, relação com o outro, governo pelo outro e dizer-a-verdade, obrigação desse outro de dizer a verdade” (FOUCAULT, 2010b, p. 44).

sem se preocupar com o outro. “E o papel desse outro é precisamente dizer a verdade, dizer toda a verdade, ou em todo caso dizer toda a verdade necessária, e dizê-la de uma certa forma que é precisamente a *parresía*, que mais uma vez é traduzida pela fala franca” (FOUCAULT, 2010b, p. 43). Com isso, afirma Foucault (2010b), a noção de *parresía* está diretamente relacionada à obrigação de dizer a verdade, aos procedimentos e técnicas de governamentalidade e à constituição da relação consigo. “O dizer-a-verdade do outro, como elemento essencial do governo que ele exerce sobre nós, é uma das condições essenciais para que possamos formar a relação adequada conosco mesmos” (FOUCAULT, 2010b, p. 44).

Ao longo do curso, Foucault insiste que a noção de *parresía* foi principalmente utilizada nas margens do que ele chamou de direção individual com o campo político, especialmente em torno da figura do Príncipe.

Como se deve dirigir a alma do Príncipe e qual a forma de discurso necessário, ao mesmo tempo, para que o Príncipe, como indivíduo, constitua consigo mesmo uma relação adequada que garanta sua virtude e, também, de maneira que, com isso e com esse ensinamento, se faça do Príncipe um indivíduo moralmente válido, um governante que se encarregue e cuide não só de si próprio, mas também dos outros? Qual é, portanto, o tipo de discurso tal que faça o Príncipe poder se encarregar de si mesmo, cuidar de si mesmo e se encarregar também daqueles a quem governa? Como governar o Príncipe de maneira que ele possa governar a si mesmo e aos outros? (FOUCAULT, 2010b, p. 46).

O autor de *Vigiar e Punir* é enfático ao afirmar que a *parresía* é uma certa maneira de dizer a verdade, porém também ressalva que o que a define não seria o seu conteúdo. Para Foucault (2010b), para se analisar as diferentes maneiras possíveis de se dizer a verdade teríamos que contrapor *parresía* a algumas estratégias presentes no(s) discurso(s)<sup>29</sup>, tais como: *estratégias de demonstração*, *estratégias de persuasão*, *estratégias de ensino* e *estratégias da discussão*.

Em primeiro lugar, a *parresía* não pertence a uma estratégia da demonstração, não trata-se de uma maneira de demonstrar. Segundo Foucault (2010b), a *parresía* pode de fato se utilizar de elementos da demonstração, mas não será nem a demonstração e nem a estrutura racional do discurso que vão defini-la.

---

<sup>29</sup> “Começamos por eliminar rapidamente algumas hipóteses. Digamos esquematicamente que de ordinário analisamos as maneiras de dizer a verdade, seja pela própria estrutura do discurso, seja pela finalidade do discurso, seja, vamos dizer, pelos efeitos que a finalidade do discurso tem sobre a estrutura, e nesse momento você analisa os discursos de acordo com as estratégias destes” (FOUCAULT, 2010b, p. 52).

Em segundo lugar, a *parresía* não deve ser classificada e/ou confundida com a retórica.

Podemos dizer de modo geral que a *parresía* não pode simplesmente se definir, no interior do campo da retórica, como um elemento pertencente à retórica. Por um lado porque, como vocês viram, a *parresía* se define fundamentalmente, essencialmente e primeiramente como o dizer-a-verdade, enquanto a retórica é uma maneira, uma arte ou uma técnica de dispor os elementos do discurso a fim de persuadir. Mas que esse discurso diga a verdade ou não, não é essencial à retórica [...] Não há forma retórica específica da *parresía*. E, principalmente, na *parresía* não se trata tanto de persuadir, ou não se trata necessariamente de persuadir [...] Ela poderia, ela deve apelar para procedimentos da retórica. Mas não é necessariamente o objetivo e a finalidade da *parresía* (FOUCAULT, 2010b, p. 53).

Em terceiro lugar, a *parresía* não estaria associada a uma maneira de ensinar, não seria uma pedagogia. Para Foucault (2010b), como o franco falar sempre se dirige a alguém para lhe dizer uma verdade, esta não estaria necessariamente relacionada com a arte de ensinar. “O parresiasta [...] lança a verdade na cara daquele com quem dialoga ou a quem se dirige, sem que se possa encontrar esse percurso próprio da pedagogia que vai do conhecido ao desconhecido, do simples ao complexo, do elemento ao conjunto” (FOUCAULT, 2010b, p. 53-54).

Por fim, a *parresía* não teria relações com uma certa maneira de discutir. Para o pensador, a *parresía* poderia fazer parte de uma arte da discussão, na medida em que essa arte permitisse fazer triunfar o que acreditamos ser verdadeiro.

Digamos que a *parresía* é, pois, uma certa maneira de dizer a verdade, e é preciso saber o que é essa maneira. Mas essa maneira não pertence nem à erística e a uma arte de discutir, nem à pedagogia e a uma arte de ensinar, nem à retórica e a uma arte de persuadir, nem tampouco a uma arte da demonstração. Ou ainda, não encontramos, creio, o que é a *parresía*, não podemos isolá-la, não podemos apreender o que a constitui nem na análise das formas internas do discurso nem nos efeitos que esse discurso se propõe obter. Não a encontramos no que poderíamos chamar de estratégias discursivas. Então em que é que ela consiste, se não é no próprio discurso e em suas estruturas? Se não é na finalidade do discurso que podemos situar a *parresía*, onde podemos situá-la? (FOUCAULT, 2010b, p. 55).

Para tentar responder a essa indagação, Foucault utiliza como exemplo as figuras de Platão e Dion<sup>30</sup>. Pessoas dotadas de *parresía*, e que a utilizam de muitas formas –

---

<sup>30</sup> Na presente aula do dia 12 de janeiro de 1983, um dos vários textos que Foucault se utiliza para problematizar o conceito de *parresía* é um de Plutarco chamado de *Vidas paralelas*. “Vida de Dion”.

lições, aforismos, réplicas, opiniões, juízos etc. Porém, qualquer maneira ou forma que essa verdade for dita, sempre há *parresía* quando esta é praticada em condições que podem e/ou deve acarretar consequências custosas para quem a emprega.

Em outras palavras, creio que, se queremos analisar o que é a *parresía*, não é nem do lado da estrutura interna do discurso, nem do lado da finalidade que o discurso verdadeiro procura atingir o interlocutor, mas do lado do locutor, ou antes, do lado do risco que o dizer-a-verdade abre para o próprio interlocutor. A *parresía* deve ser procurada do lado dos efeitos de retorno que o dizer-a-verdade pode produzir no locutor a partir do efeito que ele produz no interlocutor. (FOUCAULT, 2010b, p. 55).

Dáí Foucault propor que ao se tratar de uma possível definição de *parresía*, precisamos pensar no abrir de um perigo. Um perigo em que a própria existência do indivíduo passa a estar nesse jogo. “A *parresía* deve ser situada, portanto, no que liga o locutor ao fato de que o que ele diz é a verdade, e às consequências que decorrem do fato de que ele disse a verdade” (FOUCAULT, 2010b, p. 55-56). Nesta prática, os sujeitos empreendem de forma voluntária o dizer-a-verdade, mesmo correndo o risco – de forma voluntária e explicitamente – desse dizer lhe trazer consequências trágicas para sua própria existência. Nesse sentido, Foucault (2010b) esclarece que os *parresiastas* são os que aceitam morrer por ter dito a verdade. “Ou, mais exatamente, os *parresiastas* são os que empreendem dizer a verdade a um preço não determinado, que pode ir até sua própria morte. Pois bem, está aí [...] o nó do que é a *parresía*” (FOUCAULT, 2010b, p. 56).

### **3.3 A *parresía* versus enunciados performativos**

No curso do dia 12 de janeiro de 1983, segunda hora, dando continuidade ao “nó”, Foucault tenta destrinchar a fórmula geral que ora propõe trazendo, em oposição à *parresía*, o conceito de *enunciados performativos*.

Por enunciados performativos, Foucault entende o funcionamento do dizer dentro de um contexto especificamente propício para sua realização. Segundo o filósofo, esse contexto permite a um indivíduo adquirir um estatuto que o autorize que

---

“Então, nesse texto consagrado a Dion, Plutarco lembra que Dion, jovem irmão de Aristomaca, era um rapaz dotado de belíssimas qualidades: a grandeza da alma, a coragem e a capacidade de aprender” (FOUCAULT, 2010b, p. 48).

esse enunciado seja performativo, na medida em que a própria enunciação efetue a coisa enunciada<sup>31</sup>.

No livro *Quando dizer é fazer*, J. L. Austin ao analisar exemplos de sentenças com verbos dos tipos *aceitar*, *batizar*, *legar* e *apostar*, chama a atenção para o fato de esses exemplos não serem, somente, sentenças que descreveriam o ato que estariam praticando. Ao se utilizar esse tipo de sentença, estaríamos também praticando o ato de fazer a ação ao mesmo tempo que enunciamos. Segundo Austin,

Considero isto tão óbvio que sequer pretendo justificar. De fato, não é necessário justificar, assim como não é necessário justificar que “Poxa!” não é nem verdadeiro nem falso. Pode ser que estes proferimentos “sirvam para informar”, mas isso é muito diferente. Batizar um navio é dizer (nas circunstâncias apropriadas) as palavras “Batizo, etc”. Quando digo, diante do juiz ou no altar, etc., “aceito”, não estou relatando um casamento, estou me casando [...] Que nome daríamos a uma sentença ou a um proferimento deste tipo? Proponho a denominá-la *sentença performativa* ou *proferimento performativo*, ou, de forma abreviada, “um performativo” [...] Evidentemente que este nome é derivado do verbo inglês *to perform*, verbo correlato do substantivo “ação”, e indica que ao se emitir o proferimento está – se realizando uma ação, não sendo, conseqüentemente, considerado um mero equivalente a dizer algo. (1990, p. 23-24).

Tomando esse conceito de *performativo* em oposição ao de *parresía*, Foucault alerta para uma diferença entre os dois. Primeiro, nos enunciados *performativos* os elementos dados na situação são tais que “segue-se um efeito, efeito conhecido de antemão, regulado de antemão, efeito codificado que é precisamente aquilo em que consiste o caráter performativo do enunciado” (FOUCAULT, 2010b, p. 60). Já no caso da *parresía*, a irrupção do discurso verdadeiro “determina uma situação aberta, ou antes, abre a situação e torna possível vários efeitos que, precisamente, não são conhecidos” (FOUCAULT, 2010b, p. 60). Dito de outro modo, é como se nos enunciados *performativos* as (re)ações decorrentes fossem, de certa forma, previsíveis, e no caso da *parresía* essas (re)ações se abrissem para um risco indeterminado.

E esse risco indeterminado é evidentemente função dos elementos da situação. Quando nos encontramos numa situação como essa, o risco é

---

<sup>31</sup> Ao tratar desse contexto/circunstância, Austin (1990, p. 26) nos lembra o seguinte: “É sempre necessário que as *circunstâncias* em que as palavras forem proferidas sejam, de algum modo, *apropriadas*; frequentemente é necessário que o próprio falante, ou outras pessoas, também realize determinadas ações de certo tipo, quer sejam ações ‘físicas’ ou ‘mentais’, ou mesmo o proferimento de algumas palavras adicionais. Assim, para eu batizar um navio é essencial que eu seja a pessoa escolhida para fazê-lo”.

de certo modo exatamente aberto, pois o caráter, a forma ilimitada do poder tirânico, o temperamento excessivo de Dionísio, as paixões que o animam, tudo isso pode levar aos piores efeitos, no caso efetivamente à vontade de mandar matar quem diz a verdade. (FOUCAULT, 2010b, p. 60).

Foucault ainda alerta que o que vai definir um enunciado como *parresía*, que o que vai tomar um enunciado como verdade, será que na *parresía* há uma abertura de um risco. O filósofo é enfático ao dizer que a partir do momento que o enunciado da verdade se constitui como um acontecimento irruptivo e colocando o sujeito que fala em situação de risco eminente, não definido, nesse momento podemos considerar que há a prática da *parresía*.

É portanto, em certo sentido, o contrário do performativo, em que a enunciação de algo provoca e suscita, em função do código geral e do campo institucional em que o enunciado performativo é pronunciado, um acontecimento plenamente determinado. Aí, ao contrário, é um dizer-a-verdade, um dizer-a-verdade irruptivo, um dizer-a-verdade **que fratura e que abre o risco**: possibilidade, campo de perigos, ou em todo caso eventualidade não determinada. (FOUCAULT, 2010b, p. 61. grifo nosso).

Nessa relação dicotômica, o pensador francês nos alerta para a relação ética e moral do enunciado *performativo* e o de *parresía*. Segundo ele, ao falar dos *performativos*, pouco vai importar se há uma relação pessoal entre quem enuncia e o próprio enunciado.

Austin (1990), por exemplo, ao falar do ato de *prometer*, pondera que mesmo que a intenção de cumprir a promessa não esteja nos planos de quem a promete, a sentença não se faz falsa. O indivíduo realmente promete, porém ela é feita de má-fé. “O proferimento talvez seja desorientador, provavelmente fraudulento e sem dúvida incorreto, mas não é uma mentira nem um engano”. (AUSTIN, 1990, p. 28).

O cristão que diz *eu te batizo* e faz os gestos, pouco importa se ele acredita em Deus ou no Diabo, para Foucault “a partir do momento em que ele terá efetivamente feito esse gesto e pronunciado essas palavras nas condições requeridas, ele terá batizado e o enunciado será performativo” (FOUCAULT, 2010b, p. 61). Na *parresía* essa indiferença não é possível, pois a *parresía* nessa perspectiva é constituída em dois níveis: um que é do nível do enunciado da própria verdade (como nos performativos: diz e faz a coisa) e um que é do nível do ato parresiástico, “que é a afirmação de que essa verdade que nomeamos, nós a pensamos, nós a estimamos, nós a consideramos

efetivamente, nós mesmos autenticamente, como autenticamente verdadeira” (FOUCAULT, 2010b, p. 62). E o filósofo ainda completa,

Esse desdobramento, ou esse redobramento do enunciado da verdade pelo enunciado da verdade, devido ao fato de que eu penso essa verdade e que, pensando-a, eu a digo, é isso que é indispensável ao ato parresiástico. (FOUCAULT, 2010b, p. 62).

Será considerando esse ritual solene, em que o sujeito se compromete completamente no seu dizer-a-verdade, em que atesta essa verdade do que pensa na sua enunciação, que Foucault considerará esse ato parresiástico como aquilo que vamos nomear aqui como *pacto parresiástico*.

### **3.4 Pacto Parresiástico.**

Foucault concebe esse *pacto*, dentro de uma cena que é permeada por um dizer-a-verdade em que o sujeito se compromete de forma ética com o que ele pensa no que ele diz, em que de certa forma atesta a sua verdade na maneira de sua enunciação, como sendo um *pacto duplo*. Primeiro, o sujeito diz a verdade e se liga a ela e ao seu conteúdo de forma veemente. Isso o filósofo chamou de *nível do ato de enunciação*. Num segundo momento, esse sujeito pactua também com os riscos de seu enunciado. É como se ele assumisse: “sou aquele que disse essa verdade; eu me ligo portanto à enunciação e assumo o risco por todas as suas consequências” (FOUCAULT, 2010b, p. 62). Aqui o pensador considerou o *nível pelo qual o sujeito se liga à enunciação*. Assim,

A *parresía* [compreende] portanto o enunciado da verdade; depois, acima desse enunciado, um elemento implícito que poderíamos chamar de pacto parresiástico do sujeito consigo mesmo, pelo qual ele se liga ao conteúdo do enunciado e ao próprio ato do enunciado: sou aquele que disse isso. E [através] da liça, do desafio, da grande cena do homem se levantando diante do tirano e, aos olhos de toda a corte, ao ouvido de toda a corte, dizendo a verdade, pois bem, foi esse pacto que se manifestou. (FOUCAULT, 2010b, p. 62-63).

Para o enunciado *performativo* – como já ressaltamos – supõe um sujeito que tenha um estatuto que lhe permita realizar o que é enunciado. Para o da *parresía*, isso não é uma necessidade. Pouco importa se um há um ou outro estatuto. “Pode ser um filósofo, pode ser o cunhado do tirano, pode ser um cortesão, pode ser qualquer um. Logo, não é o estatuto que é importante e que é necessário” (FOUCAULT, 2010b, p.

63). Ou seja, o que caracteriza um enunciado como *parresía* é que, mesmo não importando esse estatuto e suas condições para uma determinada situação, o *parresiasta* é aquele que faz valer sua liberdade em sua fala.

Enquanto o enunciado performativo define um jogo determinado no qual o estatuto de quem fala e a situação na qual se encontra determinam exatamente o que ele pode e o que ele deve dizer, só há *parresía* quando há liberdade na enunciação da verdade, liberdade do ato pelo qual o sujeito diz a verdade, e liberdade também desse pacto pelo qual o sujeito que fala se liga ao enunciado e à enunciação da verdade. E, nessa medida, não encontramos no cerne da *parresía* o estatuto social, institucional do sujeito, encontramos sua coragem. (FOUCAULT, 2010b, p. 63).

Em relação a essa coragem de que fala o autor de *A ordem do discurso*, uma coragem que emana do mais íntimo do ser, com força e convicção, Gros (2004, p. 11) pondera: “uma coragem que não seja carregada pela paixão crítica do verdadeiro é um fanatismo vão, uma energia vã; por sua vez, uma verdade que não exige, para ser proclamada, uma firmeza de alma, uma tensão ética, torna-se ‘inútil e incerta’, para retomar as palavras de Pascal”. Nessa perspectiva, a *parresía* é entendida como a livre coragem do sujeito<sup>32</sup> no ato de dizer a verdade. Seria a “ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre” (FOUCAULT, 2010b, p. 64).

Examinando a prática da *parresía* a partir de seus contextos, Foucault chama a atenção para alguns questionamentos. Num primeiro momento, ele explica que a *parresía* é uma: “questão filosófica fundamental que é nada mais nada menos que o vínculo estabelecido entre a liberdade e a verdade” (FOUCAULT, 2010b, p. 64).

Como e em que medida a obrigação de verdade – o “obrigar-se à verdade”, o “obrigar-se pela verdade e pelo dizer-a-verdade” –, em que medida essa obrigação é ao mesmo tempo o exercício da liberdade, e o exercício perigoso da liberdade? (FOUCAULT, 2010b, p. 64).

Em segundo lugar, o filósofo francês expõe que quando o sujeito faz uso da *parresía*, o seu enunciado e o seu ato de enunciação vão ter um *efeito de retorno* sobre si próprio. Logo “a *parresía* é aquilo por que o sujeito se liga ao enunciado, [à] enunciação e às consequências desse enunciado e dessa enunciação” (FOUCAULT, 2010b, p. 65).

---

<sup>32</sup> “O parresiasta, aquele que utiliza a *parresía*, é o homem verídico, isto é, aquele que tem a coragem de arriscar o dizer-a-verdade em que arrisca esse dizer-a-verdade num pacto consigo mesmo, precisamente na medida em que é o enunciadador da verdade. Ele é o verídico” (FOUCAULT, 2010b, p. 64).

### 3.5 Dramática política do discurso verdadeiro.

Na *parresía*, como disse Foucault (2010b), o enunciado e o ato de enunciação vão afetar os modos do sujeito e fazer com que tenha uma vinculação forte com o que diz. Esse acontecimento do enunciado vai afetar o modo de ser do sujeito, modificando-o ou afirmando-o, fazendo valer o seu modo de ser na medida em que fala. A esses fatos de discurso, Foucault vai chamá-los de *dramática do discurso*.

E o que poderíamos chamar, vamos dizer – eliminando tudo o que pode haver de patético na palavra –, de “dramática” do discurso é a análise desses fatos de discurso que mostra como o próprio acontecimento da enunciação pode afetar o ser do enunciador. No caso, me parece que a *parresía* é exatamente o que poderíamos chamar de um dos aspectos e uma das formas da dramática do discurso verdadeiro. (FOUCAULT, 2010b, p. 66).

Trata-se de entender essa *dramática* na relação do dizer verdadeiro com o sujeito. Ou seja, para o pensador francês o sujeito, ao afirmar algo como verdade, e nesse mesmo ato de afirmação, se constituir como aquele que disse a verdade<sup>33</sup> e que se reconhece como tal. “A análise da *parresía* é a análise dessa dramática do discurso verdadeiro que revela o contrato do sujeito falante consigo mesmo no ato do dizer-a-verdade” (FOUCAULT, 2010b, p. 66). O filósofo explica que o fato do sujeito, ao falar como um *adivinho*, um *profeta*, um *filósofo* ou um *cientista*, não se liga da mesma maneira à verdade do que diz. Esses modos diferentes do sujeito se relacionar com a própria enunciação da verdade é o que possibilitariam estudos possíveis sobre a dramática do discurso verdadeiro. Dessa reflexão, Foucault propõe um estudo do que chamou de *dramática política do discurso verdadeiro*.

Existirá uma dramática política do discurso verdadeiro e quais podem ser as diferentes formas, as diferentes estruturas da dramática do discurso político? Em outras palavras, quando alguém se ergue, na cidade ou ante o tirano, ou quando o cortesão se aproxima de quem exerce o poder, ou quando o político sobe à tribuna e diz: “eu lhes digo a verdade”, qual o tipo de dramática do discurso verdadeiro que ele emprega? (FOUCAULT, 2010b, p. 67).

Diante disso, Foucault se propõe a caminhar por quatro caminhos dessa dramática. O primeiro está relacionado ao que ele chama de *dramática do conselheiro*.

---

<sup>33</sup> “Todos eles, quaisquer que sejam efetivamente as determinações sociais que podem definir [seu] estatuto, todos eles de fato empregam uma certa dramática do discurso verdadeiro, isto é, têm uma certa maneira de se vincular, como sujeitos, à verdade do que dizem” (FOUCAULT, 2010b, p. 66).

Aqui, o estudo recai sobre como a *parresía* caracteriza a dramática do conselheiro, que toma a palavra para dizer ao Príncipe o que é preciso se fazer. O segundo caminho vai na via de uma *dramática do ministro*. Trata-se de uma dramática na ordem política do século XVI, quando a arte de governar começa definir técnicas em função do Estado. “O que é esse discurso verdadeiro que será dirigido ao monarca por seu ‘ministro’, em nome de uma coisa que se chama razão de Estado e em função de certa forma de saber que é o saber do Estado?” (FOUCAULT, 2010b, p. 67). O terceiro caminho é o da *dramática do crítico*. Seria um discurso crítico que começa a surgir nos séculos XVIII, e se prolongar pelos séculos XIX e XX<sup>34</sup>. E por fim, o último caminho seria o da *dramática do revolucionário*. Trata-se da figura daquele que se levanta diante de um tirano e diz: “digo a verdade, e digo a verdade em nome de uma coisa que é a revolução que vou fazer e que vamos fazer juntos?” (FOUCAULT, 2010b, p. 67). Essa figura se aproxima daquela de Marighella quando, diante do risco de prisão ou morte pelos agentes do DOPS, enuncia sem tempo de sentir medo:

SE 06: Por isso protestei. Gritei no interior do cinema na rua uma porção de palavras de ordem: liberdade, democracia, Petrobrás, Luís Carlos Prestes, Partido Comunista, morte à ditadura. (MARIGHELLA, 1995, p. 40).

Em uma outra passagem do nosso *corpus*, Marighella parece mostrar que a principal arma que o guerrilheiro urbano pode ter contra um regime totalitário está calcada na sua relação ético-moral com a causa em si, mesmo que as armas dos inimigos sejam mais potentes e qualificadas:

SE 07: As armas do guerrilheiro urbano são inferiores às do seu inimigo, mas vendo desde o ponto de vista moral, o guerrilheiro urbano tem uma vantagem que não se pode negar. Esta superioridade moral é o que sustem ao guerrilheiro urbano. Graças a ela, o guerrilheiro urbano pode levar ao fim seu trabalho principal, o qual é atacar e sobreviver (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 05).

Acreditamos que, quando Marighella assume a posição sujeito guerrilheiro, há uma aproximação deste com a figura do revolucionário, especificado na *dramática* ora proposta, que se levanta diante do tirano em nome de uma verdade: aquela que experimenta, por meia da prática da *epiméleia heautou*, uma gama de condutas, atitudes,

---

<sup>34</sup> Foucault neste ponto não explica direito o que ele entende por um discurso crítico. Acreditamos que o filósofo esteja falando de posturas críticas decorrentes de grandes revoluções políticas, como – por exemplo – as decorrentes da Revolução Francesa de 1789.

formas de reflexão, que constituem não somente uma representação, mas uma prática de subjetivação do sujeito que o permitir o franco falar. Em outras palavras, seria por meio desse *cuidado de si* como possível arte de existência do “fazer guerrilheiro” que esse indivíduo (Marighella) teria que se subjetivar para que pudesse ser aquele digno de dizer-a-verdade aos outros, numa possível relação de governo destes e de si mesmo. Ou seja, digno de praticar a *parresía*. Assim, no próximo capítulo analítico, trilharemos um caminho em busca de tentar comprovar se há essa relação do *cuidado de si* com a prática da *parresía* no discurso de Marighella enquanto subjetivado por uma posição sujeito guerrilheiro. Dito de outra forma, nosso interesse maior é observar se Marighella, ao assumir uma determinada posição e se submeter às práticas assim derivadas, pode ser considerado um indivíduo que pratica a *parresía*.

#### 4. O GESTO E O OLHAR.

*“O guerrilheiro urbano é um homem que luta  
contra uma ditadura militar com armas,  
utilizando métodos não convencionais.  
Um revolucionário político e um patriota ardente,  
ele é um lutador pela libertação de seu país,  
um amigo de sua gente e da liberdade”*  
(Carlos Marighella – Manual do Guerrilheiro Urbano)

Como foi possível observar no construto teórico mobilizado, os conceitos de *cuidado de si* e *parresía* estão relacionando como uma via de mão dupla. Notamos que o fato do sujeito se por a prova, de se auto-examinar por meio de práticas e exercícios bem definidos, faz com que a questão da verdade apareça no cerne de sua constituição, enquanto um sujeito moral. “É esta junção, por assim dizer, de *filosofia* e *espiritualidade*, da verdade e sua prática, que estaria designada na noção de *cuidado de si*” (MUCHAIL, 2004, p. 09). Essa verdade, como nos lembra Foucault, seria uma “verdade do que se é”, “do que se faz” e “do que se é capaz de fazer”. Assim, esse sujeito ético constituído por essas *técnicas de si* e pelas *artes de existências* – num permanente trabalho sobre si, com o intuito de considerar a si mesmo como um artista de sua própria vida, no sentido que Foucault fala de uma vida como obra de arte – estaria em consonância com uma verdade de si, com o dizer-verdadeiro e com o uso da *parresía*. Dessa forma, as análises que se pretende desenvolver logo a seguir partem de uma inquietação diante de um *corpora* que reclamam “efeitos de sentidos”. Passaremos a perseguir uma problemática que se baseia na seguinte questão: Como essas práticas e técnicas de guerrilha que Marighella propõe (e também se submete) para ser constituído como um “sujeito guerrilheiro” coadunam para a sua constituição como um sujeito *parresiásta*? Porém, antes achamos importante trazeremos a tona alguns fatos sobre a vida de Carlos Marighella e sobre a ditadura militar, a fim de conhecermos as condições de produção em que emergiu o discurso de guerrilha.

##### 4.1 Carlos Marighella e a Ditadura Militar.

Foucault esclarece que quando se pensa em uma analítica dos acontecimentos discursivos, uma outra questão deverá fazer parte do repertório do analista. O filósofo ensina que devemos, por este viés, compreender como aparece determinado enunciado e

não outro em seu lugar. Em nosso *corpus*, acreditamos que as análises seguirão por caminhos que buscarão os enunciados de Marighella em sua estreiteza e singularidade, perseguindo a ideia de observar suas condições de existência. Buscamos, assim, verificar como o discurso guerrilheiro do militante da ALN emergiu e suas possíveis correlações como outros enunciados a que poderia estar ligado. Dessa forma, retomaremos o que selecionamos como os principais fatos que cerca a personagem, afim de que possamos fazer aparecer o espaço em que se desenvolveram os acontecimentos discursivos aos quais o discurso de Marighella estava fazendo frente e sendo margeados. Nosso intuito é verificar (com Foucault) não o momento da estrutura formal e das leis de construção do discurso guerrilheiro, mas as possíveis regras de seu aparecimento naquele contexto especificamente turbulento.

Carlos Marighella nasceu no dia 5 de novembro de 1911, na cidade de Salvador, estado da Bahia. Era filho de Augusto Marighella, imigrante italiano e dono de uma oficina mecânica localizada no fundo de sua residência, e de Maria Rita, descendente de escravos *haussás*, que nascera no ano da Abolição da Escravatura, em 1888. Na adolescência, tinha muito interesse por futebol e já despertava uma grande inclinação pela militância política. Quando cursava o 5º ano do Ginásio da Bahia<sup>35</sup>, estava sempre ocupado com “os afazeres do estudo no Ginásio da Bahia e com os primeiros passos na militância política” (SILVA JUNIOR, 2009, p. 30). A veia revolucionária, que pulsa nos corações de militantes engajados, começou cedo na vida de Marighella.

A aproximação de Marighella com a política é algo que vai se construindo ao longo de sua vida, e uma das características essenciais de sua trajetória política foi a capacidade de intercalar uma intensa atuação com a ternura que Che Guevara julgava imprescindível. Jovem estudante, devorador de dicionários, vai aos poucos construindo suas convicções políticas. Na rua onde morava, Marighella não se contentava em concentrar seus esforços apenas para seu proveito [...] O estudante já começara a aprontar das suas, a rebeldia aflorava no futuro revolucionário e alguns indícios surgiam no Ginásio da Bahia. (SILVA JUNIOR, 2009, p. 34).

Sua aproximação com a militância política se desenvolveu exponencialmente no decorrer de seu ingresso na Escola Politécnica da Bahia. E dessa data, quando era aluno do curso de Engenharia, que ocorre o contato com o Partido Comunista Brasileiro. Destacou-se na militância por estar sempre ligado e consciente da luta frente às

---

<sup>35</sup> Em seu livro *Carlos, a face oculta de Marighella*, O jornalista Edson Teixeira da Silva Junior explica que o Ginásio Bahia se localizava num bairro de Salvador chamado Nazaré. Posteriormente, esse colégio passou-se a chamar Colégio Central.

injustiças sociais. “A luta pela liberdade foi um princípio inseparável da trajetória política de Marighella. Seja no Partido, ainda como estudante, seja nas prisões por que passou e resistiu, seja como deputado constituinte em 1946, seja na luta armada de resistência à ditadura militar” (SILVA JUNIOR, 2009, p. 36).

A Revolução de 1930 assinalou a deposição de Júlio Prestes e promoveu a subida de Getúlio Vargas ao poder. É nomeado na Bahia o tenente Juracy Montenegro Magalhães como interventor do governo getulhista no estado. Será nesse período tumultuado do regime de Vargas, que Marighella será preso pela primeira vez. O jornalista Elio Gaspari (2002), em seu livro *A ditadura Envergonhada*, volume 1 da sua coleção intituladas *Ilusões Armadas*, explica que durante a ditadura de Getúlio Vargas, Marighella passa seis anos no presídio de Fernando de Noronha.

Saíra da cadeia do Estado Novo com o prestígio daqueles dirigentes comunistas que passaram em silêncio pela brutalidade das torturas. Marighella fora preso em maio de 1936, no Rio, onde militara sob o codinome de Nerval. Era “secretário técnico da organização do Partido”. Cuidava das impressões clandestinas e da produção de documentos frios. (GASPARI, 2002, p. 235).

Marighella foi um militante atuante do Partido Comunista de 1930 até meados de 1967. Durante mais de 30 anos, exerceu uma intensa dedicação à militância. Como exemplos dessa dedicação temos,

A participação na resistência do coletivo dos comunistas, no presídio da Ilha Grande, entre 1939 e 1945; a atuação do personagem como deputado constituinte em 1946; a clandestinidade em seus vários momentos; o Marighella editor da *Revista Problemas*, de 1947 a 1949; até a reação ao 20º Congresso do Partido Comunista da União Soviética, 1956. (SILVA JUNIOR, 2009, p. 61).

Durante o governo de Getúlio Vargas, Marighella se transfere para o Rio de Janeiro no ano de 1936. O ano anterior é marcado por uma intensa agitação política. Sob a liderança de Luiz Carlos Prestes, “A Aliança Nacional Libertadora, organizada a partir de janeiro de 1935, atuou como uma organização diferente do que até então se via na política brasileira” (SILVA JUNIOR, 2009, p. 63). Dentre alguns de seus princípios estavam a luta contra o imperialismo, contra o fascismo e contra os interesses latifundiários. Além disso, lutava por um governo popular, pela reforma agrária, pela “suspensão da dívida externa e a nacionalização das empresas estrangeiras que

operavam no Brasil” (PENNA *apud* SILVA JUNIOR, 2009, p. 63). Nesta época, Marighella é preso novamente no Rio de Janeiro, no dia 1º de maio de 1936.

Em 15 de julho de 1937, Marighella foi libertado mediante concessão de um *habeas corpus* e seguiu para São Paulo onde aguardaria o julgamento. “O resultado da sentença foi a condenação a dois anos e meio de prisão. Como não havia cumprido todo o prazo, Marighella caiu na clandestinidade até ser preso novamente em 1939” (SILVA JUNIOR, 2009, p. 67). O guerrilheiro ficaria preso de 1939 até 1942 na Ilha de Fernando de Noronha.

Em 1945, ano em que o país começava a trilhar um caminho de liberdade e redemocratização, foi promulgada a anistia aos presos políticos e o Partido Comunista voltou a atuar na legalidade. É nesse momento que Marighella é eleito deputado constituinte pelo estado da Bahia. Silva Junior (2009, p. 80) explica que Marighella era um dos parlamentares mais combativos, fato que era reconhecido até por seus adversários políticos. “Eleito deputado à Assembléia Constituinte de 1945, deixara nos anais 195 discursos, alguns deles temerários” (GASPARI, 2002, p. 235). Enquanto participava da política, o deputado constituinte fundou em 1947 a *Revista Problemas*. Sob sua direção, a publicação contava com participações e colaborações de principais lideranças do Partido Comunista.

Após a publicação, em 1947, de um pronunciamento de Marighella atacando atitudes<sup>36</sup> do governo do então presidente Eurico Gaspar Dutra, o militante volta a ter seu mandato cassado e parte de novo para a clandestinidade.

Na década de 1950 temos o retorno de Getúlio Vargas à Presidência da República. Nesse momento, do lado do Partido Comunista, temos o lançamento do Manifesto de Agosto. “Por esse manifesto, os comunistas passavam a defender um governo popular e democrático, a nacionalização das empresas imperialistas, a reforma agrária e a formação de um exército popular de libertação nacional” (SILVA JUNIOR, 2009, p. 94-95).

---

<sup>36</sup> “Em 1947, a *Revista Problemas* traz um pronunciamento do deputado Carlos Marighella no Congresso, retroativo ao dia 04 de julho de 1946, que trata da religião, do Estado e da família. Sobre a questão da família, Marighella particularizava a situação da mulher dentro do mercado de trabalho, ou, ‘dentro da produção social’. Para o parlamentar, o homem era o ‘único que está a trabalhar ligado à produção e que sustenta a família e, por isso, se acha com o direito de fazer todas as imposições sobre a mulher’. Regra geral, os artigos de Marighella eram arrolados à conjuntura nacional e as posições defendidas pelo Partido Comunista” (SILVA JUNIOR, 2009, p. 89).

No início dos anos de 1960, dois acontecimentos merecem uma atenção à parte: a renúncia do presidente eleito Jânio Quadros e a instalação, em 1º de Abril de 1964, do regime autoritário liderado pelo Exército Brasileiro.

O Brasil no triênio 1961-1964 era um país onde a inflação crescia a passos largos. Nesse período a inflação variou entre 38,1% a 91,6%, sendo seguida por um decréscimo da renda *per capita* de 2,3 em 1962 para menos de 1,5 em 1963. A concentração de terra se fazia presente, sendo que o latifúndio respondia por 47,3% do total das terras, tendo em cultivo apenas 2,3% dessa área'. A crise política desencadeada com a renúncia de Jânio era ampliada quando associada à conjuntura econômica brasileira. O salário corroído pela pressão inflacionária, crises de abastecimento, como a ocorrida em 1962, que levou a população a saquear armazéns na cidade do Rio de Janeiro, criava uma demanda por uma política de reformas. (SILVA JUNIOR, 2009, p. 105).

No plebiscito de 6 de janeiro de 1963, João Goulart retoma o cargo de presidente empurrado por cerca de 10 milhões de votos. Segundo Silva Junior (2009), em 13 de março de 1964, Jango participa de um comício na Central do Brasil, em que defende, por exemplo, a soberania nacional e a reforma agrária. Os efeitos decorrentes do discurso nesse comício reforçariam a tese dos golpistas. “Sem apoio dos militares e das principais lideranças civis, o governo de Goulart é deposto em 1º de abril de 1964” (SILVA JUNIOR, 2009, p. 108). O que seria apenas uma intervenção séria e rápida para tentar normalizar a situação do país durou 25 anos, levando o país a uma ditadura brutal.

Segundo Fausto (2001), o movimento de 31 de março de 1964 [preparação do golpe militar] tinha sido lançado para, pelo menos de forma aparente, livrar o país da corrupção e do comunismo e para restaurar a democracia. O novo regime começou por implantar os chamados *Atos Institucionais* (*doravante AI*).

O AI-1 foi baixado em 9 de abril de 1964. Tinha como uma de suas pretensões reforçar o Poder Executivo e reduzir o campo de ação do Congresso.

O presidente da República ficava autorizado a enviar ao Congresso projetos de lei que deveriam ser apreciados no prazo de trinta dias na Câmara e em igual prazo no Senado; caso contrário, seriam considerados aprovados. Como era fácil obstruir votações no Congresso e seus trabalhos normalmente se arrastavam, a aprovação de projetos do Executivo “por decurso de prazo” se tornou um fato comum. Passou também para a competência do presidente da República a iniciativa dos projetos de lei que viessem a criar ou aumentar a despesa pública. (FAUSTO, 2001, p. 257-258).

O AI-1 também foi o responsável direto por estabelecer novas eleições, por votação indireta, para a Presidência da República. Em 15 de abril de 1964, o General Humberto de Alencar Castelo Branco foi eleito, com mandato até 31 de janeiro de 1966.

Após um tempo de tomada do poder pelos militares, Marighella é novamente preso. O fato ocorreu em 9 de maio de 1964, no bairro da Tijuca, na cidade do Rio de Janeiro. O incidente aconteceu num cinema chamado *Cine Esky-Tijuca*. O militante comunista foi alvejado e preso por agente do DOPS. Silva Junior (2009, p. 110) traz a informação de que Marighella, mesmo ferido, não se entregava e resistia deferindo golpes de capoeira. Tratava-se de 14 agentes do DOPS cariocas tentando dominá-lo e colocá-lo numa viatura. Em decorrência desse “acontecimento”, Marighella lança o livro *Por que resisti à prisão*. Com edição em 1965, o livro narra “todo o episódio do tiro no cinema, sua prisão, as versões falaciosas da polícia, as condições do cárcere, o envolvimento dos policiais que o prenderam com o crime organizado, a aflição da plateia com o fato [...]” (SILVA JUNIOR, 2009, p. 113).

No mês de outubro de 1965, o presidente Castelo Branco decreta o AI-2. De acordo com Fausto (2001, p. 262), esse ato institucional estabeleceu definitivamente que as eleições para presidente e vice seriam realizadas pela maioria absoluta no Congresso Nacional. O ato reforçaria, ainda, “os poderes do presidente da República ao estabelecer que ele poderia baixar decretos-leis em matéria de segurança nacional. O governo passou a legislar sobre assuntos relevantes através de decretos-leis, ampliando até onde quis o conceito de segurança nacional” (FAUSTO, 2001, p. 262). Outra medida do AI-2 que vale a pena lembrar foi a extinção dos partidos políticos, sob a premissa de que eles eram responsáveis pelas crises políticas.

O governo autoritário de Castelo Branco completou as mudanças no país aprovando, em janeiro de 1967, uma nova constituição. “Submetido a novas cassações, o Congresso fora fechado por um mês em outubro de 1966 e reconvocato para se reunir extraordinariamente a fim de aprovar o novo texto constitucional” (FAUSTO, 2001, p. 262). Em março de 1967, tomara posse como presidente o então ministro da Guerra de Castelo Branco, General Arthur da Costa e Silva.

Levando em conta as pressões existentes na sociedade, estabeleceu pontes com setores da oposição e tratou de ouvir os discordantes. Ao mesmo tempo, iniciou uma ofensiva na área trabalhista, incentivando a organização de sindicatos e a formação de lideranças sindicais confiáveis. Os acontecimentos iriam atropelar essa política de liberalização restrita. (FAUSTO, 2001, p. 263).

O ano de 1968 foi turbulento. Várias mobilizações ganharam às ruas no Mundo e, principalmente, no Brasil<sup>37</sup>. Ocorriam greves nos estados de Minas Gerais e São Paulo. É nesse período que ocorre uma ruptura dentro do Partido Comunista. Havia aqueles que acreditavam que somente poderiam vencer o regime militar pela via armada. É a partir desse momento que Marighella rompe com o partido e forma a Aliança de Libertação Nacional (ALN). Será durante a criação da ALN que Marighella escreverá e fará circular, em versão mimeografada, o *Manual do Guerrilheiro Urbano*. Segundo Silva Junior (2009), na introdução desses escritos estava a palavra de ordem que definiria todos os passos do guerrilheiro dali em diante. Para Marighella, todo revolucionário tinha o dever de fazer a revolução.

O princípio que moldava a formação do Agrupamento Comunista de São Paulo concentrava-se na ação como vanguarda. Enfim, a ALN surgiu de uma dissidência do Partido Comunista, mas se afirmou no panorama político nacional como uma organização de resistência à ditadura militar, fundamentada na luta de guerrilhas. (SILVA JUNIOR, 2009, p. 122).

Outros grupos também se formaram nesse período, como a Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), liderada por Carlos Lamarca. Porém, no dia 13 de dezembro de 1968, o presidente Costa e Silva decreta o AI-5, fechando o Congresso Nacional.

O AI-5 foi o instrumento de uma revolução dentro da revolução ou de uma contra-revolução dentro da contra-revolução. Ao contrário dos Atos anteriores, não tinha prazo de vigência. O presidente da República voltou a ter poderes para fechar provisoriamente o Congresso, o que a Constituição de 1967 não autorizava. Restabeleciam-se os poderes presidenciais para cassar mandatos e suspender direitos políticos, assim como para demitir ou aposentar servidores públicos. (FAUSTO, 2001, p. 265).

O AI-5 foi o mais repressivo de todos os atos. Segundo Fausto (2001, p. 265), o núcleo militar do poder se concentrou nas figuras que estavam no comando dos órgãos de vigilância e repressão. Houve várias cassações de mandatos e perda de direitos políticos. Censura e tortura a vários professores, artistas e meios de comunicações. “A

---

<sup>37</sup> “O catalisador das manifestações de rua foi a morte de um estudante, morto pela Polícia Militar durante um pequeno protesto realizado no Rio de Janeiro, no mês de Março. Seu enterro foi acompanhado por milhares de pessoas. A indignação cresceu com a ocorrência de novas violências. Esses fatos criaram condições para uma mobilização mais ampla, reunindo não só os estudantes como setores representativos da Igreja e da classe média. O ponto alto da convergência dessas forças que se empenhavam na luta pela democratização foi a chamada passeata dos 100 mil, realizada em junho de 1968” (FAUSTO, 2001, p. 264)

tortura passou a fazer parte integrante dos métodos de governo” (FAUSTO, 2001, p. 265).

Em meados de outubro de 1969, Costa e Silva vivia de forma muito debilitada devido a um derrame cerebral. A partir daí, em 25 de outubro do mesmo ano, a Junta Militar apontou o nome do General Emilio Garrastazu Médici para o cargo de presidente. No governo de Médici houve um direcionamento da repressão. Segundo Fausto (2001, p. 267), o general distinguiu os adversários do regime e a massa da população que estava subordinada à lei da ditadura. “A repressão se dirigiu ao primeiro grupo, enquanto a propaganda se destinou a pelo menos neutralizar o segundo” (FAUSTO, 2001, p. 267).

Enquanto seguia a repressão do governo Médici, na noite de 4 de novembro de 1969, Marighella era assassinado. A emboscada foi armada pelo então delegado Sérgio Paranhos Fleury, que conseguira o endereço dos encontros de Marighella com os padres Dominicanos Frei Ivo e Frei Fernando<sup>38</sup>. O fato aconteceu na Alameda Casa Branca em São Paulo. Inclusive os dois estavam presentes no dia do assassinato, como mostra Frei Betto (1986, p. 159-160):

De dentro do Volks, Ivo reparou quando Marighella, sozinho, caminhava do outro lado da rua. Conhecia-lhe o porte e o passo. Apesar da peruca que usava, o comandante da ALN foi reconhecido pelos policiais antes de aproximar-se do carro. O tiroteio teve início, enquanto policiais abriam a porta do Volks e retiravam bruscamente os religiosos, pelo lado esquerdo. Ivo foi mordido nas nádegas pelo cão do DOPS. Deitados na calçada, os dois ficaram com o rosto virado para o chão. Não viram Carlos Marighella tombar morto do outro lado da rua. Apenas ouviram o tiroteio intermitente, que não deve ter durado mais de três ou quatro minutos. Cessada a fuzilaria, Fernando viu sair de uma camioneta estacionada perto do Volks um homem moreno, alto, elegantemente vestido, que foi trazido pelos policiais e algemado com os frades. Os três foram embarcados num camburão e conduzidos ao DOPS.

Por fim, em meados de 1973, outro nome foi indicado para suceder Médici no governo do Brasil. O nome escolhido foi o do General Ernesto Geisel. Foi no governo de Geisel que o país teve a oportunidade de iniciar o processo de abertura política. Segundo Fausto (2001), Geisel sofria pressão de linha dura do regime que ainda tinha muita força, e, por outro lado, ele mesmo queria controlar a abertura de um caminho

---

<sup>38</sup> Há muitas controvérsias sobre a “delação”, por parte dos dois frades, do ponto de encontro de Marighella com os Dominicanos. Porém, esse assunto não será tangenciado aqui por acreditarmos que não contribuem, diretamente, para a nossa pesquisa. Maiores detalhes conferir os livros: *Batismo de Sangue* de Frei Betto e *Carlos, a face oculta de Marighella* de Edson Teixeira da Silva Junior.

para uma possível democracia conservadora. Geisel conseguiu fazer seu sucessor. Em 14 de outubro de 1978, sobe ao poder o último presidente militar, o General João Batista Figueiredo. Em 1985, Figueiredo deixa o governo. O país volta a crescer e passa a desfrutar de uma situação financeira de alívio. Assim, em 15 de janeiro de 1985, Tancredo Neves e José Sarney conseguem vitória no Colegiado Eleitoral e assumem a direção de um Brasil rumo a liberdade democrática.

Essa retomada histórica de alguns fatos importantes que envolvem toda a militância de Marighella foi necessária para observarmos, no exercício da *função enunciativa* do sujeito guerrilheiro, as condições e possíveis regras de formação e controle em que essa “função” emerge e se realiza.

Pensando com Foucault, no espaço de relações entre o enunciado de Marighella e os espaços de diferenciação, percebemos que o referencial que forma o campo de emergência de tal discurso pautado pelo enfrentamento está calcado numa relação de oposição forte a outros discursos que tentam suprimir e fazer calar. Seja contra as várias manobras proposta pelo governo de Getúlio Vargas, seja contra os atos institucionais propostos pelo período em que o país fora governado por militares, o discurso guerrilheiro de Marighella emergiu de forma a sempre estar fazendo resistência diante de uma situação repressiva.

Ao trazermos especificamente esse escalonamento de acontecimentos discursivos, foi possível perceber que no exercício da função enunciativa, Marighella assumiu basicamente duas posições sujeitos. A primeira, antes da promulgação do AI-2, em 1965, pautava-se por um tipo oposição mais leve, do tipo planfetária, que seguia de acordo com as ideias de oposição proposta pelo Partido Comunista. Nesse período, inclusive, é eleito deputado constituinte e participando ativamente das discussões parlamentares.

A segunda posição, que acreditamos que emergiu logo após a promulgação do AI -2, em meados de 1968, mostra um lugar em que Marighella vai assumir que a única maneira de fazer resistência de verdade diante da tirania da Ditadura, será por meio da via armada. Inclusive, por assumir essa posição, há o rompimento com o partido e a fundação de vários núcleos como a ALN e a VPR. Dessa forma, é interessante notar que mesmo dentro de um discurso guerrilheiro, esse lugar vazio que Marighella (e outros) vem assumir não se manter uniforme ao longo da prática discursiva. Ou seja, pensamos aqui justamente no que Foucault falou em *A arqueologia do saber*, quando explicou que

a função enunciativa ao invés de supor “um” sujeito, ela confere um conjunto de posições subjetivas possíveis.

Na continuação da abordagem desses acontecimentos, para tentar observar as possíveis condições de produção a que o discurso de Marighella estava em relações de poder, é interessante observar nesse *domínio associado*, onde os enunciados de Marighella eram margeados tanto pelos enunciados do Estado, quanto pelos dos próprios militantes do Partido Comunista, é possível ver que quanto mais enérgica era a forma de repressão proposta pelo regime militar, mais enérgica também era a forma de resistência do sujeito guerrilheiro.

O acontecimento da promulgação do AI-5, em 1968, como o mais repressivo de todos os atos, permite observar todas as regras de formação, como campo de emergência, que definiram as possibilidades do aparecimento e delimitações dos enunciados de Marighella como um discurso de guerrilha. De acordo com o nosso resgate histórico, é a partir desse momento que o indivíduo Marighella assumirá a posição sujeito guerrilheiro, da qual emergia um discurso que se fazia acreditar na vitória sobre o regime militar somente pela via armada. Consideramos que esse é especificamente um acontecimento de ordem política, moral e econômica, ao qual foi possível que emergisse o acontecimento do discurso de guerrilha e no qual estaria associado.

Ao olharmos para esses pequenos fatos antes de prosseguir com as análises, o nosso intuito foi enxergar, na seleção das sequências enunciativas que compõe o *corpus*, as regras de formação para a condição de suas existências e para o jogo de aparecimento e dispersão do discurso de guerrilha de Carlos Marighella.

#### **4.2 O cuidado de si no “manual do guerrilheiro”**

No *Manual do Guerrilheiro Urbano*, Marighella declara todas as premissas que um indivíduo precisa se submeter para se tornar um guerrilheiro e lutar contra a ditadura militar no Brasil. Se levarmos em conta que esses manuscritos circularam de forma clandestina, em forma de mimeógrafos e as margem das linhas repressivas do regime, podemos considerar que se trata de um tipo de *saber dominado*. Ou seja, esses saberes locais de técnicas de guerrilhas se faziam presentes naquele contexto específico, porém eram considerados saberes hierarquicamente inferiores, saberes históricos de lutas,

sufocado por discursos que estavam na ordem do dia. Partindo dos conjuntos de enunciados que emergem desse *manual*, podemos verificar uma espécie de memória de combate, em que o discurso de guerrilha enquanto saber desqualificado tornava-se presente frente a um conjunto de domínios especializados advindos do regime militar.

De acordo com Fulaneti (2010), a guerrilha urbana representou a primeira fase do processo revolucionário, o que explica o caráter de escola de formação do guerrilheiro. “Essa ideia de formação é reforçada pela escolha do gênero manual, que pressupõe um enunciador que transmite um saber e/ou poder e um enunciatário que busquem essas competências” (FULANETI, 2010, p. 84). Ou seja, são expostas todas as *práticas e técnicas* pertinentes e essa posição-sujeito guerrilheiro. Dessa forma, esse discurso funciona como uma prática, um conjunto de ocupações, a *epimeléia heautou*, a qual todos aqueles que desejam lutar pela sua liberdade devem aplicar a si mesmos. Observemos a sequência enunciativa a seguir:

SE 08: Outras qualidades importantes no guerrilheiro urbano são as seguintes: que possa caminhar bastante; que seja resistente à fadiga, fome, chuva e calor; conhecer como se esconder e vigiar, conquistar a arte de ter paciência ilimitada; manter-se calmo e tranquilo nas piores condições e circunstâncias; nunca deixar pistas ou traços (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 06).

Pensando na possível *epimeléia heautou* do sujeito guerrilheiro, como uma atitude, um modo de ver e estar no mundo, como um modo de praticar ações (como bem frisou Foucault), observamos que há presente neste enunciado toda uma preocupação com um conjunto de ocupações circunscritas aos próprios corpos dos indivíduos. Considerando o *cuidado de si*, como já foi dito, como uma prática de exercícios que deve ser apreendido e praticado pelos indivíduos todos os dias, esse *corpo* precisa estar em constante agitação, aperfeiçoamentos e treinamentos, pois são constitutivos dessa posição sujeito guerrilheiro. Num primeiro momento, este sujeito é aquele que precisa estar sempre colocando ao seu corpo desafios físicos que o torne mais forte a cada dia. Podemos pressupor aqui que nessas *práticas* do cultivo do corpo para a resistência à fadiga, fome, chuva e calor esteja a prática da luta, da musculação, da corrida, com ou sem obstáculos, a qual esse indivíduo precisa se impor de forma diária e gradativa, a fim de condicionar seu corpo para as táticas de guerra nas ruas.

Ao longo dessa sequência enunciativa, observamos, de forma recorrente, o emprego de recursos linguísticos que produzem um efeito de sentido de intensidade

nessas práticas. O emprego de adjetivos como “caminhar *bastante*” e “paciência *ilimitada*”, assim como advérbio “*nunca* deixar pistas ou traços”, mostram que para ser um guerrilheiro, era preciso manter-se sempre em permanente cuidado consigo mesmo.

Além disso, temos também as construções modalizadas por verbos no subjuntivo. Esse tipo de construção define um tipo de desejo que não se tem certeza de sua plena realização. Segundo Cunha & Cintra (1985), ao se optar pelo emprego do subjuntivo, agiríamos encarando a existência ou não do fato como uma coisa incerta, duvidosa e até irreal. O subjuntivo, também conhecido como conjuntivo, portanto, é um modo verbal que faz “referência a fatos incertos: talvez *cante*, se *cantasse*” (BECHARA, 2009, p. 221). O emprego de verbos como “*que possa...*”, “*que seja...*”, presentes na sequência, mostram o desejo, uma vontade por parte do sujeito guerrilheiro de que suas ações ocorram, porém sem a certeza das consequências e de suas concretizações. Ou seja, sem a certeza dos riscos que derivariam de tais atitudes de resistência frente ao regime militar brasileiro.

Ou seja, essas práticas funcionavam como base motriz para esse constante cultivo do corpo como uma prática de arte de existência. Dessa forma, concordamos com Fulaneti (2010) quando diz que “o guerrilheiro é um sujeito que optou por uma militância extrema, o que exige uma conduta rígida, que busca, em todos os sentidos, aproximar-se do grau máximo. Esse caráter excessivo se manifesta também pela linguagem” (p. 88).

Uma passagem interessante nessa sequência enunciativa é certa ênfase que Marighella concede ao termo paciência. Observe que essa paciência não seria uma simples atitude de calma. Trata-se, antes, de uma prática vista como uma arte. Ou seja, essa paciência precisa ser aquela cultivada no dia-a-dia, em todos os momentos, em todas as suas cores, assim como um pintor seleciona as cores, os movimentos das pinceladas para compor sua obra-prima ou como um escritor que reescreve diversas e diversas vezes o seu texto, a fim de lhe conceder um acabamento mais próximo possível do ideal, o cuidado para com essa paciência deve ser um exame diário. Assim como Foucault (1985, p. 51) explica que “quem quiser ter uma visão penetrante deve ter cuidado com os olhos que servem para ver, se se quiser ser ágil na corrida, deve-se tomar cuidado com os pés que servem para correr...”, essa paciência vista como arte que deve ser praticada será fundamental para o guerrilheiro em situações de eminente perigo. E que, além dessa prática proporcionar ao corpo a resistência necessária, observamos também que essa arte da paciência vai funcionar como um cultivo da alma.

Esse cultivo é no sentido, por exemplo, de aperfeiçoamento da alma com a ajuda da razão. Pressupondo que nesse aperfeiçoamento da alma, além do cuidado com o corpo, está a ideia de um cultivo das concepções éticas, sociais e morais desse sujeito guerrilheiro, o indivíduo que assume essa posição sujeito e se submete a essas técnicas, pode ser considerado, pelo menos moralmente, em vantagem em relação ao seu inimigo.

Nesse sentido, pensando com Foucault e levando em consideração esse cultivo da alma que acabamos de explicar, observamos que no embate entre o discurso de guerrilha e o discurso militar, pensando dessa forma não só nas formas legítimas e regulamentares do poder do regime militar, mas também no seu funcionamento nas extremidades e ramificações de seu alcance, há uma dimensão do poder vista como uma *contrato-repressão*, em que o poder imposto pelos militares giravam em torno do contrato, do direito, como constitutivo da mais alta soberania, e por outro lado verificamos a presença da *guerra-repressão*, em que observamos o poder imposto pelo regime provocar, concomitantemente, certas respostas por parte dos militantes em forma de luta, cuidado e insubmissão.

Em consonância com o que foi dito agora pouco sobre a relação de vantagem do sujeito guerrilheiro frente ao governo do regime militar, podemos considerar que a arma do guerrilheiro urbano contra seus inimigos adquire essa força expressiva pelo permanente cultivo da alma. Será por meio desse cultivo, que esse sujeito poderá lutar e – possivelmente – sobreviver. Foucault (1985), ao refletir sobre o tema da aplicação a si próprio em Sêneca, chama a atenção para o uso de três ações que remetem à essa aplicação: “formar-se”, “transformar-se” e “voltar a si”. Gostaríamos de nos deter, no momento, sobre essas três ações levando em consideração as seguintes sequências enunciativas:

SE 09: Ninguém pode se converter em guerrilheiro urbano sem prestar particular atenção à preparação técnica (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 09).

SE 10: Esta preparação técnica do guerrilheiro urbano baseia-se na sua preocupação pela preparação física, seu conhecimento e no aprendizado de profissões e habilidades de todas classes, particularmente as habilidades manuais (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 09).

SE 11: O guerrilheiro urbano somente pode ter uma forte resistência física se treinar sistematicamente. Não pode ser um bom soldado se não estudou a arte de lutar. Por esta razão o guerrilheiro urbano tem

que aprender e praticar vários tipos de luta, de ataque e de defesa pessoal (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 09).

Ao se observar essa série enunciativa, percebemos que nesses enunciados o sujeito discursivo dessa *ordem do discurso* evidencia o saber de treinamentos de forma a caracterizar a preparação do guerrilheiro. Isso é constatado levando em consideração que essa preparação é concebida como prática regular de treinamento pessoal. Retomando o que disse Foucault sobre Sêneca e seu vocabulário para designar formas de atividades múltiplas do *cuidado de si*, ao considerarmos os três verbos “formar”, “transformar” e “voltar”, percebemos nesse processo de objetivação do sujeito guerrilheiro a importância dos objetos que o constitui, a saber, as táticas de guerrilha. Essas táticas são inerentes a essa posição sujeito.

Nessa prática de aplicação a si próprio do guerrilheiro, o “transformar-se” poderia surgir como condição primeira desse cuidado com o corpo e a alma desse sujeito. E que esse *cuidado*, como uma pressa e procura de unir-se a si mesmo, leva em considerar o “formar-se” como atividades técnicas circunscritas ao corpo. Essas técnicas vão desde a preparação física com atividades de corrida, caminhada, acampamento, treinamento de sobrevivência na selva, escalada de montanhas, remo, nado etc. Passando por técnicas de direção defensiva e ofensiva, pilotagem de aviões. Conhecimentos de mecânica, rádio, eletricidade, topografia, mapas, escalas e planos. Habilidades no manejo de armas de vários calibres, elementos químicos e explosivos. Informações básicas em medicina, enfermagem, farmacologia, cirurgia elementar e primeiros socorros. Dessa forma, considerando a *epimeléia heautou* como um “conjunto de ações”, um trabalho sistemático sobre si, observamos que na preparação desse sujeito guerrilheiro, o “voltar a si” precisa ser uma prática diária e constante, sempre em consonância com atividades múltiplas que não medem esforços para o formar-se como arte, como podemos perceber no enunciado: *o guerrilheiro urbano somente pode ter forte resistência física se treinar sistematicamente. Não pode ser um bom soldado se não estudou a arte de lutar*. Esse treinar sistematicamente e arte de lutar, segundo o que ora estamos discutindo, podem ser pensados como uma *ascese*, cuja função é a de se constituir, não como um sujeito do conhecimento, e sim em um sujeito de ação ética, como bem observou Filho (2007):

Qual cuidado de si, então, pode ser chamado de experiência de liberdade? Aqui não há como não argumentar que, se se trata de uma ascese filosófica cuja função essencial consiste numa maneira de

constituir a si, menos como sujeito de conhecimento, e mais como sujeito da ação ética, a ação do *ethos bom, belo, justo e memorável*. (2007, p. 07. grifo do autor).

Uma das características elementares da *cultura de si*, e que se faz obrigatória para a constituição desse sujeito ético-moral, está no que Foucault chamou de *retiros*. Os retiros seriam aquelas práticas em que há reserva de alguns momentos, onde se é possível ficar face a face consigo mesmo, para o exame daquilo que se transcorreu no dia, como memorização de princípios úteis. Observemos a seguinte seqüência enunciativa:

SE 12: A guerrilha urbana, assim como a guerrilha rural, é uma promessa que o guerrilheiro se faz a si mesmo. Quando já não pode fazer frente às dificuldades, ou reconhece que lhe falta paciência para esperar, então é melhor entregar seu posto antes de trair sua promessa, já que lhe faltam as qualidades básicas necessárias para ser um guerrilheiro (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 06).

Primeiro fato que chama a atenção nessa seqüência é o fato da *promessa que o guerrilheiro se faz a si mesmo*. Diferentemente de um simples ato de prometer, como especificado nos atos de fala de Austin<sup>39</sup>, consideramos que essa promessa, por se tratar de uma atitude de grande impacto, é acalentada dentro do indivíduo por uma reflexão constante e precisa estar de acordo com os seus princípios éticos. Esta prática poderia ser pensada como aquela em que esse indivíduo, assumindo essa posição sujeito guerrilheiro, ao se recolher de mais um dia de batalhas, precisa ficar só consigo mesmo. Colocar em xeque seus principais atos diante da luta contra a ditadura, pressupondo questões como: como melhorar meu ataque à mão armada? Como desenvolver uma maior agilidade em fuga? Como aprimorar o elemento surpresa? A escrita panfletária? O manejo das armas? Como aperfeiçoar a luta na guerrilha?

Frei Betto, em seu livro dossiê *Batismo de Sangue: os dominicanos e a morte de Carlos Marighella* que narra a convivência do autor com o revolucionário comunista, há um trecho interessante e que gostaríamos de trazer a tona para nos ajudar a observar sobre como pensava Marighella em relação à guerrilha:

Marighella não acreditava que a luta armada se desenvolvesse “de um só jato, isto é, desde quando se inicia até quando termina, com a vitória ou o fracasso (...) é obrigatoriamente necessário passar por um certo número de fases para atingir os objetivos previstos”. O princípio

---

<sup>39</sup> Conferir o tópico *A parresía versus enunciados performativos*, do capítulo três desta dissertação.

básico seria “preservar nossas próprias forças e aniquilar as do inimigo” e haveria três fases fundamentais: “a do planejamento e preparação da guerrilha, a do lançamento e sobrevivência da guerrilha, a do crescimento da guerrilha e sua transformação em guerra de manobras”. Quanto tempo seria necessário para cada uma dessas fases? “Não importa” – responde o autor [Marighella] –, “pois os povos que lutam pela libertação jamais se preocupam com o tempo de duração de sua luta”. (BETTO, 1986, p. 34).

Como podemos observar na citação, para Marighella a guerrilha não se tratava de uma guerra combatida a um só instante, e que terminaria com a vitória de uma das partes. Se pensarmos no que Foucault explica sobre a perspectiva que devemos analisar o poder, percebemos aqui que o fenômeno de dominação, maciço e homogêneo, de uns sobre os outros não acontecia somente entre o Estado e os cidadãos. Acontecia também entre os próprios militantes que queriam entrar para a guerrilha armada, que circulavam em suas malhas sofrendo-o e exercendo-o, o que corrobora para a ideia de que o poder, antes de se concentrar nas mãos – por exemplo – de Marighella somente, ele simplesmente era exercido, também, entre todos aqueles que acreditavam na chama revolucionária. Ou seja, para atingir objetivos claros, como a vitória frente àqueles que oprimem e restaurar a democracia e a liberdade, para o revolucionário brasileiro a luta deveria acontecer de forma gradual, com inteligência e por fases. Essas fases seriam compostas por: 1) planejamento e preparação; 2) lançamento e sobrevivência; 3) crescimento e transformação.

O interessante de notar nessas fases da guerrilha urbana e rural é o seu encadeamento de atividades. Partindo dessas instâncias periféricas, onde por meio do discurso do sujeito guerrilheiro Marighella podemos fazer emergir histórias, caminhos, técnicas e práticas, observamos esses três procedimentos como táticas de guerrilha que resistem aos mecanismos de poder que circulam pelo discurso do regime militar, que teima investir contra o discurso de guerrilha, de forma a subjulgá-lo aos mecanismos cada vez mais gerais de dominação global. Nesse sentido, primeiro era preciso uma organização dos ideais de luta pela via armada contra a ditadura (*planejamento e preparação*). Quais princípios iriam reger as ofensivas, quais planos de ataques deveriam seguir, mobilização de esconderijos e recrutamento-treinamento de pessoal para os combates. Betto (1986) explica que para Marighella, a primeira fase da guerrilha dependeria da existência de um pequeno núcleo de combatentes imune ao convencionalismo dos partidos políticos de esquerda tradicional. E mais, esses combatentes deveriam advir,

“Particularmente do setor de operários e camponeses” e passar por “uma boa preparação” que incluiria “o tiro e a marcha a pé, algumas armas e munições, a exploração do terreno, noções de sobrevivência e orientação, e a organização inicial de apoio logístico, incluindo a coleta de recursos de todos os tipos”. Tudo isso seria feito sob o segredo, a vigilância e a segurança mais absoluta, a proibição rigorosa do uso de papéis e cadernetas com nomes e endereços escritos, planos e apontamentos, que podem vir a cair nas mãos do inimigo. Sem esses cuidados a primeira fase da guerrilha não tem condições de ir adiante. (BETTO, 1986, p. 35).

Na segunda fase, calcada no nível do *lançamento e sobrevivência*, era preciso transformar a situação política do país em uma situação militar. Estaria em jogo nesse momento a luta entre os métodos convencionais militaristas e os métodos não-convencionais de guerrilha. Nessa fase o que importava era questões como: como manter a ofensiva? Como regular a liberdade de movimento? Como preservar-se sem o apoio popular. A isso, de acordo com Betto, Marighella chamava de *princípios da sobrevivência*, em que o importante era: a guerrilha manter uma conduta honesta e leal; Estimar, respeitar e ajudar o povo; Jamais violentar os direitos e interesses do povo. Por fim, a terceira fase, vista como *crescimento e transformação*, estaria embasada no crescimento político da guerrilha, de sua potência e armamentos, nas ações de combates e na criação de um exército. “Só nessa terceira fase da luta – praticamente a sua etapa final –, ‘o objetivo político da guerrilha passa a ser conhecido pelo povo, terminando a situação em que era conhecido apenas de um círculo limitado de pessoas” (BETTO, 1986, p. 37).

Como pudemos observar, essas três fases possuem certa ordem de encadeamento. Elas não são colocadas à prática de forma desordenada e sem coerência. Funcionam como formas e instrumentos reais de acumulação do saber direcionado para a prática daqueles que queriam se subjetivar às artes da guerrilha. Acreditamos que o exemplo dessa dinâmica na ordem da luta revolucionária contra a ditadura está diretamente ligado às práticas de retiro desse sujeito guerrilheiro no seu permanente *cuidado de si*. E a importância desse retiro, como uma das práticas da arte de existência, em que se está em permanente estado de reflexão consigo mesmo, permitirá desenvolver nesse sujeito guerrilheiro a paciência para não se precipitar diante das fases da luta revolucionária, e o seu desenvolvimento como uma das suas principais qualidades, visto que sem ela seria melhor *entregar o posto antes de trair sua promessa*,

*já que lhe faltam as qualidades básicas [como a paciência] necessárias para ser um guerrilheiro.*

Percebemos que essa prática do retiro, como uma técnica de trabalho sobre si mesmo como lugar de experiência, em que se poderia ter a leitura, escrita, interpretação, sonhos, meditação e reflexão como ações corriqueiras, funciona como um *ensaio* do existir. Ensaio esse que permitirá a esse sujeito,

Extraviar-se, perder-se de si, perder seus conceitos anteriores, pensar seu próprio pensamento, suspender suas próprias crenças, relativizar o que se sabe, relativização de si mesmo, das formas, das verdades aceitas, das hegemonias do mundo – êxtase de uma descoberta: a realidade vivida como única, inevitável, universal, natural, divina, é uma invenção humana e sócio-histórica. Descoberta do caráter ficcional de toda realidade, de sua incompletude, de sua natureza *não-toda*, apesar de todo o esforço da ideologia e dos discursos de verdade do poder buscar afirmações em contrário. Esse saber inquietante, devastador, crítico, “martelo” do artesão da arte de fazer de si mesmo uma obra a construir, a lapidar, saber das resistências agonísticas sem descanso, das revoltas, ou dos retiros estratégicos, da reflexividade. Como assinalou Foucault: “*mas o que é, então, a filosofia hoje – quero dizer, a atividade filosófica – se não o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo?*” (FILHO, 2007, p. 09. grifos do autor).

Assim como já foi dito no capítulo anterior, Foucault atesta que essa prática direcionada para si não se constitui como um *exercício da solidão*, mas como uma prática verdadeiramente social. Nesta prática, percebemos que a “conduta” como um conjunto de ações sobre ações possíveis vai permitir ao indivíduo atingir o que há de específico nesse tipo de relação de poder. Em relação a essa prática do retiro, podemos pressupor que esse sujeito que se ausenta, poderia encontrar nessa ocasião um tipo de coordenador, um consultor ético, que ao mesmo tempo permitiria um ato de conduzir os outros, seria um comportamento desejável do sujeito guerrilheiro dentro de um campo de possibilidades de luta e resistência. Assim como nos meios aristocráticos de Roma, atesta Foucault (1985), existiam indivíduos que serviam às famílias como conselheiros de existências, na guerrilha urbana também existiam aqueles que ocupavam a posição de coordenadores. Observemos a seguinte série enunciativa:

SE 13: Para poder funcionar, o guerrilheiro urbano tem que estar organizado em pequenos grupos, dirigidos e coordenados por uma ou duas pessoas, isto é o que constitui um grupo de fogo. (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 14).

SE 14: Dentro do grupo de fogo tem que haver confiança plena entre os camaradas. O melhor atirador e o que melhor sabe manejar a metralhadora é a pessoa encarregada pelas operações (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 14).

SE 15: É impossível levar ao fim qualquer ação, sem estar bem planejada, se o guerrilheiro urbano resulta ser indeciso, incerto ou irresoluto (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 26).

Nessas sequências enunciativas, materializa-se um discurso de orientação e instrução. O sujeito enuncia sobre a relação de hierarquia dentro da organização de guerrilha. O saber de guerrilha é atravessado por um saber de instituições organizacionais, tais como empresa e a própria militar. Ao se atentar para os léxicos “dirigido”, “coordenado” e “encarregada”, percebemos que a prática discursiva da ordem das instituições organizacionais atravessa o campo de saber da guerrilha. Dessa forma, na construção discursiva desse referencial, na constatação de que o discurso de guerrilha é atravessado por um saber organizacional, o sujeito guerrilheiro é alçado, como aquele que precisa de uma orientação e de uma coordenação.

Ao mesmo tempo em que Marighella precisa trabalhar no cultivo de sua alma, ao ocupar a posição sujeito guerrilheiro, precisará participar também na direção desses homens de luta com a função de *conselheiro*. Calcada numa relação de amizade e companheirismo, essa aplicação de si que pode caracterizar o sujeito como um bom conselheiro funciona como uma atividade de direções das almas. É como se fosse um tipo de prática em que se recorre ao outro, ao qual se institui uma aptidão para o conselho e direção, tanto de si como dos outros.

Essa posição sujeito, a qual o indivíduo Marighella ocupa, precisa passar confiança e sabedoria para o governo dos outros, ao mesmo tempo em que precisa de uma recolhida ética e filosófica em sua prática da *epimeléia heautou*, que lhe permita, além do bom governo dos outros, um permanente governo de si. Como frisa Betto (1986), Marighella, preocupado em como lutar contra o regime de forma eficaz, sempre esteve em busca de se desenvolver ao máximo como guerrilheiro:

Finda a OLAS<sup>40</sup>, Marighella permanece em Havana, e a 8 de outubro de 1967, comunga a profunda tristeza do povo cubano pela morte de Ernesto Che Guevara, em pleno combate, nas matas da Bolívia. Antes

---

<sup>40</sup> “A I Conferência da OLAS (Organização Latino-Americana de Solidariedade) ocorre em Havana, no mês de agosto de 1967, e dela participam revolucionários de todo o Continente. Convidado, o PCB se recusa a enviar representante. Marighella contraria a decisão do Partido e embarca para a ilha de Fidel Castro” (BETTO, 1986, p. 31).

de retornar ao Brasil, no fim do ano, procura dar consistência teórica e programática à sua nova proposta. (BETTO, 1986, p. 32).

As expressões “*O melhor atirador*” e “*O que melhor sabe manejar*” revela toda a dedicação benevolente no discurso desse sujeito. Demonstram que para ser “o melhor”, o permanente estudo e aperfeiçoamento precisam fazer parte do cotidiano desses sujeitos, para que – dessa forma – permaneça forte a relação de confiança, visto que “a confiança é um valor muito importante para o discurso guerrilheiro” (FULANETI, 2010, p. 88).

Observamos que a estratégia que o sujeito guerrilheiro emprega, na relação de poder diante seus camaradas e diante o governo, pauta-se pelos três sentidos que Foucault concede a esse termo de forma específica e particular. Primeiro, é colocado uma racionalidade aos indivíduos para que possam atingir seus objetivos de fazer frente às práticas cerceadoras do regime. Verificamos também que Marighella, ao sumir a posição sujeito guerrilheiro, se preocupa com a função que ele acredita ser pertinente para as ações dos outros, e também sobre as que os outros vão pensar ser a dele própria. E que esses conjuntos de técnicas e práticas do guerrilheiro são, de fato, àqueles que precisam ser cultivados para que se possa obter a vitória.

Ao se considerar o exercício da função enunciativa, observamos que o indivíduo que ocupa a posição do sujeito discursivo estará imerso num domínio constituído por um conjunto de enunciados que são determinados (os definem) por regras sociais, éticas, históricas. Assim como já especificamos no capítulo 01, esse conjunto de enunciados, em sua dispersão, é fixado no interior do que Foucault chamou de *Domínio Associado*. De acordo com Franceschini (2010), no âmbito desse domínio, há um campo discursivo que faz referências aos enunciados relacionados a um objeto. Ou seja, lembrando aqui da terceira característica da prática da função enunciativa, o enunciado sempre se relaciona com outros enunciados em um campo adjacente. Dito de outro modo, os enunciados irão existir rodeados, margeados, povoados por outros enunciados.

Quando se fala de “margens povoadas de outros enunciados”, a margem, para o exercício da função enunciativa, não está intimamente ligada à vontade psicológica e intencional do sujeito, nem a proposição linguisticamente semelhante [...] na perspectiva arqueológica proposta por Foucault, para o enunciador ser compreendido no quadro do domínio associado é preciso que se estabeleçam relações entre o enunciado e o domínio no qual esse está inscrito. (FRANCESCHINI, 2012, p. 39-40).

Ao mesmo tempo em que na presente série enunciativa (SE's 06, 07, 08) temos um discurso que caracteriza o que se deseja de um guerrilheiro bem sucedido, percebemos que esse discurso está sendo margeado por um outro discurso que constrói uma imagem de guerrilheiro inapto para tal função. Ao lado do discurso, em que são mobilizados recursos linguísticos como “*organizado*”, “*confiança*”, “*melhor*” e “*planejada*”, que caracterizam a postura de um guerrilheiro capacitado para lutar contra o inimigo, se entrelaça um outro, em que termos como “*indeciso*”, “*incerto*” e “*irresoluto*” são atrelados àqueles que provavelmente fracassarão no exercício de suas missões. Podemos depreender que essas habilidades, desse sujeito guerrilheiro, derivam de uma determinada e constante busca por melhoria (*cultivo de si*). Por um treinamento circunscrito ao seu corpo (*ascese*). E que é consequência de uma aplicação de si, em seu próprio governo como aquele que se retira para praticar sua autoavaliação, como aquele que reúne condições de conduzir (governar) o outro. Condições e coerções inerentes a essa posição sujeito guerrilheiros e que aqueles que a ocuparem, precisam se assujeitar.

Até o presente momento de nossas análises, percebemos que esse sujeito considera que essas práticas do *cuidado de si* estão ligadas a um tipo de serviço da alma-corpo, onde persistem técnicas de trocas com o outro e uma sistemática de obrigações. Na relação de governo de si e dos outros, trata-se de uma disciplina inerente ao dispositivo dessa produção de discurso. É como se todo o saber de cultivo do sujeito guerrilheiro fosse um princípio de controle que fixa os limites e as (re)atualizações dessas práticas. Foucault explica, ao retomar reflexões de Epicteto, que esse voltar para si mesmo deveria ser encarado pelos indivíduos como condições de um estado patológico<sup>41</sup>.

Ou seja, esses indivíduos não deveriam ser considerados alunos em busca de conhecimentos em escolas, mas sim como pacientes em busca de cura para suas patologias. Pois esse *cuidado de si*, como uma técnica ética, “deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (FOUCAULT, 2010a, p. 09). Foucault explica que esse *cuidado de si* pode ser pensado sobre o ponto de vista de três características: *procedimento de provação, exame de*

---

<sup>41</sup> “Para ‘ocupar-se’, emprega ele [Epicuro] *therapeúein*, que é um verbo de múltiplos valores: *therapeúein* refere-se aos cuidados médicos (uma espécie de terapia da alma de conhecida importância para os epicuristas), mas *therapeúein* é também o serviço que um servidor presta ao seu mestre; e, como sabemos, o verbo *therapeúein* reporta-se ainda ao serviço do culto, culto que se presta estatutária e regularmente a uma divindade ou a um poder divino” (FOUCAULT, 2010a, p. 10).

*consciência e trabalho do pensamento sobre ele mesmo.* Levando isso em consideração, atentemos para a seguinte série enunciativa:

SE 16: Ainda uma ação que tenha sido começada com sucesso pode terminar em derrota sem o comando da situação e a capacidade para tomar decisões falhar em meio a execução do plano. Quando este comando da situação e a capacidade para a decisão estão ausentes, este vazio é preenchido pela hesitação e o temor. O inimigo toma vantagem desta falha e é capaz de liquidar-nos (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 26).

SE 17: A decisão significa colocar em prática o plano que foi idealizado, com determinação, com audácia, e com uma firmeza absoluta (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 26).

SE 18: O guerrilheiro urbano sem experiência tem que ser incorporado gradualmente em ações ou operações que correm desde as mais simples até as mais complicadas. Começa com missões e trabalhos pequenos até que se converta completamente em um guerrilheiro urbano com experiência (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 29).

O *procedimento de provação* seria uma característica do *cuidado de si*, em que o sujeito colocaria em prática a sua capacidade de se abster daquilo que seria supérfluo. Dito de outra forma, é como se esse sujeito, imerso em suas práticas diárias como arte de existência, renunciasse a certas condições que não se fariam necessárias em um dado momento. E essa prática é possível por meio do que Foucault chamou de *exercícios de abstinências*. Como foi especificado no capítulo anterior, esses exercícios significavam basicamente em não se apegar a todo tipo de luxúria e ostentação. Os sujeitos podiam ter a sua disposição toda uma gama do indispensável, mas precisava se preservar, manter o foco no que realmente interessava.

Ao se observar a SE 17, percebemos que o discurso desse sujeito é o de que será necessária, para o sucesso da guerrilha, a persistência no foco. Ou seja, o indivíduo que ocupa essa posição precisa jamais desviar a atenção de sua luta. Não se trata de um *plano* qualquer, e sim de uma experiência que precisa ser colocada em prática por indivíduos totalmente focados, audaciosos e que não pensam em se desviarem um só segundo de sua missão. Um exemplo dessa determinação está em Betto (1986), quando este lembra que Marighella propunha, de forma insistente, que a luta contra a ditadura militar fosse feita obrigatoriamente com uma surpresa, e enumerava os possíveis erros que provavelmente acabariam com a resistência:

a) não utilizar a surpresa contra o inimigo; b) deixar-se surpreender pelo inimigo ou cair no seu cerco tático; c) travar combates decisivos em pontos onde o inimigo, mesmo eventualmente, tenha superioridade; d) começar a luta nas condições do cerco estratégico do inimigo e não ter plano estratégico e tático global, não conhecer o terreno e violar grosseiramente as leis da guerra. (BETTO, 1986, p. 36).

Ora, todas essas táticas passam por uma reflexão pormenorizada por esse sujeito, e que precisa de muita atenção e determinação para sua relativa eficácia. Isso implica que esse sujeito, no seu voltar a si como forma de aprimoramento, precisa realmente se importar com a sucessão da guerrilha, deixando de lado tudo aquilo que não agregaria nada a causa revolucionária. “Para ser guerrilheiro não basta estar modalizado pelo querer, é preciso estar em conjunção com outros valores modais, como *saber* e *poder fazer* a guerra revolucionária” (FULANETI, 2010, p. 89). Ou seja, esse “saber” e esse “poder fazer” estaria entrelaçado o foco e a não dispersão com o supérfluo, como formas de provação desse sujeito guerrilheiro.

Claro que a esse tipo de provação estaria ligado também ao *exame de consciência*. Esse exame se divide em dois: o *exame da manhã* serviria para uma reflexão a cerca das tarefas do transcorrer do dia, a fim de estar suficientemente preparado para elas. O *exame da noite* serviria para refletir sobre o que se passou no dia, no intuito de aprimorar as técnicas.

Como já fora dito, por exemplo, na prática do *retiro*, esse sujeito guerrilheiro na constituição de seus planos de guerra, poderia muito bem se utilizar desses dois recursos o tempo todo, visto que eles são inerentes ao cultivo de si<sup>42</sup>. Esse sujeito precisava ser aquele que era destemido, organizado, decidido, forte, calmo e persistente. Aquele que dedicaria sua vida à questão da liberdade e da pátria. Extremamente ágil e que não medisse esforço para se utilizar de métodos *não convencionais*<sup>43</sup> diante do inimigo opressor. Para que isso se aprimorasse nesse sujeito, os exames matutino e noturno,

---

<sup>42</sup> Em *Por que resisti à prisão*, há um trecho onde é possível visualizar bem esse exercício do *exame de consciência*: “Em meu leito de hospital, preso incomunicável numa cela estreita, ainda ferido e atordoado, eu considerava comigo mesmo até que ponto chegou a reação, sua crueldade e envilecimento. Não há palavras, porém, para caracterizar os dias que vivemos. Quando até as crianças, na sua inocência, e na alegria e beleza da vida que imaginam, são traumatizadas e vão para o leito sem poder conciliar o sono noites seguidas, é que sobre o país se abateu uma desgraça” (MARIGHELLA, 1995, p. 27)

<sup>43</sup> Métodos *não convencionais* eram ações de oposição ao regime militar diferentes dos praticados pela esquerda não armada. Incluíam-se aí táticas de guerrilhas, ações a mão armada, sequestros e assaltos à bancos. Porém, essa forma de luta, mesmo parecendo ser agressiva, caracterizava-se “como uma guerra revolucionária, com um exército revolucionário, não um exército convencional [...] A noção de ruptura surge, mais uma vez, como elemento central nesse discurso, pois o revolucionário caracteriza-se por romper com códigos e valores já existentes e construir o novo” (FULANETI, 2010, p. 85).

como uma prática reflexiva de construção, certamente fazia parte do seu arsenal de técnicas e cuidados de si.

Quando observamos SE 18, percebemos o discurso de preparação do guerrilheiro urbano. Fica caracterizado que essa posição de sujeito guerrilheiro pode ser assumida por certo indivíduo identificado com a luta pela liberdade, desde que este se preocupe consigo mesmo, em virtude de seu próprio governo, de seu direito de ir e vir livremente; como, também, para uma luta pela liberdade para todos aqueles que se sentem oprimidos. Ao se utilizar de termos como “*gradualmente*”, “*correm*”, “*mais simples*”, “*mais complicada*”, “*converta*”, “*completamente*” e “*experiência*”, cria-se um efeito de sentido de formação continuada desse guerrilheiro. Ou seja, podemos pensar que a cada momento desse sujeito guerrilheiro ir para as ruas, há uma reflexão antes, no sentido de se preparar para atuar nas ruas como guerrilheiro de forma eficaz, rápida e – muitas vezes – letal. E uma outra que funcionaria como um estudo daquilo que não deu certo e daquilo que precisa aprimorar mais e mais. É interessante observar, também, como o discurso dessa materialidade se apresenta como um guia de como adquirir experiência nesse tipo de luta, o que reforça a escolha desse gênero manual.

Será por meio dessa prática do *exame de consciência*, que este sujeito estará sempre atuando como um vigilante sobre si mesmo e sobre suas práticas. É isso que caracteriza o *trabalho do pensamento sobre ele (si) mesmo*. Diante de suas reflexões frente à guerrilha urbana, esse sujeito precisa filtrá-las permanentemente em relação a si mesmo. Ele precisará depurar certos saberes oriundos de ações e confrontos que deram certos, e descartar a parte negativa dos que não se realizaram com sucesso.

Percebemos que na SE 16, a capacidade de tomada de decisões para a execução de um plano de assalto ou sequestro, por exemplo, precisava ser a mais certa possível, se não colocaria em risco a própria vida do guerrilheiro. Betto (1986, p. 36) salientou essa astúcia de Marighella pelo fato de não lhe faltar “a clareza política quanto ao rumo a tomar e aos passos a dar”. Mesmo que uma ofensiva começasse com um ótimo resultado, poderia fracassar se não levasse em conta os resultados das ofensivas anteriores. Para minimizar esses riscos, era importante para esse sujeito a prática de sempre voltar para si mesmo em busca de informações que pudessem ajudá-lo nas próximas missões.

Foucault nos concebe um exemplo interessante sobre essa prática quando fala da metáfora do “verificador de moeda” de Epicteto. Por meio dessa imagem, quando se queria tratar de dinheiro, os cambistas inventavam toda uma arte de conferência.

Utilizavam, por exemplo, a visão, o tato, o olfato e a audição. Jogavam uma moeda no chão para ouvir seu som. Essas técnicas eram somente desenvolvidas e/ou aperfeiçoadas pelo constante trabalho desses cambistas em torno desse saber. Assim como esses cambistas, o sujeito guerrilheiro também precisava desenvolver toda uma arte de movimentos em campo, manejo de armas e técnicas de fugas, para que pudesse ao máximo preservar a sua vida e a de seus camaradas. “Sua perfeição na arte de atirar o fazem um tipo especial de guerrilheiro urbano – ou seja, um franco-atirador, uma categoria de combatente solitário indispensável em ações isoladas” (MARIGHELLA, s.d. [2003], p. 13). Ou seja, esse tiro não poderia ser um tiro a ermo, aquele sai da “boca” da arma sem nenhum propósito, inclusive com um alto risco de matar inocente. Esse tiro tinha que ser aquele que representava toda a luta e angústia desse sujeito. Um tiro que era trabalhado nas práticas do *cuidado de si* e que pudesse representar “a” verdade desse sujeito, “a” verdade de sua luta.

Até o presente momento de nossas análises, pudemos compreender como poderíamos considerar essas técnicas de guerrilhas proposta por Marighella como um *cuidado de si* inerente à posição de sujeito guerrilheiro. Foi possível observar como a constante arte de técnicas de guerrilha, nesse movimento de *voltar para si mesmo*, foi necessário para a constituição, progressão e transformação desse sujeito em sua luta, em sua verdade. Agora, baseando-nos em palavras do próprio Foucault:

Além dessa [éros], outra grande forma pela qual o sujeito pode e deve transformar-se para ter acesso à verdade é um trabalho. Trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (*áskesis*). *Éros* e *áskesis* são, creio, as duas grandes formas com que, na espiritualidade ocidental, concebemos as modalidades segundo as quais o sujeito deve ser transformado para, finalmente, tornar-se sujeito capaz de verdade. (2010a, p. 16).

Gostaríamos de passar para uma analítica que pensasse essas práticas e técnicas de guerrilha que acabamos de observar – pressupondo que o próprio Marighella se subjetiva a ela como uma condição inerente dessa posição sujeito –, como uma condição para a constituição desse sujeito como aquele que *diz-a-verdade*, que se constitui por uma *coragem da verdade*. Ou seja, como um sujeito em que é permitido um uso da *parresía*.

### 4.3 O guerrilheiro em sua *parresía*.

No tópico analítico anterior, vimos como por meio de práticas do *cuidado de si* o indivíduo [Marighella] era chamado a se constituir como um sujeito guerrilheiro. Refletindo sobre os enunciados das séries enunciativas, pensando na posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para se constituir como sujeito de um discurso, foi possível observar que a este indivíduo, e ao próprio Marighella, eram impostas certas práticas éticas do cuidado consigo mesmo, circunscritas ao seu próprio corpo, que o permitia ocupar essa posição e de ser autorizado a ser uma sujeito guerrilheiro. Ou seja, entendemos que esse *cuidado de si* estava, de certa forma, implicado na vontade de Marighella em exercer certo tipo de poder político em relação aos seus camaradas. Pois,

Não se pode governar os outros, não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo. Entre privilégio e ação política, este é, portanto, o ponto de emergência da noção de cuidado de si. (FOUCAULT, 2010a, p. 35).

Na *Hermenêutica do sujeito* (1982-1983), na primeira hora do curso da aula de 06 de janeiro de 1982, Foucault chamava a atenção para a necessidade de se estudar o cuidado de si (*epimelía heautou*) como forma indispensável para uma reflexão acerca do sujeito e da verdade. Diz o próprio filósofo: “pode-se objetar que, para estudar as relações entre sujeito e verdade, é sem dúvida um tanto paradoxal e passavelmente sofisticado escolher a noção de *epimelía heautou* para a qual a historiografia da filosofia, até o momento não concedeu maior importância” (FOUCAULT, 2010a, p. 04). Para o pensador francês, esse *cuidado de si* deveria ser pensado como inerente à carne do homem, cravado em sua existência, como um princípio de agitação de sua espiritualidade. Uma inquietude no transcorrer de sua existência.

Nesse jogo, a espiritualidade é vista como um conjunto de práticas que constituem as condições impostas para que o sujeito tenha acesso à verdade. “Isso acarreta, como consequência, que desse ponto de vista não pode haver verdade sem uma conversão ou sem transformação do sujeito” (FOUCAULT, 2010a, p. 16). Será dessa forma, portanto, que ao se colocar a questão do *cuidado de si* – como concepção elementar no governo de si dos outros –, sendo constituído pela prática de uma arte de existência, iremos analisar os enunciados de Carlos Marighella como um dizer-a-verdade, e como esse dizer o constitui como sujeito na relação consigo, no trabalho

sobre si e na relação com os outros. Observaremos esse discurso de sujeito guerrilheiro como uma possível experiência de *parresía*.

#### 4.3.1 Uma *cena* de resistência e coragem.

Retornando ao nosso *corpus*, e tomando como segunda parte o nosso olhar sobre a obra *Por que resisti à prisão*, iniciaremos nossas análises pela seguinte série enunciativa:

SE 19: A verdade é que não fui preso trazendo comigo quaisquer documentos ou anotações, a não ser – como é lógico – a minha carteira de identidade. As chaves encontradas em meu bolso eram do apartamento onde moro e das portas de entrada do edifício. O dinheiro? Somente 253 cruzeiros (MARIGHELLA, 1995, p. 13).

SE 20: A selvageria e a brutalidade policial não tem qualificativos. Por que atiraram com o cinema cheio de crianças? Puro banditismo! O projétil ficou encravado no meu corpo. Não fôra isto, e uma bala doída teria vitimado outras pessoas, atingindo com certeza crianças inocentes. A política não pode negar o seu crime (MARIGHELLA, 1995, p. 13).

SE 21: Não adiantará. O crime foi demasiado monstruoso para que a opinião pública o esqueça e a justiça deixe de pronunciar-se. Ademais, eu – que sou a vítima – jamais calarei (MARIGHELLA, 1995, p. 14).

SE 22: Com o atentado a bala contra a minha vida dentro do cinema, ficou provado que a ditadura atual não respeita nem o direito de um cidadão qualquer ir a uma diversão tão corriqueira. Que conspiração subversiva pode ser feita no interior de um cinema cheio de crianças e famílias? (MARIGHELLA, 1995, p. 14).

Como se fosse um ato desesperado de uma prática confessional, Marighella neste instante tenta mostrar a selvageria dos agentes do regime militar<sup>44</sup> ao prendê-lo dentro de uma sessão de cinema cheia de crianças e famílias. Isso ocorreu em 09 de maio de 1964, num cinema chamado de Esky-Tijuca, na cidade de Rio de Janeiro.

Percebermos de início a posição desse sujeito em relação ao outro que o oprime. Esta é permeada pelo sentido de revolta e insatisfação mediante a prisão feita de forma autoritária. Há certo lamento no enunciado desse sujeito, visto pelo fato de ele não apresentar qualquer tipo de ameaça – naquele momento – ao regime ditatorial. Os enunciados constroem uma imagem para o outro [regime militar brasileiro] que

---

<sup>44</sup> Agentes do DOPS: Departamento de Ordem Política e Social. Espécie de polícia repressiva subordinada aos governos estaduais.

representa aquele que não respeita nem ao menos a diversão daqueles quem nem sabiam o que estava de fato acontecendo.

Os substantivos “*selvageria*” e “*brutalidade*” presentes na SE 20, marcados por artigos definidos, criam um efeito de sentido que colocam os agentes do DOPS no mesmo nível de animais. Ou seja, tratasse não de atitudes quaisquer, mas de uma selvageria e brutalidade específicas, comparadas as de animais que saem à caça de suas presas, que culminam com o corpo alvejado pelo tiro. Tiro esse que vem “encapado” por relações de forças que não fazem prevalecer o direito do indivíduo de “*ir a uma diversão corriqueira*”. “O movimento do corpo não se faz em um espaço vazio, mas um espaço de interpretação afetado pelo simbólico e pelo político, dentro da história e da sociedade” (ORLANDI, 2009, p. 19). Nesse sentido, esse sujeito que emerge desse discurso é aquele que não concorda, em hipótese alguma, com as atitudes e os métodos praticados pelos agentes do regime militar, considerando-os mais próximos de bandidos sem piedades do que de policiais para manter a ordem.

E por esse sujeito não concordar com essa atitude repressiva do DOPS, observa-se que seu discurso faz frente a outro(s) discurso(s). Este sempre tentando fazer calar àquele. Como lembra Orlandi (2005), não é possível imaginar a existência de um discurso que não esteja relacionado com outros. “Os sentidos resultam das relações” (ORLANDI, 2005, p. 39). Ou seja, é a ideia que Foucault trata quando fala dos *domínios associados*, quando explica que um enunciado é sempre margeado por outros enunciados. Quando esse sujeito guerrilheiro diz “*A verdade é que não fui preso trazendo comigo quaisquer documentos ou anotações, a não ser – como é lógico – a minha carteira de identidade*”, podemos observar que aí funciona um não-dito, que está margeando esse enunciado. Um não-dito que coloca em circulação uma prática de subjetivação que obriga ao indivíduo a sempre estar em posse de suas identificações.

Nisso, observamos que esse poder, além de ser repressivo, ele também produz subjetividades no sentido de gerir e docilizar esses corpos. Quando esse sujeito diz ser lógico estar portando o documento de identidade, vemos que um discurso do tipo “ao sair à rua você precisa estar com sua carteira de identidade”, “caso contrário poderá ser preso”, não só funciona como ato de repressão, como busca também se impor como uma rede produtiva que atravessa esse corpo social. Tanto que no momento da prisão, poderiam faltar outros documentos importantes, porém a identidade não.

Vale ressaltar ainda, como indício de selvageria e brutalidade dos agentes repressivos, a processo de antecipação que esse sujeito guerrilheiro faz frente ao seu

interlocutor. Segundo Orlandi (2005), todo sujeito tem a capacidade de se colocar no lugar de que seu interlocutor ouve suas palavras. Assim, quando esse sujeito diz “*Que conspiração subversiva pode ser feita no interior de um cinema cheio de crianças e famílias?*”, há um efeito de sentido que mostra a força repressiva desnecessária empregada pelo regime, em uma condição onde a única conspiração que poderia talvez funcionar naquele momento era para a interpretação do filme. “A casa de espetáculos estava cheia de gente. Era uma tarde de sábado, e grande a afluência de crianças. O filme era significativamente o ‘Rififi no Safari’” (MARIGHELLA, 1995, p. 13).

Quando em SE 21 o sujeito diz que o crime foi monstruoso demais para ficar impune, sem denúncias por parte da justiça e/ou opinião pública, vemos que nessa relação de poder há um dispositivo de controle funcionando pelo que o filósofo chamou de *interdição*. Ao falar do *saber dominado*<sup>45</sup>, Foucault explica que mediante a um saber tido como verdadeiro de uma época, há toda uma gama de saberes hierarquicamente desqualificados, inferiores e não competentes que circulam a sua margem. Mesmo sabendo que “não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 1999, p. 09), este sujeito guerrilheiro não se enquadra nesse tipo de subjetividade passiva e prefere denunciar esses tipos de crimes. Orlandi (2005) explica que o lugar a partir do qual o sujeito fala é constitutivo do que ele diz. Sendo assim, como Marighella ocupa a posição de um sujeito que resiste a forma opressiva do governo militar, visto que “qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede do poder, teia que se alastra por toda a sociedade e a ninguém pode escapar” (MACHADO, 2012, p. 18). Em seu discurso de oposição precisaria mostrar certa coragem e revolta, inclusive correndo o risco de ser submetido às punições severas<sup>46</sup> imposta pelos repressores, em vista de provocar um efeito de sentido de autoridade frente aos companheiros e camaradas.

---

<sup>45</sup> Cf. o segundo capítulo dessa dissertação.

<sup>46</sup> No livro *Batismo de Sangue*, Frei Betto faz um relato sobre torturas a outro Frei: “O religioso [Frei Fernando] ficou de cueca, os acólitos da morte empurraram-no ao chão, enfiaram uma trave de madeira sob seus joelhos, curvaram-no, passaram suas mãos por baixo da trave, amarraram-nas com cordas à frente das pernas e, entre duas mesas, dependuraram seu corpo. Como um frango no espeto. No pau-de-arara, a cabeça e os ombros de Fernando pendiam para baixo, posição dilacerante nas juntas e na coluna. Segundo consta, uma invenção escravocrata aperfeiçoada pelo uso da energia elétrica [...] Fios desencapados foram ligados em seu corpo e a corrente elétrica inoculada nos músculos, qual serpente mortífera desenrolando-se nas entranhas. As pontas dos fios prendiam-se às extremidades das mãos e dos pés. Rodavam a manivela do telefone de campanha, o corpo do prisioneiro estremeia em espasmos e dores. Multiplicavam-se as perguntas e, ante as negativas, as sentinelas do arbítrio aumentavam o ritmo da tortura. Despejavam baldes d’água no corpo da vítima, a fim de torná-lo mais sensível à intensidade das descargas elétricas” (1986, p. 145-146)

Por meio dessa série enunciativa, podemos também observar como esses discursos, naquelas condições de produção, se enfrentavam em verdadeiras lutas, em espaços de circulação permeada por múltiplas relações de poder. Nisso, essas relações não funcionavam sem também uma produção de saberes. Por um lado, tinha-se o poder relacionado à produção da verdade. Por meio desses discursos da verdade o indivíduo era institucionalizado como sujeito que devia seguir e obedecer a certas regras. Quais eram essas regras? De que os indivíduos deveriam sempre estar portando documentos de identidade, caso isso não acontecesse iriam presos, que não poderiam falar mal do regime, que a polícia provavelmente poderia se utilizar de força bruta para conter os inimigos da nação, que poderiam invadir quaisquer estabelecimentos a qualquer hora etc. Por outro lado, segundo Foucault, em oposição a essa economia do discurso verdadeiro centrada na ideia de um poder jurídico em torno da figura do rei, haveria a problemática da dominação e da sujeição desses indivíduos. Quando observamos o problema das relações de poder por esse prisma – o prisma das extremidades – verificamos os possíveis pontos de resistências desses sujeitos. No caso desse sujeito guerrilheiro, essa resistência se fará presente na coragem de dizer “*jamais calarei*”, no bater de frente com o tirano, pondo em risco sua própria vida.

Portanto, será essa coragem da verdade que passaremos a perseguir a partir desse momento. Essa coragem como *parresía*. Uma coragem que para ser dita supõe “a instância do falar francamente” (GROS, 2004, p. 11). Verdade esta calcada numa possibilidade de práticas éticas ao invés de lógicas. Para tanto, começamos pela seguinte série enunciativa:

SE 23: Em qualquer filme americano de faroeste as peripécias não seriam diferentes. Só que agora a tela branca estava sem imagens e muda, e a figura de Bob Hope já não mais se agitava, como antes, entre outros personagens e animais em pleno safári. O que se passava na vida real era muito trágico: um homem que não estava na selva e, sim, numa grande e populosa cidade coberta de asfalto, e entretanto caçado como um animal selvagem. Tudo se passava com a rapidez do raio. Meu olhar perpassando em torno do curioso espetáculo desenrolado fora da tela, numa agilidade que só o perigo e o instinto de conservação podiam explicar. Com a mesma incrível rapidez, minha atenção concentrou-se na atitude estranha e agressiva de um policial, de cócoras, em minha frente, empunhando uma arma de fogo, cano apontado para o meu coração. Não havia dúvida. O crime ia ser perpetrado ali. Friamente planejado. Premeditado. Com todos os requintes de barbárie e de irresponsabilidade – características inseparáveis do atual regime.

Levantei-me gritando: - Matem, bandidos! Abaixo a ditadura militar fascista! Viva a democracia! Viva o Partido Comunista. (MARIGHELLA, 1995, p. 18).

SE 24: Um magote de “tiras” cruéis, selvagens, imbecis, massacrando um homem desarmado, que se esvaía em sangue, defendendo sem medo da morte o ideal que abraçou e a liberdade que ama acima de tudo. Gangsterismo puro. A nova ordem de coisas em que pretendem enquadrar o Brasil (MARIGHELLA, 1995, p. 19).

SE 25: Resisti a essa prisão até o fim. Não desmaiei com o tiro, no interior do cinema; o tiro disparado pelos policiais foi o primeiro sinal da luta. Não rolei para o chão. Lutei todo o tempo com a bala embutida no corpo, e sangrando sempre e muito. (MARIGHELLA, 1995, p. 19-20)

SE 26: Foi contra essa odiosa submissão à ordem dos potentados que representam e defendem os interesses das classes exploradoras, foi contra violência aos direitos individuais e à própria ordem democrático-burguesa que eu me insurgi, ao não aceitar a voz de prisão no interior do cinema Esky-Tijuca. (MARIGHELLA, 1995, p. 101).

SE 27: A resistência à prisão em plena ditadura, mesmo correndo o risco de ser baleado como fui, é um modo de exprimir confiança na capacidade e receptividade do povo para a compreensão de um ato de protesto (mesmo individual), a prova de fidelidade aos compromissos com a luta pela liberdade. (MARIGHELLA, 1995, p. 101).

Nesta série enunciativa, temos a descrição da reação de Marighella frente aos agentes do DOPS, que o perseguiu até o cinema Esky-Tijuca, na cidade do Rio de Janeiro, para prendê-lo, sob a acusação de ser um “criminoso político, um comunista fichado” (MARIGHELLA, 1995, p. 16). Mesmo diante de uma população (famílias com suas crianças), a força do regime militar, representada pela polícia do DOPS, não mediu esforços para abater o perigoso terrorista, inclusive abrindo fogo contra ele em uma sala de cinema cheia de pessoas inocentes. “A multidão de espectadores se recuara para um canto do cinema, encurralada. As crianças chorando. Um drama terrível de ódio e de sangue. Um trágico episódio jamais apagado de suas memórias” (MARGHELLA, 1995, p. 19). Ou seja, por meio desses enunciados, podemos observar a crueldade ditatorial sendo colocado (construído!) em *cena*.

Para nos ajudar a entender a complexidade dessa situação, em que esse sujeito guerrilheiro vai se colocar físico, ético, moral e discursivamente contra o soberano regime colocando em risco sua própria vida, gostaríamos nesse momento de nos utilizar do conceito de *cenografia* de Maingueneau, como um apoio na observação das condições de emergência do discurso de resistência à prisão.

Ao tratar do conceito de *cenografia*, Maingueneau explica que a *cena de enunciação* é composta de três cenas: *cena englobante*, *cena genérica* e *cenografia*. A *cena englobante*, é aquele que corresponde ao tipo de discurso. Atribuindo ao discurso um estatuto “pragmático”, ela o categoriza em um tipo, como *discurso publicitário*, *político*, *religioso*, etc. Nas palavras de Maingueneau (2004, p. 86),

Quando recebemos um folheto na rua, devemos ser capazes de determinar a que tipo de discurso ele pertence: religioso, político, publicitário etc., ou seja, qual é cena englobante na qual é preciso que nos situemos para interpretá-lo, em nome de quê o referido folheto interpela o leitor, em função de qual finalidade ele foi organizado.

Porém, esta cena não se faz por completa para especificar todas as atividades em que estão envolvidos os sujeitos. Cavalcanti (2010) frisa que esses sujeitos não se defrontam com um religioso, político ou publicitário não especificados, mas sim com *cenos genéricas*. Seriam, de acordo com a pesquisadora, gêneros de discurso particulares que implicariam em determinadas condições/circunstância de enunciação: “quais são os participantes, o lugar e o momento necessário para realizar esse gênero? Quais os circuitos pelos quais ele passa? Que normas presidem seu consumo? Para Maingueneau (2008), cada gênero ou subgênero de discurso define o papel de seus participantes: num panfleto de campanha eleitoral haveria um candidato que se dirige aos eleitores; numa aula implica um professor que se dirige aos alunos, etc.

Tanto a *cena englobante*, quanto a *cena genérica*, funcionam para definir, em conjunto, o espaço estável no interior do qual os enunciados ganham sentidos. A *cena de enunciação*, em muitos casos, é constituída por essas duas dimensões. Porém, não se pode esquecer que há outra cena que pode intervir. Esta, a qual não é imposta pelo tipo e nem pelo gênero de discurso, é instituída pelo próprio discurso. A esta cena, Maingueneau (2008) chamou de *cenografia*. Em suas próprias palavras,

Todo discurso, por sua manifestação mesma, pretende convencer instituindo a cena de enunciação que o legitima. A marca que dá a palavra a uma funcionária de escritório que fala ao telefone impõe tal cenografia de algum modo logo de saída; por outro lado, é por intermédio dessa enunciação mesma que ela pode legitimar essa cenografia que ela impõe finalmente, se ela atingir seu público, se conseguir fazer com que as leitoras aceitem o lugar que lhes é consignado na cenografia [...] a cenografia não é simplesmente um quadro, um cenário, como se o discurso aparecesse inesperadamente no interior de um espaço já construído e independente dele: é a enunciação que, ao se desenvolver, esforça-se para constituir

progressivamente o seu próprio dispositivo de fala.  
(MAINGUENEAU, 2004, p. 87)

Para exemplificar esse raciocínio, Maingueneau (2008) utiliza-se das dez primeiras *Provinciais* de Pascal. Pois, trata-se de um conjunto de libelos jansenistas inscritos em uma controvérsia religiosa. Os libelos são apresentados como uma série de cartas dirigidas a um amigo da província. Neste caso, a cena epistolar “não é uma cena genérica, mas uma *cenografia* construída pelo texto, a cena de fala da qual o texto pretende originar-se” (MAINGUENEAU, 2008, p. 117). Para Cavalcanti (2010), esses libelos se apresentando por meio de cenografias diferentes, não alteraria sua cena genérica – “eles continuariam pertencendo ao gênero libelo” (CAVALCANTI, 2010, p. 84).

A escolha da *cenografia*, alerta Maingueneau (2008), não é indiferente: o desenvolvimento do discurso, por meio de sua *cenografia*, pretende convencer instituindo a cena de enunciação que o legitima. Mesmo que o discurso a coloque em funcionamento desde seu início, vai ser por intermédio de sua própria construção enunciativa que ele poderá legitimar a *cenografia* que ele impõe. Para isso, “é necessário que ele faça seus leitores aceitarem o lugar que ele pretende lhes designar nessa cenografia e, de modo mais amplo, no universo de sentido do qual ela participa” (MAINGUENEAU, 2008, p. 117). Motta (2009), analisando a cena do crime no *rap* do grupo Racionais Mc’s com o objetivo de observar como as *cenografias* montadas pelos textos vão interferir na circulação de determinados discursos, explica que as cenas narrativas que criam em seus raps, é comum que crimes e personagens em conflitos com a lei apareçam. Segundo a pesquisadora, procurando dar voz aos excluídos social e economicamente, os raps do grupo paulistano representam o drama de favelas, bailes, assaltos, cadeias e o cotidiano em geral da população.

Para desempenhar plenamente seu papel, a cenografia não pode ser, portanto, um simples quadro, um elemento de decoração. Maingueneau (2008) explica que a enunciação esforça-se para instituir, de forma progressiva, seu próprio dispositivo de fala, implicando assim um processo que chamou de *enlaçamento paradoxal*. Para o analista,

Desde sua emergência, a palavra supõe certa situação de enunciação, a qual, com efeito, é validada progressivamente por meio dessa mesma enunciação. Assim, a cenografia é, ao mesmo tempo, *origem e produto do discurso*; ela legitima um enunciado que, retroativamente, deve legitimá-la e estabelecer que essa cenografia de onde se origina a

palavra é precisamente a cenografia requerida para contar uma história, para denunciar uma injustiça etc. Quanto mais o coenunciador avança no texto, mais ele deve se persuadir de que é aquela cenografia, e nenhuma outra, que corresponde ao mundo configurado pelo discurso. (MAINGUENEAU, 2008, p. 118).

Observe-se que existem gêneros de discurso em que as cenografias são reduzidas as cenas englobantes e a genérica. Por exemplo: relatórios administrativos, receitas médicas, listas telefônicas etc.). Porém, existem outros como os gêneros publicitário, literário, religioso e filosófico, que exigem a escolha de uma cenografia.

Pensando, assim, na *cenografia* da presente série enunciativa, como uma condição que é construída progressivamente no próprio dispositivo de fala, percebemos que o instante da prisão foi concebido pelo sujeito guerrilheiro como o mais injusto e sangrento possível. De um lado, um indivíduo desarmado e que talvez naquele momento não oferecia risco algum, e por outro lado, uma polícia representativa da força de um Estado totalmente autoritário.

No seguinte trecho de SE 23: *“O que se passava na vida real era muito trágico: um homem que não estava na selva e, sim, numa grande e populosa cidade coberta de asfalto, e entretanto caçado como um animal selvagem”*, a *cenografia* construída é aquela que se edifica numa concepção de contraste. Mesmo se tratando de uma cidade civilizada, de um ambiente onde todos deveriam se respeitar, viver de forma livre, o sujeito guerrilheiro foi caçado tal qual os animais são caçados e abatidos em diversas florestas e campos de caça. Como se sua vida (abate) valesse um prêmio. Como na *cenografia* o discurso que vai se desenrolando pretende ser eficaz instituindo a própria cena que o legitima, observamos que a legitimidade da ideia de caça a presa por parte dos agentes do DOPS reflete-se no olhar da presa, que observa a tudo com olhos expertos e desesperados, característicos da ação de defesa pelo instinto.

A brutalidade da caça culmina no ponto alto da *cenografia*. Ou seja, momento em que a atenção do sujeito guerrilheiro é pescada com rapidez pelo cano da arma de fogo apontado para o seu coração, como a flecha do cupido mirada em direção aos corações apaixonados. Porém, nesse caso o coração da presa não iria ser atravessado pela flecha da paixão, e sim pelo tiro autoritário do regime militar, que tentaria fazê-lo calar de uma vez por toda. Inclusive, o sujeito decreta que tal atitude era a característica preponderante do regime. Na SE 24, ao relatar a luta contra os *“tiras”*, mesmo observando o suspeito se esvaindo em sangue, os agentes do DOPS não pararam de massacrar um indivíduo, que ao assumir a posição sujeito guerrilheiro e de se guiar por

suas práticas de subjetivação, jamais iria se render, mesmo ferido e sangrando muito. Ou seja, seria como o princípio do “atire primeiro, pergunte depois!”. O que realmente importava para os agentes do DOPS era cumprir a missão custe o que custar.

Para complementar a ideia de brutalidade e selvageria, recorremos a alguns trechos do livro *Batismo de Sangue*, em que Betto (1986) expõe que para cumprir tais diligências, os agentes se baseavam em algumas lições. Por exemplo, para arrancar uma confissão, a primeira lição era separar os comparsas, a fim de colocá-los uns contra os outros. Depois, a segunda lição era tentar soltar a língua do preso no papo. Havendo recusa, passava-se para os métodos científicos, que incluíam todo tipo de prática de tortura. A terceira era a intensificação dos métodos quando o preso demonstrasse atingir seu limite. A quarta lição era dar ao preso a sensação de que os órgãos de segurança não ignoravam detalhes de sua vida. Tudo era registrado, anotado, fichado e catalogado. Justamente a ideia de constante *vigilância* sobre o corpo para torná-lo dócil e obediente. A quinta se baseava na intensificação do método científico caso o preso começasse a admitir algumas informações. Todas essas lições desaguavam na sexta que era leva o preso à exaustão. Exaustão que provocaria “a perda completa do domínio de seus sentimentos, raciocínios e palavras” (BETTO, 1986. p. 152).

Será diante de tamanha atrocidade que o sujeito guerrilheiro irá se voltar e resistir. Mesmo diante do risco eminente de morte, pois o cano da arma da ditadura apontara para seu coração, esse sujeito não se curva e toma a coragem de dizer a sua “verdade”. Verdade essa que se entrelaça entre o que é enunciado e a própria conduta do sujeito guerrilheiro: “*levantei-me gritando: - Matem, bandidos! Abaixo a ditadura militar fascista! Viva a democracia! Viva o Partido Comunista*”, mesmo que para a democracia viver, o sujeito precise, em certo ponto, doar a sua vida<sup>47</sup>. Como lembra Foucault (2010a), antes mesmo daqueles que exprimem seus pensamentos, em que é preciso mostrar que não é apenas isso a verdade, é preciso considerar que esse sujeito, aquele que fala, vai considerar “esses pensamentos como sendo efetivamente verdadeiros”. O sujeito precisa experimentar como verdadeiras as coisas que diz. Precisa estar ligado e ser comandado por elas. “Dizer o que pensa, pensar o que se diz; fazer com que a linguagem esteja de acordo com a conduta” (SÊNECA *apud* FOUCAULT, 2010a, p. 364). E será no conluio do pensamento e conduta, em que o

---

<sup>47</sup> No prefácio do livro *Por que resisti à prisão*, Jorge Amado fez questão de representar essa entrega de Marighella da seguinte maneira: “Coberto de sangue, a bala no peito, o pensamento de Marighella é para elas, que são o motivo maior de sua luta, bate-se pelo futuro das crianças brasileiras” (1995, p. 10).

sujeito se guia pelo que pensa e acredita, que Foucault explicará que o fundamento da *parresía* será uma adequação entre “o sujeito que fala e diz a verdade e o sujeito que se conduz, que se conduz como essa verdade requer” (FOUCAULT, 2010a, p. 364).

Em SE 25, o sujeito guerrilheiro se coloca de corpo e alma em coerência com o que sempre pregou: a resistência ao regime a qualquer custo. Quando diz: “*resisti a essa prisão até o fim. Não desmaiei com o tiro, no interior do cinema [...] Não rolei para o chão. Lutei todo o tempo com a bala embutida no corpo, e sangrando sempre e muito*”, observamos que o discurso de resistência está inscrito em seu próprio corpo. Lembrando o que aponta Pêcheux (2009), que não existe espécie alguma de dominação sem a prática de resistência, observamos que esse corpo, mesmo ferido gravemente, não se colocou em posição de clemência ou covardia, fez questão de ficar em pé, lutando, contra as técnicas e mecanismos que organizavam o sistema de poder e submissão do regime militar. Deixando, assim, que a veia revolucionária, que se esvaia em sangue, não perdesse o pulso da luta. Essa luta, contra as coerções do discurso, tenta implodir um ritual, imposto de forma autoritária, que viria a definir e qualificar o que devem possuir os indivíduos que falam. Foucault (1999) explica que o ritual define gestos, atitudes, comportamentos, circunstâncias, conjuntos de signos que devem acompanhar um discurso etc. Ele se materializa na “eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção” (FOUCAULT, 1999, p. 39).

No trecho de SE 26 “*Foi contra essa odiosa submissão à ordem dos potentados que representam e defendem os interesses das classes exploradoras*”, observamos que esse sujeito guerrilheiro se colocava, justamente, numa posição contrária a esse ritual, que teimava colocar os indivíduos numa ordem que, por exemplo, feria os direitos individuais de ir e vir livremente. Por isso, a resistência desse sujeito, como podemos observar no seguinte trecho da SE 27 “*A resistência à prisão em plena ditadura, mesmo correndo o risco de ser baleado como fui, é um modo de exprimir confiança na capacidade e receptividade do povo para a compreensão de um ato de protesto...*”, acontece pelo desejo de libertar os indivíduos das práticas de subjetivações individualizantes de um regime opressor. Em outras palavras, ao colocar o seu protesto como prova de fidelidade para com a luta pela liberdade, trata-se de uma certa luta pela libertação das “representações de individualização criadas pelo poder globalizador” (GREGOLIN, 2006, p. 138).

Parafrazeando Foucault (2010a), ao mesmo tempo em que esse sujeito diz “eu sou a verdade” (eu sou a resistência ao regime militar), compromete-se a fazer o que diz (não ajoelhar mesmo ferido) e a ser sujeito de uma conduta (da luta pela liberdade, mesmo que custe a própria vida), “uma conduta que obedece ponto por ponto à verdade por ele formulada” (FOUCAULT, 2010a, p. 365). Afinal, “*o ideal que abraçou*” e a liberdade que “*ama acima de tudo*”, é mais importante do que o medo da morte.

Dessa forma chegamos ao ponto em que é possível perceber que esse sujeito corre um risco ao resistir à prisão. Abre-se um risco de morte pelo fato de se opor veementemente a um discurso totalitário. Em trechos como “*foi contra violência aos direitos individuais e à própria ordem democrático-burguesa que eu me insurgi, ao não aceitar a voz de prisão no interior do cinema Esque-Tijuca*” (SE 26) e “*a prova de fidelidade aos compromissos com a luta pela liberdade*” (SE 27), observamos que diante de vários agentes repressores, muito bem armados e dispostos, esse sujeito, mesmo alvejado e correndo sério risco de morte, não hesitou e lançou a sua verdade “na cara” do outro. Não pensou nas sérias consequências de seu ato, somente ergueu a bandeira da luta por toda e qualquer forma de liberdade dos indivíduos.

Assim como Foucault explica que o *parresiasta* é aquele que empreende dizer a verdade diante do tirano a um preço que pode custar sua própria vida, Marighella, ao se subjetivar nessa posição sujeito e resistir à ordem de prisão, parece também que não se importaria em pagar com a própria vida o fato de dizer uma verdade. Verdade essa que muitos acalentavam, mas que poucos estariam dispostos a pagar o preço por sua enunciação.

#### **4.3.2 O “nó” da *parresia* em Marighella.**

Assim como esclareceu Foucault (2010), que o “nó” da *parresía* estava justamente em os *parresiastas* aceitarem morrer por ter dito a verdade a um preço não determinado, que poderia ser – inclusive – a própria morte. Continuaremos analisando as séries do *corpus* a fim de comprovarmos a experiência do discurso parresiástico nesse sujeito guerrilheiro. Contemplemos a seguinte série:

SE 28: É que minha luta é uma luta política. E não só minha somente. Mas de todo o povo. E dos trabalhadores. E de todos os que sofrem as consequência da ditadura, enfrentando ademais a carestia de vida, cada vez mais assustadora. E essas pessoas compreenderam o alcance

do protesto que fiz, ao ser preso no cinema Esky-Tijuca. (MARIGHELLA, 1995, p. 35).

SE 29: Minha atitude serena e imperturbável transformou em simpatia geral o que o DOPS forcejava em fazer crer um barril de pólvora prestes a explodir (MARIGHELLA, 1995, p. 35).

SE 30: De mim, que não pretendo ser mais que um lutador pela pátria e a liberdade, dentro de minha condição de comunista, não se pode esperar senão a coerência de prosseguir lutando ao lado de todos quantos resistem. Em meio a milhares, centenas de milhares, milhões de brasileiros inconformados, eu reivindico apenas um lugar na luta de resistência. (MARIGHELLA, 1995, p. 102).

Como vimos no capítulo destinado ao *cuidado de si* e a *parresía*, Foucault faz uma oposição entre *parresía* e *enunciados performativos*. Pensando na figura do *parresiasta* como aquele que se levanta, se arisca, toma a palavra e diz a verdade diante do tirano, Foucault toma os *enunciados performativos* como uma forma de enunciação inversa a da *parresía*. Ou seja, quando temos um enunciado do tipo “*declaro aberta a sessão*”, o mesmo será um performativo a medida que o próprio ato de enunciação faz funcionar a coisa enunciada.

Nesse sentido, não se consideraria o fato de declarar aberta a sessão como uma afirmação, e nem verdadeiro ou falso. Há apenas, nesse momento, um possível contexto estritamente institucionalizado, em que um indivíduo possui um estatuto requerido para tal enunciação. Assim, o enunciado *parresiático* se diferenciaria do *performativo*, pois a esses dados da situação segue-se um efeito conhecido e regulado de antemão. Ao fato de se declarar aberta a sessão, segue um efeito esperado que a partir daquele momento em diante todos os participantes já conhecem e passam a respeitar. Na *parresía*, mesmo que o caráter da situação de enunciação seja habitual e familiar, a irrupção desse discurso verdadeiro vai determinar a abertura de uma situação onde não será possível conhecer seus efeitos. “A *parresía* não produz um efeito codificado, ela abre um risco indeterminado” (FOUCAULT, 2010a, p. 60).

Ao se olhar para a série ora proposta, percebemos que o que permanece, como regularidade, é justamente o fato do discurso do sujeito estar atrelado à sua própria prática. Primeiro, por ser uma prática que toma para si como causa que deveria não só ser sua, mas a de todos àqueles que eram oprimidos pelo regime. No trecho da SE 28, “*É que minha luta é uma luta política. E não só minha somente. Mas de todo o povo*”, o sujeito guerrilheiro toma para si, não só a sua luta, luta individual contra um poder repressor, mas a de todos os seus. E se levanta diante do tirano (regime militar) com

tamanha honestidade, que jamais se perguntaria o que lhe poderia acontecer ao se portar diante de um sistema que teimava cerceá-los por todos os lados de forma implacável. Simplesmente chega e se faz ser ouvido diante das armas do tirano, representadas pelos armamentos dos agentes do DOPS na ocasião da prisão no cine *Esque-tijuca*.

Em *O governo de si e dos outros*, Foucault (2010b) traz, o exemplo de uma cena em que o sujeito faz uso da *parresía*, o confronto de Platão, Dion e Dionísio<sup>48</sup>. Dionísio era o tirano que governava toda a Siracusa. Dion, era irmão de Aristomaca, uma das duas esposas de Dionísio. Será esse Dion, na cena, uma espécie de anfitrião de Platão, quando este adentra Siracusa. Será por meio dele que Platão travará conhecimento com a política de Siracusa e a tirania de Dionísio. Segue um trecho da cena:

Agora estão em cena Platão, Dion e Dionísio. "Tendo a conversa se entabulado entre eles, o fundo da discussão centrou-se na virtude, mas principalmente na coragem. Platão mostrou que os tiranos eram no mínimo corajosos; depois, afastando-se desse tema, estendeu-se sobre a justiça e fez ver que a vida dos justos era feliz e a dos injustos, infeliz [portanto, lição sobre a virtude e os diferentes elementos, os diferentes componentes da virtude, as diferentes formas de virtude: coragem, justiça; M.F.]. O tirano não pôde suportar essas palavras [sobre o fato de que a vida dos justos era feliz e a dos injustos, infeliz; M.F.] que julgou dirigidas contra ele e não escondeu seu descontentamento de ver os presentes acolherem com admiração o discurso do grande homem, que os encantava. Afinal, no auge da cólera e da exasperação, Dionísio perguntou a Platão: "o que você veio fazer na Sicília?". Platão respondeu: "procurar um homem de bem." O tirano repetiu: "pelos deuses, é evidente que você ainda não o encontrou!". Dion pensou que a cólera de Dionísio parasse aí; e mandou Platão, que estava com pressa de ir embora, numa triera que levava Pólis de Esparta de volta para a Grécia. Mas Dionísio pediu em segredo a Pólis que matasse Platão, se possível durante a travessia; senão, que pelo menos o vendesse. "Isso não fará mal a ele", dizia, "como justo, ele será igualmente feliz, mesmo sendo escravo." Polis então, conta-se, tratou de ir vender Platão em Egina, porque havia uma guerra entre Egina e Atenas, e um decreto dos eginenses dizia que todo ateniense pego no território deles seria vendido. (FOUCAULT, 2010b, p. 48-49).

Nessa cena, podemos perceber que Platão faz uso do "franco falar", da *parresía*. Ele se coloca diante do tirano Dionísio de forma íntegra, mesmo correndo o risco de morte. Dando sua lição de moral e ética sobre o que pensa da justiça e sua relação com a felicidade, entre a vida dos justos e dos injustos, este fala a verdade. Verdade esta que aponta Dionísio, por exemplo, como não sendo esse "homem de bem" que o filósofo grego vai buscar em Siracusa. Assim, "dizer a verdade em presença de Dionísio, o

---

<sup>48</sup> Conferir a primeira hora do curso do dia 12 de Janeiro de 1983. pp. 41-58.

tirano que fica furioso, é abrir para quem diz a verdade um certo espaço de risco [...] é abrir um perigo em que a própria existência do locutor vai estar em jogo, é isso que constitui a *parresía*” (FOUCAULT, 2010b, p. 55).

Assim com Platão, Marighella, ao assumir a posição sujeito guerrilheiro, também vai abrir para si um risco eminente de morte. Porém, diferentemente de um *ato performativo*, onde pouco importaria se houvesse uma relação pessoal entre o enunciado e quem o enuncia, o discurso *parresiástico* do sujeito guerrilheiro funciona nos dois níveis: tanto no nível do enunciado da própria verdade, quanto no do *ato parresiástico*. No trecho de SE 30: “*de mim, que não pretendo ser mais que um lutador pela pátria e a liberdade, dentro de minha condição de comunista, não se pode esperar senão a coerência de prosseguir lutando ao lado de todos quantos resistem*”, percebemos que o sujeito não relega para si a posição de um salvador da pátria, aquele que por ventura fará e dirá tudo para salvar os oprimidos. E sim, que se portará de forma crítica, ética, moral e corajosa diante da tirania imposta pela ditadura militar. Se colocará com um dizer-a-verdade irruptivo, que tentaria provocar uma fratura nesse discurso hegemônico tirânico. E que essa atitude estará de acordo, identificada, com todos os atos (*parresiásticos*) subversivos de resistência desse sujeito imersos em crenças como: “eu digo a verdade e penso verdadeiramente que é verdade, e penso verdadeiramente que digo a verdade no momento em que a digo” (FOUCAULT, 2010b, p. 62).

Percebemos que esse tipo de postura de Marighella, nessa posição sujeito, em que os enunciados e o ato de enunciação afetam seus modos e acabam configurando sua vinculação forte com o que diz, faz valer um discurso de verdade, onde não é possível desassociar o sujeito de seu discurso. A verdade está inscrita no corpo. Tanto que é justamente aí que os agentes do DOPS tentaram fazer-se calar o sujeito: “interditando” o corpo. O discurso de Marighella, no ato de sua prisão, estava de tal forma inscrito em seus modos que a única maneira que o Regime achou para calá-lo foi castigando seu corpo. Só assim para esse dispositivo de repressão tentar parar tamanha força e coragem desse discurso. Pois, se não fosse por isso, esse corpo sempre ofereceria resistência, como atestou o próprio Marighella nesta passagem do nosso *corpus*:

SE 31: A tortura a frio por que passei então no cárcere, sob a vigência da ditadura de Getúlio Vargas e Felinto Muller, ensinaram-me que é melhor mil vezes morrer lutando com os policiais do que permitir-lhes que supliciem o preso imobilizado e sem poder oferecer resistência (MARIGHELLA, 1995, p. 37).

Dessa forma, ao assumir essa posição de sujeito guerrilheiro, Marighella se vincula, numa espécie de “contrato” consigo mesmo, tanto ao enunciado como ao ato de enunciação dessa verdade. Como se praticasse a *parresía* como uma “maneira de se vincular a si mesmo no enunciado da verdade, de vincular livremente a si mesmo e na forma de um ato corajoso” (FOUCAULT, 2010b, p. 64) e numa aproximação daquilo que o filósofo francês chama de *dramática do revolucionário*, esse ato afeta o sujeito no seu modo de ser e no modo de enfrentar a repressão imposta pela tirania da ditadura militar brasileira. O *acontecimento* da prisão no cine Esky-Tijuca e o seu enunciado de resistência diante dos agentes do DOPS, se aproximam do que Foucault (2010b, p. 66) vai chamar de uma *dramática do discurso verdadeiro*. Ou seja, trata-se de como, afirmando o verdadeiro, o sujeito guerrilheiro se constitui como aquele que diz a verdade. “Como o próprio acontecimento da enunciação pode afetar o ser do enunciadador” (FOUCAULT, 2010b, p. 66). Ou seja, Marighella não protestou diante dos agentes como um *salvador*, um *profeta*, um *adivinho* ou como um *filósofo*. Ele simplesmente se portou como um *lutador*. Aquele que mesmo diante do impossível, jamais desistiria de lutar. Luta esta que se encerraria apenas com a sua morte. Tal atitude desse sujeito vai de encontro com os anseios de todos aqueles que também lutavam e desejavam possíveis mudanças de perspectiva.

É por meio desse ritual solene de dizer-a-verdade ao tirano e a todos os camaradas, companheiros de luta, em que o sujeito guerrilheiro se compromete no que ele pensa e no que diz, que se edificará numa possível resistência que a toda hora incomodava o regime. Na SE 29, observamos que, quando Marighella assume a posição de sujeito guerrilheiro, acaba sendo provocado um posicionamento de guerra, e de resistência, diante da tirania da ditadura que acaba reverberando nos outros. Podemos imaginar isso quando Betto (1986, p. 27) traz o seguinte: “diante da indefinição do Partido quanto à maneira de pôr fim ao regime militar, Marighella propugna com insistência a tese de um novo caminho da revolução, caminho diferente da saída pacífica, esta sim irrealizável e ilusória”. Ou seja, no momento da prisão, diante de uma atroz tropa armada até os dentes, o fato de mesmo alvejado se levantar contra certa repressão, fez com que houvesse certa identificação, por exemplo, dos outros com esse sujeito. Tal identificação poderia se aproximar do que Foucault (2010b, p. 62) chamou de *pacto parresiástico*.

Foucault (2010b, p. 62) explica que o *pacto parresiástico*, pelo qual o sujeito se liga ao enunciado que diz, funciona em dois níveis: “o nível do ato de enunciação e [o

nível], implícito ou explícito, pelo qual o sujeito se liga ao enunciado que acaba de dizer, mas se liga também à enunciação”. Ou seja, é como se o sujeito afirmasse “eu sou a verdade”, se levantando contra a tirania diante dos olhos atentos dos outros. E que estes enxergassem naquele sujeito tamanha verdade indubitável. Verdade essa que, nas séries que compõe o *corpus* desse trabalho, podemos encontrar em enunciados do tipo: “como homem do povo, escolhi cedo o caminho, que só podia ser o da luta pela liberdade” (MARIGHELLA, 1995, p. 23).

Quando na SE 28 é enunciado “*E essas pessoas compreenderam o alcance do protesto que fiz, ao ser preso no cinema Eskye-Tijuca*”, podemos observar que o gesto e o discurso, de resistência à prisão, dito de maneira corajosa diante do risco de morte, funciona como um tipo de pacto entre o sujeito e seu discurso. Na SE 29 temos o seguinte trecho: “*minha atitude serena e imperturbável transformou em simpatia geral [...]*”. Observe que na materialidade linguística temos dois léxicos: *serena* e *imperturbável*. Ou seja, no momento da prisão, tal atitude de não se deixar prender, de gritar “[...] Abaixo a ditadura militar fascista [...]” (MARIGHELLA, 1995, p. 18), se configura como uma atitude calma e serena, justamente por derivar de uma atitude ético-moral verdadeira do sujeito diante de algo que lhe reprimia. Porém, podemos depreender também que, para o outro (o regime), tal atitude funciona como uma situação incômoda e perturbadora, “uma verdade que pode ferir o outro” (GROS, 2004, p. 157). Como a *parresía* supõe “uma adesão do falante a seu enunciado [...] uma verdade que constitui uma convicção pessoal [...]” (GROS, 2004, p. 157), é interessante observar que Marighella, nessa posição, diante do ato de sua prisão, resiste verdadeiramente como aquele que se liga ao enunciado que diz e, também, se liga ao ato de sua enunciação. É como se o gesto de não se submeter ao “têje preso [...] aqui é o DOPS” (MARIGHELLA, 1995, p. 17-18) estivesse não só em seu discurso, mas em seu próprio corpo alvejado e sangrando, provavelmente num “gesto e olhar” de enfrentamento, em que o que se prova não é o estatuto social desse sujeito, e sim sua coragem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*A perna direita  
Lançada pra frente,  
O peso do corpo equilibrado na esquerda,  
Os braços jogando  
De um lado pro outro...*

*Capoeira quem te ensinou?*  
(Carlos Marighella – Rondó da Liberdade)

O que se procurou, ao longo deste trabalho de dissertação, foi analisar como a prática discursiva de Carlos Marighella, enquanto indivíduo que ocupa uma posição sujeito guerrilheiro, fez frente ao discurso cerceador do regime autoritário imposto pela Ditadura Militar no Brasil. Em nosso auxílio para tamanha tarefa, fomos em busca de algumas “ferramentas” da caixa [de ferramentas] que Michel Foucault deixou para que usássemos frente às coisas ditas.

Buscando compreender esse conjunto de enunciados na estreiteza e singularidade de sua situação e de sua condição de existência, a mobilização de séries enunciativas teve como intuito propor uma análise em que se observou a prática do *cuidado de si* do sujeito guerrilheiro enquanto constitutiva de uma verdade ética. Em outras palavras, observamos como esse sujeito, subjetivado por meio de certas experiências práticas da guerrilha urbana durante o regime militar, pode olhar para si mesmo, de modo a se modificar, tornando-se apto a fazer uso da *parresía*. Além disso, buscamos apresentar conceitos e questionamentos de Foucault como possíveis peças de uma caixa de ferramentas em que a Análise de Discurso de linha francesa pode fazer constantes buscas.

Num primeiro momento de nossas análises, lançamos mão do conceito de *cuidado de si*, que nos permitiu discorrer sobre a constituição do sujeito guerrilheiro. Neste momento, o foco de nossa pesquisa recaiu sobre certos conjuntos de ocupações desse cuidado (*epimeléia heautou*) em que o indivíduo Marighella, na posição sujeito guerrilheiro, se subjetivou, para se constituir como um sujeito do discurso de resistência frente ao regime militar.

Neste momento das análises, pudemos alcançar um primeiro objetivo proposto no início da pesquisa. Esse se refere aos conjuntos de ocupações (*procedimentos de provação, exames da consciência e pensamento sobre si mesmo*) praticados e que são constitutivos dos discursos a cerca da construção “imaginária” do sujeito guerrilheiro.

Ao longo desse momento das análises, pudemos descrever técnicas de guerrilha em que Marighella propôs (e também se subjetivou), e que eram definitivamente imprescindíveis para que o sujeito estivesse sempre em constante trabalho sobre si mesmo. As análises apontaram que Marighella, antes mesmo de elaborar essas técnicas de guerrilha, precisou se submeter a esse constante trabalho de si, permeado pela chama da causa revolucionária, para que os outros pudessem enxergar nele a pura imagem da resistência a todo um dispositivo que faz calar.

Foi possível concluir, neste momento das análises, que essa prática do “governo de si”, implicou que Marighella precisasse se manter em constante trabalho sobre a sua alma e seu corpo, como forma de poder ocupar a posição de guerrilheiro e ser sujeito de um discurso de resistência, que não só fez frente ao discurso dos militares, e sim exalou propriamente uma verdade: de que era preciso resistir, mesmo pagando com a própria vida.

Já, num segundo momento de nossas análises, o interesse voltou-se para a constituição de Marighella como um sujeito apto a fazer uso da *parresía*. Por meio dos conjuntos de ocupações, oriundos do que estamos considerando como “práticas do cuidado de si do sujeito guerrilheiro”, Marighella pode ser constituído como sujeito de um discurso de resistência. Na irrupção de tal discurso, percebemos a coragem desse sujeito, em sua *práxis* discursiva e não-discursiva, em se colocar diante do tirano (Ditadura Militar), mesmo que tais posicionamentos trouxessem riscos à sua vida. Essas reflexões também tangenciam a questão da posição sujeito assumida por Marighella na *ordem do discurso*, visto que há sempre determinadas instituições, em suas complexas relações de poder, que regulam e determinam a produção do(s) saber(es). No caso em análise, o sujeito guerrilheiro fala do interior de um lugar de resistência, local em que circulam discursos sobre liberdade, igualdade, fraternidade e progresso. E que, na prática da função enunciativa do sujeito guerrilheiro, foi possível perceber um combate com outros discursos, que de acordo com a narrativa proposta por Marighella, acreditamos serem advindos de um lugar de repressão imposto pelos militares.

A partir de reflexões do nosso segundo momento de análises, foi possível concluir que Marighella foi um sujeito que fez uso da *parresía* diante de toda uma tirania que teimava em cerceá-lo (e aos outros) de todos os lados e de todas as formas, por meio das práticas éticas que o constituíram como sujeito de um discurso de resistência, por meio dos *exercícios* que permitiram um desvio do *olhar*, a partir do qual Marighella cuidou de sua alma e de seu corpo para um efetivo governo dos outros.

Acreditamos que nossa reflexão a cerca dessa temática veio a contemplar um segundo objetivo exposto no início do nosso trabalho: mostrar como a *experiência* prática do *cuidado de si* do sujeito guerrilheiro Marighella o constituiu em um sujeito *parresiasta*.

Vale ressaltar também que a retomada de uma contextualização histórica sobre Marighella foi importante para podermos contemplar, nas análises, o que Foucault chama de *campo dos acontecimentos discursivos*. Nesse momento o que se quer verificar são as condições de emergência do discurso do sujeito guerrilheiro. Essa retomada da contextualização permitiu verificar como as obras de Marighella, selecionada para o *corpus*, apareceu como um determinado enunciado e não outro em seu lugar. Observando suas correlações com outros enunciados a que pode se ligar, o nosso intuito nas análises dos procedimentos discursivos, para a *experiência* da *parresía*, foi observar como o texto, em si, diz o que diz.

No que tange aos efeitos das relações de poder, foi possível descrever como o sujeito guerrilheiro Marighella se propôs tanto ao governo de si como ao governo dos outros. Pensando no poder como um *modo de ação*, ação de alguns sobre os outros, observamos que ao mesmo tempo em que Marighella se levanta contra a tirania imposta pela ditadura, ele se inscreve numa relação de poder que acontece nas extremidades dessa “roda-viva”, visto que uma análise das relações do poder – como aprendemos com Foucault – não se presta ao estudo de uma série de instituições, ela precisa contemplar todo o tecido social, seja do alto da pirâmide, seja de sua base. Ou seja, o sujeito guerrilheiro, no ato de conduzir os outros, não está somente imerso numa relação de poder contra os tiranos do regime, mas também está em constante relação de poder com os seus camaradas, no sentido de aconselhamento e preparação para a atitude de guerrilha. E nisso ele precisou estar de pleno acordo (*pacto parresíatico*) tanto no seu discurso, quanto nas suas práticas.

Ao chegarmos até aqui, um caminho árduo foi percorrido. Foram tantas idas e vindas “cortando o estradão”. Acreditamos que esse trabalho possa suscitar algumas ideias para os estudos discursivos que se apóiam na linha de pensamento de Foucault. Especificamente esse Foucault preocupado com certas práticas de uma arte de existência em que o indivíduo se subjetiva para ser sujeito de um discurso. cremos, também, que a presente dissertação foi mais uma das que se esforçou para mostrar a extrema produtividade desse autor para os estudos em Análise de Discurso.

“Há tantas auroras que ainda não brilharam” retoma Nietzsche (2007, p. 105) de um ditado indiano. Realmente, devido às limitações impostas pelo tempo em que se

desenvolveu essa pesquisa, tantas outras montanhas poderiam ter sido desbravadas. Muitas pesquisas podem ser feitas a partir desse Foucault que se preocupa com o voltar os olhos para si mesmo. Ficaríamos muito felizes se esse trabalho ajudasse nesse sentido.

Assim, certo de que o caminho que foi trilhado até aqui é somente um possível começo para futuras jornadas. Precisamos nos ater a esse “efeito” de fim, para que numa próxima jornada possamos mergulhar e ser conduzidos, em meio às discontinuidades eminentes dos discursos, a desbravar a próxima trilha!

## REFERÊNCIAS

AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BAMPI, Lisete. **Governo, subjetivação e resistência em Foucault**. In: Educação & Realidade. n.27, p. 127-150, jan/jun, 2002.

BECHARA, Evanildo. **Moderna gramática portuguesa**. 37ª ed. rev., ampl. e atual. conforme o novo Acordo Ortográfico. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BETTO, Frei. **Batismo de sangue: os dominicanos e a morte de Carlos Marighella**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

BOAS, Crisoston T. V. **Para ler Michel Foucault**. 2ª Ed. Eletrônica, 2002. Disponível em: <<http://www.filoczar.com.br/foucault/Para-Ler-Foucault-Vilas-Boas.pdf>>. Acesso em: 20/10/2012.

BRANCO, Guilherme C. **As resistências ao poder em Michel Foucault**. In: Trans/Form/Ação. São Paulo, n.24, p. 237-248, 2001.

CAVALCANTI, Jauranice R. **O conceito de cenografia e sua produtividade na leitura e interpretação de textos**. In: SIGNUM: Estudos Linguísticos, Londrina, n. 13/1, p. 81-90, jul. 2010.

CUNHA, Celso & CINTRA, Luís F. L. **Nova gramática do português contemporâneo**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1995.

FAUSTO, Boris. **História concisa do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2001.

FERREIRA, Eric D. **A parresía em Foucault e a exigência da verdade na democracia: uma análise da demiurgia de si na fala do presidente Lula durante o mensalão**. Tese (Doutorado em Linguística) – Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

FILHO, Alípio de S. **Foucault: O cuidado de si e a liberdade, ou a liberdade é uma agonística**. In: **IV Colóquio Internacional Michel Foucault**. Natal, 2007. Inédito. Disponível em: <[www.cchla.ufrn.br/alipiosousa/index\\_arquivos/ARTIGOS%20ACADEMICOS/ARTIGOS\\_PDF](http://www.cchla.ufrn.br/alipiosousa/index_arquivos/ARTIGOS%20ACADEMICOS/ARTIGOS_PDF)>.

FISCHER, Rosa M. B. **Trabalhar com Foucault: arqueologia de uma paixão**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5ª ed São Paulo: Loyola, 1999.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. pp.203-222.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In: **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 25ª Ed. São Paulo: Editora Graal, 2012. pp. 129-142.

FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 25ª ed. São Paulo: Graal, 2012.

FOUCAULT, Michel. Sujeito e Poder. In: DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Universitária, 1995. pp. 231-239.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 40ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012b.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque: Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca & Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. Discurso e verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre parrhesia. In: **PROMETEUS**. Organização e tradução de Aldo Dinucci, Alfredo Julien, Rodrigo Brito e Valter Duarte. Ano 6. Número 13. Edição Especial. E-ISSN: 2176-5960.

FRANCESCHINI, Bruno. **Prática de poder: a objetivação e subjetivação do sujeito aluno hiperativo na mídia**. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Estadual de Maringá. Programa de Pós-graduação em Letras, 2012.

FULANETI, Oriana de N. **Utopias em rotação: análise do discurso da esquerda armada brasileira**. Tese (Doutorado). São Paulo: FFLCH-USP, 2010.

GASPARI, Élio. **As ilusões armadas: a ditadura envergonhada**. Volume 1. São Paulo: Companhia da Letras, 2002.

GREGOLIN, Maria do R. **Foucault e Pêcheux na Análise do Discurso: diálogos & duelos**. 2ª ed. São Carlos: Claraluz, 2006.

GREGOLIN, Maria do R. O enunciado e o arquivo: Foucault (entre)vistas. In: NAVARRO, Pedro & SARGENTINI, Vanice. **Foucault e os domínios da linguagem: discurso, poder, subjetividade**. São Carlos: Claraluz, 2004. pp. 23-62.

GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth & VEIGA-NETO, Alfredo (orgs). **Figuras de Foucault**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. pp 127-138.

GROS, Frédéric. A *parrhesia* em Foucault (1982-1984). In: GROS, Frédéric (org). **Foucault: a coragem da verdade**. Tradução de Marcos Marcolino. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. pp 155-166.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 25ª Ed. São Paulo: Editora Graal, 2012. pp. 07-34.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de textos de comunicação**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MAINGUENEAU, Dominique. **Cenas da enunciação**. São Paulo: Parábola, 2008.

MARIGHELLA, Carlos. **Por que resisti à prisão**. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense; Salvador: EDUFBA: OLODUM, 1995.

MARIGHELLA, Carlos. **Rondó da Liberdade**. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MARIGHELLA, Carlos. **Manual do Guerrilheiro Urbano**. s.d. Digitalizado em 2003. Disponível em: <[www.sabotagem.revolt.org](http://www.sabotagem.revolt.org)>. Acesso em 02/01/2014.

MOTTA, Ana Raquel . **A Cena do Crime nos Racionais MCs**. In: XXIX Annual ILASSA Student Conference, 2009, Austin (Tx). Anais da XXIX Annual ILASSA Student Conference., 2009.

NAVARRO, Pedro. O acontecimento discursivo e a construção da identidade na História. In: NAVARRO, Pedro & SARGENTINI, Vanice. **Foucault e os domínios da linguagem: discurso, poder, subjetividade**. São Carlos: Claraluz, 2004. pp. 97-130.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falava Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém**. Tradução Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, s.d. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Ecce Homo: de como a gente se torna o que a gente é.** Tradução, organização e notas de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2007.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso: princípios e procedimentos.** 6ª ed. Campinas: Pontes, 2005.

ORLANDI, Eni P. Historicidade, indivíduo e sociedade: o sujeito na contemporaneidade. In: INDURSKY, Frida; FERREIRA, Maria C. L.; MITTMAN, Solange [orgs]. **O discurso na contemporaneidade: materialidades e fronteiras.** 1ª ed. São Carlos: Claraluz, 2009. pp. 13-28.

PÊCHEUX, Michel. Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação. In: **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio.** Tradução de Eni Puccinelli Orlandi et al. 4ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009. pp. 269-281.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais.** Tradução Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez & Carlos Piovezani. São Carlos: Claraluz, 2005.

SANT'ANNA, Denise B. de. Transformações do corpo: controle de si e uso dos prazeres. In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. L. & VEIGA-NETO, Alfredo (orgs). **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas.** Rio de Janeiro: DP&A, 2002. pp 99-110.

SILVA JUNIOR, Edson T. **Carlos, a face oculta de Marighella.** 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

VOSS, Jefferson & NAVARRO, Pedro. Sobre o conceito de Formação Discursiva em Foucault e o tratamento de objetos da mídia. In: POSSENTI, Sírio & BENITES, Sônia A. L. [orgs]. **Estudos do texto e do discurso: materialidades diversas.** São Carlos: Pedro & João Editores, 2011. pp. 53-81.