

Érica Silva Rocha

O NEGRO E O DIREITO DE ACESSO À EDUCAÇÃO

A emergência do discurso das cotas raciais no Ensino Superior



ÉRICA SILVA ROCHA

O NEGRO E O DIREITO DE ACESSO À EDUCAÇÃO

A emergência do discurso das cotas raciais no Ensino Superior

UNEMAT

Universidade do Estado de Mato Grosso
Carlos Alberto Reyes Maldonado



Cáceres - MT
2022

PRODUÇÃO EDITORIAL
EDITORA UNEMAT 2022

Copyright, da autora, 2022.

A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

Editora: Maria José Landivar de Figueiredo Barbosa

Arte da Capa: Enéas Ribeiro Corrêa

Diagramação: Adenilza de Oliveira Campos

R672n Rocha, Érica Silva.

O negro e o direito de acesso à educação: a emergência do discurso das cotas raciais no Ensino Superior / Érica Silva Rocha.

– Cáceres: UNEMAT Editora, 2022. 134p.

Livro digital

ISBN : 978-85-7911-215-7

1. Educação. 2. Políticas afirmativas. 3. Cotas. I. O negro e o direito de acesso à educação: a emergência do discurso das cotas raciais no Ensino Superior. II. Érica Silva Rocha.

CDU 376

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Walter Clayton de Oliveira CRB 1/2049



UNEMAT
Universidade do Estado de Mato Grosso
Carlos Alberto Reyes Maldonado

Reitora
Vera Lúcia da Rocha Maquêa

Vice-reitor
Alexandre Gonçalves Porto

EDITORA UNEMAT

Conselho Editorial
Presidente
Maria José Landivar de Figueiredo Barbosa

Conselheiros
Ana Maria de Lima • Carla Monteiro de Souza • Célia Regina Araújo Soares Lopes • Denise da Costa Boamorte Cortela
• Fabiano Rodrigues de Melo • Ivete Cevallos • Judite de Azevedo do Carmo • Jussara de Araújo Gonçalves
• Maria Aparecida Pereira Pierangeli • Milena Borges de Moraes • Teldo Anderson da Silva Pereira
• Wagner Martins Santana Sampaio

Suplentes
André Luiz Nonato Ferraz • Graciela Constantino • João Aguilar Massaroto • Karina Nonato Mocheuti
• Maria Cristina Martins de Figueiredo Bacovis • Nilce Maria da Silva • Ricardo Keich Umetsu
• Sérgio Santos Silva Filho

Av. Tancredo Neves, 1095 – Cavalhada III – Cáceres-MT – CEP 78217-900 –
Fone: (65) 3221-0023 – editora@unemat.br – www.unemat.br

AGRADECIMENTOS

Como não agradecer a Deus? A Ele atribuo todos os feitos e consequentes agradecimentos... Aí incluo minha existência, minha lucidez e os meus maiores tesouros, minha família, amigos, colegas e professores!

Ao Pedro, por protagonizar mais um episódio em minha vida e trazer a ela um novo colorido... À nossa filha, Giselle, meu anjo.

Atribuo ainda a Deus um grande e feliz encontro: com a minha querida orientadora de mestrado, a professora Maritza Maldonado, cuja atuação foi uma peça chave no desenvolvimento deste trabalho. Com ela, diria que troquei o caminho certo pelo descaminho. Uma troca que, sem dúvida, me fez mais humana, maior por dentro, pois me permitiu enxergar um mundo flexível, mutante, cheio de desdobramentos... Permitiu-me, ainda, enxergar a alteridade com outros olhos, quem sabe, como quem procura ver através de um caleidoscópio. A esta querida professora, meus sinceros agradecimentos.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho

*A homens e mulheres que nem sempre foram reconhecidos como tal;
Àqueles de espírito abatido quando os julgaram sem espírito;*

*Aos bestializados pela história, ironicamente construída pelos que se tinham por
mais sábios e mais sensíveis;*

*Àqueles que em outros tempos foram vistos como envolvidos em uma simbiose
desvairada, quase homens, quase bichos... Metamorfoseados em lendas, banidos,
enxovalhados, silenciados;*

*Àqueles que, não sendo nem ovelhas, nem lobos, foram tidos por humanoides,
antropomorfos renegados de sua humanidade, bastardos, condenados à extinção
em face do mais forte;*

*Às legiões de negros que dançaram ao som do estalar de açoites nos tumbeiros e
que desceram inertes pelas pragas dos negreiros às sepulturas das águas sem ver
novas terras, além das deixadas para trás em suas primaveras de liberdade;*

*Aos que, por horror, vergonha e dor, chegaram vivos ao “Porto de Galinhas” ou aos
outros tantos portos, nesta ou em outras terras, antes mesmo que a bandeira deste
país ou de qualquer outro pudesse ser emprestada para esconder toda esta infâmia
e covardia, aos que viveram e morreram à mercê da crueldade de outros homens;*

*Às mães infanticidas que sacrificaram os seus filhos para não os verem sofrer como
escravos;*

*Aos suicidas, aos que preferiram morrer a curvar os joelhos diante da servidão e aos
que tiveram a coragem de viver e ostentaram correntes e máscaras de ferro;*

*Aos que tremeram e tremem de frio, calor, fome e sede sob as intempéries do tempo,
sujeitados pela força, pela violência e pelo sórdido derramamento de sangue;*

*Aos que plantaram cana, feijão e arroz, mas colheram fome e morreram velhos e
gastos, mesmo na flor dos anos;*

Aos que queimaram a sua juventude no calor dos tachos;

*Aos mutilados pelos artifícios árdios e rudimentares do trabalho, nocivo, penoso e
escravo;*

*Aos banidos e segregados, expropriados da liberdade, do fruto de seu trabalho e,
sobretudo, de sua condição de humanidade;*

Aos excessivamente sexualizados, aviltados e violentados;

*Também aos brutalizados, infantilizados, bestializados e pejorativamente chamados
possuidores de uma “cerebração incompleta”;*

*E a tantos outros homens e mulheres que se esgueiram pelos guetos e na imundície
das grandes cidades. Aos subcidadãos, ao rebotalho humano, àqueles vistos como
refugo sem valor. Aos que falaram, que lutaram e que calaram, homens do ontem e
do hoje, do passado e do presente...*

*A esses que sucumbiram sob o peso aterrador da história e aos que, tão em breve
quanto estes, serão esquecidos, apagados, como se fossem uma nódoa.*

A esses homens e mulheres, como tantos outros, tidos como infames...

SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1	
SOBRE A TEORIZAÇÃO FOUCAULTIANA	15
1.1 A arqueologia e genealogia de Foucault como inspiração metodológica	17
1.2 A episteme: O húmus do discurso possível	26
1.3 Sobre rupturas e descontinuidades.....	28
1.4 O homem e o sujeito	30
CAPÍTULO 2	
VERDADES CONSTRUÍDAS E ORDENADAS	35
2.1 Os enunciados	36
2.1.1 Os espaços de distinção dos enunciados	44
2.2 O discurso	49
2.2.1 Os discursos e a ordem dos discursos.....	51
CAPÍTULO 3	
SOBRE OVELHAS E LOBOS.....	58
3.1 Lobo ou ovelha?	59
3.2 Objetos que se fazem com a prática.....	64
3.3 Como enxergar o mundo através de um caleidoscópio em pleno movimento	68
CAPÍTULO 4	
DISCURSOS SOBRE A IDEIA DE RAÇA.....	76
4.1.O Renascimento (por volta do século XVI)	79
4.1.1 Sob o paradigma da fé: teorias monogenistas.....	80
4.1.2 O anátema de ser negro, o “mito da maldição de Cam”	83
4.1.3 Um paralelo entre uma e muitas naus.....	87
4.2 E então temos uma nova episteme. Séculos XVII e XVIII: a era da representação	88
4.2.1 Ainda Cam.....	90
4.2.2 Um ser híbrido	94
4.2.3 Características recessivas.....	95
4.2.4 Deus criou. Lineu classificou	96
4.3 Justine e Juliette	100
4.3.1 O evolucionismo e o darwinismo social.....	106
4.3.2 Museus antropológicos ou zoológicos humanos	109
4.3.3 Um criminoso em potencial.....	110
4.3.4 O Brasil sob os olhos estrangeiros	112
4.3.5 O Brasil sob seus próprios olhos: A teoria do embranquecimento.....	113
4.3.6 O mito da democracia racial	118
4.3.7 Os direitos humanos: Mais um discurso na ordem dos discursos	120
4.3.8 As cotas raciais.....	123
CONSIDERAÇÕES FINAIS	126
REFERÊNCIAS	129
SOBRE A AUTORA	134

PREFÁCIO

Apresentar o livro O NEGRO E O DIREITO DE ACESSO À EDUCAÇÃO, A emergência do discurso das cotas raciais no Ensino Superior, confere a mim a tarefa de colocar o livro na presença do leitor, expor-lhe, mostrar-lhe. Confere-me, também, trazer a sua singularidade e a sua potência, para colocar o leitor, de corpo e alma presentes, oferecendo disponibilidade para entrar no que lhe foi apresentado e lhe oferece hospitalidade (LARROSA, 2000).

Este livro oferece hospitalidade ao abordar um tema tão instigante, emergente e necessário. Ao falar das políticas afirmativas, especialmente das cotas raciais no ensino superior, a autora nos transporta a epistemes outras, e demonstra com fatos históricos, parábolas bíblicas e contos, condições que possibilitaram práticas individuais e coletivas racistas e preconceituosas. Conduz-nos a uma viagem filosófico-conceitual, que nos leva, gradualmente, a “libertar o nosso pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente” (FOUCAULT, 1998, p. 14), como ensina o filósofo francês Michel Foucault. Assim, trata-se de um livro que, além de pensar as condições que possibilitam a emergência das cotas raciais nas Universidades, em especial na Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, nos propicia uma desconstrução de nós mesmos e da nossa constituição como sujeitos racistas e preconceituosos. O livro, assim, abre a possibilidade para pensarmos diferentemente tudo o que vínhamos pensando, na medida em que problematiza o modo de constituição das subjetividades e sua possibilidade de desconstrução e reconstrução.

Pensa as políticas afirmativas como resultado desse processo. A autora traz as políticas afirmativas como “forma de compensar um passado histórico discriminatório e segregacional”. As incursões feitas nos discursos jurídicos e educacionais, que compõem sua arqueo-genealogia, inspirada nos estudos de Foucault, inferem que “as cotas raciais emergem como alternativa política para o alcance dessa igualdade material, como pensada sob o paradigma dos Direitos Humanos”. Assim, justifica a ideia de que, “por meio de reserva de vagas para acesso em Instituições Públicas de Ensino Superior, direcionadas a grupos étnicos, como negros e indígenas no caso do Brasil, o seu acesso à Educação seja garantido bem como a ascensão social que segue em seu bojo”.

Este é um livro que dá provas de que ele nos deseja – a nós, leitores. Barthes, no livro O prazer do texto diz: “o texto que o senhor escreve tem que me dar prova de que ele me deseja. Essa prova existe: é a escritura” (BARTHES, 2013, p. 11). O prazer do texto, para Barthes é a Babel feliz. A fruição da linguagem, sua coabitação, seu kama-sutra. E ele diz: se leio com prazer essa frase, essa história ou essa palavra, é porque foram escritas no prazer (...). Mas e o contrário? Escrever no prazer me assegura – a mim, escritor – o prazer de meu leitor? De modo algum. Esse leitor, é mister que eu o procure (que eu o “drague”), sem saber onde ele está. Um espaço de fruição fica então criado. Não é a “pessoa” do outro que me é necessária, é o espaço: a possibilidade de uma dialética do desejo, de uma imprevisão do desfrute: que os dados não estejam lançados, que haja um jogo. (id. p. 9)

Este livro abre esse espaço... seduz aos leitores, cria um desejo de ler e fazer circular a leitura ao mesmo tempo que cria esse espaço aberto ao imprevisto do desfrute e ao devir. Este livro, ao ser aberto, oferece hospitalidade aos leitores, na liberdade e na amizade, como diria Larrosa.

Maritza Maciel Castrillon Maldonado
PPGEdu/UNEMAT

INTRODUÇÃO

De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos, e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o *descaminho* daquele que conhece? (FOUCAULT, 1998, p. 13. *Grifo meu*).

Descaminho? O mais provável em uma pesquisa seria apresentar um caminho seguro, um método eficaz, uma maneira coerente para alcançar conhecimento sobre o tema. Ao abordar as Políticas Afirmativas no Ensino Superior, poderia trazer para este texto aquilo que convém ao discurso científico; ou algo que se espera que o discurso acadêmico traga de inovador para a ciência; ou a comprovação de uma hipótese, legitimando o que já se sabe; ou a aplicação de uma categoria determinada; ou ainda, a instituição de uma pretensa “verdade” sobre o tema.

Entretanto, o encontro com Foucault (1998) no desenvolvimento desta pesquisa possibilitou-me compreender que “existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa e perceber diferentemente do que se vê é indispensável para continuar a olhar ou a refletir” (FOUCAULT, 1998, p. 14). Pensar diferentemente do que se pensa, perceber diferentemente do que se vê, segundo o filósofo francês, são condições para continuar a olhar ou refletir. Foi com essa inspiração que me entreguei a esta pesquisa, propondo-me um descaminho. Um descaminho que, quiçá, possibilite também ao leitor o exercício de pensar a nossa própria história sobre a emergência do discurso das políticas afirmativas no Ensino Superior, para, quem sabe, também “libertar” seu pensamento “daquilo que ele pensa silenciosamente e permitir-lhe pensar diferentemente” (FOUCAULT, 1998, p. 14).

Nesta pesquisa, pergunto: como passamos a pensar o que pensamos silenciosamente sobre as políticas afirmativas? Como chegamos à implementação legal de uma reserva de vagas a partir de um critério racial? Talvez, em contrapartida, para muitos a ideia de que o acesso a vagas em universidades públicas e privadas ou mesmo em concursos para cargos públicos (lei federal mais recente¹) esteja, com as cotas raciais, assumindo um caráter de acesso privilegiado. A reserva de vagas talvez seja vista como uma deturpação do Estado Democrático de Direito, uma frustração da meritocracia e dos processos isonômicos de seleção. Talvez, ainda, seja vista como estratégia para garantir artificialmente uma alteração da inevitável seleção natural dos mais capazes.

Essas hipóteses trazem em si uma ideia de atributos pessoais e naturais presentes ou ausentes em determinados grupos de pessoas. Uma concepção que pode carregar em si a ideia de raça, com a marcante presença e/ou ausência de qualidades “próprias” de um segmento racial: a alguns, cabendo a inteligência; a outros, a força física; a alguns, a beleza, a moralidade, a sensibilidade; a outros, a feiura, a selvageria, a barbárie, além da incompetência e da incapacidade inerentes à antiga concepção de uma “cerebração” incompleta e, quem sabe, também de uma sexualidade exacerbada... Trata-se de imagem do outro formada a partir de estereótipos intelectuais, morais

¹ Refiro-me à Lei 12.990/2014 que reserva 20% das vagas oferecidas nos concursos públicos, para provimento de cargos efetivos e empregos públicos, no âmbito da administração pública direta e indireta.

e físicos, de critérios e padrões de beleza racialmente moldados. Uma visão de mundo cunhada, talvez, sob uma forma binária de entender o mundo e o outro, separando-o com base em ideias radicalmente opostas, como certo e errado, bom e mau, justo e injusto, bonito e feio, civilizado e selvagem – e também como branco e negro.

Essas questões, a partir do potente encontro com Foucault (1998), levaram-me a refletir sobre a possibilidade de pensar diferentemente, já que este filósofo, segundo Fischer, traz um convite:

O convite de Foucault é que, através da investigação dos discursos, nos defrontemos com nossa história ou nosso passado, aceitando pensar de outra forma o agora que nos é tão evidente; assim, nos libertarmos do presente e nos instalarmos quase num futuro, numa perspectiva de transformação de nós mesmos (FISCHER, 2012, p. 70).

Esse encontro teórico, desde o início, levou-me a abrir mão de ideias e conjecturas já arraigadas em meu entendimento e a arriscar-me em um novo discurso, não tão certo – pelo contrário, sabe-se incerto e provisório. A incerteza e a provisoriedade do discurso com o qual dialogo são consequências inevitáveis da perspectiva teórico-metodológica que assumi em minha pesquisa de mestrado, da qual deriva este trabalho, bem como da concepção de discurso daí advinda. A perspectiva adotada é situada por Veiga-Neto (1996) como pós-moderna, ou pós-estruturalista². Essa perspectiva dá as costas às metanarrativas iluministas, nega as essências e o pensamento totalizante e implode a razão moderna. Para o autor,

uma das características do pós-estruturalismo [...] é a dispersão, a fragmentação, a ausência de um programa comum que pareça acima das contingências históricas e das experiências concretas. Ao rejeitar a ideia de se construírem sistemas que expliquem o mundo – o que se afasta bastante dos ideais filosóficos, tanto clássicos quanto iluministas – o que o pós-moderno têm a nos dar são fulgurações (VEIGA-NETO, 1996, p. 11).

Essa perspectiva é avessa à ideia de uma verdade a ser revelada. Considera o discurso como uma construção histórica, fruto de uma época. Dessa forma, o que por ora externo é um discurso que traz em si, intrinsecamente, a condenação de que será substituído por outro e de que este o será por outro e outro, indefinidamente, no tempo... Considerar a emergência do discurso como acontecimento histórico implica compreender a ordem dos discursos que o possibilitaram, concebendo-o como resultante de relações de poder constituídas em outro tempo, que não o nosso, porém, redundante em reflexos que se propagam além do nosso tempo.

Trata-se de pensar a arqueologia de Foucault (1998) como inspiração para o método de investigação, descartando uma perspectiva teórico-metodológica paralisante ou um traçado retilíneo, uniforme e linear para o percurso. A problemática desta pesquisa encontra-se no campo de uma “ciência do homem”, domínio a respeito do qual parece ser impossível estabelecer critérios rigorosos de cientificidade.

² Veiga-Neto (1996) toma como sinônimos, nesse texto, as palavras *pós-modernismo* e *pós-estruturalismo*, segundo ele, “mesmo conhecendo os riscos que corro” (p. 10).

[...] a arqueologia, pelo fato de ter gravitado em torno do homem, domínio através do qual não parece ser possível estabelecer critérios rigorosos de cientificidade, pensou os conceitos como independentes das ciências, neutralizando a questão da cientificidade e realizando uma história filosófica de onde, em princípio, desapareceram os traços de uma história do progresso da razão, de conhecimento ou da verdade, sem a qual o projeto epistemológico seria impossível (MACHADO, 2012, p. 9).

O método arqueológico de Foucault (1998) exclui em absoluto uma série de conjecturas, arquétipos e categorias de análise. Nessa perspectiva, não há privilégios em relação à racionalidade científica, e o método epistemológico é considerado “ineficaz, insuficiente e desinteressante”, nas palavras de Machado (2012):

Na medida em que não privilegia em suas análises a racionalidade científica, o grande interesse da arqueologia é ser capaz de dar conta desses saberes específicos, criados na modernidade, que são bem diferentes dos estudados pelos epistemólogos franceses, a ponto de não saber dizer com certeza se podem ou não ser propriamente considerados científicos, o que torna, neste caso, o método epistemológico ineficaz, insuficiente e desinteressante (MACHADO, 2012, p. 9).

Esta pesquisa não procura assumir a posição de verdade em uma mera equação, do discurso pelo discurso. Muito menos tem a pretensão ingênua de alcançar uma verdade oculta, escondida, camuflada, que se encontra latente e à espera de alguém que, utilizando perspicazmente os métodos adequados, seja capaz de extraí-la e trazê-la à tona. Situa-se longe, ainda, de desejar emitir juízos de valor, que seriam próprios de uma constituição subjetiva contemporânea, em relação a discursos e práticas discursivas e não discursivas oriundas de outra rede de relações de saber-poder, diversa e própria de outro espaço-tempo.

A reflexão sobre a impossibilidade de valorar discursos segundo critérios morais ou éticos traz, talvez, a ideia de que se pretende uma análise neutra ou apática, o que poderia ferir os ouvidos daqueles cuja sensibilidade é mais aguçada, já que o tema é espinhoso, e por ora há que se reportar a fatos históricos sabidamente escabrosos e à análise de teorias racialistas, sob vários aspectos, hoje tidas como ultrajantes. Porém, embora não haja aqui indícios de um enredo melodramático, um mergulho nesse universo de dor, degradação, exploração e infâmia não poderia, de forma alguma, existir impunemente. Ninguém sairia dele incólume. Como timidamente ensaio dizer, não sairia incólume de qualquer outro projeto ou experimento, porque o ser humano se encontra em constante processo de construção da subjetividade, em contínuo processo de constituição.

No entanto, este trabalho não é uma apologia à causa negra, nem fruto de ativismo ou militância. Trata-se do olhar curioso de uma pesquisadora convicta de que é preciso se sujar do mundo, um mundo de relações de poder/saber intrincadas, erigidas pelo tempo. Segundo o próprio Foucault, “nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso, o que não significa o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer. Portanto, minha posição não conduz à apatia, mas ao hiperativismo pessimista” (FOUCAULT, 1995, p. 256).

Este trabalho objetiva buscar pelo discurso em si mesmo, pelo que nele há de vivo e pulsante, que constituiu e constitui sujeitos e que escancaradamente grita na raiz das palavras e na sua emissão. Propõe-se a enxergar o que há de descontínuo. O método arqueológico de Foucault (1986), nesse sentido, é o que permite permear e infiltrar as camadas mais profundas da descontinuidade do discurso. O termo arqueológico traz em si exatamente a ideia de escavação, o que por sua vez remete à existência de camadas, mais ou menos profundas, referentes às formações discursivas, não exatamente ocultas, mas não percebidas pelo nosso olhar. É nessa perspectiva de profundidade que trabalho, pois

a arqueologia busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos; mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras. Ela não trata o discurso como documento, como signo de alguma coisa, como elemento que deveria ser transparente, mas cuja opacidade importuna é preciso atravessar frequentemente para reencontrar, enfim, aí onde se mantém à parte, a profundidade do essencial; ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de monumento. Não se trata de uma disciplina interpretativa: não busca um “outro” discurso mais oculto. Recusa-se a ser “alegórica” (FOUCAULT, 1986, p. 159).

Não se trata, então, do que se esconde por trás de um véu, nem de uma verdade dissimulada ou encoberta, mas do que salientemente se expressa nos discursos de forma nua e crua. Sem jogos e sem máscaras.

[...] nada há por trás das cortinas, nem sob o chão que pisamos. Há enunciados e relações que o próprio discurso põe em funcionamento. Analisar o discurso seria dar conta exatamente disso: de relações históricas, de práticas muito concretas, que são “vivas” nos discursos. Por exemplo, analisar textos oficiais sobre educação infantil, nessa perspectiva, significará antes de tudo tentar escapar da fácil interpretação daquilo que estaria “por trás” dos documentos, procurando explorar ao máximo os materiais, na medida em que eles são uma produção histórica, política; na medida em que as palavras são também construções; na medida em que a linguagem também é constituidora de práticas (FISCHER, 2012, p. 74).

Com essas premissas em mente, a proposta não é absolutamente um discurso inaudito. Não são minhas as palavras, assim como não são meus a entonação e o sentido com os quais foram ditas. Estas, segundo Foucault (1986), estão presas em outro tempo, um tempo imemorial, como monumentos estáticos, mas ecoam e reproduzem-se em nosso tempo como algo imanente, não sabidamente tão arcaico e ao mesmo tempo tão novo.

Não pretendo uma análise fria, nem ao menos apaixonada, mas que logra obter o êxito de não se perder em anacronismos, julgamentos valorativos ou tautologias, como parece ser um sério risco nesta temática tão polemizada, politicamente relevante e massivamente discutida. Digo massivamente discutida por ter encontrado, com o descritor “políticas afirmativas”, no banco de teses e dissertações da CAPES, no período de 12 anos – entre 2000 e 2012 –, um total de 626 trabalhos referentes aos três níveis apresentados no site, ou seja, profissionalizante, mestrado e doutorado. A proposta não é necessariamente somar ou fazer coro junto a tais pesquisadores, não reduzindo, é claro,

sua importância. Por um caminho metodológico construído a partir da análise das relações de poder/saber que possibilitaram a emergência do discurso das políticas afirmativas, como disse anteriormente, pretendo pensar sobre o que nosso pensamento silencia. Pensar sobre o que, mesmo estando contido emblematicamente na ordem dos discursos, deixou de ser dito, relacionado ou analisado: o substrato para a emergência do discurso das cotas raciais neste contexto espaço/tempo.

Trata-se, portanto, de uma tarefa eminentemente histórica, tendo como objetivo compreender como chegamos a ser o que somos e a pensar como pensamos. Deseja-se entender como uma sociedade em que a distribuição de bens, recursos e possibilidades adquire um caráter indiscutivelmente racial – tendo os discursos baseados na concepção de raça e, mais enfaticamente, na inferioridade dos não brancos um papel fundamental na segmentação social no país, fundamentando ações e/ou omissões do ente estatal – chegou a ser como é. Busca-se pensar sobre uma descontinuidade, uma fissura, um rompimento com o discurso até então imperante, para perceber as relações de saber/poder que possibilitaram a emergência do discurso das políticas afirmativas. Trata-se, então, também de rupturas...

Foucault (1987, p. 65) entende por ruptura ou descontinuidade “o fato de que em alguns anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo”. Observa-se aí um processo que não se dá aleatoriamente, nem se deve à obra do acaso ou a favores especiais da providência. A proposta da arqueologia com foco em rupturas ocorridas em uma forma de pensar sobre algo em determinado espaço/tempo pressupõe a existência de epistemes distintas e, mais do que isso, supõe que estas sejam inconciliáveis ou mesmo conflitantes.

É assim que neste trabalho se propõe um exercício de estudo genealógico das relações de saber/poder, combinado a uma arqueologia das formações discursivas. Discursos constituem sujeitos, que constituem discursos mutuamente, em uma realidade mutante, cambiante. Por outro lado, o método empregado nesta pesquisa assume um caráter utilitarista, na medida em que se apropria da teorização foucaultiana. Nas palavras de Veiga-Neto:

[...] recorreremos à teorização foucaultiana e seus respectivos conceitos de um modo um tanto utilitarista: interessa-nos examinar e dissecar o mais microscopicamente possível o que é dito e o que é feito no plano das práticas sociais, sejam elas discursivas, sejam não discursivas (VEIGA-NETO, 2007, p. 951).

A teorização de Foucault e os seus conceitos, neste trabalho, terão o papel sugerido pelo próprio filósofo, em sua metáfora da caixa de ferramentas, dando subsídio instrumental, conferindo uma lógica própria à análise de relações de poder/saber estabelecidas historicamente:

[...] pensar a teoria como uma caixa de ferramentas significa que: a) se trata de se construir não um sistema, mas um instrumento: uma lógica própria às relações de poder e às lutas que se estabelecem em torno delas; b) a pesquisa não pode ser feita senão pouco a pouco, a partir de uma reflexão necessariamente histórica em algumas de suas dimensões acerca de determinadas situações (FOUCAULT, 2001, p. 427, apud VEIGA-NETO, 2007).

Lancei mão de algumas ferramentas, como: a combinação dos métodos arqueológico e genealógico, e os conceitos de episteme, descontinuidade, discurso, práticas discursivas e não discursivas, enunciado, campo de saber e sujeito.

No Capítulo I, intitulado “Sobre a teorização foucaultiana”, trato do método de pesquisa, traçando algumas considerações sobre a inspiração “arqueogenealógica” de Foucault e os conceitos de episteme e descontinuidade, tão caros a esta pesquisa. Finalizo o capítulo com uma reflexão a respeito do homem, cuja morte polemicamente é anunciada por Foucault. Um homem que, após a ascensão da modernidade, passa ao papel de objeto e sujeito do conhecimento, um duplo-empírico transcendental. Nesta primeira parte, procuro relacionar a constituição dos sujeitos, que somos nós mesmos, a partir dos jogos de verdades, dos enunciados e dos discursos que circulam em nosso espaço/tempo, estabelecidos por relações de poder/saber.

No segundo capítulo, intitulado “Verdades construídas e ordenadas”, direciono as discussões aos conceitos de enunciado e discurso, pensados por Foucault, no esforço de considerar como se edificam sobre um solo movediço e, por isso mesmo, quais condições possibilitam sua aparição, transformação e adequação a um espaço/tempo. A partir da teorização foucaultiana, problematizo a forma como esses discursos são submetidos a procedimentos que os regulam, selecionam, organizam e distribuem. Considero que enunciados e discursos não são neutros – ao contrário, são permeados por relações de poder/saber que quase imperceptivelmente moldam os discursos e também nos constituem, refletindo conteúdos políticos.

No terceiro capítulo, “Sobre ovelhas e lobos”, por meio de uma fábula, problematizo a maneira como os objetos que conhecemos se constroem a partir das práticas sociais. Penso como a construção dos objetos e do sujeito, enquanto “o outro”, se dá pela agregação de conceitos e experiências, um conjunto de saberes que se produzem com base nas práticas. É nesse sentido que me proponho a analisar o conceito de raça e, a partir dele, o que pensamos sobre o negro, um sujeito constituído, sobretudo, por práticas divisoras. Considero que, justamente por serem constituídos, os objetos são precários, frágeis, e não refletem a verdade sobre o que queremos conhecer.

No quarto e último capítulo, intitulado “Discursos sobre a ideia de raça”, utilizo os conceitos de descontinuidade e episteme para problematizar a invenção de ser negro como sujeito de oposição ao branco. Utilizo a divisão cronológica estabelecida por Foucault em seu âmbito de estudos, quando diferenciou três epistemes distintas: o Renascimento, o Clacissismo e o Modernismo. São estas as epistemes que forjaram e ordenaram discursos em seu tempo, quando o conceito de raça e, por conseguinte, o de negro foram ressignificados, mas não apagados ou extintos, nem as práticas sociais que lhes são intrínsecas.

Esta pesquisa é um exercício filosófico de inspiração foucaultiana. Seu objetivo é compor uma versão descritiva sobre como chegamos a pensar o que pensamos em termos de raça e, nesse viés, situar a emergência do discurso das cotas raciais direcionadas para negros no ensino superior.

1

SOBRE A TEORIZAÇÃO FOUCAULTIANA

O principal interlocutor desta pesquisa, Foucault, é um cético. Segundo Veyne (2013), “Foucault duvidava de todas as nossas grandes verdades intemporais, nada mais, nada menos”; ele não acredita em verdades “universais”, apenas em “singularidades”. Assim, a descoberta de uma verdade verdadeira, para ele, é descartada, nos dizeres de Veyne, pelo fato de que “nós nunca vemos a verdade nua, mas somente vestida em um discurso; nós não podemos saber o que seria o poder ou o sexo ‘no estado selvagem’, não vestido em um discurso” (VEYNE, 2013, p. 83). Se não há verdades senão vestidas em um discurso, ao tratar de um tema denso e tenso como o desenvolvido nesta pesquisa, é de fato necessário duvidar de tudo, inclusive de “fatos empíricos”?

O questionamento é uma constante nessa perspectiva teórica, mas isso não significa que todos os fatos empíricos devam ser desacreditados. Veyne (2013) traz uma reflexão interessante ao comentar sobre as dúvidas de uma jovem jornalista a respeito da veracidade do holocausto judaico na Segunda Guerra Mundial, pelo fato de tratar-se de uma verdade “oficial” e por vivermos em uma sociedade altamente manipulada pelo capitalismo e o consumo. Nas palavras de Veyne (2013):

[...] não se pode duvidar de fatos empíricos como Auschwitz. Não, não somos vítimas de Potências enganadoras, como imaginava esta jovem jornalista, não antissemita, que duvidava das câmaras de gás pela simples razão de que era uma verdade “oficial” e que, de acordo com ela, nós vivíamos em uma sociedade radicalmente manipulada pelo Capitalismo ou o Consumo. Podemos recusar esse discurso gnóstico. O que nos é impossível, por outro lado, seria construir uma antropologia filosófica realmente verdadeira e definitiva, na qual esta monstruosidade encontraria sua verdadeira explicação final (VEYNE, 2013, p. 83).

Veyne (2013), não apenas um grande estudioso que compartilha de muitos dos pensamentos de Foucault, seu contemporâneo, amigo pessoal e, também assim como ele, professor no Collège de France, sustenta a ideia de que há “fatos empíricos” dos quais não se pode duvidar simplesmente, tal como o holocausto, e ele o chama de “monstruosidade”. O que ele nega, à semelhança de Foucault, não é o “fato empírico” em si, mas sim a possibilidade de construirmos por meio da antropologia filosófica uma verdade verdadeira que possa ser considerada a explicação final para essa “monstruosidade”.

Artières (2004), em seu artigo intitulado “Dizer a atualidade, o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault”, ressalta que, para este filósofo, o papel da filosofia é exatamente o de “tornar visível o que já está visível” e que o do intelectual “não era o de enunciar verdades proféticas para o futuro, mas levar seus contemporâneos a perceber o que estava acontecendo” (ARTIÈRES, 2004, p. 16). Quanto à questão racial, chamar de ato grotesco o que de fato é grotesco, de cruel o que é cruel, semelhantemente a Veyne, que não se privou da adjetivação “monstruosidade” em sua referência ao holocausto (a meu ver, muito apropriada), talvez não seja mais que se referir ao presente em sua superficialidade, a “fatos empíricos”, dos quais não se pode “simplesmente duvidar” e, em termos

semelhantes, “tornar visível o que já está visível” e de igual forma “levar” meus “contemporâneos a perceber” o que está acontecendo.

Lembrando Oksala (2011), “o intelectual não é a consciência moral da sociedade, seu papel não é emitir julgamentos políticos, mas nos libertar, ensejando maneiras alternativas de pensar” (OKSALA, 2011, p.15). Longe de propor e pretender deter-me em valorações políticas, a pretensão é questionar o agora, “o que é” que, mesmo visível, não é visto em sua própria superficialidade. Em alguns momentos, ao reportar-me a alguns fatos e discursos, talvez o tom seja chocante, talvez pareça pretender imprimir algo, mas até Foucault foi chocante em suas abordagens e construções teóricas e retóricas, e sua pretensão era justamente abalar e desacomodar aquele que repousava calma e tranquilamente em castelos de areia, sem se dar conta de que haviam sido construídos de matéria frágil e, em sua fragilidade, expostos às intempéries do tempo, inevitavelmente ruiam e desapareceriam no ar, ficando sem chão.

Há algo de grotesco em alguns fatos empíricos, creio nisso. Acredito que o Holocausto é um deles... E meu ceticismo não me permite negá-los simplesmente. Como não se pode negar o Holocausto, não se podem negar a escravidão negra e suas atrocidades (no que incluo como efeitos as condições socioeconômicas e educacionais contemporâneas, racialmente moldadas por políticas de Estado). Há alguns fatos, porém, não totalmente visíveis, apesar de seu caráter empírico – fatos que necessitam de um exercício maior de reflexão e pesquisa, não obstante se encontrarem perceptíveis em sua superficialidade.

Foucault, o inspirador desta pesquisa, foi perito em pensar/problematizar fragmentos de realidade, dispersos e esquecidos. Em conformidade com sua teorização, desejo refletir sobre a emergência de um discurso – cotas raciais –, considerando a sua proveniência, as ideias que moldaram formas de pensar sobre o negro em um passado não tão distante, além do nosso passado escravagista tão recente, refletindo sobre o critério raça enquanto balizador, inclusive, de posições sociais no presente, em condições que permitem a utilização desse critério como definidor de políticas afirmativas no presente. Uma história do presente. Uma história de como chegamos a ser o que somos.

No entanto, estou certa de que não é possível encontrar uma explicação verdadeira para esses fatos empíricos, nem construir uma verdade irretorquível que, em última instância, se apresente como uma verdade final. Problematizar a questão é o que me concerne ao tomar a teorização foucaultiana como perspectiva teórica. Neste trabalho, que não se pretende exato, nem necessariamente neutro, até por descrever dessa neutralidade em absoluto, busco um exercício de problematização foucaultiana, lembrando que “ela é crítica, porque denuncia o que nos tornamos diante da proliferação de discursos que pretendem atribuir verdades sobre nós, assinalando-nos com identidades”, ao mesmo passo em que “ênfatisa que tais verdades, mormente não passam do jogo de regras entre saberes, ou o jogo entre práticas coercitivas” (CANDIOTTO, 2010, p. 17-18).

1.1 A arqueologia e genealogia de Foucault como inspiração metodológica

Ao considerarmos as relações raciais no Brasil, sem necessidade de longas elucubrações filosóficas, percebemos que a forma de pensar o negro no correr de nossa história apresenta rupturas e descontinuidades... Essa constatação é possível por meio de uma breve reflexão, de um retorno na história em pouco mais de um século, quando negros eram desprovidos de direitos (inclusive, no que se refere à propriedade legítima de seus próprios corpos, passíveis de posse, e tendo seu próprio direito à vida submetido aos caprichos de seus senhores). Direitos que hoje são amplamente defendidos sob o paradigma dos direitos humanos, considerados fundamentais e irrenunciáveis. Assim, se antes os negros eram passíveis de posse e submetidos aos seus senhores, que determinavam tanto a vida quanto a morte¹, e hoje nos encontramos em vias de discussão sobre concretização material da igualdade, podemos perceber, no mínimo, uma ruptura – uma mudança na forma de pensar de nossa cultura. Se hoje, em nosso espaço/tempo, somos capazes de conceber as relações raciais entre brancos e negros de maneira diferente de alguns séculos atrás e, ainda, se antes disso houve outras formas de pensar que diferem de ambas, talvez seja coerente pensar conforme pensou Foucault sobre essas descontinuidades, essas rupturas.

Nesse aspecto, como em outros, o solo sobre o qual pisamos não é imóvel. Suas rupturas, suas falhas e suas instabilidades mostram que nossas certezas, nossas concretudes, não são perenes, eternas ou inabaláveis e também foram construídas. A importância dessas mudanças, sejam bruscas e profundas ou não, é que sinalizam uma modificação nas regras de formação dos enunciados aceitos como verdadeiros em cada uma dessas épocas. Se essas regras são permeadas por relações de poder e essas relações de poder também mudaram, resta-nos investigar o quanto tais mudanças e instabilidades possibilitaram as ressignificações do conceito de raça e as reconfigurações das relações entre brancos e negros neste espaço/tempo.

Essas ressignificações, em um sentido geral, são saberes eleitos como verdadeiros em cada episteme e representam, entre outras coisas, os valores que, em uma luta de interesses diversos, dispuseram de ferramentas de coerção legitimada. Uma visão de mundo que se impôs no passado sobre outras, ressignificando-as em condições periféricas, em posições de inferioridade. Nesse sentido,

[...] se a “verdade” é “efeito” do poder das regras segundo as quais determinados saberes têm a competência para a verdade, essa competência lhes atribui, por seu turno, os direitos de uso do poder (em seu nome se distingue não só o verdadeiro e o falso, como o permitido e o interdito, o correto e o errado, o normal e o patológico etc.). (MUCHAIL, 2004, p. 32).

¹ Nota-se que Foucault, na aula de 17 de março de 1976, analisa o nascimento das sociedades disciplinares (séc. XVII e XVIII) e diz que antes dessas os soberanos tomavam para si o direito de vida e de morte de seus súditos. “... ele pode fazer morrer e deixar viver; em todo caso, que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político [...] o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto. Ele é, do ponto de vista da vida e da morte, neutro, e é simplesmente por causa do soberano que o súdito tem direito de estar vivo ou tem direito, eventualmente, de estar morto. Em todo caso, a vida e a morte dos súditos só se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana”. No texto-aula Foucault problematiza as maciças transformações do direito político do séc. XIX, passando pela constituição do poder disciplinar e do biopoder. Este livro aborda questões do “direito de vida e de morte” persistentes em nosso país em um passado não muito distante que, acredito, precisam ser problematizadas.

Essas “verdades” terão em seu favor o uso legitimado da coerção e mesmo da violência, o uso permitido da força para fazer-se valer em face do discurso inferior a ser expurgado. Assim, os discursos como padrões morais, por exemplo, que determinam posturas e comportamentos, sob vários aspectos, são fragmentos das “verdades” instituídas nessa lógica enquanto efeitos de poder, e essa mesma lógica também descarta outros saberes, relegando-os à condição de “ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível da cientificidade”. A tarefa da genealogia seria desconstruir essa “aura de verdade” que paira absoluta acima das contingências e a despeito das incongruências históricas sobre discursos que cremos ser de fato plausíveis. Uma crença possível e imperceptível em razão da própria constituição subjetiva a nós outorgada por essas mesmas verdades.

À genealogia caberia, ainda, o papel de libertar esses outros saberes dos “mecanismos” que os submetem, de torná-los, segundo Foucault, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico:

[...] com relação ao projeto de uma inscrição de saberes na hierarquia de poderes próprios à ciência, um empreendimento 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. [...] a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem dessa discursividade. (FOUCAULT, 2014, p. 269-270).

A genealogia é o instrumento utilizado por Foucault para libertar saberes, ou ainda, abalar certezas...Uma tarefa, nesse sentido, possível ao tornar visíveis os mecanismos que submetem o discurso, controlando, organizando e distribuindo. A inspiração nesse método talvez permita, em sua esteira, inquietar certezas a respeito das quais nossas concretudes se afirmam inexoráveis... Assim, diante dessas verdades, desses “conteúdos históricos elaborados” aos quais “estamos todos vinculados como se fossem verdadeiros”, justamente porque “valem como verdadeiros”, é imprescindível questionar, à semelhança de Foucault: quem sou eu que pertencço a este momento e instante da humanidade, humanidade sujeitada pelo poder da verdade em geral e das verdades em particular? (CANDIOTTO, 2010, p. 17).

A partir dessas reflexões, como se constituiu o que temos de “verdadeiro” e “concreto” em relação às cotas raciais? “O que pensamos?”, “por que pensamos?” ou, em outras palavras, “o que somos?”, eis as questões que pretendo problematizar, sendo que, pensar o que somos significa pensar: “o que significa hoje dizer o que dizemos”, considerando-se que, para Foucault,

[...] pensamento designa ao mesmo tempo modos de ser e de agir, razão pela qual o que se entende por verdade em sua investigação é irreduzível às origens essenciais pressupostas por boa parte das correntes filosóficas ou à neutralidade e à objetividade reivindicadas pela ciência; ela constitui “a ‘resposta’ para uma situação concreta que é real” (CANDIOTTO, 2010, p. 18).

No livro intitulado *No meio do caminho tinha uma discriminação, tinha uma discriminação no meio do caminho*, Guimarães (2010) relata que, em sua pesquisa (cujo objeto de discussão foram falas ditas no âmbito de algumas comunidades virtuais sobre a temática das políticas afirmativas),

foi possível elencar um rol de pensamentos comuns a respeito das cotas raciais, pensamentos como a ideia de uma frustração da meritocracia, dos processos isonômicos de seleção; alteração artificial da seleção dos mais capazes; a ideia de características inatas e biológicas que tornam indivíduos propensos ou não aos estudos; o pensamento de que garantir o acesso não é suficiente, dada a ausência de qualidade da formação de base; o pensamento de que tais políticas são desnecessárias e de que brancos e negros têm igualdade de condições e ascensão social; e ainda, que as diferenças são meramente sociais. Esses e outros pensamentos indicam um sentido... Um mesmo sentido, que aponta para uma posição centrada na ideia de desnecessidade ou mesmo injustiça dessas políticas ditas afirmativas, sobretudo as que têm um recorte racial. Essas falas dão conta de muitas “verdades” que paralelamente, em certa medida, estão detidas em nossos íntimos e lá naturalizadas como perfeitas representações da realidade. Questionar o que pensamos e o porquê do que pensamos é equivalente a questionar a atualidade, o presente, e, a partir de um “retorno histórico”, cogitar talvez um *a priori*, também histórico.

Esse diagnóstico histórico é feito em dois níveis. Em um primeiro nível, considerar o conjunto de discursos efetivamente pronunciados em uma época dada e que fizeram e, que de certa forma, continuam a fazer acontecimento para desdobrar um raciocínio histórico. [...] Em um segundo nível, ver a possibilidade de um afastamento. É claro que somos historicamente determinados, mas cada sujeito possui uma virtualidade revolucionária e pode dar provas de uma nova subjetivação (BERT, 2013, p. 186).

Acredito ser possível perceber, a partir de um trabalho de pesquisa inspirado pela combinação metodológica da arqueologia e genealogia de Foucault, um conjunto de discursos, de “jogos de verdades” produzidos em épocas distintas, os quais repercutiram e continuam a repercutir em nossa constituição subjetiva. Em uma segunda instância, creio que se pode pensar além do que nos autorizam “os sistemas de pensamento que restringem nossa visão de mundo” e, quiçá, dar conta de uma “nova subjetivação”.

De que forma enxergamos os negros e, por conseguinte, o que pensamos sobre as cotas raciais? Como chegamos a pensar o que pensamos? E ainda: é possível pensarmos diferentemente? Essas questões orientam esta pesquisa, são seu cerne e razão de ser... Problematicá-las é, portanto, o meu objetivo central. De que forma, contudo, a inspiração nessa combinação de métodos pode propiciar o alcance desse objetivo?.

Bem, primeiramente, convém considerar, com Veiga-Neto (2011), que os métodos que Foucault “toma emprestado de Nietzsche” não se enquadram em um conceito de método tal qual convencionalmente utilizado, segundo os moldes modernos, pautados em Rasmus e Descartes. Antes, para abarcar a arqueologia e genealogia de Foucault, o conceito de método carece ser considerado,

[...] bem mais próximo do sentido que lhe davam a escolástica medieval: algo como um conjunto de procedimentos de investigação e análise quase prazerosos, sem maiores preocupações com regras e práticas aplicáveis a problemas técnicos, concretos. Seja como for, pode-se compreender que o método em Foucault tem também o sentido de “determinadas formas de análise muito específicas” algo

que funciona sempre como uma vigilância epistemológica que tem no fundo, uma teorização subjacente (VEIGA-NETO, 2011, p. 17).

Veiga-Neto (2011) ressalta que o uso da palavra *método*, no que concerne à arqueologia e genealogia de Foucault, deve vir cercado de ressalvas, sendo necessário dar-lhe uma conotação muito menos rígida do que a forma como tem sido concebida modernamente desde Descartes. Essa seria a razão para que muitos considerem a utilização do termo *metodologia* (pelo menos em seu “sentido forte”) discutível.

A arqueologia e a genealogia de Foucault são vistas por alguns autores como fases ou etapas de sua obra, juntamente com uma terceira, a “ética”. Contudo,

[...] a identificação destes três momentos na sua investigação há muito é um lugar comum; na verdade, constitui uma tentativa aproximada de sistematizar o que não pode ser sistematizado, quer dizer, um pensamento que procedeu mediante deslocamentos estratégicos e sempre apostando no impensado. (CANDIOTTO, 2010, p. 115).

Os critérios para essa sistematização ou periodização são diferentes, segundo alguns autores, considerando o critério metodológico/cronológico apenas cronológico, ou ainda, ontológico, porém, “o que se ganha em termos didáticos perde-se em rigor” (VEIGA-NETO, 2011, p. 35). Para Oksala (2011), essas “três fases não se referem a três diferentes métodos ou objetos de estudo. O que marcou o início de cada ‘nova’ fase foi a introdução de um eixo de análise, que resultou numa visão mais abrangente” (OKSALA, 2011, p. 10). A ideia de que há fases pode, entretanto, induzir a um pensamento equivocado de que há “rupturas entre uma fase e a subsequente”, quando o que ocorre de fato é “uma sucessiva incorporação de uma pela outra, num alargamento de problematizações e respectivas maneiras de trabalhá-las” (VEIGA-NETO, 2011, p. 38). Assim, o “método” genealógico complementa o arqueológico, não o sucedendo, mas aumentando o alcance de suas discussões, tanto que, em sua “terceira fase”, a “ética”, se fala não em um novo método, e sim na combinação de ambos, formando o que alguns chamam de “arqueogenealógico”, conforme Veiga-Neto (2011). O autor, tendo em conta todas as tentativas de sistematização e periodização da obra de Foucault em relação a esses métodos, lembra que isso talvez não faça muito sentido, por tratar-se de um filósofo “edificante”.

A utilização do termo *edificante* faz referência à caracterização de Richard Rorty, que diferencia os filósofos chamados por ele mesmo de sistemáticos ou edificantes:

Os grandes filósofos sistemáticos são construtivos e oferecem argumentos. *Os grandes filósofos edificantes são reativos e oferecem sátiras, paródias, aforismos. Eles são intencionalmente periféricos.* Os grandes filósofos sistemáticos, como os grandes cientistas, constroem para a eternidade. *Os grandes filósofos edificantes destroem para o bem de sua própria geração.* Os filósofos sistemáticos querem colocar o seu tema no caminho seguro de uma ciência. *Os filósofos edificantes querem manter o espaço aberto para a sensação de admiração que os poetas podem por vezes causar – admiração por haver algo de novo debaixo do sol, algo que (pelo menos no momento) não pode ser explicado e que mal pode ser descrito.* (RORTY, 1988, p. 286 *apud*, VEIGA-NETO, 2011, p. 16, grifos meus).

Na diferenciação de Rorty, Foucault estaria entre os ditos filósofos edificantes. Nesta qualidade, a ele caberia não a explicação do mundo, não a descoberta de um porto seguro, não a construção ou descoberta de um caminho, mas exatamente o questionamento da nossa visão de mundo, das ciências, da história, da nossa realidade, vista não mais como um reflexo transcendental e metafísico de um mundo superior, nem como um “dado externo a ser acessado pela razão”, mas como “resultado de uma construção” histórica “interessada” (VEIGA-NETO, 2011, p. 50).

Nesse sentido, não apenas o conceito de método precisaria ser munido de explicações e ressalvas para que pudesse conter as “metodologias” arqueológica e genealógica de Foucault, mas também os estudos da própria problematização foucaultiana, normalmente vista a partir dos conceitos de “método”, quase como “lugar comum”, de uma maneira fragmentada por critérios que permitem uma divisão em fases ou eixos. Veiga-Neto (2011), desligando-se dessas classificações, propõe a expressão “domínios foucaultianos”, sendo cada um desses domínios referente ao método que lhe é central, o *ser-saber*, o *ser-poder* e o *ser-consigo*.

O método arqueológico central no primeiro domínio, o do ser-saber, refere-se ao

[...] procedimento de escavar verticalmente as camadas descontínuas de discursos já pronunciados, muitas vezes de discursos do passado, a fim de trazer à luz fragmentos de ideias, conceitos, discursos talvez já esquecidos. A partir desses fragmentos – muitas vezes aparentemente desprezíveis – pode-se compreender as epistemes antigas ou mesmo a nossa própria epistemologia e entender “como [e logo em seguida *por que*] os saberes apareciam e se transformavam. (VEIGA-NETO, 2011, p. 45-46).

Essas escavações buscam o sistema de formação dos enunciados, que sempre será “contingente” e “variável”. Buscam, ainda, determinar como “a formação desses enunciados podem estar ligados a sistemas não discursivos”, procurando as “homogeneidades básicas que estão no fundo de determinada episteme”. Ao dedicar-se à investigação das “condições que possibilitaram o surgimento e a transformação de um saber”, a arqueologia pretende “uma investigação mais profunda” do que a empreendida pela própria ciência (VEIGA-NETO, 2011, p. 48-49).

Usando a metáfora do iceberg – que só revela para fora d’água uma mínima parte de seu volume – Esther Diaz explica que a arqueologia não se ocupa diretamente com a interioridade do objetivado. Isso seria olhar por dentro da parte visível do iceberg; ainda que interessante ou importante esse não é o caso para o arqueólogo. A leitura arqueológica não entra no objeto – como faria a epistemologia –, mas procura olhá-lo de fora e talvez principalmente de baixo para cima. Assim, para tratar de um objetivado, a arqueologia faz do seu objeto as práticas que estão por fora e que principalmente sustentam o objetivado. Seu objeto está submerso, sustentando o visível do iceberg. Para essa filósofa, “fazer arqueologia é tentar descobrir, abaixo das águas, as práticas que sustentam o objetivado” (VEIGA-NETO, 2011, p. 50).

Oksala (2011) destaca o próprio conceito de arqueologia como uma metáfora, chamando-a de “metáfora metodológica”. Foucault utilizou-a em diferentes contextos em suas primeiras obras – *O nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber*. Conforme a pesquisadora, essa metáfora metodológica, a “arqueologia”, já havia sido utilizada por adeptos de outros dois

movimentos franceses de estudo da história que tiveram influência sobre Foucault: a epistemologia histórica francesa, com os representantes Bachelard e Canguilhem², e a “nova história”, da Escola de Annales, uma escola de historiografia que se tornou dominante após a Segunda Guerra Mundial. Embora haja muitas diferenças entre ambos os movimentos, os dois compartilham um foco, a ideia de descontinuidades históricas, a rejeição da historiografia narrativa e a consciência crítica de que a pesquisa histórica reconstrói parcialmente o seu tema. A partir dessas ideias, buscavam pensar a história utilizando não mais as periodizações usuais, evidentes, mas novos tipos de eventos ou organizações de séries de eventos, pensando em períodos mais longos, em rupturas, descontinuidades, transformações e diversidades mais sutis. Nesse sentido, salienta Oksala,

A noção de arqueologia capta efetivamente as principais características da abordagem de Foucault à história da ciência e ressalta os pontos em que ela difere da historiografia tradicional. Ele estava mais interessado em camadas de problemas que em realizações individuais, o que reflete o sentido de arqueologia em sentido convencional. Sua arqueologia não é história biográfica e não diz respeito às descobertas individuais de grandes homens. Antes, escava as profundezas do solo de nosso pensamento para definir escalas de tempo mais amplas e os modos mais gerais de pensar que jazem por trás de diversas opiniões e ações dos indivíduos. Ela distingue em diferentes níveis de análise na história da ciência e penetra sob as observações, os experimentos e as teorias do indivíduo (OKSALA, 2011, p. 39).

Por sua vez, a genealogia agrega a esses conceitos a noção de poder. Novamente, porém, é necessário desviar-se do conceito “duro”, em que pese a busca por uma “gênese”. Em um sentido “duro”, a gênese pretendida é um momento fundante, “uma solenidade de fundação”, e sua busca representa uma tentativa de reencontrar o que era “aquilo mesmo” quando e onde as “coisas se encontravam em estado de perfeição” como o “lugar da verdade”. Significa, ainda, a ideia de que é possível tirar todas as máscaras e então revelar uma identidade primeira. Nessa história construída por historiadores há um ponto de apoio fora do tempo, de onde se pretende julgar a tudo “segundo uma objetividade apocalíptica”, supondo “uma verdade eterna”, uma “alma que não morre”, “uma consciência sempre idêntica a si mesma”:

A genealogia faz um tipo especial de história. Como a palavra sugere, trata-se de uma história que tenta descrever uma gênese no tempo. Mas, na busca da gênese, a história genealógica não se interessa em buscar um momento de origem no seu sentido “duro”, isso é, como uma solenidade de fundação em que “as coisas se encontravam em estado de perfeição”, ou se entendermos como “o lugar da verdade”. Comentando Nietzsche, Foucault nos diz “procurar uma tal origem é tentar reencontrar ‘o que era imediatamente’, o ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si; [...] é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira”. (VEIGA-NETO, 2011, p. 56).

A genealogia em um sentido foucaultiano, por outro lado, interessa-se por um “tipo especial de história”, uma “história genealógica” que recusa a metafísica e se prende à materialidade da própria história, centrando-se em seu próprio funcionamento. Não pretende mostrar o que se

² Canguilhem foi professor e orientador de Foucault em seu doutoramento, no qual apresentou como tese a História da Loucura (FISCHER, 2012).

encontra escondido atrás das coisas, supondo aí poder achar algo inteiramente diferente, como um segredo ou uma essência sem data. Em seu procedimento, aprende-se que “atrás das coisas ‘há algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (MAHON, 1992, p. 6-7, *apud* VEIGA-NETO, 2011, p. 56).

Nos dizeres de Veiga-Neto (2011), se despedirmo-nos desse sentido “duro” de gênese, tal qual pensado pelos epistemólogos modernos, e usarmos o termo *gênese* ou *origem* em um sentido “fraco”, como um “tronco de uma raça, [como] proveniência”, ou ainda, “como um ponto recuado no tempo”, em que o “eu inventa para si uma identidade ou coerência” (VEIGA-NETO, 2011, p.56), então, nesse sentido, o genealogista busca uma gênese, uma origem. A busca da genealogia não é pelo “primeiro momento solene” a partir do qual um determinado saber foi possível. As palavras de Foucault foram incisivas em “Nietzsche, a Genealogia, o Poder”, publicado como capítulo da *Microfísica do poder*, quando diz:

Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua “origem”, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticolosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção meticolosa em sua derrisória maldade; [...] O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem [...]. A história com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas síncope, é o próprio corpo do devir (FOUCAULT, 2014, p.61).

Veiga-Neto (2011) esclarece que o aparente paradoxo no que se refere à genealogia, nesse buscar ou não buscar por uma origem e na necessidade de considerar todas essas ressalvas, ocorre devido à dificuldade de tradução dos conceitos de Nietzsche, em quem Foucault procurou inspiração. Nietzsche utilizou a palavra *Ursprung* (origem) para referir-se à concepção de uma supra-história – há um “motor” ou “sopro” que a põe em movimento a partir de “um lugar metafísico qualquer”, como a Economia, a Biologia, o Sobrenatural, etc. Um papel que pode ser ocupado ainda pelo próprio historiador quando este “constrói uma história que segue o comando de uma metafísica que estaria acima e fora do tempo” (VEIGA-NETO, 2011, p.58).

Por outro lado, Nietzsche, segundo Veiga-Neto, usa a palavra *Herkunft*, que quer dizer ascendência ou proveniência, como muitos estudiosos traduzem, para designar um tipo específico de história que não pretende usar pontos de apoio metafísicos para explicar os acontecimentos; pelo contrário, propõe “partir dos acontecimentos para explicar como se inventaram esses pontos de apoio”, pensando uma história que se basta e em que há apenas um pressuposto, o *a priori* histórico. *Herkunft*, a ascendência ou proveniência, é um tipo de investigação direcionada que não procura por um solo firme, mas por

[...] areias movediças, fragmentos, omissões e incoerências que haviam sido deixados de fora pela história tradicional. Talvez simplificando um pouco: a ascendência pergunta “de onde veio?”. Por aí, a genealogia “mostra que as ‘verdades históricas’ descansam sobre um terreno complexo, contingente e frágil”, porque construído em cima de interpretações. A genealogia não se

propõe a fazer uma outra interpretação, mas sim uma descrição da história das muitas interpretações que nos são contadas e nos têm sido impostas. Com isso ela consegue desnaturalizar, desessencializar enunciados que são repetidos como se tivessem sido descobertas e não invenções (VEIGA- NETO, 2011, p. 60).

Nesse sentido,

Essa maneira de fazer genealogia, em grande parte tributária da apropriação do pensamento de Nietzsche, quer ser um diagnóstico do presente. Isso porque ela parte de nossa pertença cultural, descreve sua diferença em relação ao passado recente, a fim de retornar ao presente; retorno que não significa repetir o passado, mas provocar o questionamento das evidências já constituídas por parte de nossa sociedade (CANDIOTTO, 2010, p. 17).

Outro conceito com o qual trabalho nesta pesquisa, mencionado em seu título, é o que originalmente Nietzsche chamou de *Entestebunge*, em nossa língua traduzido como “emergência”. Foucault utiliza essa palavra para referir-se ao “ponto de surgimento no passado”, cuidando para não atribuir ao passado um conceito ou ideia própria do presente. Faz-se necessário esse cuidado em razão do risco de colocar o presente na origem e avocar para si a tarefa de julgar o passado, pois, para a genealogia, “nunca o presente deve ser o tribunal do passado” (VEIGA-NETO, 2011, p. 61).

Na genealogia, o estudo da emergência significa o estudo das “condições de possibilidade políticas que instituem e alojam tal objeto”, não se preocupando com o “de onde ele veio”, mas sim, com o “como/de que maneira e em que ponto ele surge”. A emergência, nesse sentido, está ligada à formação do presente, não como resultante de uma história evolutiva, um todo histórico progressivo, de forma a atingir um final perfeito e completo. Pelo contrário, as forças e o poder que transpassam discursos e subjetivam sujeitos, determinando formas de ser, pensar e agir, de que se ocupa a genealogia, são vistos como “arranjos políticos ocultos”, que não emanam de um “centro” comum, mas que estão distribuídos “difusamente por todo o tecido social”. Apesar dessa reflexão, um estudo minucioso do funcionamento do poder não foi, a rigor, o objeto central no conjunto da obra de Foucault e, conforme seu exemplo, não será também o objeto central deste trabalho. Na mesma esteira do filósofo, este livro apresenta um trabalho de pesquisa pontual, em que se propõe pensar sobre a emergência do discurso das cotas raciais a partir da sua proveniência, ao mesmo passo em que, à semelhança do que ocorre em Foucault, “o poder entra em pauta como um operador capaz de explicar como nos subjetivamos imersos em suas redes” (VEIGA-NETO, 2011, p. 61-62).

Oksala (2011), no entanto, lembra que Foucault não foi um adaptador da obra de Nietzsche e a usou a seu favor, para objetivo próprio. Ressalta que Foucault jamais definiu especificamente o que seria a genealogia, assim também como não o fez Nietzsche. Em ambos, esse método

Refere-se de maneira frouxa à historicização crítica de algo a que em geral não se atribuía uma história, como o corpo e seus instintos e funções naturais, ou valores morais supostamente atemporais. O mesmo pode ser dito de Foucault. Ele nunca deu uma definição específica ou sistemática de genealogia, e os traços essenciais de sua genealogia têm de ser reunidos a partir de diferentes livros, artigos e entrevistas. Ela é mais bem-compreendida, portanto, como uma prática crítica, com vários estratos, do que como um método estrito (OKSALA, 2011, p. 61).

A genealogia, tal qual a arqueologia, não supõe essências fixas, leis universais, fundamentos e finalidades metafísicas. Ambas “põem em evidência as rupturas onde se pensava haver continuidades; ambas desconfiam dos discursos unitários, generalizantes e emblemáticos” (VEIGA-NETO, 2011, p. 63). A diferença entre elas é a sua “regionalidade”: enquanto a arqueologia se dedica à descrição dos saberes a partir de um “corte histórico relativamente breve”, na genealogia, analisam-se as “relações de poder”, o que torna a combinação dos dois métodos uma ampliação da abrangência descritiva, oferecendo uma “perspectiva processual da teia discursiva”.

Concluindo esta breve explanação sobre a inspiração metodológica desta pesquisa, creio que Oksala (2011), na abordagem que selecionei a seguir, dá o tom do que me seduz neste estudo.

As arqueologias e genealogias de Foucault são, portanto, esforços explícitos para repensar o sujeito. O sujeito não é uma fonte autônoma e transparente de saber – é construído em redes sociais que sempre incorporam relações de poder e exclusões. Foucault caracterizou seu trabalho como uma genealogia do sujeito moderno; uma história do modo pelo qual as pessoas são construídas como tipos diferentes de sujeitos – delinquentes, homossexuais, doentes mentais, ou através dessas exclusões, como normais e saudáveis. Tal história está essencialmente ligada a lutas políticas: é possível contestar e, por fim, transformar identidades opressivas e degradantes quando elas são expostas enquanto construções sociais e não expressões de fatos naturais. Em outras palavras, “uma vez que essas coisas foram feitas, elas podem ser desfeitas, contanto que saibamos como foram feitas” (OKSALA, 2011, p.23).

Sendo este trabalho inspirado na arqueologia e genealogia foucaultianas, entre outras coisas, discutirei sobre a construção de um tipo diferente de sujeito, o negro. Um tipo específico de sujeito, construído a partir de exclusões – “o não branco”, o “não europeu”, o “sem alma”, “o descerebrado, tolo” –, tendo o conceito de raça sido pensado durante muito tempo como um fato biológico e natural, e não como uma construção social e histórica que pudesse ser estudada e datada. Então, se essa ideia e tais diferenças foram criadas histórica e socialmente, também podem ser desconstruídas, desde que saibamos como foram feitas.

O conceito de raça é importante para esta pesquisa, e não só por tratar-se do critério utilizado pelas políticas afirmativas para a reserva de vagas, um critério destinado à seleção de um rol específico de pessoas sobredeterminadas pela história, escrita por outros. É importante também porque refletir sobre o processo de construção histórica do conceito de raça e suas implicações talvez seja a chave para pensar diferentemente e, ainda, pensar sobre “quem somos” e “o que pensamos silenciosamente”. Historicizar o conceito de raça, em um esforço para pensar o negro tal como foi pensado em momentos históricos distintos, a meu ver, é pensar a proveniência, a ascendência, as condições de possibilidade que propiciaram pensar a emergência, o surgimento da ideia de cotas raciais em nosso tempo.

Refletir e revisitar a história, historicizar a problematização, não é somente buscar uma erudição desprendida ou dedicar-se a uma historiografia convencional. Para além disso, trata-se de uma tarefa que, segundo a inspiração de Foucault, se torna um exercício filosófico que “toma por alvo objetos cujo significado e validade são afetados pela revelação de sua historicidade” (OKSALA, 2011, p. 17). Nesse sentido, o objetivo pretendido com esta pesquisa não é meramente instrutivo

e, à semelhança das problematizações foucaultianas, não pretende ser simplesmente educacional ou interessante por si só ou meramente aumentar nosso conhecimento sobre o passado. Trata-se essencialmente de uma ferramenta de estudo que nos permite “mudar a nós mesmos e o mundo em que vivemos” (OKSALA, 2011, p.18).

Pensar o passado, nesse viés, é pensar o presente, pois este o construiu. Significa que “o que é” nem sempre foi; que essas coisas que nos parecem naturais e evidentes são formações que se deram na confluência de embates e acasos de uma história precária e frágil. Trata-se de uma história do presente, de como chegamos a ser o que somos, como se deu a formação do discursivo e do não discursivo em que estamos imersos. Assim, historicizar refere-se a “histórias” que “não tratam do passado, elas tratam de nós, hoje, e representam uma tentativa de mostrar não só como nos tornamos o que somos, mas também como poderíamos ter nos tornado alguma outra coisa” (OKSALA, 2011, p. 18).

1.2 A episteme: o húmus do discurso possível

Dentre os conceitos de Foucault utilizados neste estudo, talvez o mais polêmico e até mais difícil seja o de episteme, nome que Foucault elegeu em sua também polêmica obra *As palavras e as coisas* para designar o “fundo de ciência possível numa determinada época e cultura” (CANGUILHEM, 2012, p. 13). Esse conceito, que “está no centro de *As Palavras e as Coisas*, corresponde ao alicerce sobre o qual se articulam os conhecimentos e os quadros gerais do pensamento próprios a determinada época” (BERT, 2013, p.13). Segundo Oksala (2011), seria uma asserção de caráter “estrutural”³, na medida em que considera estruturas inconscientes de pensamento. Envolve a ideia da existência de certo “nível de ordem”, uma espécie de “inconsciente positivo do conhecimento” que, mesmo que fuja ou “escape da consciência do cientista”, é formativo do conhecimento, do discurso científico. Esse nível é chamado arqueológico e diz respeito aos princípios organizadores do conhecimento, às estruturas inconscientes que ordenam os discursos científicos. O nível arqueológico do pensamento está além, transpassa e forma “descobertas científicas”, discussões, teorias, ideias filosóficas; definirá, ainda, os objetos próprios para o estudo, “as condições necessárias para a formação de conceitos e a construção de teorias” (OKSALA, 2011, p. 37). *Episteme* foi a palavra que Foucault escolheu para dar nome a esse nível formativo do discurso científico.

Canguilhem (2012), fazendo o exercício de comentar o que Foucault quer dizer quando fala de episteme, lembra que “uma ciência é um objeto para a história das ciências, para a filosofia das ciências. Paradoxalmente, a episteme não é um objeto para a epistemologia”. O conceito de episteme, conforme compreendido por Foucault, não é facilmente perceptível. Referindo-se à intensa pesquisa que levou Foucault às suas considerações sobre o conceito, Canguilhem (2012) ressalta que, para alcançá-lo, foi “preciso ter lido muito do que não leram os outros”, “foi necessário

³ Para Oksala (2011), o estruturalismo é uma corrente teórica que foi prevalente na França nos anos 60 e tem como característica principal explicar fenômenos sociais e culturais em termos de estruturas inconscientes subjacentes. Era uma corrente de pensamento não histórica, por isso oposta à abordagem de Foucault. Em *As palavras e as coisas*, Foucault chega a chamar de “comentadores imbecis” aqueles que insistiam em rotulá-lo de estruturalista. Esta “asserção de caráter estruturalista” é assim compreendida por Foucault considerar a existência de “inconsciente positivo do conhecimento”, que, embora escape à consciência do cientista, é formativo do discurso científico (p. 37).

levantar-se cedo e deitar-se tarde”, em uma tarefa de dedicação intelectual exaustiva que levou o filósofo a perceber que “a verificação do discurso sobre episteme depende da variedade de domínios em que se descobre o invariante” (CANGUILHEM, 2012, p 22). Ainda segundo Canguilhem, debruçando-se sobre textos originais que, empoeirados, “dormiam em bibliotecas”, Foucault percebeu algo de comum que os transpassava, para chegar à conclusão de que “a episteme é um objeto que não era até o presente objeto de nenhum livro”, mas que se encontrava contida em todos e que a todos continha, “pois que no fundo ela os havia constituído, todos os livros de uma época”; mais ainda, “o conceito de episteme é o de um húmus, e sobre ele só podem brotar certas formas de organização do discurso sem que a confrontação com outras formas possa relevar de um julgamento de apreciação” (CANGUILHEM, 2012, p. 22-23).

A episteme seria, assim, o emaranhado de relações de poder/saber próprios de uma época e contexto cultural, em que se erigem mecanismos que lhe são próprios, capazes de submeter, controlar e distribuir os discursos, submetidos a essa lógica e tidos por verdadeiros. Ou seja, em uma esteira de possibilidades discursivas, alguns discursos, aqueles não cabíveis nesse espaço/tempo, aqueles que não estão de acordo com as regras imprimidas por essa episteme, jamais serão proclamados impunemente, jamais surgirão sem serem rejeitados pelo sujeitamento a essas regras que os regulam e lhes impõem julgamentos valorativos... Esse “húmus” permitirá que apenas alguns discursos sejam semeados, enquanto que, aos discursos destoantes, caberão o cerceamento da voz, a rotulação apreciativa e pejorativa, e toda espécie de coerção, que em última instância se dará, inclusive, pelo uso da força, do poder legitimado, institucionalizado. Isso porque a episteme de uma época não somente dirá o que é certo e o que é errado, mas também imprimirá sanções que taxativamente expurgarão o discurso inaceitável sob sua ótica, extinguindo-o completamente, reduzindo-o a notas de rodapé nos livros de história, a menos que ele disponha de meios eficazes de resistência e chegue a ascender e romper com seus rótulos, inscrevendo-se, por fim, “no verdadeiro”.

A ideia de episteme, porém, não se restringe a um critério cronológico. Refere-se também ao sistema de referência de uma determinada cultura. Conforme Canguilhem (2012), “a episteme de base para uma dada cultura é, de algum modo, seu sistema universal de referência em tal época, cuja diferença é a única relação que ela mantém com aquela que a sucede” (CANGUILHEM, 2012, p. 22). O conceito de episteme, portanto, encontra-se vinculado ao espaço físico onde se concebe, que pode ou não estar vinculado à ideia de um território nacional, pois as fronteiras são limites fictícios de separação política e nem sempre limitam culturas; são estas que definem sistemas de pensamento, uma vez que não habitamos um mundo simplesmente, habitamos uma cultura.

A concepção de episteme tem um papel fundamental nesta pesquisa, pois trata das condições de possibilidade da emergência e proveniência do discurso das políticas afirmativas, com recorte racial. O conceito de raça que o sustenta foi pensado diferentemente em cada momento da história, gerando práticas e posicionamentos também do ente estatal e promovendo ações e omissões políticas, diferentes em cada episteme, conforme será tratado mais adiante, no Capítulo 4.

Em outro sentido, a dificuldade indicada acima quanto a esse conceito propriamente reside no fato de que ele demanda desfazer-se de uma longa história, uma forma de pensar a história pelo conforto teórico dialético, segundo o qual “superávamos o anterior (necessariamente segundo uns;

livremente segundo outros), persuadidos de que, superando-o, o compreenderíamos” (CANGUILHEM 2012, p. 11), passando a considerar a ideia de “rupturas essenciais” e de “descontinuidades na ordem empírica, a um só tempo evidente e obscura” (FOUCAULT, 1987, p. 66). Assim, a história de uma continuidade retilínea e progressiva, com Foucault, dá lugar a descontinuidades e rupturas, desconstituindo uma ideia de evolução teórica, moral ou científica, para pensar em diferenças e em suas condições de possibilidade.

1.3 Sobre rupturas e descontinuidades

Na obra *A arqueologia do saber*, em sua parte introdutória, Foucault destaca a importância do conceito de descontinuidade, propondo sob sua égide “uma história dita, a história pura e simplesmente”, o que denomina de uma “história nova” (FOUCAULT, 1986,

p. 6). O projeto de uma história que deveria contrapor-se ao de uma história contínua, que até então buscava a reconstituição de um “rosto” de uma época e sua evolução harmoniosa e retilínea. Uma “nova história” em que

[...] não se assiste a um desenvolvimento de uma razão progressiva, mas à constituição de materialidades, discursos e relações de força que se interagem. Não existe uma razão histórica caminhando rumo a sua própria perfeição. Trata-se de uma filosofia não dialética. Uma filosofia de tensões. Uma concepção da História que exige um novo exame das diferenças mais fundamentais do pensamento: o ser e o não ser, o mesmo e o outro, o finito e o infinito. A arqueologia não mostra processos dialéticos, assinala violências entre o discursivo e o não discursivo. Nessa defasagem entre ambos os âmbitos se produzem problematizações, das quais surgirão os efeitos de verdade (DÍAZ, 2012, p. 12).

Tendo em conta esses processos de surgimento de verdades, este estudo problematiza como os discursos se constituíram como verdadeiros. Trata-se, assim, da abordagem de uma formação histórica, em constante processo de transformação. Uma transformação, porém, não evolutiva, não dialética, mas resultante das violências entre o discursivo e o não discursivo (econômico, social, religioso, racial, etc).

Segundo Bert (2013), a perspectiva foucaultiana, além de não considerar as oscilações como uma progressão, uma evolução da razão humana, não age ingenuamente, apontando elementos responsáveis por essas rupturas ou descontinuidades, nem sequer são apresentados argumentos que nos permitam conhecer os fatores de oscilação, seja por algum desgaste em sua estrutura, seja por algum acontecimento particular e pontual, como uma guerra ou uma revolução. Há poucos elementos de resposta para esse questionamento em Foucault. Isso porque o objetivo não é discorrer sobre esses fatores, nem compreender os motivos de oscilação de uma episteme para outra, mas afirmar uma descontinuidade radical entre os registros de saberes, quais são os fatores que permitem pensar o progresso. A descontinuidade do pensamento, dos sistemas de pensamento, das epistemes, enfim, representa um sentido oposto ao do contínuo, em que a história é vista como o “esclarecimento progressivo de um quadro”, não como “sua confecção sucessiva” (CANGUILHEM, 2012, p. 18).

Segundo Guedez (1977), a história foi estudada durante muito tempo como um guia para o pensamento político, sendo conhecido o desfecho dessa concepção em Maquiavel. Depois, passou a pretender-se como uma ciência exata, assim como as ciências naturais, no séc. XIX. Com Comte, Hegel e Croce, foi concebida sob a forma de um desenvolvimento lógico, e, apesar do rompimento qualitativo com Marx, este não chegou a romper com a ideia de um pretensioso fio imaginário que ligasse os acontecimentos esparsos, uma ideia comum a essas perspectivas. A arqueologia, pelo contrário, prefere romper esse fio, ou melhor, assumir sua inexistência em face da irregularidade da história não linear, não dialética, reconhecendo “deliberadamente as brechas” e “descobrimo especialmente na cultura, o descontínuo” (GUEDEZ, 1977, p. 34). O abandono do conceito de contínuo requer compreender que não há uma história global verdadeira, paulatinamente construída, mas inúmeras verdades locais, “conteúdos históricos mascarados em sistematizações formais” e, assim, “privados de um reconhecimento científico” (BERT, 2013, p. 180).

Essa filosofia, por dedicar-se a “acolher estas discontinuidades na ordem empírica, a um só tempo evidente e obscura, em que elas se dão” (FOUCAULT, 1987, p.66), destoa do pensamento dialético hegeliano. Ao mesmo passo, arrebanha críticas dos propagadores do existencialismo, talvez por crerem que Foucault “naturaliza a cultura negando-lhe a história”, e esses críticos, quem sabe, erroneamente, “poderão taxá-lo de positivista, injúria suprema” (CANGUILHEM, 2012, p.11). Tal aversão, tanto a marxistas quanto a existencialistas, talvez se deva ao fato de que

a história é hoje um campo mágico no qual se identificam, para muitos filósofos, a existência e o discurso, os atores da história e os autores da história, repletos de *a priori* ideológico. É assim que um programa de eversão do discurso histórico é denunciado como um manifesto de subversão do curso da história. A subversão de um progressismo da história só poderia ser um projeto conservador (CANGUILHEM, 2012, p. 17).

Descartar a dialética e sua visão histórica repleta de *a priori* ideológico, contudo, não significa aderir ao positivismo, embora haja aqueles que tentaram rotular esse posicionamento como

uma ilustração perfeita de estruturalismo, de história sem sujeito, sem ator nem autor, e que buscaram, o tempo todo, rotulá-lo ora como um pensador anarquista, esquerdista, niilista, ora como um antimarxista mascarado que, com sua genealogia, só fez multiplicar contradições⁴ (BERT, 2013, p. 175).

Bert (2013), porém, ressalta o quanto Foucault se pautou em abalar certezas e evidências, em questionar ciências reconhecidas e oficializadas e, em um gesto bachelardiano, conferir estranheza à nossa forma costumeira de percepção dos objetos (loucura, doença, delinquência, sexualidade), de seus discursos subjacentes e das instituições que os encarnam. Assim,

A “filosofia” de Foucault é uma filosofia do deslocamento, é decididamente antidoutrinal. [...] As reflexões de Foucault não pretendem ser nem sistemáticas, nem mesmo absolutamente coerentes. Elas são elaboradas em um movimento de abandono das evidências que é preciso interrogar para demonstrar suas condições históricas de possibilidade. (BERT, 2013, p. 177).

⁴ Bert, nesse sentido, aponta Habermas como fonte dessa afirmação crítica. A obra utilizada como sua referência é uma versão em francês de 1998 do livro intitulado *Les discours philosophiques de la modernité*. Paris: Gallimard.

E entre essas evidências e certezas, há uma visão da história linear, progressiva, evolutiva, que possui valor de verdade, embora seja “relativa à sociedade que a atesta ou que tem, também, a capacidade de falseá-la” (BERT, 2013, p. 179). Com o uso dessa ferramenta conceitual, pretendo destacar as condições de possibilidade do discurso em relação à emergência do discurso das cotas raciais aos negros como discurso produzido não exatamente como fruto de um traçado retilíneo, de uma evolução teórica, mas das instabilidades históricas, do acaso da história.

1.4 O Homem e o Sujeito

Como dito anteriormente, esta pesquisa problematiza “como nos tornamos o que somos” e “como passamos a pensar como pensamos em relação a cotas raciais, as cotas reservadas para negros”. Esses questionamentos podem ser escritos de outra forma: como nos tornamos os sujeitos que somos? São questionamentos que, em sua problematização, tornam imprescindível falar sobre “modos de subjetivação”.

Segundo Fisher (2012), a questão do sujeito em Foucault vai um pouco além das considerações apressadas de alguns críticos que se restringem à afirmação sobre a “morte do sujeito” ou a “morte do homem”. Antes de entrar na discussão sobre os modos de subjetivação propriamente ditos, que são irrelegáveis em se tratando do sujeito nessa perspectiva, acredito ser interessante pensar sobre a questão do “homicídio” proposto por Foucault. Que homem ele fala que está sujeito à morte?

Para Foucault, o homem, como sujeito cognoscível, tem sua emergência articulada em um conjunto de outros discursos que lhe deram a possibilidade de nascer. Discursos, segundo Foucault, oriundos da era Moderna, que se instaurou a partir de profundas mudanças políticas e econômicas no século XVIII. Uma invenção com data marcada e demonstrável. Foucault entende que o homem é

[...] uma criatura extremamente recente que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de duzentos anos, mas envelheceu tão depressa que se imaginou intensamente que durante milênios tivesse aguardado na sombra o momento de iluminação em que seria finalmente conhecido. (FOUCAULT, 1987, p. 324).

Foucault, em *As palavras e as coisas*, afirma que, até o final do séc. XVIII, “o homem como realidade densa e primeira, como objeto difícil e sujeito soberano de todo conhecimento possível”, não existiu em “nenhum lugar” (FOUCAULT, 1987, p. 326), uma vez que estaria ausente do campo do saber ocidental. Em outras palavras, segundo Fisher (2012), a afirmação de Foucault a respeito da inexistência do homem até meados do século XVIII refere-se a uma ruptura na história da sociedade ocidental, um momento em que o homem passou a ser visto como sujeito cognoscível, como sujeito de conhecimento, na medida em que é alguém que vive, fala e produz. Nesse sentido, diferentes “modos de objetivação” transformaram os seres humanos em “sujeitos” – sujeitos falantes, sujeitos econômicos e produtores, sujeitos biológicos –, e temos a partir daí as ciências da linguagem, por exemplo, a economia e a história natural.

Ora o discurso sobre o homem – aquele que as ciências humanas postulam – é por excelência um acontecimento na ordem do saber. Acontecimento sublinha

M. Foucault: não se trata absolutamente de qualquer coisa inscrita no livro do mundo desde sua origem, mas ao contrário, de uma emergência brutal que se produziu num dado momento de nossa história, quando uma redistribuição geral da episteme ocidental a tornou possível. Mas que por ser brutal, o acontecimento não deixa de obedecer a uma combinação de regras [...] (GUEDEZ, 1977, p. 33).

Concomitantemente – e reciprocamente dependentes da ideia de “homem” –, nascem as ciências humanas, compreendidas como discursos, como campos ou áreas do saber, que surgem não exatamente de uma necessidade prática, mas de uma “mutação arqueológica” que “destruiu a configuração tradicional” dos saberes em nossa sociedade ocidental. O advento desses discursos – as ciências humanas – foi possível graças a uma redistribuição da episteme ocidental (GUEDEZ, 1977, p. 36). Nos dizeres de Foucault, que Guedez (1977) soube bem explicar, uma “lenta trajetória conceitual” permitiu a passagem da “história natural” para a “Biologia”, da “análise das riquezas” para a “Economia”, da “reflexão sobre a linguagem” para a “Filologia”, uma mudança ocorrida em um período relativamente curto aos olhos de um historiador, mas que fez com que, de repente, as coisas não mais fossem “percebidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, classificadas e vistas da mesma forma” (FOUCAULT, 1987, p. 231).

“O homem”, conforme Foucault, “é uma invenção cuja data recente a Arqueologia mostra oportunamente. E talvez o fim próximo” (FOUCAULT, 1987, p. 404). Esse homicídio do homem como indivíduo concreto, que a “Economia, a Biologia e a Filologia tinham erigido por um momento no horizonte de nosso saber”, lembra o “deícidio nietzscheano”, que afirma a morte de Deus ao dizer que esse homem “desmorona-se, logo depois de nascido, sob os golpes da abstração” (GUEDEZ, 1977, p. 52-53).

Paradoxo supremo e suprema derrisão: este novo saber que se fundamenta na invenção do homem está em vias de aniquilá-lo. O indivíduo já dilacerado entre a Física e a Biologia vai perdendo o pouco de identidade que lhe resta, fragmentando-se entre os diferentes ramos do conhecimento: na verdade, Psicologia, Sociologia, Etnologia e Psicanálise dividem entre si os despojos, cada uma fazendo de seu cadáver o único verdadeiro (GUEDEZ, 1977, p. 52).

O homem como sujeito do conhecimento encontra-se dividido, dilacerado entre os campos do saber, que reivindicam cada um a veracidade de seu próprio discurso. Ao finalizar a sua obra *As palavras e as coisas*, Foucault fala que esse homem “inventado”, tal como apareceu no limiar da modernidade, pode vir a desaparecer como “um rosto de areia à beira do mar”. Fischer (2012) reflete e questiona se

Estaria Foucault prevendo um tempo em que o excessivo esquadrinhamento do homem, de sua alma e seu corpo [...], talvez o conduzisse a uma perda de unidade, a um desfalecimento de si? [...] O certo é que Foucault, aceitando o caminho aberto por Nietzsche, renunciava o desaparecimento de um homem essencial, fonte da verdade, da liberdade e de todo conhecimento, propondo que a filosofia do presente partisse exatamente desse ponto. “Hoje em dia já não se pode pensar senão no vazio do homem desaparecido”. (FISCHER 2012, p. 53).

Foucault, em uma de suas célebres entrevistas, publicada no Brasil com o título *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*, afirma que o seu grande projeto intelectual sempre foi o estudo do sujeito. Em um primeiro momento, nos dizeres de Fischer (2012), Foucault teria se dedicado ao estudo do homem como alguém separado do que está fora dele, como, por exemplo, o homem produtivo separado do produto do seu trabalho; posteriormente, teria estudado como os sujeitos são classificados em relação aos outros e divididos no interior de si mesmos como normais e anormais, bons e maus, criminosos e “bons moços”; por fim, como o homem passou a reconhecer-se como sujeito, neste caso, de uma sexualidade. Esses estudos foram direcionados a um objetivo: saber como os homens se tornam sujeitos.

O primeiro é o modo da investigação, que tenta atingir o estatuto de ciência, como, por exemplo, a objetivação do sujeito do discurso na *grammaire générale*, na filologia e na linguística. Ou, ainda, a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha na análise das riquezas e na economia. Ou, um terceiro exemplo, a objetivação do simples ato de estar vivo na história natural ou na biologia. Na segunda parte do meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito naquilo que eu chamarei de “práticas divisoras”. O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros. Este processo o objetiva. Exemplos: o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os “bons meninos”. Finalmente, tentei estudar – meu trabalho atual – o modo pelo qual um ser humano torna-se um sujeito. Por exemplo, eu escolhi o domínio da sexualidade – como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de “sexualidade” (FOUCAULT, 1995, p. 256).

E como os homens se tornam sujeitos? Como os sujeitos são produzidos? Como são constituídos? Como deixam de ser humanos simplesmente e passam a ter uma subjetividade afetada pela malha de intrincadas relações de poder que lhes permeiam a existência, da qual fazem parte e com a qual também contribuem?.

Segundo Foucault, os indivíduos têm sua subjetividade afetada por mecanismos de sujeição, mas esse processo não resultaria em um produto final da exploração econômica e política. Antes, significaria que, imersos em suas redes, os indivíduos seriam constituídos continuamente em processos circulares, em que uns e/ou outros métodos são arranjados em conformidade com o momento histórico. Isso possibilitou que, no período moderno, o Estado ocidental alcançasse algo jamais visto na história da humanidade, com a combinação de técnicas complexas de individualização e processos totalizantes. Já nos dias atuais, o poder tem atingido prioritariamente o cotidiano imediato das pessoas, preocupando-se com a suas intimidades, com o que se passa em suas cabeças, com a sua consciência individual; explorando almas e segredos, produzindo verdades nas quais todos devem se reconhecer e pelas quais todos devem ser reconhecidos. Um poder “pulverizado” em todas as relações sociais e em todos os lugares. Um poder que se exerce em todas as direções, por todos os indivíduos entrelaçados em sua rede. Em *Vigiar e punir*, por meio do panóptico de Bentham⁵, Foucault exemplifica como a sociedade ocidental tem mostrado a tendência de aperfeiçoar métodos e dispositivos cada vez mais complexos, levando indivíduos a enredar-se, “tomando para si as próprias ações que lhe cingem a subjetividade” (FISCHER, 2012,

⁵ Sobre o panóptico de Bentham, ver o Capítulo 3.

p. 56-57). Essas tecnologias e métodos não se restringem às prisões – encontram-se também no hospital, na escola, na fábrica, etc.

Esses métodos e dispositivos aperfeiçoados são uma tendência cada vez mais forte a partir do século XVIII, segundo Foucault (2014), quando o poder deixou de ser exercido meramente “sobre” o corpo social e passou a ser exercido “no” corpo social. Momento em que ocorreu uma mudança na “mecânica do poder”, que passou a ser estruturada “em sua forma capilar de existir”, no ponto em que o poder encontra o “nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir nos seus gestos, nas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana”, constituindo uma modificação de estrutura fundamental que permitiu surgir um “poder microscópico, capilar” (FOUCAULT, 2014, p. 215). Um poder que envolve todo um inconsciente coletivo e individual, forjado sob seus moldes, produzindo e sendo reciprocamente produzido.

Foucault chamou esse tipo específico de poder de “poder disciplinar”, porque permite um controle minucioso das operações do corpo, assegurando a sujeição constante de suas forças e impondo-lhe uma relação de docilidade e utilidade. Um poder que trabalha o corpo dos homens manipulando elementos, produzindo comportamentos, fabricando um tipo específico de homem, necessário para a nossa sociedade capitalista e industrial. Roberto Machado (2014), na Introdução da obra de Foucault, por ele traduzida, *Microfísica do poder*, explica ser o homem um produto desse poder:

O adestramento do corpo, o aprendizado do gesto, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história esta figura singular, individualizada – o homem – como produção do poder. Mas também, e ao mesmo tempo, como objeto do saber (MACHADO, 2014, p. 26).

O sujeito é produto do poder, é por ele moldado, medido, esquadrinhado, classificado, constituído, enfim. Os processos de subjetivação seriam absolutamente diversos, em diferentes épocas, produzindo modos de existência e “estilos de vida muito próprios”. Desses processos de subjetivação, nasce o sujeito moderno, o homem de nosso tempo, um homem que é até certo ponto produto de um inconsciente individual e coletivo, moldado pelas regras sociais de seu espaço/tempo, transpassado pelo poder/saber, produto de pressões múltiplas, pressão que também exerce enquanto reproduzidor de discursos e de pressão sobre os outros indivíduos (vontade de poder), tributário do passado, produto presente do presente, produto das violências entre discursivo e não discursivo.

Quando falo, meu discurso é a tal ponto tributário do que fui, de um inconsciente individual e coletivo, da linguagem social, de regras e de pressões múltiplas, que, de fato, não é realmente meu discurso, mas de algo ausente que o governa (GUEDEZ, 1977, p. 30-31).

Sob tal perspectiva, somos constituídos pelo poder, não como o outro do poder, pois ele não nos destrói, mas somos seu efeito. Quando falamos, reproduzimos ou evidenciamos algo maior e ausente que nos governa (embora seja possível pensar e lutar contra as formas de sujeição). O que

falamos é uma face do que somos... Discursos que, pronunciados, também produzem subjetividades e exercem poder e pressão em seu espaço de enunciação. Nesse aspecto, enunciados e discursos são conceitos também muito caros a esta pesquisa, porém aqui, neste capítulo, serão apenas anunciados. Sua problematização seguirá adiante, no próximo capítulo.

2

VERDADES CONSTRUÍDAS E ORDENADAS

Ter a emergência do discurso das políticas afirmativas na Educação Superior como objeto de investigação significa, entre outras coisas, como já mencionado, considerá-la enquanto acontecimento histórico. Significa, ainda, lembrar que os discursos são produzidos neste mundo, como reflexo de uma realidade inscrita no espaço e no tempo.

Os discursos, nas palavras de Veyne (2013), não apresentam a verdade tal qual um espelho, mesmo porque ela só poderia ser representada dessa forma se fosse uma “adequação verídica”, se fosse de fato “este espelho”, “esta pura luz”, e isso aconteceria “somente se um fundamento transcendente ou transcendental viesse milagrosamente garantir o [seu] sucesso” (VEYNE, 2013, p. 83). Este seria um milagre acreditado em termos filosóficos apenas até Nietzsche, pois sua filosofia desconcertou essa ideia. Uma ideia refutada por essa perspectiva, que também se inspira nesse filósofo. Essa é uma premissa cuja compreensão pressupõe dissociar e contrariar em absoluto a concepção platônica de que este mundo sombrio, visível e palpável seria constituído a partir de um mundo superior das formas perfeitas, do qual este nosso mundo seria só uma sombra.

Os discursos surgem neste mundo como acontecimentos, representações de uma verdade, não exatamente verdadeira, mas produzida por esta realidade.

Desse modo, não se atribui ao discurso o poder de representar uma realidade tida como verdadeira, fixa e imutável, exatamente porque ele está envolvido na produção dessa realidade. O discurso produz uma determinada realidade ao mesmo tempo que é por ela produzido (MALDONADO, 2001, p. 21).

Porém, quais discursos terão maior destaque, quais se elevarão ao status de “discurso verdadeiro”? Quais discursos terão papel mais ou menos determinante em relação à nossa forma de pensar e agir? É possível falar em uma ordem discursiva? É possível verificar, mediante um padrão específico, qual discurso vingará nessa lógica? E, por fim, existe uma ordem?

Foucault, em suas primeiras obras, como vimos anteriormente, alojadas para efeitos de estudo em sua “primeira fase”, preocupou-se com a questão da verdade e problematizou-a principalmente a partir de conceitos já apontados como ferramentas conceituais no primeiro capítulo deste trabalho. Neste segundo capítulo, ainda trato de alguns desses conceitos, em uma problematização do que Foucault entendeu como enunciado e discurso, estendendo-me, porém, a questões como essas e a outras ainda, que guardam relação com a temática desta pesquisa. Esses conceitos foram trabalhados por Foucault, sobretudo, na obra *A arqueologia do saber* e em sua aula inaugural no Collège de France, mais tarde publicada sob a forma de livro com o título de *A ordem do discurso*.

2.1 Os enunciados

Esther Díaz (2012) considera que Foucault, ao utilizar o conceito de “enunciado”, faz referência a algo diferente do sentido geral dado ao termo. Segundo a filósofa, o autor trata de “uma função que atravessa um domínio de possibilidades estruturadas e singulares. Esse domínio faz surgir conteúdos concretos em um tempo e espaço determinados. Mas o próprio enunciado não é uma estrutura” (DÍAZ, 2012, p. 21). Os enunciados seriam as “funções que se exercem entre os diversos elementos que compõem o discurso” – este, por sua vez, composto por “um conjunto de enunciados que dependem de um mesmo sistema de formação (discurso clínico, econômico, etc.)” (DÍAZ, 2012, p. 15). Redigindo de outra forma, o enunciado é parte de um conjunto de enunciados que compõem um discurso, que, por sua vez, depende de um sistema de formação composto por um domínio de possibilidades estruturadas e singulares que o atravessam e o fazem surgir como “conteúdos concretos” em um tempo e espaço determinados. O enunciado, nesse sentido, é um “conteúdo concreto”; não é, porém, em si mesmo, uma estrutura.

Uma definição complexa, não facilmente compreensível... E o que a torna ainda mais inquietante é o fato de Foucault praticamente não mencionar exemplos... O único que o filósofo analisa formalmente, em *A arqueologia do saber*, seria o de letras dispostas aleatoriamente na máquina de escrever, considerando que, da forma como estão dispostas, não constituem um enunciado, mas teremos um enunciado se em um manual essa disposição aparecer com alguma indicação sobre como usar a máquina. Em suas próprias palavras,

[...] o teclado de uma máquina não é um enunciado; mas a série de letras – A, Z, E, R, T –, enumerada em um manual de datilografia, é o enunciado da ordem alfabética adotada pelas máquinas francesas. Eis-nos, pois, em presença de um certo número de consequências negativas: não se requer uma construção linguística regular para formar um enunciado [...]; mas não basta tampouco qualquer realização material de elementos linguísticos, ou qualquer emergência de signos no tempo e no espaço, para que um enunciado apareça e passe a existir. O enunciado, portanto, não existe nem do mesmo modo que a língua [...], nem do mesmo modo que objetos quaisquer apresentados à percepção (FOUCAULT, 1986, p. 97).

Em contrapartida, embora não haja aprofundamento em exemplos, Foucault estende-se e aprofunda-se em uma conceituação cujo objetivo, entre outras coisas, é afirmar a ausência de independência e neutralidade dos enunciados e discursos, que invariavelmente possuem um sentido; enunciados não são quaisquer objetos, nem quaisquer construções linguísticas. Assim, o enunciado, que não é necessariamente uma frase, nem uma proposição, pode sê-lo, embora nem todas as frases e proposições o sejam. O enunciado não é uma construção aleatória da língua; o enunciado demanda uma intencionalidade, ainda que não se contenha sob a estrutura de uma frase ou de uma proposição. O enunciado tem um significado, entretanto, não se refere ou é necessariamente equivalente a uma frase ou a um conjunto lógico gramatical.

[...] pondo em jogo unidades diversas (elas podem coincidir às vezes com frases, às vezes com proposições; mas são feitas às vezes de fragmentos de frases, séries ou quadro de signos, jogo de proposições ou formulações equivalentes); e essa função, em vez de dar um “sentido” a essas unidades, coloca-as em relação com um campo de objetos; em vez de lhes conferir um sujeito, abre-lhes um conjunto de posições subjetivas possíveis; em vez de lhes fixar limites, coloca-as em um domínio de coordenação e de coexistência; em vez de lhes determinar a identidade, aloja-as em um espaço em que são consideradas, utilizadas e repetidas (FOUCAULT, 1986, p. 122).

Isso quer dizer que não há uma equivalência entre a frase e o enunciado. Para Foucault (1986), tanto frase quanto proposição podem conter um ou mais enunciados, inclusive, ao mesmo passo que um enunciado não precisa ser necessariamente uma frase ou proposição, pois, em suma, o enunciado não se reduz a uma unidade linguística “superior ao fenômeno e à palavra, inferior ao texto” (FOUCAULT, 1986, p. 122). Apesar de não poderem ser definidos pelos “caracteres gramaticais da frase”, os enunciados estão carregados de sentido.

Quando encontramos em uma gramática latina uma série de palavras dispostas em coluna – *amo, amas, ama* –, não lidamos com uma frase, mas com o enunciado das diferentes flexões pessoais do indicativo presente do verbo *amare* [...] Pode-se ir mais longe: uma equação de enésimo grau ou a fórmula algébrica da lei da refração devem ser consideradas como enunciados; e se possuem uma gramaticalidade muito rigorosa [...], não se trata dos mesmos critérios que permitem, em uma língua natural, definir uma frase aceitável ou interpretável [...]. Não parece possível, assim, definir um enunciado pelos caracteres gramaticais da frase (FOUCAULT, 1986, p. 93).

Os enunciados não possuem uma gramaticalidade rigorosa, podendo se tratar de apenas uma palavra, uma flexão verbal, assim como também uma expressão matemática... É possível acrescentar que um enunciado pode bem ser uma poesia ou um trecho dela, também uma letra de música ou um pequeno trecho dela... Pode ser um quadro, uma pintura, um jargão, uma piada... Sim, pode bem ser uma piada... Aliás, piadas são um bom exemplo de enunciados.

Lembro-me de minha infância, quando costumava ir a pé para a escola, sempre acompanhada de crianças vizinhas. Em nossa distração infantil, costumávamos contar piadas... Algumas evidentemente não eram engraçadas (como parece ser o caso de muitas dessas construções imaginativas em que a perspicácia e a sensibilidade geralmente seguem à distância e em passos largos), antes, possuíam um conteúdo cruel e ofensivo. Às vezes, algumas dessas piadas eram acompanhadas de jargões, repetidos até a exaustão pelos colegas mais atrevidos, e algumas palavras eram desconhecidas para nós, parte de um mundo adulto que ainda nos surpreendia e onde muitas coisas não faziam sentido para nós...

O tempo passou e levou com ele as caminhadas até a escola, levou também as piadas, que em vão tentei recordar... As lembranças faltaram. O que delas costumam a apagar-se de minha mente são os efeitos instantâneos que provocavam. Disso eu me lembro bem, uma prática que, com o tempo, o discurso especializado ou o “discurso midiático”, talvez, sagrou com o nome de *bullying*.

Frases que não eram simplesmente frases, assim como piadas e historinhas que tinham um efeito devastador, eram “enunciados”, parte de um discurso maior que, mesmo não dito, estava ali contido e transpassava tanto as piadas quanto os jargões...

Usei um recurso moderno para tornar minha exemplificação mais concreta. Perguntei ao “Sr. Google” sobre piadas de negros. Pensei que a criminalização dessas práticas as teria extinguido, sob a qualificação de racismo, injúria racial... Ledo engano. Lá estavam elas, tão ferinas quanto as ditas por alguns colegas nos tempos de escola, as que faziam chorar as crianças negras, que se encolhiam nos fundos e nos cantos da sala. Separei algumas delas. Vejamos:

- Por que preto não erra? Porque errar é humano.
- Por que uma negra grávida de trigêmeos foi presa? R: Formação de quadrilha.
- Por que não tem vidente na África? R: Porque preto não tem futuro.
- Por que o Kinder-Ovo é preto por fora e branco por dentro? R: Porque, se fosse preto por dentro, roubava a surpresa.
- O que brilha mais em um preto? R: As algemas.
- Por que volante de preto é pequeno? R: Para ele poder dirigir algemado.
- O que acontece se um preto cair num monte de bosta? R: Aumenta o monte.
- Quando preto é bonito? R: Quando ele chega atrasado ao trabalho e o chefe dele fala “Bonito, hein...”.
- Por que caixão de preto tem furinhos? R: Pros vermes poderem sair pra vomitar.
- Qual a diferença entre o preto e o câncer? R: O câncer evolui.
- Quando preto vai à escola? R: Quando ela tá em construção.
- Qual a diferença entre um preto e uma lata de merda? R: A lata.
- Por que inventaram o cavaquinho? Pro preto poder tocar algemado.
- Por que preto gosta de boxe? R: Porque tem um assalto a cada três minutos.
- Por que caixão de preto só tem duas alças? R: Você já viu lixeira com quatro alças?
- Como se classificam três pretos? R: Joga os três pra cima, o que voar é urubu, o que pendurar é macaco, e o que cair é merda⁶...

Conseguiríamos supor o mesmo efeito e sentido caso substituíssemos nessas “piadas” a palavra “preto” por “branco”, ou mesmo por “asiático” ou “amarelo”, ou por “vermelho” ou “índio”? Absolutamente, não. Os enunciados instauram-se em uma “diagonal móvel”, um “espaço rarefeito” que permite movimentos, transportes, dimensões e recortes inusitados, mas que, em sua forma “lacunar e retalhada”, possibilita “não apenas que poucas coisas sejam ditas”, mas também “que poucas coisas possam ser ditas” (DELEUZE, 2013, p. 15). Diferentemente das frases, os enunciados estão intimamente relacionados com o seu espaço de distribuição, com uma repartição de singularidades, uma ordem de locais e posições, e todos esses elementos compõem os enunciados e são deles inseparáveis, justamente por integrarem sua constituição. Esses elementos fazem do enunciado um tipo específico e raro de ato discursivo, uma vez que “ele se separa dos contextos locais e dos significados triviais do dia a dia, para constituir um campo mais ou menos autônomo e raro de sentidos”; além disso, os enunciados “devem, em seguida, ser aceitos e sancionados numa rede discursiva, segundo uma ordem

⁶ Disponível em: <http://selecaoepiadas.webnode.com.br/piadas-de-pretos/>

– seja em função do seu conteúdo de verdade, seja em função daquele que praticou a enunciação, seja em função de uma instituição que o acolhe” (VEIGA-NETO 2011, p. 95).

No interior daquelas piadas, dando-lhes sentido, há discursos que se cruzam e se sustentam. Entre eles, podemos distinguir enunciados que se apoiam na Criminologia, enxergando e fazendo referência ao negro como “potencial criminoso”; na Biologia, negando-lhe o caráter humano; na Sociologia, que vê contingentes humanos negros como problemas sociais; isso além de “campos” como a estética, que determinam a aparência física adequada e desejada como beleza apreciável, um padrão que exclui o negro. Essas ideias e outras nem sequer pensadas, mas que seguem essa temática, são anunciadas em falas cotidianas e integram uma gama de práticas discursivas que podemos entender como um conjunto de enunciados movimentando-se dentro de distintos “campos do saber”, como nos ensina Fischer (2012). Essa é justamente uma das características que separam os enunciados dos meros atos de fala. Os enunciados são carregados de sentido e, além disso, transitam por diferentes “campos discursivos”, por diferentes “campos do saber”. Conteúdos, apoiando-se uns nos outros, apresentam-se como “verdades” dentro da sociedade, que as atesta. Um processo, enfim, naturalizado e interiorizado de tal forma que ocorre imperceptivelmente.

Uma das características que fazem com que os enunciados se “oponham às proposições e às frases” é justamente o fato de serem “essencialmente raros”. Eles são inseparáveis “de uma lei e de um espaço de raridade” (DELEUZE, 2013, p. 14). Segundo Deleuze (2013), podemos conceber quantas proposições quisermos, tantas quantas pudermos exprimir, umas “sobre” as outras, mas sua formalização não terá de distinguir o possível e o real, o que amplia o número de proposições possíveis. A “raridade *de facto*” em relação às frases e proposições refere-se “ao que é realmente dito” e que refuta, impede, contradiz e recalca outras frases, “de tal modo que cada frase ainda se amplia com tudo aquilo que não diz, com um conteúdo virtual ou latente que multiplica seu sentido e que se oferece à interpretação, formando um ‘discurso oculto’” (DELEUZE, 2013, p.14). As frases e as proposições têm, como processo de proliferação, a contradição e a abstração, que fazem com que surja indefinidamente frase sobre frase, proposição sobre proposição, visando a superar, aprofundar ou mesmo se opor umas às outras. Assim, enquanto as frases podem referir-se a conteúdos virtuais ou reais, possíveis e impossíveis, reproduzindo-se indefinidamente por meio da contradição ou abstração, o conteúdo dos enunciados é sempre “concreto” e “real”, até em suas “lacunas” e “brancos”, e por isso mesmo os enunciados são inseparáveis desse espaço de raridade,

Os enunciados, ao contrário, são inseparáveis de um espaço de raridade, no qual se distribuem segundo um princípio de parcimônia ou, mesmo, de déficit. Não há possível nem virtual no domínio dos enunciados; nele tudo é real, e nele toda realidade está manifesta: importa apenas o que foi formulado, ali, em dado momento, e com tais lacunas, tais brancos. (DELEUZE, 2013, p. 15)

Porém, se os enunciados são, por um lado, raros, “essencialmente raros”, “por outro lado, não há necessidade de ser original para produzi-los” (DELEUZE, 2013, p. 15). Sendo assim, conforme Deleuze (2013), pouca importância terá se a sua emissão estiver sendo feita pela primeira

vez ou se é uma repetição ou reprodução, pois o que conta de fato é a sua “regularidade”. A oposição banalidade-originalidade em relação aos enunciados não faz qualquer sentido, pois não estabelece qualquer “hierarquia de valor”, qualquer “diferença radical”. O “enunciado é objeto específico de um acúmulo por meio do qual ele se conserva, se transmite ou se repete”, ao mesmo passo em que se conserva em si mesmo, “em seu espaço, e vive enquanto esse espaço durar ou for reconstituído” (DELEUZE, 2013, p.16).

Então, embora ocorram obrigatoriamente em um espaço de raridade, os enunciados apresentam-se e são repetidos além dos limites da academia e dos meios científicos, nas conversas cotidianas e anônimas, em piadas, como as mencionadas, e em jargões. Isso também se dá na forma pela qual são contados os contos, ou seja, como partes ou fragmentos de discursos imanentes, que refletem também uma ordem, na medida em que as falas podem apresentar-se como enunciados de uma formação discursiva que é maior que eles mesmos.

Apesar de nem todos os nossos “atos de fala” poderem ser tidos como enunciados, existem algumas falas que o são. Podemos, pois, perceber enunciados tanto nas piadas mencionadas acima quanto em meras falas cotidianas, em músicas, poesias e também na forma como se contam os contos, os causos que perpassam gerações. As formas como eles revelam declaradamente posições e lugares aos quais estaria sujeito cada ser humano, revelando, de certa maneira, conteúdos referentes a diferentes campos discursivos, aptos a sancionar esse mesmo discurso, no caso, justificando uma negativa diferença ou mesmo uma hierarquia racial.

Enunciados produzidos em conformidade com diferentes campos discursivos por onde transitam, embora divergentes em alguns aspectos, são reciprocamente sustentados, uma vez que se apresentam como fragmentos, facetas de um mesmo discurso. Desse modo, a despeito de haver múltiplas abordagens, há uma constante, uma regularidade discursiva, ainda que essas ideias possam, à primeira vista, parecer conflitantes. Por exemplo, seja relacionando o “nível de desenvolvimento” e de “civilização” a características inatas, seja considerando o negro como sujeito passivo de um destino inexorável e do determinismo, seja ligando-o ao desejo de uma entidade divina e sobrenatural, ou ainda, à ordem natural das coisas, dadas as melhores condições de adaptação da espécie, em uma guerra de todos contra todos em que apenas os mais fortes sobrevivem e são capazes de impor-se, há uma regularidade discursiva. É assim que causos e falas que dão conta dessas “verdades” podem ser tidos como enunciados desses discursos e também como enunciados de uma mesma formação discursiva, cuja lógica impõe aos “não brancos” uma posição de inferioridade.

As falas cotidianas, portanto, também fazem parte dessa rede discursiva, usam conceitos, fazem referências, encontram-se ligadas e/ou interligadas com ideias que lhes são inerentes. Se há alusão a memórias “coletivas”, se há invocação de uma origem divina ou mítica, se há referência a teóricos “científicos”, as práticas discursivas desnudam e ressuscitam, afirmam e/ou reforçam ideias – em pleno vigor no âmbito das comunidades ou mesmo “supostamente superadas” – , como também se ligam a memórias implantadas e imaginadas. Mais uma vez, vale dizer, essas falas são

enunciados de um discurso, e os discursos servem a uma ordem. Uma ordem determinada pelas relações de poder/saber de um respectivo espaço/tempo.

Como contos são contados e como perpassam gerações? Que ideias são apresentadas? Que visão de mundo é reproduzida? O que exatamente essas práticas discursivas possibilitam? As conversas anônimas, os contos e os causos, os mitos, as lembranças e memórias comentadas por um povo, assim como os seus jargões, o imaginário popular, folclórico, as piadas, etc., podem apresentar-se como enunciados de um discurso prontos a indicar uma ordem – uma ordem determinada por interesses múltiplos, que se projetam, se elevam, se moldam, se desfazem no correr da história e, nesse ínterim, influenciam e determinam variáveis na constituição dos sujeitos.

Os causos e a forma como são contados podem também se apresentar como fragmentos de práticas discursivas, enunciados de um discurso. Alguns causos, por exemplo, entram para a ordem discursiva como explicações de um mundo fragmentado racialmente por uma vontade sobre-humana inexorável, a respeito da qual nada se poderia fazer.

Como exemplos, vou citar dois contos, histórias míticas dotadas de certo sarcasmo. Apesar de não ser possível dizer de onde exatamente eles vieram, é certo que são e foram continuamente reproduzidos por gerações, passando a integrar o folclore e o conjunto de lendas na região do nordeste. Poderia deixar de lado essas histórias, componentes do imaginário popular, tendo em vista que o rigor acadêmico talvez questione sua autoria, sobre a qual nada posso acrescentar. Daí que a apresentação e referência a essas histórias, neste trabalho, faço por minha própria conta e risco, por ter eu mesma origem nordestina e por ter ouvido de muitos e por muitas vezes tais narrativas, verificáveis, com maior certeza, a partir de simples inquirição de velhos integrantes daquelas populações. Contudo, uma compilação de contos populares não é o objeto desta pesquisa, e a menção a eles faço somente por supor que explicitam de maneira bastante simples a ideia de práticas discursivas cotidianas como enunciados de uma formação discursiva, onde há uma ordem.

No caso específico desses contos, trata-se de uma explicação tendendo ao sentido do que é sobrenatural, em que a mão do destino seria a determinante da sorte dos homens, e de uma explicação das hierarquias sociais e políticas, da legitimação do poder baseada em uma vontade superior e divina, em um Senhor soberano, criador de todas as coisas, pelo qual tudo o que foi feito se fez e contra o qual nada se poderia fazer. Vamos aos contos.

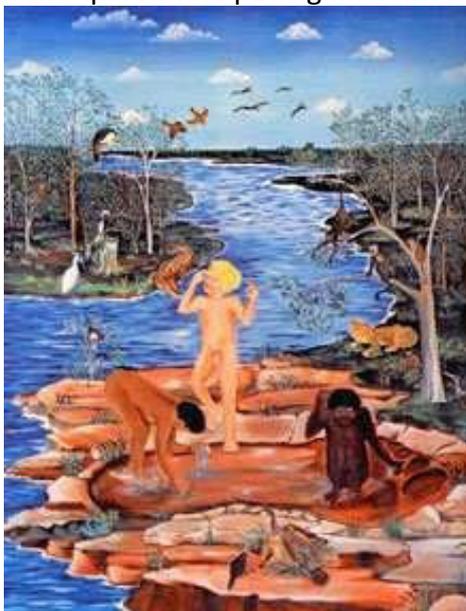
Conta-se entre os nordestinos que, quando Deus decidiu criar o homem, ele o fez tomando um barro escuro, moldando-lhe o corpo à sua própria semelhança e dando-lhe vida. O homem era negro, e, para que se tornasse branco, Deus determinou que todos deveriam passar por um rio; durante esse banho, a “cor” saíria na água, e todos ficariam brancos, assim como Deus. Um a um, cada homem foi mergulhando no rio e na outra margem emergia branco. Porém, entre eles, havia um homem que, ao aproximar-se da margem, percebeu que a água era muito fria. Ele se aproximou do leito do rio e apenas tocou levemente a água com as palmas das mãos e a planta dos pés, únicas partes do seu corpo que se tornaram um pouco mais claras. Por preguiça, pelo frio e por falta de asseio, o homem preferiu ficar deste lado da margem, não entrou na água e, por isso, continuou negro. Em outra versão

da mesma história, esse homem, recusando-se a entrar na água, só tomou um pouco na concha das mãos e bebeu. Essa seria a razão pela qual os negros teriam apenas os dentes alvíssimos.

A ideia de uma água capaz de tornar os homens brancos situa-se entre o mito e o sarcasmo e, quase como piada, é repetida de forma corrente como um conto popular no nordeste, tal como o popularizado mito do minhocão⁷ na região pantaneira de Cáceres (MT). Porém, há um sentido diferente, a explicação da diferença, qualificada como inferioridade a partir de características que conferem qualidades negativas e reprováveis, sancionadas por um Deus.

Talvez como resultante do êxodo nordestino e dos constantes fluxos migratórios, decorrentes, entre outras coisas, da seca na região, tal conto espalhou-se pelo país afora, e a água sagrada capaz de transformar negros em brancos chegou à literatura. Essa água aparece na história do anti-herói brasileiro, o Macunaíma, de Mário de Andrade, publicado pela primeira vez em 1928. Essa obra inovadora, repleta de folclore e lendas brasileiras, relata de forma surrealista a história atemporal de um indígena da Amazônia, amoral, excêntrico, sem nenhum caráter, que nasceu “preto retinto e filho do medo da noite”, mas que, em suas aventuras em busca de uma pedra “muraquitã” perdida, em um dado momento, se depara com essa água transformadora e, mergulhando nela, de lá sai branco, loiro, de olhos azuis, e passa a ser cobiçadíssimo pelas mulheres. Seus dois irmãos também teriam se banhado nessas águas, em uma lapa do Rio Negro; dali, um irmão saiu cor de bronze, e o outro saiu preto. Dessa forma, a origem do povo brasileiro é explicada pelo autor a partir das três raízes ancestrais: ameríndia, africana e europeia. O branco, então, já teria sido negro, filho do medo da noite, do medo da escuridão – e também, por que não dizer, filho do medo da negritude.

Figura 1: Ilustração de Rita Loureiro que retrata passagem de Macunaíma, de Mário de Andrade.



Fonte: domínio público.

⁷ O minhocão seria um monstro mágico, adormecido no subterrâneo da Capela da Cidade, o qual teria como papel proteger o Rio Paraguai.

A segunda história conta que Deus havia criado os homens também do barro, mas que, como um oleiro, precisava fazer a queima desses bonecos homens em uma imensa fornalha. Tudo isso teria feito Deus, e o resultado foi um homem branco “muito bonito”, semelhante a ele mesmo, a quem fez alma vivente. No entanto, o Diabo, que era muito invejoso, em tudo queria se assemelhar a Deus e, copiando o seu projeto, também criou um homem. Porém, as mãos do Diabo não eram tão hábeis; ao moldar o seu boneco homem, ele não soube dar-lhe as proporções mais adequadas. Seu quase homem não ficou tão bem feito quanto aquele criado pelas mãos de Deus e, ao passar pela fornalha, o seu criador perdeu o ponto, por isso saiu negro. Os cabelos crespos e a cor escura seriam resultado da alta temperatura do forno e do tempo a mais que teria passado lá, o que produziu um ser quase homem, mal feito, de fisionomia feia, estranha e preta.

Essas práticas discursivas são carregadas de sentido. Primeiramente, podemos perceber que a distinção entre brancos e negros é reputada a um plano superior, a uma vontade divina, a um evento ocorrido em tempos imemoriais que tornaria a diferença insuperável e inalterável. Existe uma hierarquia, e nada há a fazer quanto a isso.

Os contos, porém, conquanto a ambos façam referência a uma ordem sobrenatural e a uma hierarquia racial alçada ao metafísico, distinguem-se no ponto em que, para uma das narrativas, o negro e o branco seriam seres criados por um mesmo Deus, que lhes deu a vida, mas o primeiro não se tornou totalmente acabado em razão de sua própria indolência e falta de asseio; na outra, o negro é criatura satânica e, se apenas a Deus caberia o papel de criar almas viventes, o negro não teria uma alma. Veremos mais tarde semelhanças entre esses contos e as teorias racialistas que, exatamente nesse sentido, compreendiam o negro como um ser inferior, física, moral, intelectualmente, etc.

Outro ponto é que são apresentadas características que competiriam ao que seria negro e ao que seria branco. O branco ganha um ar divinal, o status de um semideus, enquanto o negro seria um quase homem, um projeto mal-acabado, um simulacro, que definitivamente não possuía as mesmas virtudes de um branco. A ideia de bom e mau assume o ponto máximo ao reputar-se ao negro a criação demoníaca. Um espectro sem alma condenado à danação, pois, diferentemente dos homens e animais, cuja criação é obra de Deus, o negro seria fruto da inveja e da criação demoníaca. As falas, os dizeres, apresentam-se como partes, elementos ou enunciados de uma mesma formação discursiva, tanto quanto as práticas não discursivas que com ela estão intimamente relacionadas e que não são menos flagrantes, evidentes ou tendenciosas em relação a uma mesma ordem do discurso, que imprime uma lógica de inferiorização legitimada.

Os enunciados, portanto, podem ou não se conter sob a estrutura de frases ou proposições, mas não são equivalentes, e também podem extrapolar seus limites e ainda assim ser enunciados. Tampouco os enunciados precisam ser originais. O fato de não ser original não torna um enunciado banal ou desprezível em sua aparição, já que os enunciados podem ser repetidos e, no mais das vezes, o são incessantemente, justo porque “uma mentira repetida mil vezes torna-se verdade”⁸.

⁸ Essa frase é de Joseph Goebbels, que foi ministro da Propaganda de Adolf Hitler na Alemanha nazista. Goebbels utilizou-a em discursos e tornou-a célebre. Ele fez jus a essa ideia, exercendo severo controle sobre as instituições educacionais e os meios de comunicação.

Enquanto “verdades”, os discursos emergem de práticas discursivas, enunciados que, apoiando-se uns nos outros, passam a possuir valor de “verdade”.

Nesse sentido, não é o conto em si que passa a ser acreditado como verdade, nem a piada em seu conteúdo irônico e sarcástico, mas sim as “verdades” que esses contos e piadas afirmam e atestam no trânsito por distintos campos discursivos, por seus “campos de saber”; os discursos, sim, são sancionados e formalmente instituídos como “verdades científicas”. Em tais discursos, por exemplo, os negros não têm hábitos de higiene, são sujos e fétidos, têm verminose, são preguiçosos e sem iniciativa, tendem à prática de crimes, apresentando características biológicas, genéticas e raciais que os fazem “delinquentes natos”, como afirmado pela criminologia. São discursos apoiados pela biologia e por teorias sociológicas, como o evolucionismo científico e o darwinismo social. A partir dessas “verdades científicas”, o homem é esquadrihado, medido, quantificado, classificado – é separado pejorativamente por um rótulo racial. Essas “verdades”, por sua vez, atingem o *status* de discurso verdadeiro por meio de procedimentos distintos, conforme o tempo e o espaço em que são pronunciadas.

Além de a composição “original-banal” não ser pertinente, diferentemente das frases e das proposições, que podem ser “recomeçadas, reevocadas e reatualizadas”, o enunciado em sua materialidade é passível de repetição. Segundo Deleuze (2013), as condições para que haja uma repetição são bastante estritas e exigem “que haja o mesmo espaço de distribuição, a mesma repartição de singularidades, a mesma ordem de locais e de posições, a mesma relação com um meio instituído”. Todos esses elementos reunidos formam “para o enunciado uma ‘materialidade’ que o faz repetível” (DELEUZE, 2013, p. 22). Dessa maneira, o enunciado “é sempre apresentado através de uma espessura material, mesmo dissimulada, mesmo se, apenas surgida, estiver condenada a se desvanecer.” (FOUCAULT, 1986, p. 115).

2.1.1 Os espaços de distinção dos enunciados

Na obra publicada no Brasil sob o título de *Foucault*, Deleuze (2013) trata de conceitos e ideias pensados por aquele filósofo de uma forma singular e bastante profunda. Recorro a essa obra, por ora, no que se refere ao que o autor chama de espaços de distinção dos enunciados, associando as suas considerações e comentários a obras de Foucault já anunciadas no decorrer deste estudo e às de alguns outros autores que também o comentam, principalmente Fischer.

Para Deleuze (2013), ao distinguir enunciados, devemos fazê-lo a partir de três círculos, ou três espaços. O primeiro “círculo” seria o “espaço colateral”, “associado” ou “adjacente”, que se refere aos “enunciados que fazem parte do mesmo grupo” (DELEUZE, 2013, p.16), onde os enunciados se “confundem ao nível das regras de formação”, regras que, contudo, “não se deixam reduzir nem a axiomas, como acontece com as proposições, nem a um contexto, como as frases” (DELEUZE, 2013, p.17). As proposições remetem-se verticalmente a axiomas de nível superior, que “determinam as constantes intrínsecas e definem um sistema homogêneo”, sendo que a tarefa de “estabelecer estes sistemas homogêneos” é uma das “condições da linguística”, enquanto que as frases podem ter

seus membros divididos entre um e outro sistema em função de “variáveis exteriores”. Ambos os casos diferem do que ocorre com os enunciados, que são inseparáveis de uma “variação inerente” pela qual se encontram continuamente passando de um sistema para outro, ou de um “campo discursivo”, ou “campo do saber”, para outro.

Deleuze (2013) reflete, nesse sentido, que o conceito de enunciado em Foucault diverge dos conceitos de frases ou de proposições, pois negligencia a “hierarquia vertical das proposições” e também a “lateralidade das frases”, instalando-se em um sentido “transversal”. Considera, dessa forma, que o enunciado é de uma função de existência (FOUCAULT, 1986, p. 99), uma vez que ele não só permite uma existência dos signos, mas também constitui uma relação entre eles e, referindo-se a algo, o enunciado é diretamente ligado à sua relação de referência, isto é, ao seu “correlato”. Logo, sempre está correlacionado, sempre se apresenta em um conjunto de domínios, sendo que o “*correlato* do enunciado é um conjunto de domínios em que tais objetos podem aparecer e em que tais relações podem ser assinaladas” (FOUCAULT, 1986, p. 104, grifo do autor). Foucault aponta que o enunciado não é isolável, não existe por si: “um enunciado tem sempre margens povoadas de outros enunciados” (FOUCAULT, 1986, p. 112),

[...] não há enunciado que não suponha outros; não há nenhum que não tenha, em torno de si, um campo de coexistências, efeitos de série e de sucessão, uma distribuição de funções e de papéis. 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, 1986, p. 114).

Esse referencial é que dará forma ao lugar, à condição, ao seu campo de emergência, definindo possibilidades de aparecimento e delimitando o seu sentido e valor de verdade.

[...] 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, 1986, p. 104).

Essa coexistência equivale a dizer que os enunciados se apoiam em uma configuração interdiscursiva e que, dessa forma,

[Não há] 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 de um jogo enunciativo, onde tem sua participação, por ligeira e ínfima que seja (FOUCAULT, 1986, p. 114).

Ainda,

Nesse sentido, o discurso ultrapassa a simples referência a “coisas”, existe além da mera utilização de letras, palavras e frases, não pode ser entendido como um fenômeno de mera “expressão” de algo: apresenta regularidades intrínsecas a si mesmo, através das quais é possível definir uma rede conceitual que lhe é própria. (FISCHER, 2012, p. 75).

Fischer (2012) entende que os enunciados não nascem livres e que, embora possam parecer neutros ou independentes, estão vinculados a uma série ou a um conjunto, desempenhando um papel entre eles, neles se apoiando e deles se distinguindo. Em suma, não se restringem a uma mera “expressão” de algo; apresentam-se a partir de regularidades intrínsecas, sendo possível identificar uma rede conceitual que lhes é própria.

O segundo espaço de distinção dos enunciados é chamado de “correlativo”: “a ordem discursiva dos lugares ou posições dos sujeitos, dos objetos e dos conceitos numa família de enunciados” (DELEUZE, 2013, p. 20-21).

No que se refere ao sujeito nos enunciados, Deleuze (2013) recorre mais uma vez à diferenciação entre estes e as proposições e frases, refletindo que, nas frases, o enunciado remete a um “sujeito de enunciação”, que apresenta “um duplo ponto de vista: da constante intrínseca (a forma do Eu) e a das variáveis extrínsecas (aquele que diz Eu vindo a preencher a forma)” (DELEUZE, 2013, p.18). O sujeito nos enunciados apresenta um papel absolutamente diferente: “ele não remete a uma forma única, mas a posições intrínsecas muito variáveis, que fazem parte do próprio enunciado” (DELEUZE, 2013, p.18). Nesse sentido, o sujeito do enunciado é variável e apresenta-se como “uma função derivada”, e essa “relação entre enunciado e um sujeito variável constitui ela mesma uma variável intrínseca do enunciado” (p.18). Também Foucault “denuncia toda a ‘personologia’ linguística e situa os lugares do sujeito na espessura anônima de um murmúrio” (DELEUZE, 2013, p. 19).

O “sujeito do enunciado”, mais que o enunciador de uma fala individual, designa um lugar de “dispersão e descontinuidade”, pois nele temos o “falante e o falado” e “através dele outros ditos se dizem”. Arelada a essa concepção de dispersão do sujeito, segundo Fischer (2012), está a ideia de uma heterogeneidade discursiva, dado que os discursos são sempre ditos de um lugar, um lugar que “não permanece idêntico”, razão pela qual o falar e ao mesmo tempo ser falado, próprio do discurso, se cinge de um caráter absolutamente distinto. O lugar de onde se fala possui mecanismos que promovem diferentes interditos, lutas, modos de existir, dentro dos quais há ainda o situar-se, que ocorre em relação a essas fronteiras e a essa ordem. Fischer afirma que Foucault multiplica os sujeitos: em vez de perguntar simplesmente “quem fala”, indaga também “o lugar de onde fala”, que pode ser um “lugar específico dentro de uma dada instituição, a fonte de discurso daquele falante; e sobre a sua efetiva ‘posição de sujeito’ – suas ações concretas, basicamente como sujeito produtor e incitador de saberes” (FISCHER, 2012, p. 83).

Quanto aos objetos e conceitos dos enunciados, Deleuze (2013) distingue-os das proposições, afirmando que estas têm uma “referência ou intencionalidade” como uma “constante intrínseca”, enquanto o “estado de coisas que vem ou não preenchê-la é uma variável extrínseca”. Isso não ocorre com os enunciados, que possuem um “objeto discursivo”, que não consiste em um “estado de coisas visado, mas que deriva do próprio enunciado” (DELEUZE, 2013, p.19).

O terceiro espaço, para Deleuze (2013), seria de natureza “extrínseca”, chamado “complementar”, ou de “formações não discursivas”, e refere-se a “instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos” (DELEUZE, 2013, p. 21), considerando que esses espaços

e lugares são indispensáveis à formação de enunciados e do “sujeito que fala a partir de tal lugar”. Por outro lado, não há uma relação de “paralelismo vertical” entre formações “não discursivas” e discursivas, nem uma “causalidade horizontal”, no sentido de que as formações “não discursivas” seriam determinantes em relação aos homens como autores desses enunciados. A relação que se dá entre ambas as formações é entendida por Deleuze como diagonal:

A diagonal impõe, porém, um terceiro caminho: relações discursivas com os meios não discursivos, que não são em si mesmos internos nem externos ao grupo de enunciados, mas que constituem o limite de que falávamos há pouco, o horizonte determinado sem o qual tais objetos de enunciados não poderiam aparecer, nem tal lugar ser reservado dentro do próprio enunciado (DELEUZE, 2013, p. 21).

Em *A arqueologia do saber*, Foucault aponta que o enunciado é plenamente histórico, mas isso não quer dizer que o seu conteúdo atravessa os séculos sendo usado conforme a época, mas que, sujeitado por regras de formação próprias de seu tempo e espaço, seu conteúdo, que é histórico, é inventado em cada época. Uma análise enunciativa deve pautar-se pela historicidade, não questionando o que o enunciado tem de escondido ou obscuro, mas como esse enunciado existe, como permanece sendo reutilizado eventualmente e como ele é que aparece, e nenhum outro em seu lugar.

[...] o enunciado é, ao mesmo tempo, não visível e não oculto [...]. A análise enunciativa é, pois, uma análise histórica, mas que se mantém fora de qualquer interpretação: às coisas ditas, não pergunta o que escondem, o que nelas estava dito e o não dito que involuntariamente recobrem, a abundância de pensamentos, imagens ou fantasmas que as habitam; mas, ao contrário, de que modo existem, o que significa para elas o fato de se terem manifestado, de terem deixado rastros e, talvez, de permanecerem para uma reutilização eventual; o que é para elas o fato de terem aparecido – e nenhuma outra em seu lugar. Desse ponto de vista, não se reconhece nenhum enunciado latente: pois aquilo a que nos dirigimos está na evidência da linguagem efetiva (FOUCAULT, 1986, p. 126).

Considerando toda essa conceituação de inspiração foucaultiana, Fischer (2012), em síntese, afirma que se constituem em quatro os elementos básicos que caracterizam o enunciado, conforme segue pontualmente: a) Um referente (ou um princípio de diferenciação); b) Um sujeito (no sentido de posição a ser ocupada); c) Um campo associado (coexistência com outros enunciados); d) Uma materialidade específica (coisas efetivamente ditas, escritas, gravadas em algum tipo de material, passíveis de repetição ou reprodução, ativadas por meio de técnicas, práticas e relações sociais).

Para exemplificar essas características, ou elementos, a autora utiliza como exemplo o seguinte enunciado: “o professor é antes de tudo alguém que se doa, que ama as crianças, que acredita na sua nobre missão de ensinar”. Ela destrincha o exemplo, pontuando que cada um dos elementos se apresenta da seguinte forma: 1) Referente (referência a algo) – figura do mestre associada à doação e ao amor; 2) Um sujeito (alguém que possa efetivamente afirmar o que é dito, professor ou não, como é o caso dos “voluntários” que se reconhecem nesse discurso); 3) A

coexistência de discursos (no caso, por exemplo, o discurso pedagógico e o missionário, o discurso sobre a mulher e a maternidade, etc.); 4) A materialidade desse enunciado apresenta-se em textos pedagógicos, falas de professores, nas mais diversas ocasiões e épocas.

Fischer (2012) conclui que descrever um enunciado é “dar conta dessas especificidades, apreendê-lo enquanto acontecimento, que irrompe em um certo tempo, em um certo lugar” (FISCHER, 2012, p.78). O que permitirá situar um emaranhado de enunciados é esse pertencimento a certa formação discursiva. Assim, ao “demarcar uma formação discursiva, revelamos algo dos enunciados”, ao mesmo passo em que, ao descrevermos enunciados, “procedemos à individualização de uma formação discursiva” (FISCHER, 2012, p.78). Para Foucault, as formações discursivas compreendem-se como

[...] um feixe complexo de relações que funcionam como regra: ele prescreve o que deve ser correlacionado em uma prática discursiva, para que esta se refira a tal e qual objeto, para que empregue tal ou qual enunciação, para que utilize tal conceito, para que organize tal e qual estratégia. Definir em sua individualidade singular um sistema de formação é, assim, caracterizar um discurso ou um grupo de enunciados pela regularidade de uma prática (FOUCAULT, 1986, p. 82).

Fischer (2012) propõe que as formações discursivas, nesse sentido, sejam vistas “dentro” de um “espaço discursivo” ou de um “campo discursivo”, ou seja, “campos do saber”, que se referem a um sistema de formação discursiva, por exemplo, da economia, da pedagogia, da psiquiatria, etc., ou em outras, onde a tradição não tenha ainda dado conta de formar uma área específica, ou uma disciplina, como ocorre, por exemplo, na área do discurso publicitário ou feminista, mas em que os enunciados têm força de conjunto e se situam como em novos campos do saber, os quais “tangenciam mais de uma formação”. Em suas palavras:

A formação discursiva deve ser vista, antes de qualquer coisa, como o “princípio de dispersão e de repartição” dos enunciados segundo o qual se “sabe” o que pode e o que deve ser dito, dentro de um determinado campo e de acordo com uma certa posição que se ocupa nesse campo. Ela funcionaria como uma “matriz de sentido”, e os falantes nela se reconheceriam, porque as significações ali lhes parecem óbvias, “naturais” (FISCHER, 2012, p. 79).

Isso quer dizer que nossos atos enunciativos se inserem no interior de formações discursivas, de acordo com certo regime de verdades, o que significa que estamos obedecendo a um conjunto de regras firmadas historicamente, afirmando verdades de um tempo. Segundo Deleuze (2013), em *A arqueologia do saber*, Foucault para exatamente aqui em sua análise, não ultrapassando os limites do saber. Contudo, em seus livros seguintes, Foucault aborda outro domínio que transpassa os enunciados e os discursos, o domínio do poder. Sob esse prisma, chega à conclusão de que “coisas ditas” estão, dessa forma, amarradas a uma dinâmica do poder e saber de seu tempo.

Para Foucault, as práticas discursivas não são meras expressões de ideias individuais, pensamentos ou formações de frases aleatórias e independentes, o que significa que o falar, como prática discursiva, enquanto emissão de enunciados, ocorre de acordo com “determinadas regras”,

e esse ato expõe “as relações que se dão dentro de um discurso” (FISCHER, 2012, p. 79). As práticas discursivas estão diretamente vinculadas a “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 1986, p. 136).

De acordo com Maldonado (2001, p. 44), compreender que existem procedimentos que controlam os discursos não é uma tarefa fácil, pois os discursos são escritos e ditos por todos o tempo todo, tanto na academia quanto na cozinha de casa. Propagam verdades sem que nos demos conta de que são estabelecidas pelos próprios discursos e, por isso, “são apenas ilusões que, no dizer de Nietzsche, se esqueceram que o são”.

Consideramos até aqui a conceituação de enunciados, concluindo que, como fragmentos de uma formação discursiva, se apresentam ditos e escritos, o tempo todo e em todo lugar; embora sejam raros, são repetitivos, e seu conteúdo não é livre ou independente. Apresentam-se de forma flagrante em sua superficialidade, com um conteúdo absolutamente real e concreto, instalando-se em uma diagonal, onde transitam por campos discursivos distintos, que lhes outorgam autoridade e validade porquanto possuem valor de verdade nesta sociedade que a atesta. Porque refletem conteúdos formalmente investidos de cientificidade, repetidos exaustivamente das mais diferentes formas, mesmo nos mais cotidianos atos de fala, como contos, piadas, letras de música, etc., refletem a própria verdade de seu tempo. Esses conteúdos, enfim, não tratam da realidade tal qual vista em um espelho, mas de uma verdade forjada por relações de saber-poder em seu respectivo espaço/tempo. Os enunciados são, portanto, partes, fragmentos de um discurso – daí a necessidade da análise desse conceito.

2.2 O discurso

Segundo Fischer (2012), todas as formulações de Foucault referentes ao conceito de discurso apresentam como constante a presença do termo *enunciado*. O discurso é considerado por ele

[...] como “número limitado de enunciados, para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência”, ou o “domínio geral de todos os enunciados”, “grupo individualizável de enunciados”, “prática regulamentada dando conta de um certo número de enunciados” – são algumas delas (FISCHER, 2012, p. 76-77).

O conjunto de enunciados que se apoiam em um mesmo sistema de formação, Foucault chama de discurso,

o termo discurso poderá ser fixado: conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação; é assim que poderei falar do discurso clínico, do discurso econômico, do discurso da história natural, do discurso psiquiátrico. (FOUCAULT, 1986, p. 124).

Assim, como os enunciados não são neutros e não nascem de forma aleatória, mas apoiando-se em um conjunto ou série de enunciados, em uma formação discursiva, o discurso (que,

nas palavras de Foucault, se trata de um conjunto de enunciados) não se refere simplesmente a signos que representam uma realidade, uma experiência. Pelo contrário, o laço aparentemente forte que une palavras e coisas não resiste a um olhar mais apurado, pelo qual a análise dos discursos, conforme sugere Foucault, destaca a existência de conjuntos de regras, próprias das práticas discursivas, forjando conceitos e ligando palavras e coisas. Os discursos não podem simplesmente ser tratados como um conjunto de signos que remetem a conteúdos e representações, mas como práticas que formam os objetos, as coisas de que falam. Os discursos, portanto, não tratam meramente de objetos que existem independentes de si, mas de conteúdos que se formam como objetos a partir do que se fala deles, a partir dos próprios discursos. Então, podemos dizer que as palavras não estão ligadas a coisas simplesmente, não são seus elementos significantes, não são seus signos propriamente, mas estão ligadas como representações a objetos e coisas criadas pelas próprias práticas discursivas.

[...] gostaria de mostrar que o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre o léxico e uma experiência; gostaria de mostrar, por meio de exemplos precisos, que, analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva [...] não mais tratar os discursos como conjunto de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse *mais* que os torna irreduzíveis à língua e ao ato da fala. É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever (FOUCAULT, 1986, p. 56).

Os discursos não nascem autônomos, nem organizam a si mesmos e as práticas sociais, o que significa dizer que, nessa perspectiva, não existem “estruturas permanentes responsáveis pela constituição da realidade” (FISCHER, 2012, p. 74), e tal visão distancia e também reforça a postura não marxista, não dialética de Foucault. Conforme pontua Veyne (2013), o discurso não é uma nova nomenclatura e não guarda relação com o conceito de “infraestrutura” pensado por Marx:

Alguns leitores de Foucault acreditaram [...] que o discurso era algo de análogo à infraestrutura de que fala o marxismo, que ele comandava tudo sem ser ele mesmo comandado por nada, e era uma determinação cega que fugia à ação humana (VEYNE, 2013, p. 82).

Ao explicar essa afirmação, Veyne (2013) ressalta que os discursos em Foucault não têm nada em comum com “ideologias”. Os discursos, em sua pobreza, destituídos de sentidos ocultos ou de interpretações escondidas e camufladas, “são precisamente o que não é dito, porque, exceto pelo esforço pessoal de percepção, de explicitação, eles não são nem mesmo percebidos espontaneamente por nós [...]” (VEYNE, 2013, p.81). Nesse sentido ainda, para Foucault, o discurso não se apresenta como se houvesse algo como o “Espírito do Tempo”, tal qual pensado pelo historicismo de 1900; pelo contrário, as reflexões de Foucault distanciam-se desse conceito, e nelas os discursos estão ligados

a relações de poder/saber e é assim que se apresentam como verdades, em momentos históricos distintos. Tal como é difícil refletir sobre verdades instauradas em um passado qualquer, é ainda mais difícil pensar sobre as verdades de nosso tempo. Como reflete Veyne (2013), o passado não é mais que “um cemitério de verdades mortas”. Dessa forma, as perspectivas teóricas, quaisquer que sejam, não devem ser utilizadas para dar a essas verdades, que são não mais que práticas políticas, um valor de verdade (VEYNE, 2013, p.82).

Veyne (2013) aponta que as palavras possuem “fronteiras irregulares” e que, em razão disso, muitas “grandes palavras” foram e são utilizadas para cobrir ou fazer referência a pensamentos e realidades (discurso e práticas discursivas) “muito estreitas”: “ideias gerais ou trans-históricas que designam estas grandes palavras são sempre falsas ou mesmo ocas” (VEYNE, 2013, p.83). Grandes palavras e discursos que, em verdade, em um sentido prático, se reduzem a pequenos fatos ou gestos; “grandes palavras” que não fazem mais que cobrir “discursos muito mais estreitos”.

Há, ao longo da história, somente portas estreitas, pelas quais não entram jamais grandes ideias que mudariam a condição da humanidade, como pensam alguns marxistas atuais, que gostariam que o marxismo fosse uma dessas grandes ideias (VEYNE, 2013, p. 82).

Para Foucault, há um mútuo e duplo condicionamento entre práticas discursivas e não discursivas, uma vez que ambas se encontram imersas, enquanto práticas sociais, em relações de poder e saber que as supõem e as atualizam. Uma instância limítrofe com o social, onde o linguístico e o extralinguístico se articulam, onde, ainda, uma “realidade objetiva” se constrói dentro de uma trama discursiva (FISCHER, 2012, p. 75-76).

2.2.1 Os discursos e a ordem dos discursos

Em seu livro *A ordem do discurso*, Foucault (2013) evidencia mecanismos de controle ou direcionamento dos discursos, indicando procedimentos externos e internos que submeteriam o discurso, supondo que,

[...] em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2013, p. 8).

Foucault considera alguns elementos e práticas que determinam qual discurso obterá o lugar de discurso verdadeiro, bem como o que será transgressão ou resistência dentro dessa ordem e que, portanto, será rechaçado. Esses elementos seriam responsáveis pelo controle do discurso. Segundo Foucault, sabemos que não há o direito de dizer de tudo, ou falar de tudo em qualquer circunstância, e que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Nessa lógica, esses mecanismos controlam o pronunciamento dos discursos, delimitando os assuntos que podem ser tratados e os que são proibidos; o que circulará dentro dessa ordem e o que será relegado a outro

plano, ou seja, o que será subversivo, segregado, tido por loucura. Tais mecanismos agirão externa e internamente ao discurso, servindo a essa ordem, que os atravessa, selecionando, organizando e redistribuindo. Esses discursos mostram sua ligação com o desejo e o poder, pois o “discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo pelo que se luta, o poder do qual nós queremos nos apoderar” (2013, p. 10).

Em relação aos mecanismos de controle ou direcionamento dos discursos, Foucault (2013) refere-se a um primeiro grupo, os procedimentos que seriam “externos” ao discurso, que ele também chama de “procedimentos de exclusão do discurso”. O primeiro procedimento destacado dentro desse primeiro grupo é a “interdição”, que limita a enunciação do discurso, subdividindo-se em três tipos distintos: o “ritual da circunstância”, o “tabu do objeto” e o “direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala”. Esses três tipos de interdição se “cruzam, reforçam ou se compensam” e formam uma “grade complexa” em contínuo processo de modificação (2013, p. 9).

A “separação” ou “rejeição” como base na dualística da razão/ loucura seria o segundo procedimento de exclusão, em que a loucura é determinada a partir de uma oposição à razão.

A elas, junta-se um terceiro plano, o da “vontade da verdade” e sua contraposição entre o “verdadeiro” e o “falso”. É sobre a “vontade da verdade” que Foucault fala mais longamente, pois os dois primeiros sistemas de exclusão que atingem o discurso, ou seja, a palavra proibida e a segregação da loucura, se orientam em sua direção, sendo, nesse sentido, pela “vontade da verdade” tomados, modificados e fundamentados. Enquanto esses procedimentos se tornam incertos e frágeis, a “vontade da verdade” não cessa de se reforçar e de se tornar profunda e cada vez mais incontornável (FOUCAULT, 2013, p.18).

Os primeiros dois procedimentos são imediatamente reconhecíveis como arbitrários e mesmo violentos. Segundo Foucault, eles se organizam em torno de contingências históricas modificáveis que se encontram em perpétuo deslocamento, sustentadas por um sistema de instituições que as impõe e reconduz. Circunstâncias que não se exercem sem pressão e até uma parte de violência (FOUCAULT, 2013). Em relação a elas, à primeira vista, pode parecer um equívoco situá-las juntamente com a “vontade da verdade”, porém,

Certamente, se nos situarmos no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem violenta. Mas se nos situarmos em outra escala, se levantarmos a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se (FOUCAULT, 2013, p. 13-14).

Essa separação entre o “verdadeiro” e o “falso” é, sobretudo, histórica. Sobre essa forma de “vontade da verdade”, Foucault retrocede ao período do séc. VI de nossa era, momento em que o discurso verdadeiro em relação aos gregos atingia o sentido mais forte e valorizado desse termo, sendo aquele sobre o qual

[...] se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual sua parte; era o discurso que, profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia se passar, mas contribuía para a sua realização, provocava a adesão dos homens e se tramava assim com o destino (FOUCAULT, 2013, p. 14).

Uma vontade da verdade que, após apenas um século, atravessa uma mudança profunda e vê o pensamento sofista ser enxotado. A verdade mais elevada deixa de residir no ato ritualizado, justo e eficaz e desloca-se do mero ato da enunciação para o próprio enunciado, passando para o seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação, a sua referência. Em outras palavras, um deslocamento moveu a verdade do “ato ritualizado” para o “ato da enunciação”. Uma divisão que se estabeleceu entre Hesíodo e Platão. Segundo Foucault, tal divisão histórica deu sua forma geral à nossa vontade de saber.

Platão, instituiu, com sua filosofia, uma distinção entre o discurso verdadeiro – que existia até então e que encontrava-se fortemente ligado às vontades do exercício do poder (os discursos enunciados pelos sofistas) – e uma nova maneira de concebê-lo enquanto *vontade de verdade*. A partir das proposições de Platão, o discurso, para ser considerado verdadeiro deve passar por uma clivagem que o legitime enquanto tal, que o distinga do falso. Foi essa divisão histórica que deu sua formatação “*geral à nossa vontade de saber*” (MALDONADO, 2001, p. 48, grifos da autora).

Porém, os deslocamentos na vontade de saber continuaram a ocorrer ao longo dos séculos, de maneira que as “mutações científicas” podem ser lidas tanto como consequências de uma descoberta, quanto como a aparição de novas formas de “vontade da verdade”. A cada período dissociado em que há uma “mutação” na forma da “vontade da verdade”, Foucault dá o nome de *episteme*. Foucault tratou com maior dedicação das mudanças relativas a três epistemes distintas: o Renascimento, o que chamou de Período Clássico e o Moderno. Há uma divergência entre a vontade de saber da era clássica e a vontade de saber própria do século XIX, no sentido de que

[...] tudo se passa como se, a partir da grande divisão platônica, a vontade da verdade tivesse sua própria história, que não é a das verdades que constroem: história dos planos de objetos a conhecer, história das funções e posições do sujeito cognoscente, história dos investimentos materiais, técnicos, instrumentais do conhecimento (FOUCAULT, 2013, p. 16).

Foucault ressalta que, dos três procedimentos externos de exclusão, seria justamente este, o da *vontade da verdade*, aquele sobre o qual menos se fala. Há algo como que uma relação de interdependência entre o discurso verdadeiro e a vontade da verdade, não interessando o desmascaramento recíproco. O discurso verdadeiro é instituído pela *vontade da verdade*, e esta, por sua vez, “é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascarar-la” (2013, p. 19).

Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade

de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história procuraram contornar essa vontade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura [...] (FOUCAULT, 2013, p. 18).

Além desses procedimentos tidos como externos ao discurso, que concernem à parte do discurso que põe em jogo o poder e o desejo, há outros, tidos como procedimentos internos, procedimentos de rarefação dos discursos, tendo em vista que são os discursos que exercem seu próprio controle. Esses procedimentos funcionariam a título de “classificação”, “ordenação” e “distribuição”. Teriam como objetivo submeter outra dimensão do discurso: a do acontecimento e do acaso.

Foucault (2013) aponta, em primeiro lugar dentre esses procedimentos, o que chama de comentários. Tendo em conta que, em praticamente todas as sociedades, há narrativas maiores que se contam, como fórmulas, textos e conjuntos ritualizados de discursos, conservados pela crença de que comportam um segredo ou uma riqueza, Foucault considera um desnivelamento entre os discursos.

Em suma, pode-se supor que há, muito regularmente nas sociedades, uma espécie de desnivelamento entre os discursos: os discursos que “se dizem” no correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou; e os discursos que estão na origem de certo número de atos novos da fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que indefinidamente, para além de sua formulação, *são ditos*, permanecem ditos e estão ainda por dizer (FOUCAULT, 2013, p.21).

Neste segundo grupo de discursos, os que estão na “origem de atos novos da fala”, o filósofo relaciona os textos religiosos ou jurídicos, comumente reinterpretados e readequados a realidades em constante transformação. Esse contínuo deslocamento não é estável, constante ou absoluto, e, nesse desnivelamento, não há uma categoria dada, uma separação certa entre o que é discurso fundamental ou criador e entre o que repete, glosa ou comenta. Muitas vezes, os discursos desse segundo grupo (repetição, glosa ou comentário) tomam o lugar do primeiro (texto original), com ele se confundem e desaparecem, em uma espécie de jogo, utopia ou angústia. Um jogo, segundo Foucault, em que, em alguns casos, os primeiros textos desaparecem e os segundos ganham o primeiro lugar; um jogo em que

[...] um comentário que não será outra coisa senão a reaparição, palavra por palavra (mas desta vez solene e esperada), daquilo que ele comenta; jogo, ainda, de uma crítica que falaria até o infinito de uma obra que não existe. Sonho lírico de um discurso que renasce em cada um de seus pontos, absolutamente novo e inocente, e que reaparece sem cessar em todo frescor, a partir das coisas, dos sentimentos ou dos pensamentos (FOUCAULT, 2013, p. 22).

Assim, os comentários e os textos originais são colocados em um mesmo patamar, podendo sempre ser reinterpretados, passando sempre por ressignificações que lhes darão novos sentidos, sendo, no entanto, sempre considerados como se já contidos no texto original. Há um desnivelamento entre ambos os textos, os primeiros e os segundos, que apresentam papéis solidários, permitindo sempre que os primeiros atinjam uma permanência, sendo sempre reutilizáveis, como

uma possibilidade aberta de falar. Segundo Muchail (2004), o papel do comentário, dessa forma, seria a duplicação do discurso comentado, pretendendo revelar um dito implícito no explícito do discurso primeiro, supondo, por um lado, reencontrar alguma origem remota ou um sentido oculto a ser decifrado, algo essencial e ao mesmo tempo mudo, adormecido e enfim trazido à luz pelo comentário. Esses discursos segundos têm o papel de dizer o que estaria silenciosamente contido no interior do texto primeiro, “um paradoxo que desloca sempre, mas ao qual não escapa nunca, dizer pela primeira vez, aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito” (FOUCAULT, 2013, p. 24).

Outra forma de rarefação do discurso complementar ao primeiro é o autor, considerado como “princípio do agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 2013, p. 25). Para o filósofo, o “autor” não voga em toda parte, nem de modo constante, pois ao nosso redor existem muitos discursos que circulam sem receber o sentido ou eficácia de um autor ao qual seriam atribuídos, como as conversas cotidianas, os decretos e contratos, receitas transmitidas no anonimato. Já em áreas em que o autor é regra, como a literatura, a filosofia e a ciência, a indicação de um autor passa a ser indispensável como um indicador de verdade. Essa é uma função que não cessou de enfraquecer no século XVII em relação ao discurso científico, no qual cada vez mais a autoria serve para dar nome a uma síndrome, um teorema, um efeito, enquanto que na literatura essa função não cansa de se reforçar. A ideia de autor representa também uma limitação do acaso do discurso: “o comentário limitava o acaso do discurso pelo jogo de uma identidade que teria a forma da repetição e do mesmo. O princípio do autor limita esse mesmo acaso pelo jogo de uma identidade que tem a forma da individualidade e do eu” (FOUCAULT, 2013, p. 28).

Ainda no grupo de procedimentos internos ao discurso, haveria o princípio da organização das disciplinas. Um princípio de controle da produção do discurso, que fixa limites “pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reutilização permanente das regras” (FOUCAULT, 2013, p. 34).

Um terceiro grupo de procedimentos estaria relacionado a uma rarefação dos sujeitos que falam. Trata-se de procedimentos cujo objetivo seria “impor aos indivíduos que os pronunciam certo número de regras e assim de não permitir que todo mundo tenha acesso a eles” (FOUCAULT, 2013, p. 35). Esses procedimentos de rarefação restringem a entrada dos sujeitos que falam na ordem do discurso, tendo em vista que estes devem satisfazer certas exigências, devem ser qualificados para que possam falar. Significa dizer que “nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas ou penetráveis”; algumas, inclusive, são “altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes), enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrição prévia, à disposição de cada sujeito que fala” (FOUCAULT, 2013, p. 35).

Foucault (2013) diz que as trocas e as comunicações são “figuras positivas que atuam no interior de sistemas complexos de restrição” e que estes sistemas de restrição se apresentam de forma mais visível e superficial agrupados com o nome de “ritual”. Um ritual define a qualificação dos sujeitos que falam, definindo gestos, comportamentos, circunstâncias, bem como o

[...] conjunto de signos que devem acompanhar o discurso, fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os

limites de seu valor de coerção. Os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também, políticos, não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos (FOUCAULT, 2013, p. 37).

De forma distinta de funcionamento, há a indicação das “sociedades de discurso”, cuja função não é conservar ou produzir discursos, mas fazer circular o discurso em um espaço fechado, segundo regras estritas, sem que seus “detentores sejam despossuídos por essa distribuição”. Como exemplo de uma sociedade de discurso, Foucault menciona um “grupo de rapsodos” que tinham como característica a recitação de poemas de forma ritualizada e também seus rituais de exercício de memória. Embora tais “sociedades de discurso” não mais existam, Foucault pondera que, mesmo no “discurso publicado e livre de qualquer ritual, se exercem ainda formas de apropriação de segredo e de não permutabilidade” (FOUCAULT, 2013, p. 38). Inversamente a esta última, Foucault refere-se às “doutrinas”, sejam elas religiosas, políticas ou filosóficas, que atuariam na tentativa de difundir-se, sendo a única exigência à adesão a aceitação de seu conteúdo, mais ou menos flexível.

Ora, a pertença doutrinária questiona ao mesmo tempo o enunciado e o sujeito que fala, e um através do outro. Questiona o sujeito que fala, e um através do outro. Questiona o sujeito que fala através e a partir do enunciado, como provam os procedimentos de exclusão e os mecanismos de rejeição que entram em jogo quando o sujeito que fala formula um dos vários enunciados inassimiláveis; a heresia e a ortodoxia não derivam de um exagero fanático dos mecanismos doutrinários, elas lhes pertencem fundamentalmente. [...] A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros. A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam (FOUCAULT, 2013, p. 40).

A ordem dos discursos, com o propósito de dominar sua aparição, ordenação e distribuição, dá-se a partir desses procedimentos, segundo Foucault, fazendo com que um discurso se inscreva “no verdadeiro”⁹. Para inserirem-se nessa ordem, os discursos devem estar de acordo com a pesada carga de exigências e mecanismos que instituem verdades e delimitam o que será tido como falsidade, loucura, etc. Juntos, esses mecanismos dominam aparições aleatórias, ritualizações do discurso, circunstâncias, lugares simbólicos, posições (*status*). Por fim, relacionam os procedimentos que se referem a quem pode falar – autorizações, outorgas, qualificações, licenças, posições.

Em um quarto plano, como procedimento de rarefação do discurso, teríamos o que Foucault chama de apropriação social dos discursos. Diz respeito ao sistema de educação formal em que o acesso aos discursos se dá por uma maneira política de apropriação, sendo os discursos apropriados juntamente com os poderes e os saberes que trazem consigo.

⁹ Foucault utiliza essa expressão, “no verdadeiro”, de M. Caguilhem, para designar os discursos que estariam de acordo com os instrumentos conceituais e fundamentos teóricos sancionados pelos procedimentos de controle e ordenação do discurso. (FOUCAULT, 2013, p. 32 -33).

Foucault sintetiza essa aula sobre mecanismos de controle do discurso, concluindo que os temos todos como práticas correntes no sistema de ensino e, em certos aspectos, também no sistema judiciário e no sistema institucional da medicina. No tocante às suas especificidades, portanto, de forma difusa, esses mecanismos são intrínsecos a toda a malha social, controlando a produção, a circulação, a apropriação dos discursos.

Digamos, em uma palavra, que são esses os grandes procedimentos de sujeição do discurso. O que é afinal um sistema de ensino senão uma ritualização da palavra; senão uma qualificação e uma fixação dos papéis para os sujeitos que falam; senão a constituição de um grupo doutrinário ao menos difuso; senão a constituição de um grupo ao menos difuso; senão uma distribuição e uma apropriação do discurso com seus poderes e saberes? Que é uma “escritura” (a dos “escritores”) senão um sistema semelhante de sujeição, que toma formas um pouco diferentes, mas cujos grandes planos análogos? Não constituiriam o sistema judiciário, o sistema institucional da medicina, eles também, sob certos aspectos, ao menos, tais sistemas de sujeição do discurso? (FOUCAULT, 2013, p. 42).

De acordo com Maldonado (2001), Foucault considera que essa lógica aparentemente demonstra uma logofilia (amor pelo discurso), mas é, na verdade, uma logofobia (medo do discurso), pois os discursos são peneirados por aqueles mecanismos, mas não demonstram que o são, como se esses traços tivessem sido apagados, sem deixar qualquer vestígio de coerção e submissão, como se de fato os discursos nascessem livres.

Para Foucault, a compreensão de um discurso pressupõe a desconstrução de alguns conceitos que temos como originários e que colaboram com a ideia de que seria possível capturar o verdadeiro sentido das coisas. Um real sentido que, de alguma forma, estaria em outro plano (a exemplo das ideias de Platão, que pressupunha um mundo das formas perfeitas). Na mesma linha de pensamento, é necessário desconstruir a ideia de que noções primárias ou categorias universais tornariam possível a construção de um discurso verdadeiro.

Por outro lado, Foucault (2013) pondera que compreender os mecanismos de controle e rarefação dos discursos não possibilita enxergar um novo discurso, uma verdade escondida, mas permite entender que as significações e ressignificações se dão ao acaso da história, tornando necessário restituir ao discurso exatamente esse seu caráter de acontecimento, essa noção de descontinuidade que lhe é inerente. Em lugar de uma regularidade de produção, deve-se considerar sua impermanência; e, no lugar de uma hermenêutica que busque uma essência e se firme em um sentido de profundidade supostamente escondido, deve-se buscar pela exterioridade do discurso, pelas suas condições de possibilidade.

3

SOBRE OVELHAS E LOBOS ¹⁰

Certa vez, houve um lobo... Era um lobo comum, como os outros lobos... Alimentava-se como lobo, uivava feito lobo, vivia feito lobo. Em sua ânsia para encontrar novas presas, habituou-se a seguir um rebanho de ovelhas. Estudava aquele rebanho e analisava-o com cuidado... Primeiro, de longe... Depois, rondava cada vez mais perto. Às vezes, insinuava-se entre as folhas de algum arbusto, deixando-se ser visto pelas ovelhas, pois sabia que elas o temiam, e isso era extremamente prazeroso para ele... Era parte de um ritual simbólico, com o qual dizia: “estou aqui, sou eu o senhor deste espaço”. Assim demarcava “seu” território. Observá-las, portanto, tornou-se um vício... Sorria com sarcasmo, sempre à espreita, esperando o momento em que uma “pobre ovelha” se desgarrasse do rebanho, e ansiava pelo momento em que isso aconteceria... E não era para isso que serviam as ovelhas? Era a cadeia alimentar – lobos comem ovelhas, certo?! Porém, a caçada às ovelhas foi se tornando cada vez mais difícil, as armas de fogo estavam cada vez mais populares, e caçar como sempre fizera antes era impossível, concluiu o lobo após dias de fome... Olhou para si mesmo e viu as marcas de uma vida inteira de loucura, na busca desenfreada de satisfação de seus próprios desejos... Era seu próprio senhor, nascera livre, mas sua liberdade tinha um alto preço... Olhou para seu corpo cansado de tantas lutas e tantas marcas... Ele, caçador por excelência, também era caçado como as ovelhas, por representar um perigo constante... Cansado de ser temido, de viver escoraçado, farto de viver tão perigosamente, percebeu o quanto era diferente a vida das ovelhas... Eram tão bobas, ao mesmo tempo eram tratadas e pacíficas, pensava, e, além disso, poderiam ser facilmente enganadas... Teve então uma ideia fabulosa, genial: vestiria uma pele de ovelha e se poria entre elas, ficaria perto delas, junto com elas, e, quando tivesse a oportunidade, as devoraria, e assim nunca mais sentiria fome... Empenhado nesse novo projeto de vida, o lobo arranja uma pele de ovelha e a veste... Decidido a esforçar-se para isso... Vestido como ovelha, ele passa a imitar as ovelhas, a comer como ovelha, a andar como ovelha, a fazer coisas próprias de ovelhas, pois a sua estratégia perfeita permitiria que sempre tivesse uma ovelha a devorar.

No entanto, o lobo não contava com o óbvio; afinal, embaixo das roupas de ovelha, continuava a existir um lobo, que desejava fazer as coisas próprias de lobo. Era difícil demais ser ovelha, para ele, que era lobo. Numa noite, agoniado, sem ter conseguido comer uma única ovelha, ele foge do rebanho e, longe, corre nos campos como lobo. Despe-se da pele de ovelha, uiva como lobo, come como lobo. Ao amanhecer, volta decidido, veste de novo a pele de ovelha e infiltra-se entre elas. Aparentemente é ovelha, mas tem dentro de si uma natureza de lobo... Numa dessas noites de agonia e êxtase, despido de suas peles de ovelha, a correr e uivar pelos campos, percebe, finalmente, uma ovelha desgarrada

¹⁰ Esta fábula é de autoria própria, inspirada em um conto ilustrativo pensado e narrado pelo pastor Alejandro Búllon, no programa televisivo *Está Escrito*, apresentado na Rede de TV Novo Tempo, em que relata a história de um lobo que queria ser ovelha, mas sofre a experiência hipócrita de ser, no íntimo, um lobo travestido. Sua narrativa lembra a história de Pinóquio, o boneco que queria ser transformado em um menino de verdade. Contudo, a abordagem aqui apresentada é absolutamente distinta de ambas as histórias e visa a fazer refletir sobre a constituição subjetiva a partir da inserção cultural, bem como sobre a visão de si e do outro a partir da cultura.

do rebanho. Estava quase desistindo, seu plano até então tinha sido em vão... Contudo, olhando aquela ovelha, pensa que tudo valeu a pena. Atira-se sobre ela com toda a fúria, mas, ao contrário do que pensava, ela reage, e começam uma luta. Estranhamente, há uma sequência de uivos, como em um dueto. Ele mal conseguiu pensar qualquer coisa, mas, ao ver no chão peles de ovelha que não eram suas, percebe que seus ouvidos não o traíram e assusta-se, indignado, pois a sua presa, embora parecesse, não era uma ovelha, mas outro lobo que, como ele, fingia ser ovelha...

Hipócrita! Ralha o primeiro lobo. Como esse lobo infame pode ter a audácia de fingir ser ovelha? Afinal, era um lobo vestido de ovelha ou uma “alma” de ovelha no corpo de um lobo? E, quanto às outras ovelhas, eram ovelhas de fato? Existiam, de fato, ovelhas nestes campos ou em quaisquer outros do mundo, ou eram apenas a fantasia de um lobo faminto ou de muitos lobos famintos, iludidos por uma simulação e muitos simulacros? Seriam as ovelhas o mero fruto do delírio coletivo de lobos famintos? Ou ainda, seria o rebanho inteiro constituído apenas de lobos travestidos, uma comunidade imaginada de “ovelhas”, que no íntimo sabem que não o são ou se esqueceram de que vivem na ilusão que, quem sabe, alguém criou?

3.1 Lobo ou ovelha?

Era um lobo vestido de ovelha ou uma “alma” de ovelha no corpo de um lobo? Bem... Embora a fábula seja de minha autoria, sinto desapontá-los, não terei uma resposta. Poderia inventá-la, é certo, mas talvez perdesse o encanto e a própria razão de ser, pois, lembrando as palavras de Veyne, “nós nunca vemos a verdade nua, mas somente vestida em um discurso” (VEYNE, 2013, p. 83). Assim, a despeito da natureza do animal protagonista desta fábula, se predador ou se presa, o certo é que, em ambas as respostas, se ovelha ou se lobo, teremos um corpo que não é o que é. Um lobo que se veste e se comporta como ovelha, tentando ser ovelha e guardando, no íntimo, desejos e sentimentos de lobo... Por outro lado, não se reconhece no outro, semelhante a ele mesmo... Ambos vivem em uma comunidade inteira, onde não sabem se são ovelhas ou lobos e não se conhecem intimamente. Uma comunidade que se imagina rebanho e nem sequer cogita a possibilidade de ser matilha... Quando estão juntos, todos se comportam como ovelhas. O olhar onipresente do rebanho, que se fragmenta em mil olhares de ovelhas, cobra que todos os gestos, berros, saltos, andares e comportamentos sejam de ovelhas. Existe só uma forma de ser socialmente aceitável nessa comunidade, e é a de ovelha. Lobos são inimigos, lobos são biologicamente maus, lobos podem destruir o rebanho, lobos são predadores e, se os há, precisam ser descobertos, denunciados – precisam ser massacrados, precisam ser caçados e destruídos. Então, se há lobos nessa comunidade, eles só existirão enquanto se portarem como ovelhas, enquanto comerem como ovelhas, berrarem como ovelhas, andarem como ovelhas, viverem e morrerem como ovelhas. O comportamento do lobo é marginal; ele se esconde na escuridão, ele espera que a noite venha para viver como lobo, esgueirando-se solitariamente entre as sombras... Mas a noite se vai, e ele volta a fingir ser ovelha, sob o peso aterrador de mil olhos de ovelhas que o observam. Pouco importa se por baixo das peles haja lobos. Diante de mil olhos que os observam, todos são ovelhas.

Submetido, sujeitado por um discurso, um corpo que não é o que é, sem que lhe digam o que seja, em que em termos práticos o “ser ovelha” ou “ser lobo”, no que se refere ao corpo em si, terá pouca relevância, o que importará é a “alma” que o governa. Como ele se reconhece e como é reconhecido. É o discurso que veste o lobo e a ovelha. Em *Vigiar e punir*, Foucault reflete:

O homem de que nos falam, e nos convidam a libertar, já é em si o efeito de uma sujeição muito mais profunda que ele mesmo. Uma “alma” o habita e o traz à existência, que é ela mesma uma peça no domínio que o poder exerce sobre o corpo. A “alma”, efeito e instrumento de uma anatomia política; a “alma”, prisão do corpo (FOUCAULT, 2004, p. 28).

E que “alma” é essa de que fala Foucault tão poeticamente e que sugere um nível tão profundo de sujeição, de domínio de um corpo? Não se trata de uma “alma” como essência espiritual, é certo; não se trata de uma “alma” vista como um segmento transcendental, como fragmento de algo divino e superior que habita um ser corpóreo e material; não uma alma espiritual superior presa a um corpo material e inferior... É uma alma que habita o corpo, que o “traz à existência” e que é “efeito e instrumento de uma anatomia política”, uma “prisão” para o corpo. Uma alma que representa o que ele (ovelha ou lobo) é mais profundamente enquanto ser constituído que não sabe ser de outra forma (ou que demandaria muito esforço e reflexão para dar conta de uma nova subjetivação). Uma alma capaz de aprisionar um corpo, em uma dominação sutil e ao mesmo tempo contundente, alojando-se mesmo no nível das necessidades mais básicas, determinando quais seriam as necessidades prioritárias, tanto o que comer, quanto o que vestir, o que beber, como se comportar socialmente, como e com quem fazer sexo, etc. Uma “alma” que constringe e separa, que iguala ou diferencia, que classifica e ordena... Uma “alma” que escraviza e que, ainda assim, leva tantos a matar ou morrer por ela... Uma alma que justifica e defende expropriações, segregações, suor e sangue... Nessa separação e classificação, gera e produz exclusões categoricamente: ovelhas e lobos. Uma visão de mundo maniqueísta que separa de si o outro e em que aquele que representa o outro pode estar sujeito à morte, à segregação espacial, à aniquilação, ao discurso do ódio racial, cultural, religioso, moral, sexual...

Em *Vigiar e punir*, Foucault utilizou o “panóptico de Bentham” como representação de um novo poder, que chamou de “poder disciplinar”. O panóptico, um projeto arquitetônico pensado por Bentham, um jurista e filósofo iluminista, não chegou a ser construído e foi pensado como uma espécie de prisão ideal, que deveria ter a forma de um anel, de maneira que bastasse a instalação de uma torre central, onde estaria um vigia, para gerar a ideia de vigilância contínua e discreta. O efeito da contraluz deixava sempre livre a visão das silhuetas cativas nas gaiolas, onde os presos, loucos ou delinquentes se achariam sozinhos, individualizados, visíveis e incomunicáveis entre si. São vistos, mas não veem. As paredes entre as celas não lhes permitem a visão lateral, apenas axial, somente a visão da torre, induzindo um

[...] estado consciente e permanente que assegura o funcionamento automático do poder. Fazendo com que a vigilância seja contínua em seus efeitos, mesmo que seja descontínua em sua ação [...] em suma, que os detentos sejam apanhados numa situação de poder de que eles mesmos são os portadores (FOUCAULT, 2004, p. 165).

O panóptico de Bentham representou um “diagrama” para a nova forma de conceber o poder, anônimo e mecânico, excluindo a figura de um soberano ou monarca. Um “diagrama” que “revela a anatomia do poder moderno, demonstrando a interdependência essencial entre formas de conhecimento, técnicas e poder e seus sujeitos” (OKSALA, 2011, p. 74). Um poder que não se manifesta como outrora, quando funcionava por meio de restrições externas e violência espetacular, como a exemplificada em *Vigiar e punir*, com a punição pública e “exemplar” imposta a Damiens, acusado de regicídio em 1757. A penalidade é descrita em minúcias por Foucault, que relatou detalhadamente como o acusado foi torturado com tenazes em braza, enxofre, chumbo derretido, óleo fervente e resina ardente, sendo, por fim, puxado e esquartejado por quatro cavalos.

A análise do poder disciplinar pode aprofundar nossa compreensão de como as práticas coercitivas das instituições penais modernas operam com meios notavelmente diferentes e através de uma racionalidade diferente daquelas que visavam unicamente à punição pela dor. Isso revela de maneira efetiva o duplo papel do sistema atual: ele visa tanto a punir quanto a corrigir, e por isso mistura práticas jurídicas e antropológicas (OKSALA, 2011, p. 79).

O poder moderno, em outro sentido, caracteriza-se pela internalização de um olhar discreto, vigilante, que, em vez de esconder e reunir seus sujeitos, procura torná-los visíveis e separá-los uns dos outros. A estrutura nos termos do panóptico é então copiada e reproduzida nos mais diversos ambientes e espaços da sociedade moderna, como escolas, fábricas, hospitais, etc., onde se exerce uma vigilância difusa e anônima, que vem assumindo formas tecnologicamente cada vez mais sofisticadas, como espionagem virtual, câmeras automáticas, códigos de barras, telefonemas monitorados. Mudam-se alguns procedimentos, mas os princípios operacionais permanecem os mesmos (OKSALA, 2011).

Trata-se de uma forma de poder que, na modernidade, representa uma estrutura fluída e cambiante, uma complexa rede de relações em que indivíduos são imediatamente inseridos e, desde a tenra infância, capturados e inoculados com essa “alma”, que os faz ser não outros, diversos e apartados de si, mas eles mesmos constituídos e vestidos em um discurso. Uma “alma” introjetada, abraçada, amada, como se fosse ela mesma o seu ser natural, por meio da qual se pensa e se vê tanto o outro quanto a si mesmo. Uma “alma” através da qual se vê, inclusive, o próprio desejo como se fosse natural, puro, genuíno, real... Como se ele se encontrasse em seu estado “**selvagem**”, **não vestido em um discurso**... Nas palavras de Oksala,

O homem é autônomo e racional e, ao mesmo tempo, o produto de forças inconscientes e práticas culturais além de seu controle. É formado por uma rede complexa de práticas sociais e fatos históricos, e, no entanto sua experiência é a possibilidade da elucidação deles mesmos (OKSALA, 2011, p. 43).

Há uma metáfora, pensada por um estudante de Foucault, que aqui trago à baila com o objetivo de demonstrar tanto essa constituição dos sujeitos, quanto a malha ou rede na qual estão inseridos e da qual fazem parte, exercendo relações de poder multifacetadas e por elas sendo sujeitados:

Imaginem duas pessoas num bar. Uma delas começa a direcionar o olhar à outra para mostrar que está interessada. A outra ao perceber o interesse por um momento

retribui o olhar – para mostrar que viu – e posteriormente não olha mais. Esta relação não é uma relação livre de poder, pois no mínimo ao não olhar mais a segunda pessoa criou uma “hierarquia” na qual ela ficou um posto acima (situação dominante). A segunda pessoa ao não retribuir o olhar estrategicamente pretende fazer com que a primeira pessoa “suplique”, persista na tentativa de conquistá-la. Esta situação é muito instável, pois, pode ser que essa estratégia cause o desinteresse da primeira pessoa ou pode ser que apareça uma terceira pessoa que interesse para a primeira pessoa. [...] Temos uma relação de poder quando a segunda pessoa deixa de olhar para a primeira pessoa. Ao fazer isso: pode abrir espaço para que a primeira pessoa comece a paquerar outra pessoa que por sua vez pode aceitar a paquera ou pode fazer o mesmo jogo que a segunda pessoa do nosso exemplo fez; pode aparecer uma terceira pessoa e paquerar a pessoa número um do nosso exemplo; pode ser paquerada por alguém e se interessar. É nesse sentido que as relações de poder em Foucault se constituem numa rede que perpassa toda a sociedade. Acreditamos que a melhor representação para elas seria uma raiz. Não há, portanto, dominação absoluta e controle das relações por um órgão privilegiado ou um sentido único para as relações de poder (DAL POZZO PEZ, 2014, p. 4).

Creio que esse simples exemplo demonstre, de forma bastante singular, a maneira como os sujeitos se relacionam, produzindo e sendo produzidos “por” e “em” uma espécie de rede, onde há uma multiplicidade de relações de poder e faz muito sentido considerar o tempo e o espaço, real e virtual, onde se processam. É possível também considerar a quase onipresença possibilitada pela virtualização das relações, que, de certa forma, chega a desafiar mesmo as leis da física. Onde, talvez, valha a pena acrescer ao exemplo supramencionado que a conquista do primeiro paquerado pode dar-se por um terceiro, cuja localização exata nem sequer seja o dito bar, alguém com quem aquela pessoa tenha estabelecido um diálogo via WhatsApp, com quem talvez tenha combinado esperar alguns minutos do lado de fora...

Ora, se os nossos pensamentos são delimitados por um rol de possibilidades, um fluxo de possibilidades inerentes a um espaço/tempo, o que somos e pensamos é previsível e determinável nesse rol de discursos possíveis. Dessa forma, quando falamos, o discurso que emitimos não é nosso em absoluto, mas é reprodução, ainda que pareça novo, algo como fragmento de uma formação discursiva que nos antecede. Não se trata, pois, de uma ação concreta e individual, mas de todo o conjunto de enunciados, de modo que, como nos esclarece Veiga-Neto (2011, p. 93), “as práticas discursivas moldam nossas maneiras de constituir o mundo, de compreendê-lo e de falar sobre ele. E, ainda que uma prática discursiva dependa da nossa vontade, essa não é o suficiente para gerá-la e fazê-la funcionar”.

O homem moderno, segundo Foucault em *As palavras e as coisas*, é um “duplo empírico-transcendental”: se, por um lado, é a condição transcendental de todo conhecimento, por outro, e ao mesmo tempo, é um ser passível de estudo e conhecimento empírico. Assim, o homem seria o problema da episteme moderna, conforme Foucault, uma vez que está no centro de todo pensamento, sendo ele mesmo a medida de todas as coisas, não como pensavam os humanistas, mas no sentido de que o ser humano é a fonte de todo significado e resultado do mundo natural, cultural e da própria história humana. O homem é a condição primeira de toda experimentação e de todo conhecimento possível. Por outro lado, Foucault sugeriu que as novas possibilidades para o pensamento residiam na

análise da linguagem como algo mais fundamental que o homem. Em vez de a linguagem ser somente um instrumento que usamos para traduzir nossas experiências em palavras, as próprias experiências são formadas pelos modos como são conceituadas na linguagem (OKSALA, 2011, p. 44).

O reconhecimento do papel fundamental que exerce a linguagem como constitutiva de nossas experiências no mundo recebeu o nome de “virada linguística”. Uma ideia que considera a importância da linguagem, relacionando-a aos limites de nossa própria experiência e pensamento, de maneira que “só podemos experimentar alguma coisa que a linguagem torne intelegível para nós” (OKSALA, 2011, p. 44). Por exemplo, por não dispormos, em nossa linguagem, de todas as palavras que os esquimós têm para descrever tons diferentes de neve, tampouco nós os distinguimos em nossa experiência.

Ao enfatizar que a linguagem tem mais importância que o homem, Foucault está afirmando, portanto, que ocorreu uma inversão fundamental no horizonte do nosso pensamento. O pensamento filosófico vê agora a análise da linguagem – e não a experiência humana – como o mais fundamental para a compreensão da natureza da realidade (OKSALA, 2011, p. 44-45).

Ainda nesse sentido, não poderemos distinguir em nossa experiência aquilo que desconhecemos e para o que não dispomos de uma palavra em nossa linguagem. Relembro o exemplo utilizado no correr de uma das disciplinas do mestrado pela professora Maritza Maldonado, que mencionou, em mais de um momento, a descoberta de um sabor absolutamente desconhecido até então para ela, o qual não saberia descrever porque não teria qualquer precedente ou palavra que tornasse sua descrição compreensível para nós, que nunca o experimentamos. Tratava-se da experimentação de um tipo específico de presunto produzido em uma dada região da Espanha, o *jámon*. A menção ou descrição de seu sabor único e peculiar entre nós seria impossível... Seu cheiro, seu gosto, em uma palavra, seria indescritível. Ainda que houvesse uma palavra em sua língua original que poderíamos pegar emprestada – *jamón* –, não havia para nós ligação entre ela e uma experiência. Assim, por não possuímos uma palavra adequada que expressasse toda a singularidade desse objeto ímpar, tampouco poderíamos, de alguma forma, distingui-lo em nossa experimentação.

As discussões de Foucault sobre essas questões deram forma à virada linguística, que trouxe a linguagem para o primeiro plano de nosso pensamento. Suas considerações referem-se aos limites de nossa própria episteme, que, por consequência, também nos limita. Como seres aprisionados e constituídos pelas relações de poder/saber próprias de nosso espaço/tempo, nossa própria forma de pensar, experimentar e conhecer é condicionada por seus limites. Um sistema de pensamento que nos antecede, nos aprisiona e ao mesmo tempo está intrínseco em nós mesmos, condicionando nossa forma de conhecer e experimentar o mundo. Nascemos em um mundo que nos precede, onde valores, coisas e signos linguísticos existem independentes e anteriores a nós mesmos, como nos ensina Veiga-Neto (2011, p. 91): “cada um de nós nasce em um mundo que já é de linguagem, num mundo em que os discursos já estão há muito tempo circulando, nós nos tornamos sujeitos derivados desses discursos”.

Em *As palavras e as coisas*, Foucault dá exemplo disso ao fazer menção a uma passagem de um ensaio de Jorge Luis Borges, em que este cita um trecho da enciclopédia chinesa que apresentava

uma classificação de animais a partir de categorias absolutamente estranhas ao nosso sistema de pensamento. Uma passagem que “fez Foucault rir por muito tempo”, em uma experiência que “destruiu todos os pontos familiares de seu pensamento” (OKSALA, 2011, p. 45), um pensamento que não é dele simplesmente, mas nosso, ocidental, “branco”, próprio de nosso tempo, de nossa era, de nossa episteme. Enfim, o trecho de Borges mencionado por Foucault alude a

Uma certa enciclopédia chinesa onde está escrito que “Os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com pelo muito fino de pelo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas” (FOUCAULT, 1987, p. 5).

Segundo Foucault (1987), a estranheza que essa classificação provoca a indivíduos que têm “nossa idade e nossa geografia” (FOUCAULT, 1987, p.5) reside não exatamente na presença de animais fabulosos, mas “o que transgride toda a imaginação, todo pensamento possível, é simplesmente a série alfabética (a, b, c, d) que liga a todas as outras cada uma dessas categorias” (FOUCAULT, 1987, p.6).

Ao recorrer a esse trecho, que aos nossos olhos chega a ser cômico até, Foucault “pretendeu mostrar como formas de pensamento que agora parecem impossíveis eram não apenas possíveis, mas também formas de saber plausíveis para aqueles que pensavam em termos de outra episteme” (OKSALA, 2011, p. 46). Isso significa que, de modo semelhante, a forma como hoje pensamos pode vir a ser objeto de riso em um futuro não tão distante para outros indivíduos, constituídos a partir de outra episteme; indivíduos nascidos em outro espaço/tempo ou habitantes de nosso mesmo espaço, apenas separados de nós por uma ou duas gerações. Por sua vez, as nossas necessidades forjadas neste espaço/tempo podem vir a ser tidas como meras contingências. Contudo,

Mesmo que estejamos aprisionados de maneira inevitável dentro de nossa própria episteme, é possível, em certa medida, nos tornarmos cientes de seus limites. É por meio da comparação com antecedentes que são inteiramente diferentes que as estruturas inconscientes de nosso pensamento podem se manifestar. Fica claro que Foucault pretendeu que suas próprias descrições de teorias científicas e classificações nesse livro funcionassem como a enciclopédia chinesa de Borges: elas se destinam a nos fazer perceber que há estruturas ocultas sob nossa própria ordem de coisas e experimentar sua fragilidade (OKSALA, 2011, p. 46).

3.2 Objetos que se fazem com a prática

Retornando à nossa fábula, imaginemos que, com o tempo, entre as ovelhas estarrecidas, se espalhasse o boato de que havia lobos entre elas. Lobos travestidos, fingindo ser ovelhas e esperando o momento certo para devorá-las. Mesmo que tal fato fosse só uma lenda, uma história sem fundamento, uma notícia falsa e sensacionalista, que correu de boca em boca, ovelhas apavoradas poderiam desenvolver, em contrapartida, maneiras de reconhecer lobos; estudos e técnicas seriam propagados entre elas como formas preventivas de identificá-los; talvez até pequenas cartilhas

fossem distribuídas entre as pequenas ovelhinhas. Pelo bem do rebanho, os lobos deveriam ser encontrados e extintos. O mundo seria melhor sem os lobos, uma vez que as ovelhas, estas sim, eram boas, honestas, pacíficas, sábias e bonitas. Os lobos, ao contrário, eram maus e feios. Até então, o objeto “lobo mau” era desconhecido para elas, mas, a partir de uma reunião de práticas e experiências a respeito dos “lobos em pele de cordeiro”, estes não apenas passaram a povoar o imaginário das ovelhas, como também se construíram como objeto. Um objeto nascido da junção entre a matéria “lobo” existente e as práticas (discursivas e não discursivas) que se produziram e se juntaram sobre eles. Um conceito socialmente construído, embora talvez tido por natural e por certo dentro dessa sociedade de ovelhas.

Dizer que algo é socialmente construído equivale a dizer que, mudando a ordem social e política das coisas, seria possível mudar tal coisa também. Se o que determina o conteúdo de um conceito socialmente construído é a ordem política e social, então, esse conteúdo é político. Se é uma questão política, “a existência e o valor de algo podem ser debatidos e esse algo pode ser radicalmente transformado, ou pelo menos modificado” (OKSALA, 2011, p. 19).

O objetivo de historicizar é questionar o caráter atemporal de certas práticas e formas de pensamento, considerando que elas estão associadas, intrinsecamente relacionadas a relações de poder na sociedade em questão. Trata-se de um entrelaçamento fundamental que Foucault chama pela nomenclatura híbrida “poder/saber”.

Segundo Esther Díaz (2012), a produção da verdade está diretamente ligada às práticas, ou seja, as práticas produzem a verdade sobre os objetos ou as coisas. Isso porque esse objeto, coisa, ou o que for, é visto, dito e, em certa medida, produzido pelas práticas, que, além disso, transformam e instauram a realidade. Para demonstrar esse pensamento, a filósofa usa o exemplo das bruxas, já que “não havia bruxas – ou pelo menos não massivamente – antes que se começasse a reunir práticas discursivas e não discursivas sobre a bruxaria” (DÍAZ, 2012, p. 13).

Não existem objetos naturais. Existem substratos naturais que as práticas sociais convertem em objetos. As práticas produzem objetos do mesmo modo que a pereira produz peras. Não há peras sem pereiras, não há coisas (como sinônimos de objetos) sem práticas (discursivas e não discursivas) que as produzam. Estudar somente as coisas, sem levar em consideração as práticas que as produzem, seria estudar apenas o que emerge do iceberg, como se o emergente fosse algo isolado da volumosa massa total (DÍAZ, 2012, p. 13).

Díaz (2012) reflete que a loucura, por exemplo, somente existe como objeto “em e por uma prática”, embora existam “moléculas nervosas dispostas de determinada maneira”, ou ainda, “condutas que diferem das condutas da maioria das pessoas”; ambas, “moléculas” e “condutas”, são a “matéria” que as práticas podem moldar como “loucura” (DÍAZ, 2012, p. 13). Traçando um paralelo em termos de objeto, o conceito de raça pode referir-se a uma diferenciação, por exemplo, um conjunto de características genótípicas ou basicamente fenotípica; talvez meramente se refira a certa quantidade de melanina na pele e/ou origem em uma localização geográfica específica, que os discursos e as práticas moldaram com rótulos, em categorizações, uma classificação que permitiu a invenção do

“negro” como o outro, um tipo específico de sujeito constituído a partir de práticas divisoras. Práticas que atravessaram diversos campos discursivos e estigmatizaram a diferença, fazendo com que esse indivíduo “negro” fosse, em alguns momentos da história, visto como animal desprovido de “alma”; em outros momentos, como um ser híbrido, nascido a partir de uniões reprováveis entre homens e animais; em outros ainda, como ser cuja capacidade de raciocínio era limitada em razão de um desenvolvimento cerebral incompleto; ou também como um indivíduo cujo órgão sexual teria proporções monstruosas; como um ser moralmente degenerado; e até mesmo, em uma teoria evolutiva, como o elo perdido entre o homem e o macaco... Ser o outro, constituído a partir de “práticas divisoras”, pode significar estar do outro lado, o que significa ser, em todos os sentidos, errado e reprovado.

O conceito de raça serviu como critério para uma classificação, uma hierarquização humana, e foi tratado de formas diferentes ao longo de séculos na história ocidental. Dizer que as práticas sociais criaram o conceito de raça não é o mesmo que dizer que as diferenças fenotípicas ou genotípicas não existem ou que não existiam antes disso, mas que foram vistas de formas diferentes ao longo da história. Isso implica que o conceito, como substrato distintivo e biologicamente determinado, tal qual pensado hoje (e veementemente questionado), tem uma origem e que esta pode ser conhecida e datada. Portanto, afirmar que um conceito foi construído socialmente e que, apesar de ter um valor de verdade na sociedade que o atesta, não é biologicamente verdadeiro ou, em outras palavras, que a veracidade do conceito tem teor político e social dentro dessa sociedade e que este não é biológico “é também uma maneira de questionar todas as explicações puramente médicas do comportamento humano” (OKSALA, 2011, p.19).

Na obra *História da sexualidade*, por exemplo, Foucault mostra como, sobretudo no século XIX, a homossexualidade passa a ser explicada cientificamente como uma patologia – visão médica que perdurou até 1974, quando a American Psychiatric Association exclui a homossexualidade da categoria de doenças mentais. Nessa obra, Foucault conclui que “homossexualismo” não designava um tipo natural de ser, mas sim, uma construção histórica e cultural que emergiu no século XIX, moldada por discursos científicos e relações de poder específicas (OKSALA, 2011).

A forma como sensações e coisas são descritas e objetivadas cientificamente exerce influência e pressão sobre os sujeitos e também sobre suas ações e sensações, de maneira que,

Se uma pessoa é classificada como doente mental porque deseja sexualmente um representante de seu próprio sexo, por exemplo, é inevitável que essa classificação influencie o modo como ela se comporta e pensa sobre si mesma. Se ela é informada por um especialista de que seu desejo é patológico, terá um poderoso incentivo para tentar alterá-lo (OKSALA, 2011, p. 21).

Segundo Oksala (2011), a classificação ou categorização de plantas por botânicos, por exemplo, não exerce qualquer influência sobre a maneira como as plantas se comportam. Contudo, com relação a seres humanos, as classificações e hierarquizações geram categorias e, ao mesmo tempo, pessoas que passam a existir e a ser enquadradas nelas, em uma interação dinâmica e de mão dupla. É assim que as práticas constituem uma realidade social complexa e emaranhada,

pois “elas são tanto os objetos de conhecimento – como a homossexualidade – quanto os sujeitos conhecidos como homossexuais e que se comportam e agem de acordo com esse conhecimento” (p.21). Foucault, segundo Oksala, tem exatamente esse processo circular em mente quando diz que sujeitos são criados por relações de poder e formas de conhecimento. Seu esforço teria sido no sentido de descrever historicamente os processos pelos quais diferentes tipos de sujeitos eram construídos, de que forma identidades como “delinquente” ou “homossexual” emergiram a partir de classificações supostamente naturais e científicas.

[Foucault] estava interessado em práticas, categorias, conceitos, e estruturas de pensamento fundamentais, mas historicamente cambiantes, em termos dos quais as pessoas são capazes de perceber e agir de certas maneiras, e afirmava não ser possível revelar essas condições históricas de experiência mediante a análise das experiências individuais que elas tornavam possíveis. Não podemos compreender a homossexualidade apenas pela análise das experiências na primeira pessoa daqueles rotulados como homossexuais, por exemplo. O que temos de fazer é estudar as relações de poder homofóbicas que operam na sociedade, as concepções e teorias científicas culturalmente específicas que circulam por ela, bem como as práticas concretas de punição e cura. Todos esses diferentes eixos constroem a experiência de um homossexual, mas tais eixos não poderiam ser identificados por si mesmos, de uma maneira transparente (OKSALA, 2011, p. 23).

Paralelamente a esse sujeito homossexual constituído a partir de práticas divisoras, outros sujeitos foram também constituídos mediante técnicas semelhantes, como o índio, a mulher, o negro, etc. Como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo, tal qual se deu com a ideia de homossexualidade, o conceito de raça é fruto de uma construção histórica e passou por diversas ressignificações – e aqui acrescento, conforme a episteme de cada época –, até se chegar à ideia, inclusive juridicamente sancionada, de que raça inexistia sob o ponto de vista biológico (relacionado estritamente tanto ao fenótipo quanto ao genótipo de um segmento étnico, grupal, ou tribal), mas é plenamente reconhecida como categoria política, como um segmento de luta e resistência.

O “ser negro”, desse modo, não designa meramente “uma forma de ser” específica e natural, mesmo que características genotípicas e fenotípicas denunciem a existência de uma diferença. Essa “invenção de ser negro”, que não se limita a tais superficialidades, refere-se a todo um conjunto de características socialmente construídas, um conjunto de práticas discursivas e não discursivas que integram o conceito, sendo o negro “sobredeterminado” por um referencial que é branco, em que ele representa “o outro”.

Fanon (1983), ao abordar essa temática, destaca a “sobredeterminação”, relacionando-a ao colonialismo, uma situação em que o colonizador branco, europeu e monoteísta submete o colonizado ao seu olhar, ao seu sistema de referência branco. Uma submissão que não se dá aleatoriamente, mas de forma violenta e cruel. Submetido ao colonizador, o colonizado tem seu próprio sistema de referência corrompido e destruído, ao mesmo passo em que absorve e incorpora o sistema de referência do colonizador que o domina. Tem-se, no caso, um sistema de referência branco, cujos discursos verdadeiros e cientificamente respeitáveis determinaram uma versão da

história em que o negro passa a ser “o outro”, o que não possui características positivas, o que é propenso à criminalidade, ao canibalismo, às perversões sexuais.

No início da história que os outros fizeram para mim, colocaram em evidência o pedestal da antropofagia, para que eu me lembre bem. Descravam meus cromossomos como tendo genes mais ou menos espessos, representando o canibalismo. [...] Há dois séculos eu estava perdido para a humanidade, eternamente escravo. Depois alguns homens vieram a declarar que aquilo já tinha durado demais. Minha tenacidade fez o resto; fui salvo do dilúvio civilizador. Avancei... Tarde demais. Tudo estava explorado, previsto, provado, estabelecido. Minhas mãos ficaram vazias. A fonte secou. Tarde demais! (FANON, 1983, p. 111).

Submetido por um sistema de referência branco, o negro não pôde integrar-se, misturar-se e ser absorvido integralmente, pois suas características físicas o tornaram escravo não simplesmente da “ideia” que fazem dele, mas de sua própria aparição, diferentemente do judeu, que, a seu ver, “é um branco e, sem levar em consideração alguns traços discutíveis, chega a passar despercebido”(FANON, 1983, p. 108). Assim, o impasse entre colonizador branco e colonizado não branco instaura-se de forma intransponível, encerrando ambos em posições paradoxalmente distintas, em que “o branco está fechado em sua brancura. O negro, na sua negrura” (FANON, 1983, p. 27). Essa sobredeterminação pairou absoluta em praticamente todo o mundo ocidental. Como já havia constatado Fanon em relação ao negro, as realidades geograficamente dispersas têm muitos paralelos, pois, enquanto “na América, os pretos são mantidos à parte. Na América do Sul, chicoteiam nas ruas e metralham os grevistas pretos. Na África Ocidental, o preto é um animal” (FANON, 1983, p. 106).

3.3 Como enxergar o mundo através de um caleidoscópio em pleno movimento...

Embora a alusão ao caleidoscópio, à primeira vista, pareça infantil ou mesmo tola, nessa metáfora, talvez a visão foucaultiana encontre exatamente uma definição que “lhe vista como uma luva...”. Exatamente com o intuito de fazer-me compreender, gostaria de apropriar-me desta reflexão, fazendo minhas as palavras de Oliveira (2008), para quem,

projetando-nos nas redes de relações entre enunciados, obstinadamente descritas por Foucault ao longo de seus textos “metodológicos” sobre a arqueologia, poderíamos metaforicamente aproximar o funcionamento de um arquivo ao de um caleidoscópio, construção imaginativa que persiste ao longo dessas leituras de Foucault. Essa máquina de ver belas imagens, tal como nos sugere sua etimologia, organiza uma disposição de multiplicidades, oferecendo-nos uma miríade de configurações possíveis. Nessa inquietante cartografia tridimensional, texturas, disposições e tonalidades são permanentemente móveis, como nos sugere a própria noção de arquivo. A metáfora só faz sentido se tomarmos o caleidoscópio em pleno movimento. Nesse artefato as formações discursivas poderiam ser comparadas aos conjuntos de minúsculos pedaços de vidro que se dispõem de modo contingente aos espaçamentos que se produzem com o movimento de suas peças. Nesse sentido, as partículas de vidro só formam as imagens quando se espriam – daí a emergência das dispersões que lhe são

características – pelas superfícies espelhadas que lhes servem de suporte e fornecem espaços de rarefação necessários, já que os vazios são imprescindíveis para que as figuras se formem e se transformem. As superfícies espelhadas seriam as instâncias não-discursivas, que estabelecem uma relação de imanência com as singularidades enunciativas, pois constituem as condições de possibilidade dos enunciados ao mesmo tempo que são atravessadas pelas imagens que acabaram de formar.

No entanto, duas outras condições instituintes do artefato em questão são fundamentais para que essas imagens se formem: o movimento e a luz. Para conseguirmos apreciar as imagens de um caleidoscópio devemos girá-lo com força e velocidade sincronizadas, e quanto maior a destreza melhor será a forma alcançada por suas figuras. Essas exigências táticas poderiam nos servir de inspiração para pensar as lutas entre estratégias que se desenrolam no campo de forças sociais, já anunciadas na arqueologia sob a forma do jogo de forças que disputam os enunciados. Sabemos, no entanto, que somente na sua genealogia essas relações serão desenvolvidas com o vigor próprio do pensamento foucaultiano (OLIVEIRA, 2008, s/p).

Na perspectiva que vê a história como descontínua, multiforme e inconstante e que pretende analisar os discursos, as epistemes, as relações de poder/saber tal como alguém que vê as imagens em um caleidoscópio em pleno movimento, todos os caminhos levam a exorcizar os antigos demônios, a vergar os antigos conceitos, a desmascarar e desconstruir a visão construída a partir de “lugares comuns”, em que são delimitadas as verdades e demarcado categoricamente quem teria os papéis de lobos e de ovelhas.

Tal como as figuras projetadas no interior do caleidoscópio, as posições e os lugares de onde se fala estão sujeitas a modificações, a um giro do instrumento, a uma virada no tempo, a uma mudança na episteme... Em seu caráter cambiante, nossas verdades não passam de irrupções, frutos de uma construção possível neste tempo e espaço. Porém, essas rupturas nas formas de pensar em uma respectiva cultura possuem um rastro. Foucault centralizou suas pesquisas exatamente nesses pontos de quebra, nessas rupturas nas epistemes. Este trabalho também se preocupará em destacar mudanças na episteme, considerando ressignificações da ideia de raça, no tocante ao negro, possíveis em momentos históricos distintos.

Levantes e derrocadas de epistemes e discursos demonstram uma vinculação histórica, um rastro, um aspecto chamado por Foucault de “*a priori*”. A relação apriorística, voltando à metáfora do caleidoscópio de Oliveira (2008), mostra-se como a luz que, adentrando o espaço espelhado em movimento, faz surgir e esmaecer as figuras ali projetadas; nesse sentido, seria apenas pelo jogo contínuo de sobreposições e descontinuidades discursivas que poderíamos pensar em um campo discursivo, com sua “dispersão no tempo, um modo de sucessão, de estabilidade de reativação, uma rapidez de desencadeamento ou de rotação” (FOUCAULT, 2005 *apud* OLIVEIRA 2008, s/p).

Considerando que nossas práticas reproduzem discursos em um processo mútuo e recíproco, resta, mais uma vez, a necessidade de compreendermos o porquê de pensarmos como pensamos e agir como agimos. Para além dos atos, vamos às ideias que os transpassam. Vale lembrar que as mudanças nas posições e lugares, na forma e nos procedimentos de controle dos discursos, não significam nem autorizam pensar que há “progresso”, “evolução” ou “aperfeiçoamento” em

relação às camadas do discurso referentes a momentos diversos. Antes, elas se referem a figuras ou estratos formados ao acaso da história e, enquanto práticas discursivas e não discursivas, por meio da arqueologia são passíveis de objetivação em sua pluralidade multifacetada.

Cada mudança de época é como um movimento caleidoscópico. Seus elementos podem ser os mesmos. Porém, ao ritmo dos avatares históricos, reacomodam-se de maneira diferente. Também podem ser encontradas conexões entre uma e outra época. Não obstante, nada autoriza supor que as camadas de uma época sejam “progresso” ou “aperfeiçoamento” das anteriores. A partir de elementos reais, de práticas discursivas e não discursivas, são compostas figuras ou estratos que a arqueologia pode chegar a objetivar em sua pluralidade multifacetada (DÍAZ, 2012, p. 7).

A análise arqueológica, segundo Foucault em *As palavras e as coisas*, significa instalar-se em uma diagonal por onde transitam os enunciados por meio de diferentes campos discursivos e genealogicamente combinar esses enunciados e práticas discursivas ao poder que cerceia e controla os discursos. Um poder difuso e distribuído em toda a malha social, por intermédio do qual somos constituídos e passamos a viver e morrer, porquanto ele constitui imperceptivelmente uma alma que nos habita, uma alma que nos faz ver o discursivo e o não discursivo como algo dado e natural...

Práticas não discursivas, ou seja, tudo mais que circunda o discurso e que não é discurso, como as condições sociais, econômicas, políticas, culturais, etc. (VEIGA-NETO, 1995, p. 22), diante dessa “alma”, perde o caráter de construção que lhe é inerente. Esse não discursivo forjado pelo poder e pelos seus próprios embates entre discursivo e não discursivo perde seu caráter de acontecimento e ganha ares de naturalidade, passando a ser visto conforme a “alma” que nos governa e que, por sua vez, não é mais que parte de uma “anatomia política”.

Passamos, assim, a ter como naturais as diferenças socioeconômicas e educacionais que separam brancos e negros em nossa realidade brasileira pós-colonial, desconsiderando que essas diferenças são efeitos de processos históricos que estabelecem nexos de causalidade em relação a políticas de Estado de um passado não tão distante. Desse modo, passam por naturais a divisão racial no espaço urbano, a divisão de papéis e personagens nos programas televisivos, o fenótipo dos ganhadores de concursos de beleza e das modelos internacionais, a divisão no mercado de trabalho com base na aparência física, sendo que o indivíduo tido como “de boa aparência”, desejável para o atendimento ao público, é sempre o branco.

As práticas discursivas, enquanto verdades, podem e são ditas o tempo todo em todo lugar, mas são justificadas e justificam uma verdade objetiva, o não discursivo no qual estão imersas. O não discursivo, por sua vez, refere-se a uma realidade que, embora não verbalizada, é igualmente carregada de sentido, reforçando e espelhando a realidade expressa no discurso, e é onde encontramos fatos que vão dos mais tênues aos mais chocantes. Que abrange, por exemplo, desde a negligência de um vendedor no atendimento de um negro em uma loja qualquer à matança despropositada por esquadrões da morte ou em abordagens e batidas policiais, gerando um verdadeiro genocídio, em que a cor da pele pode significar uma sentença de morte sumária, sem qualquer direito a defesa.

O não discursivo remete ainda a práticas que, em nossa conjuntura atual, têm uma especificidade: a de se configurarem mais recentemente como crimes. Contudo, a criminalização não tem se mostrado capaz de conter o discurso cotidiano, sancionado pelo não discursivo, cujo teor repete o discurso que ecoa pelos séculos de dominação. E é assim, por exemplo, que o *site* das piadas, mencionado no segundo capítulo deste trabalho, apresenta uma espécie de explicação: não há a intenção de ser preconceituoso nem de formar atitudes preconceituosas.

Figura 2: Nota explicativa em site sobre piadas de pretos.

PIADAS DE PRETOS

Atenção, não é a intenção do site formar aqui atitudes preconceituosas e nem ser preconceituoso. São apenas piadas, assim como existe sobre loiras, machismo, portugueses, japoneses, gordos, gagos, bêbados, entre outros temas. <http://selecaoepiadas.webnode.com.br/piadas-de-pretos>

Fonte: domínio público.

A repercussão e a ordem das coisas são determinadas, como nos ensinou Foucault, pelas relações de poder/saber de cada época. Um poder que não é propriedade de um indivíduo, nem mesmo do Estado ou de uma classe específica de pessoas, que não se exerce meramente de cima para baixo, mas que se dissolve em correlações de forças capilares.

Uma nota como aquela, que se apresenta como uma espécie de defesa antecipada (quem sabe, supondo alguma represália com base legal), indica que há muito mais discursos circulando e que a coerção legal não os alcança ou não quer alcançar. Práticas discursivas e não discursivas que dão conta de outras verdades... Um cenário próprio da modernidade, em que um poder microfísico é exercido por subjetividades multifacetadas que, em síntese, têm interesses múltiplos.

Recentemente, um evento de bastante repercussão no país e no mundo trouxe visibilidade ao racismo, mais especificamente na Espanha, refletindo-se em nosso contexto brasileiro. Na ocasião, em meados de março de 2014, torcedores do time Espanyol jogaram uma casca de banana no gramado do estádio Cornellà-El Prat durante um jogo contra o Barcelona, em um ato interpretado pela imprensa espanhola como racismo contra os brasileiros Neymar e Daniel Alves, jogadores do time adversário, o Barcelona. Há também relatos de que foram ouvidos sons de imitação de macacos na arquibancada.

O episódio narrado não se tratou de um fato inédito, uma vez que torcidas já haviam incorrido na mesma prática em outras ocasiões, sem que o ato de racismo alcançasse a mesma visibilidade. Atirar bananas no campo quando jogadores negros tinham a posse da bola não foi, então, um ato isolado ou inédito na história do futebol. Atirar bananas no campo e imitar macacos são atos que expressam de uma maneira não verbal que, entre os jogadores negros e os macacos, haveria semelhanças e afinidades, ou ainda, que os negros seriam macacos.

Esse episódio, de certa forma, instaura-se na ordem dos discursos já produzidos sobre negros como um enunciado e revela uma forma de relacionar negros a macacos – uma forma com valor ou peso tão marcante quanto os de outros discursos já ditos sobre negros em outros campos discursivos. Pode-se mencionar a teoria pretensamente sustentada na “racionalidade científica”,

que afirma estarem os negros mais próximos dos símios em uma escala evolutiva, (discussão que foi considerada com as teorias evolucionistas). Adentrando outros campos de saber, como a literatura mundial¹¹, pode-se dizer expressamente que os negros seriam menos homens que os brancos, ou ainda, que os negros seriam menos gente. Isso equivaleria a dizer que o espaço agora ocupado pelos negros não lhes cabia enquanto meros “humanoides” ou macacos antropomorfos.

Muitos discursos foram perpassados por convicções racistas, e muitas relações de poder/saber interpuseram-se desde o tempo em que negros não podiam compor times profissionais de ponta e chegavam a usar pó-de-arroz no rosto¹² para disfarçar a cor escura, até hoje, quando os melhores astros desse esporte são de origem negra. Daí vemos, na arquibancada, indivíduos que creem em uma suposta superioridade europeia e, no campo, outros, atacados por sua diferença; fora do estádio e dentro dele, uma plateia e um mundo que se posicionam de um ou de outro lado, pelos mais variados motivos.

Dentro desse contexto, há uma multiplicidade de relações de poder/saber envolvidas, bem como os mais diferentes interesses – comerciais, políticos, sociais e econômicos. Temos, evidentemente, pessoas que se posicionam de um ou outro lado, mas essas posições não terão sempre os mesmos motivos. Pode haver indivíduos que, em seu íntimo, desprezam os negros, mas veem-nos como uma possibilidade de lucros comerciais. Há talvez aqueles que dogmaticamente compartilham ideias racistas, sendo membros de sociedades secretas e de grupos neonazistas. Paralelamente, há aqueles que se sentiram diretamente ofendidos, pardos e negros, e ainda, quem sabe, estudiosos e ativistas da causa negra.

Existe uma identidade nacional brasileira, de nação composta por uma diversidade multirracial, país em que muitos tentam manter o “mito da democracia racial”, o que talvez tenha atingido a muitos outros, porquanto serem brasileiros. Mesmo dentro desse espaço, há aqueles que apoiam o agressor por identificação, ou aqueles que se posicionam em solidariedade ao jogador

¹¹ A comparação de negros com macacos, popularizada com Darwin e com as teorias de inspiração evolucionista, exerceu grande influência sobre a literatura mundial. Banton (2010) relata que um popular escritor e romancista inglês, Charles Kingsley, de grande influência em sua época, teria em sua obra apresentado uma rica contribuição a estas teorias, reforçando e popularizando a acepção do termo *raça*. Sua popularidade devia-se, principalmente, ao fato de associar elementos religiosos, já que era um pastor protestante, com outros elementos políticos e raciais. Banton (2010) cita um trecho em que aquele autor deixa evidente sua característica carismática: “o negro é mais parecido com um macaco que o branco, e isso é um facto inegável; e não há noção de direito abstracto que o deixe abaixo; nada, a não ser outro facto – mais poderoso, mais universal –, que Jesus de Nazaré morreu tanto pelo branco como pelo negro” (BANTON, 2010, p. 95).

¹² O episódio relacionado à utilização do pó-de-arroz no rosto para disfarçar a cor da pele é relatado no livro *O Negro no Futebol Brasileiro*, de autoria de Mario Filho, uma obra clássica do “jornalismo esportivo” cuja primeira edição foi publicada em 1947, e a segunda, acrescida de dois novos capítulos, em 1964. Nos dizeres de SOARES (1999), trata-se de uma obra romanceada, que mantém uma estrutura de conto, onde o negro ocupa a posição de um herói épico, numa narrativa progressiva que trata de um momento de discriminação e desvantagem, luta e resistência e por fim de superação. Soares apresenta a sua análise desta obra através de um interessante artigo, intitulado “História e Invenção de Tradições no Campo do Futebol”, onde considera ainda a influência política e literária da época em que tal livro foi escrito, associando o posicionamento de Mario Filho ao nacionalismo próprio deste período e ainda das influências do “mito da democracia racial”, teoria atribuída à visão expressa na obra de Gilberto Freyre sobre a relação senhorial no trato com os escravos, apontada como branda e tranquila, até mesmo desejável. Embora o termo em si não seja apresentado na obra, Freyre recorre a vários outros termos que propagam a ideia, como “paraíso das raças”, entre outras. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewFile/2087/1226>>. Acessado em: 24 ago. 2014.

ofendido apenas pelo prazer de seguir uma tendência da moda nas redes sociais, por marketing pessoal, por razões políticas ou porque não querem expor-se à opinião pública e correr o risco de serem rechaçados e rejeitados por ela, mas no íntimo guardam sentimentos de simpatia pelo racismo declarado. Há, ainda, a relação europeu/colonizador e sul-americano/colonizado, que igualmente sensibiliza os que, de alguma forma, se sentem tocados pelo colonialismo.

Nessa disposição de valores, ou em outras talvez não pensadas, jogadores, amigos, colegas e familiares posicionaram-se nas redes sociais em apoio ao jogador ofendido, o que ganhou destaque na mídia, já que figuravam jogadores de fama mundial, abraçando uma espécie de campanha virtual contra o racismo, com uma chamada que dizia: “Somos todos macacos”. A chamada foi inaugurada por Neymar em companhia de seu filho, ambos segurando bananas, uma natural e outra de pelúcia, respectivamente. Isso levou muitos a aderirem rapidamente à campanha, incluindo vários artistas – alguns talvez para promoção individual –, que apareciam com os dizeres e posando com bananas. Por outro lado, amigos e colegas do espanhol manifestaram certo apoio ao agressor, contra o que chamaram de “linchamento”, utilizando, por sua vez, a hashtag #todossomosdavid¹³.

Figura 3: Foto postada em Instagram pelo jogador de futebol Neymar, posando ao lado do filho, com a legenda “Somos todos macacos!”



Fonte: domínio público.

A ofensa pública, o ódio racial, dessa vez, geraram punição para o agressor, impedido de entrar nas instalações do time para sempre, independentemente de a punição ser ou não determinada pela justiça. Pouco tempo atrás, os jogadores negros é que foram impedidos de entrar em campo

¹³ Embora não tenha sido a primeira vez que o ato de atirar bananas tenha sido praticado em um estádio na Europa, este fato ganhou repercussão internacional quando o jogador Daniel Alves comeu a banana atirada; o primeiro jogador a manifestar apoio foi Neymar, seguido de vários atletas e artistas. Segundo o jornal Globo Esporte, o agressor David Campayo foi punido pelo clube com a proibição de entrar em suas instalações para sempre, sendo o caso encaminhado à justiça. Disponível em: <<http://globoesporte.globo.com/futebol/futebol-internacional/futebol-espanhol/noticia/2014/04/torcedor-que-atirou-banana-em-daniel-alves-e-detido-na-espanha.html>>. Acessado em: 24 ago. 2014.

e jogar futebol, já que o esporte era praticado somente por brancos¹⁴. Ambas as atitudes e suas respectivas consequências ou repercussões estão ligadas a seu momento histórico e às formações discursivas construídas historicamente.

As condições que tornaram cada um dos atos possíveis em seu tempo encontram respaldo nas relações de poder/saber de seu espaço/tempo. São estas que definem o que é digno de ser dito, o que é louvável, o que é repreensível, o que é plausível e o que deve ser rechaçado. Nota-se que uma mudança na repercussão dos fatos é um dos indicativos de uma mudança na forma de ver o negro. Se, em outros tempos, a presença de negros nos times foi impedida ou, mais tarde, fruto de concessão ou tolerância, hoje, a discriminação é punível, mesmo que em tese, com a criminalização do racismo. Tais fatos apontam uma mudança na forma de ver e enfrentar as questões raciais.

No que diz respeito aos negros na questão desportiva citada acima, podemos perceber que as relações de poder/saber não são as mesmas nos períodos mencionados. Entre os dois períodos, quando negros eram impedidos de participar dessas práticas desportivas e agora, quando o racismo é repudiado pela “opinião pública”, há uma aparente ruptura, uma mudança na forma de pensar o negro e as relações raciais. São momentos diferentes... Momentos em que as relações de poder/saber são distintas, e elas que dirão qual será o discurso sancionado e legitimado em uma determinada época e cultura. As relações de poder/saber determinarão as regras que definirão a veracidade de um discurso e dirão quais comportamentos serão adequados ou repudiados. De forma profunda, definirão a própria formação dos discursos e os mecanismos pelos quais os discursos alcançarão o status de discursos verdadeiros.

Nas palavras de Veiga-Neto,

[...] episteme designa um conjunto de condições, de princípios, de enunciados e regras que regem sua distribuição, que funcionam como condição de possibilidade para que algo seja pensado numa determinada época. Uma episteme funciona enformando as práticas (discursivas e não discursivas) e dando sentido a elas; ao mesmo tempo a episteme funciona também em decorrência de tais práticas. Assim, pode-se dizer que os regimes de discursos são as manifestações apreensíveis, visíveis, da episteme de uma determinada época. Trata-se de um arranjo de possibilidade de discursos que acaba por delinear um campo de saberes e por dizer quais são os enunciados proibidos ou sem sentido (porque estranhos à episteme) e quais são os enunciados permitidos; e, entre os últimos, quais são os enunciados verdadeiros e quais são os falsos (VEIGA-NETO, 2011, p. 96).

A episteme vincula a ordem discursiva, ou seja, percebe-se que há uma ordem, que é controlada, regulada em conformidade com a episteme de uma época, que, por sua vez, se definirá com as relações de saber/poder possíveis no momento histórico de sua constituição. Assim

¹⁴ Segundo Mario Filho id. (Nota 3), o futebol inicialmente era um esporte elitista, praticado por estrangeiros e uma pequena elite nacional, geralmente formada por jovens estudantes que haviam ido estudar no exterior e lá tiveram contato com o esporte bretão, um esporte branco jogado com bola importada. Ocorre que ele acabou se popularizando e chegando às camadas mais pobres. A elite tentou proteger o esporte dessa “invasão”, não permitindo jogadores negros ou mulatos, mas não foi possível; o esporte passou a ser praticado nas ruas com bolas improvisadas, com mais intuição do que com técnica. A partir do Vasco, muitos times passaram a aceitar negros e mulatos, principalmente pelo fato de este time haver-se sagrado campeão em 1923.

como essas relações são mutantes, a ordem dos discursos também o é. Mais que isso, elas estão interligadas, são consequentes e, de certa maneira, interdependentes.

Lembrando que tratamos do conceito de episteme conforme pensado por Foucault, ainda no primeiro capítulo deste trabalho e que este conceito singular se refere às relações de poder-saber vinculadas a um respectivo espaço-tempo, cuja divisão não obedece às fragmentações propostas pelas correntes históricas convencionais pensadas a partir de eventos aleatórios considerados importantes. A episteme funciona como um húmus ao discurso possível, uma vez que forja e submete o discurso a partir de regras que o selecionam, organizam e distribuem.

No próximo capítulo, trato especialmente das epistemes pensadas por Foucault, que podem ainda ser chamadas de sistemas de pensamento, em que as formações das verdades têm horizontes distintos, já que serão submetidas a regras próprias de regulação vinculadas às especificidades de cada episteme.

4

DISCURSOS SOBRE A IDEIA DE RAÇA

O conceito de raça é por si só polêmico e carrega em si, intrinsecamente, efeitos específicos de poder, sendo passível de ressignificações, ora defendidas, ora atacadas ao acaso da história. Quais condições possibilitaram a emergência do conceito de “raça”? Quando ele foi “inventado”? E por que esse conceito “inventado” pode ser considerado importante como condicionante socioeconômico e educacional?.

Estudando Foucault e o seu posicionamento sobre o conhecimento, sobre a “verdade”, percebemos efetivamente a existência de um divórcio entre as palavras e as coisas, pois as palavras não representam exatamente uma verdade sobre o que queremos conhecer, mas sim, uma construção datada, uma invenção cuja origem pode ser estudada e conhecida. Tal tarefa envolve descrever os processos históricos que construíram uma “verdade”, detendo-se em delimitar “como” ela irrompeu e se modificou em meio a um conjunto de circunstâncias históricas e políticas e a relações de lutas e de poder que a atravessam, pois

é somente nessas relações de luta e poder - na maneira como as coisas entre si, os homens entre si se odeiam, lutam, procuram dominar uns aos outros, querem exercer, uns sobre os outros, relações de poder – que compreendemos em que consiste o conhecimento (FOUCAULT, 2005, p. 23).

Nesta análise, cuja inspiração remete a Foucault, os discursos, tomados em sua posição de “fatos”, são investigados não quanto à sua origem ou sentido escondido, dissimulado ou secreto, mas em suas condições de emergência. Ou seja, em relação às regras que os presidem, que possibilitam seu funcionamento, suas mudanças, seu desaparecimento em uma respectiva época, e também às “novas regras que presidem a formação de novos discursos em outra época” (MUCHAIL, 2004; p. 11).

Sob essa perspectiva, nada é mais coerente que mergulhar nas epistemes diversas, tentando, em um exercício filosófico, relacionar essas ressignificações ao contexto do discurso possível em cada um desses momentos históricos, ressaltando a descontinuidade entre as epistemes. Processos de ressignificação ocorrem ao acaso da história, não, porém, à sua revelia, tendo em vista que as relações de poder em cada período lhes dão a forma que lhes é mais oportuna e conveniente, à custa, inclusive, de violência e derramamento de sangue.

O discurso verdadeiro é mutante, justamente porque, nos jogos de poder, o tempo redefine papéis continuamente e, nesse sentido, “se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, aprendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos, mas dos políticos” (FOUCAULT, 2005, p. 23). Justamente porque esses jogos de poder definirão o que será conhecimento, o que será verdadeiro, definirão também dispositivos legais e políticas de Estado.

Essas definições e ressignificações da verdade, do conhecimento, não se limitam ao campo da “História Oficial”. Não se trata meramente da narrativa dos fatos, da versão oficial da História,

não apenas de chamar alguns de “heróis” ou de designar outros como “genocidas”, “escravocratas” ou “canibais”. Não se trata, ainda, simplesmente de dar seus nomes a ruas e monumentos. Trata-se de algo mais profundo e visceral, do próprio sentimento de moral, de certo e justo e, mais que isso, do conhecimento e da verdade como um todo que nos constitui e também a nossa forma de viver e enxergar o mundo.

Não se trata, ainda, de discursos apartados e distintos de nós, mas do que mais intimamente nos constitui. Trata-se de nós mesmos vestidos em discursos tão naturalizados que os temos como próprios. Trata-se também e indissociavelmente dos próprios mecanismos de produção da verdade, a ciência possível em determinado nível arqueológico. Falar sobre a invenção de um conceito é, além de falar sobre sua história, falar de poder, do poder que lhe é inerente e intrínseco. É nesse sentido que a problematização seguirá neste capítulo, considerando o conceito de “raça” e suas ressignificações como conteúdos políticos, teorizações possíveis em seu nível arqueológico, em cada respectivo momento histórico.

Banton (2010) aponta três momentos em que poderia ser dividida a significação dada ao conceito de raça. O primeiro contemplaria todo o período anterior ao século XIX, quando a palavra *raça* era, a seu ver, usada para designar a ancestralidade comum de um conjunto de pessoas, sendo que as diferenças de raças eram relacionadas a circunstâncias de sua história e, mesmo se mantendo ao longo de gerações por meio da descendência, não eram fixas. Já no século XIX, o conceito de “raça” torna-se um meio de classificação de pessoas com base em suas características físicas, assumindo um caráter de “qualidade física inerente”. A partir de então, segundo Banton, a sociedade passa a ser concebida em “raças”, sendo essa categoria então utilizada inquestionavelmente para compreender a diversidade humana e, principalmente, para demarcar a inferioridade da população não europeia. O século XX, por outro lado, seria o momento em que houve um questionamento desse paradigma, com o desenvolvimento de estudos chamados por Banton de protossociológicos, que buscavam formular explicações para os “problemas sociais”, desconstituindo a ideia da desigualdade-inferioridade, presente nas teorias anteriores. Segundo o pensamento de Banton (2010), portanto, podemos perceber três momentos distintos, em uma divisão estabelecida a partir das próprias ressignificações do conceito.

Abstendo-me de uma construção linear e progressiva da história quanto ao quesito “raça” e apropriando-me do conceito de Foucault, chamarei de episteme o “jogo de regras” de controle do discurso próprio de uma determinada época, o seu nível arqueológico, ou seja, o solo onde as formações discursivas são produzidas e também onde se propagam, onde se compõem diferentes configurações no espaço do poder/saber, seu *a priori* histórico.

Contudo, as construções teóricas oriundas de outro tempo têm parte efetiva na ordem do discurso, e, embora tenha havido mudanças de episteme, não significa que as teorias nascidas sob uma episteme distinta tenham sido banidas totalmente. Em alguns casos, certas construções teóricas são relegadas a um segundo plano, como ao âmbito de uma doutrina (no caso das teorias de cunho religioso), ou ainda, a modernas “sociedades de discurso”, sendo propagadas como verdades

científicas no meio acadêmico, por exemplo, em teorias biológicas, antropológicas, sociológicas e criminológicas, principalmente, ou mesmo, quem sabe, como verdades irretorquíveis em “sociedades secretas”. Em alguns casos, apresentam-se como discursos subsidiários ou secundários em relação a outros discursos, parte das mesmas formações discursivas que assumem a posição de destaque e/ou emergem como verdadeiras.

As epistemes de que falo seriam os momentos separados por rupturas na forma de pensar o próprio conhecimento, quando há uma mudança mais abrangente que uma resignificação ou uma nova teoria simplesmente. As epistemes implicam mudanças na própria maneira de construção da “verdade”, como vimos nos Capítulos 1 e 3. Aqui, trata-se de momentos em que o conceito de raça foi reconstruído, resignificado a partir de novas regras e teorias distintas, forjadas em novas conjecturas de controle e submissão do discurso. Os argumentos de validade alteraram-se, contudo, mantiveram como constante a inferiorização do negro como “o outro”. Por isso, entendo como de suma importância o esforço de relacionar as características dessas epistemes (que se relacionam a mudanças na forma de ver e pensar o conhecimento e, conseqüentemente, de formatar e reconfigurar as verdades em seu tempo) ao que foi pensado sobre a ideia de raça e, ainda, a ideia de ser negro em seu espaço/tempo.

Como vimos nos capítulos anteriores, Foucault desenvolveu um método próprio de fazer filosofia a partir da pesquisa histórica. Em suas obras, com exceção dos dois últimos volumes de *História da sexualidade*, ele atravessa, em matéria de episteme, um mesmo percurso cronológico, ressaltando três epistemes distintas. Para ele, essas epistemes seriam como um húmus que permite o florescimento de apenas alguns tipos de discurso e que, de certa maneira, dão forma ao discurso. Tendo Foucault por principal interlocutor desta pesquisa, utilizo a mesma divisão proposta pelo filósofo, considerando a primeira episteme como o Renascimento (por volta do século XVI); a segunda, como o Classicismo¹⁵ (século XVII e século XVIII); e, por último, a nossa modernidade (séculos XIX e XX). É válido destacar que, embora haja sinais de ruptura e quebra, levando muitos pesquisadores a afirmarem a instauração de uma nova episteme, que seria a pós-modernidade, as considerações nesse sentido ainda são posicionamentos não unânimes, e a ruptura, embora anunciada e esperada, permanece sendo um objeto de discussão.

No âmbito dessas epistemes, deram-se resignificações cujo teor e conteúdo se encontram intimamente relacionados com elas. A proposta deste trabalho é analisar as resignificações do conceito de raça, em especial, em relação ao negro, como condições de possibilidade para a emergência do discurso das políticas afirmativas. Uma trajetória não linear, nem progressiva, mas historicamente vinculada a epistemes distintas que, em seus momentos, “enformaram” o discurso. Essas epistemes referem-se à nossa geografia, ao Ocidente, e não se aplicam a realidades fora desse contexto.

Adiante, passo à análise dessas epistemes, de suas conjecturas, da maneira como “enformavam” os discursos em suas épocas, quando as relações de poder se davam de formas distintas. A primeira a analisar será o Renascimento.

¹⁵ Foucault usa o termo Clacissismo, conforme aqui referido. Esther Díaz, porém, de forma bastante didática, chama-o de Neoclacissismo, talvez no intuito de diferenciá-lo do período clássico, referente à Antiguidade e à Grécia antiga.

4.1 O Renascimento (por volta do século XVI)

Nesta primeira episteme descrita por Foucault, o Renascimento¹⁶, o saber desenvolvia-se sob a forma da semelhança. Trata-se de um período em que

Descobrir semelhança entre as coisas ou entre as coisas e as palavras, ou entre entes concretos e categorias abstratas, era ingressar no caminho do conhecimento. Como as cadeias das similitudes eram infinitas, eram estabelecidas diferentes figuras para catalogá-las. (DÍAZ, 2012, p. 32).

Nesse contexto histórico, as formas de conhecer objetos e coisas a partir da semelhança ocorria a partir de meios, de procedimentos, como conveniência, analogia, emulação e simpatia. Por meio da conveniência, a semelhança se dava pela vizinhança.

Há conveniência entre as coisas que se unem, que se tocam, que se encadeiam entre si. No que concerne ao ser vivo, a planta com-vém com o animal; este por sua vez por ter sensibilidade com-vém com o homem, o qual tem uma relação de conveniência (ajuste ou concordância) com os astros, os quais eram considerados inteligentes (DÍAZ, 2012, p. 32).

Além da conveniência, há outras formas de se “assemelhar”, como a “emulação”, que ocorria pela imitação ou superação de ações alheias. Diferentemente do anterior, esse meio de assemelhar-se não se dá pela vizinhança entre seres, mas por reflexo, como nos espelhos, “as estrelas e as ervas, do céu se olham mutuamente porque as estrelas procriaram a vegetação” (DÍAZ, 2012, p.33). Outra forma de assemelhar-se seria a “analogia”, em que as semelhanças se dariam pela atribuição de uma mesma característica a diversos seres, e a “simpatia” suscitaria um movimento de aproximação. Assim, o que se emula é análogo e também é conveniente. O vegetal, por exemplo, convém com o animal e, além disso, o emula, conseqüentemente, é análogo a ele. Nessa linha de pensamento, pode-se concluir que uma árvore é um animal de boca para baixo, pois as suas raízes se afundam na terra para receber alimento. Por sua vez, a simpatia seria uma espécie de atração que provoca um movimento de aproximações distantes, e por causa dela o pesado cai no solo, assim como o leviano sobe ao éter. A simpatia seria também a razão pela qual a flor do girassol segue o curso do astro luminoso. A antipatia agiria de igual forma, porém, em um sentido inverso, afastando os seres que se antipatizavam.

Em meio a essas regras de semelhança, quaisquer elementos poderiam assemelhar-se a outros. Seus limites seriam dados pela *signatura*, uma “marca visível” e correspondente às “analogias invisíveis”. Mediante sua descoberta, seria possível descobrir os “rastros” e trazer as analogias à luz. O mundo seria como um grande texto, e a *semelhança* seria uma habilidade de ler os seus signos, uma arte de ler que então se denominava *legere*.

Nesse contexto histórico, há duas formas distintas e complementares de conhecer por meio das analogias: a “adivinhação” e a “erudição”. A erudição dava-se pelo estudo dos antigos sábios, e a adivinhação estaria relacionada à “magia”. Por elas se decifravam não só as marcas

¹⁶ Díaz menciona, como parte dessa episteme, também o período da baixa Idade Média. Segundo a autora, o conhecimento, em ambos os períodos, dava-se de forma semelhante.

da natureza, mas também seus mais recônditos segredos, e a natureza era vista como algo tão decifrável quanto um livro.

Esse era um momento em que reinavam mitos e explicações sobrenaturais do mundo, aliados a meios e procedimentos de conhecê-lo baseados na “semelhança”. Isso permitia, por exemplo, a conclusão de que o acônico faria bem às vistas pelo fato de seus grãos serem “pequenos glóbulos escuros encadeados em uma pequena película branca que parecem olhos”, um signo que permitiria “decifrar o seu poder curativo em relação à vista” (DÍAZ, 2012, p. 33).

4.1.1 Sob o paradigma da fé: teorias monogenistas

Nesta primeira episteme descrita por Foucault, os meios de conhecer voltados para a semelhança eram características que faziam daquele momento um tempo “pletórico”, ilimitado nesse saber e, ao mesmo tempo, “absolutamente pobre” desse mesmo “saber”. O *legere* do mundo (natureza) era somado à erudição, a leitura dos sábios.

O nível arqueológico permitiu o florescimento de teorias e doutrinas denominadas por estudiosos da temática racial, como é o caso de Schwmarcz (1993, p. 48), de “monogenistas”, tendo em vista que fazem alusão a uma origem única para a humanidade, que, nesses termos, possuiria um pai ancestral comum, Adão, de quem descenderia toda a humanidade. Todas as variações físicas e culturais existentes entre os homens seriam decorrentes da degeneração propiciada pela queda do homem de sua condição inicial de perfeição edênica. As diferenças estariam ligadas à maior proximidade do Éden, com a maior perfeição, e ao maior afastamento, com maior degeneração e imperfeição.

Afirmar que a teoria racial monogenista relacionada à origem adâmica floresceu nesse período não significa dizer que antes disso ela não existia. Contudo, nessa episteme, tal visão era basicamente única no que se refere à origem do homem, mesmo porque aí temos um Estado religioso, e o cristianismo é a religião oficial.

Foi no Renascimento que o homem europeu empreendeu as grandes navegações, descobrindo, entre outras coisas, que havia grandes equívocos na forma como até então se interpretaram muitas “verdades”, incluindo-se, sob esse prisma religioso, a explicação das diferenças humanas. O novo mundo recém-descoberto colocava em xeque o conhecimento construído a partir dos dogmas religiosos, da leitura dos antigos sábios, que até então formatam as estruturas do pensamento, determinando o que pensar e como pensar. Segundo Poliakov (1974), a dogmática religiosa desse período enfrentou um grave problema justamente com a descoberta do novo mundo, uma vez que nesse momento se percebeu que as terras americanas não eram as Índias, e sim um novo continente, com povos distintos e línguas diversas daquelas até então conhecidas. O problema residia no fato de que, até aquele momento, se acreditava que toda a humanidade descenderia de um único homem, Adão, e que todos descenderiam dos três filhos de Noé, sobreviventes do dilúvio. Os estudiosos de então, sob essa dogmática, atribuíam a cada povo uma ancestralidade que o ligava àqueles três homens, Jafé, Sem e Cam, filhos de Noé. Além disso, os sábios adotavam uma interpretação etimológica, associando essa ascendência aos continentes conhecidos: aos

descendentes de Jafé, coube a Europa; a Sem, a Ásia; e a Cam, a África. O novo continente, então, com povos distintos e línguas diversas e desconhecidas, era uma incógnita.

A descoberta da rota para esse continente desconhecido deu margem a muitas discussões: afinal, quem eram esses homens? De quem descenderiam? A simples existência desses povos significava uma interrogação e uma dúvida sobre a veracidade das interpretações bíblicas e das explicações dos sábios para a origem e as diferenças humanas baseadas na ancestralidade. Porém, nesse momento, a infalibilidade dessas interpretações era inquestionável, mesmo porque, em face das interpretações, se tomava e justificava uma série de atitudes em solo europeu em relação a grupos raciais tidos por inferiores e indesejáveis.

Segundo Poliakov (1974), mitos de origem, como os mencionados, traziam consigo processos de exclusão que, mesmo não se baseando em diferenças físicas, segregavam determinados grupos de indivíduos. Foi o caso da Espanha, onde a herança visigótica (supostamente atribuída à Jafé) foi invocada para opor-se aos cristãos novos, em grande parte, descendentes de muçulmanos e judeus (nessa perspectiva, tidos por semitas, isto é, descendentes de Sem). Talvez seria o apego a essa suposta origem superior o que levou os europeus, por exemplo, a disseminar pela Europa obras arquitetônicas em estilo gótico, principalmente catedrais, buscando enfatizar a origem racial nos godos e visigodos (no caso, da Espanha), mas também em outros povos de origem “superior”, “ariana”, como os francos (França). Esses antigos povos, conhecidos como “indo-europeus”, teriam primeiramente habitado a Europa, oriundos da Ásia, e seriam supostamente descendentes dos antigos árias. Conforme Poliakov (1974), os judeus sefardins ou sefaraditas e os marranos eram chamados de semitas, povos tidos por descendentes de Sem; após a expulsão dos mouros, passaram a ser duramente perseguidos em toda a península ibérica¹⁷. Convertidos à força, eram chamados de “cristãos novos” e reconhecidos como degenerados em razão de seu povo ser considerado responsável direto pela morte de Cristo e pela não aceitação dele como o messias, o prometido. Aos chamados semitas, foram infligidas pesadas leis e normas – os denominados “estatutos de pureza do sangue”. Tendo sido duramente perseguidos e sujeitados a toda sorte de violência, depois de algum tempo, foram varridos da península ibérica, e muitos fugiram em direção às colônias ou para o norte. Em ambos os destinos, foram perseguidos e dizimados, e os que restaram foram integrados à força à comunidade ibérica de então, obrigados a deixarem suas crenças e seus valores religiosos, em uma verdadeira limpeza étnica, por força de expulsões e do extermínio

A doutrina correspondente especificava que a ortodoxia ou infidelidade dos antepassados, no entanto, eles também provenientes de Adão e Eva, havia maculado o sangue dos descendentes, assim hereditariamente viciado (esta ideia de uma “degeneração”, mas reforçada por argumentos totalmente diferentes, nós a reencontraremos na antropologia das Luzes). O estudo dos “estatutos da pureza do sangue” tem, pois, interesse em mostrar como uma legislação francamente racista se deixa elaborar com a ajuda de uma terminologia cristã. Acrescentemos que, ao cabo de três séculos de lutas, os “Novos Cristãos”, diminuídos pelas expulsões e pelas fogueiras da Inquisição, se fundiram com o resto da população. Para o

¹⁷ Os reis de Portugal e da Espanha eram aparentados, e as decisões sobre essa perseguição acabaram sendo unívocas, abrangendo basicamente toda a região da península ibérica. Recentemente, ambos os países, considerando a violência de suas práticas nesse período, editaram leis reconhecendo o direito à nacionalidade dos remanescentes de ascendência judaica, as quais foram aprovadas unanimemente.

estudo do racismo europeu, esta história pouco conhecida constitui uma instrutiva introdução na matéria (POLIAKOV, 1974, p. 112).

A ideia de uma superioridade racial fomentava a violência, a extorsão, a imposição cultural, a expropriação e a extirpação genocida na Europa. Porém, a mera existência do novo continente recém-descoberto desafiava o argumento de autoridade que legitimava aquela lógica. Como explicar um continente inteiro repleto de povos inimaginados, com cultura e línguas distintas, tal como o era o próprio continente europeu? De quem descenderiam esses homens e mulheres? Qual a sua origem de fato sob aquela perspectiva religiosa? A qual dos antigos segmentos genealógicos estariam ligados? Seriam descendentes de Sem, Cam ou Jafé? Instaurou-se, assim, um impasse, pois, se não fossem descendentes de nenhum dos três filhos de Noé, algum erro havia na genealogia bíblica ou na interpretação feita pelos sábios, mas essas duas suposições eram inadmissíveis.

Poliakov (1974) afirma que a Espanha foi o lugar principal do debate sobre a natureza dos indígenas da América, opondo a antropologia cristã a uma antropologia inspirada nos antigos. Para os humanistas, como João Sepúlveda, inspirados em Aristóteles, os índios eram bárbaros, logo, de acordo com a doutrina do mestre grego, nascidos para serem escravos; para o dominicano Bartolomeu Las Casas, faziam parte da posteridade de Adão e, portanto, deviam ser evangelizados e tratados como homens livres. No entanto, a existência de povos inteiros não previstos pela Patrística e pela Tradição, pela verdade desse tempo, tendo vivido até então sem batismo e sem esperança de salvação, colocava em rude prova a imaginação teológica. O próprio Las Casas comparava seus índios a criaturas virgens do pecado original (POLIAKOV, 1974, p. 109).

A complexidade dessas civilizações levou alguns a pensar que seriam verdadeiras as suposições a respeito da existência de um segundo Adão, contrariando a teoria monogenista corrente. Tal hipótese, contudo, foi rechaçada por novos arranjos na teoria original. Poliakov (1974) menciona, ainda, que Arias Montano teria sido um dos primeiros a cogitar a hipótese de serem os indígenas americanos descendentes das famosas “Dez tribos perdidas de Israel”¹⁸. Sua teoria tornaria esses índios ligados à origem hebraica. Essa teoria caiu nas graças dos marranos espanhóis e portugueses, pois, em seu entendimento, uma dispersão dos judeus aos recônditos mais longínquos da Terra deveria anunciar o fim do seu exílio. A teoria foi então aceita, já que alimentava o sonho judeu de regresso à terra de origem, a terra de seus antepassados no Oriente Médio, de onde haviam sido dispersos após a grande diáspora e espalhados ao redor do mundo. Poliakov (1974) ressalta que

¹⁸ As “Dez tribos perdidas de Israel” a que se refere a teoria, na etimologia bíblica, seriam tribos dispersas em diferentes períodos da história. Inicialmente, o Israel antigo era composto por 12 tribos, no período de 1200 A.C a 1.050 AC, porém, conforme a narrativa bíblica, após o reinado do rei Salomão, seu filho Roboão sucedeu-o no trono, em torno de 935 a. C., mas tomou medidas impopulares, gerando uma insatisfação generalizada, que culminou com a separação de dez tribos, que se apartaram e instituíram um novo rei. Apenas duas tribos mantiveram Roboão no trono (Judá e Benjamim); juntas, compunham o reino de Judá. A diáspora acometida a esses dois reinos ocorreu em períodos distintos. Primeiramente, teria abrangido as dez tribos, que teriam se perdido entre os povos, dissolvendo-se em meio a culturas diversas, sendo ainda grande a polêmica em relação a grupos étnicos que se dizem descendentes desses povos. Modernamente doutrinas retomando a história desta dispersão têm reclamado para alguns grupos específicos a identidade hebraica destas tribos consideradas perdidas, é o caso dos mórmons que consideram ser este o caso dos ameríndios norte-americanos. Há ainda, grupos isolados, que têm alcançado certa notoriedade em sites na internet com a afirmação de que os verdadeiros israelitas seriam negros. E que os judeus modernos, de pele branca, seriam na verdade convertidos ao judaísmo alguns séculos depois de Cristo.

essa teoria, bem aceita pelos judeus, teria sido propagada nos Países Baixos e também na região da Grã-Bretanha pelo rabino Manassé-bem-Israel.

Teorias a respeito de os indígenas serem descendentes dessas tribos perdidas não tiveram sucesso na Espanha, principal país a assumir a evangelização das novas terras, e a origem dos indígenas foi atribuída a Jafé. Deste filho de Noé, descenderiam os próprios europeus, e os indígenas estariam mais próximos dos brancos¹⁹, sendo, portanto, passíveis de evangelização. Essa seria uma das teorias que sustentariam a escravização negra no Brasil, onde os portugueses, de modo semelhante aos espanhóis, buscaram a evangelização dos indígenas, intermediada pelos padres jesuítas. Não obstante o fato de essa evangelização ter ocorrido violentamente e ainda ter dado margem à marcha civilizadora que promoveu um dos maiores genocídios da história, em uma hierarquização de raças, os indígenas receberam melhor acolhida. Os negros, porém, não tiveram melhor sorte.

4.1.2 O anátema de ser negro, o “mito da maldição de Cam”

Poliakov (1974) relaciona o surgimento da ideia de “raça” aos “mitos de origem” e, conseqüentemente, à concepção de inferioridade a eles associada. Os mitos são aqui considerados como construções imaginativas, geralmente de origem religiosa, mística, sobrenatural, fundamentada em escritos sagrados como argumento de autoridade, relacionando a verdade sobre o mundo a um plano divino, superior, mais elevado.

A teoria monogenista, relacionada aos negros, viria a associar-se ao “mito da maldição camita”, conferindo ao negro a condição subalterna. Esse mito de origem, por assim dizer, trata-se de uma construção anacrônica ideológica, de cunho pretensamente teológico, cuja interpretação forneceria a justificativa para a dominação e escravização dos negros de origem africana. Esse mito refere-se a uma suposta maldição lançada a um dos filhos de Noé. O anacronismo, nesse sentido, reside na junção de uma narrativa religiosa contida em um pequeno trecho bíblico e de seu argumento de autoridade ao conceito de raça, desconhecido na época da narrativa.

Creio que o anacronismo, nesse caso, ocorre tanto se considerarmos Noé e seus filhos como personagens meramente fictícios, mitológicos, quanto se os considerarmos como personagens reais, e a narrativa bíblica indicaria que teriam vivido aproximadamente em 2.000 a.C. Em ambos os casos, o conceito de raça, tal qual empregado e conhecido hoje, seria inexistente no momento da narrativa. Esse anacronismo seria algo como, em uma narrativa contemporânea, atribuir perfis em redes sociais a homens da caverna ou membros de comunidades tribais, ou mesmo supor que em Walterloo foram utilizadas bombas atômicas ou armas biológicas para destruição em massa. No entanto, os mitos de origem, sobretudo o da “maldição de Cam”, foram utilizados como subterfúgio e recurso teórico, político e religioso para justificar a escravidão e a hierarquização das raças.

¹⁹ Segundo Poliakov (1974), atreladas às discussões sobre a ancestralidade indígena, os pensadores desse período tinham como questionamento a forma pela qual esses homens teriam chegado ao continente americano. Alguns supunham a utilização de embarcações, uma teoria logo descartada; outros cogitavam o meio terrestre. Em suas elucubrações, os pensadores da época acabaram supondo a existência do estreito de Bering muito antes de sua descoberta.

O mito da “maldição da Cam” teve fundamental importância naquele contexto histórico específico e ainda hoje encontra seus adeptos. Exemplo recente é o pastor Marco Feliciano, deputado brasileiro que, em 2011, teria ficado famoso em todo o país por declarações polêmicas de cunho supostamente teológico, entre outras coisas, após proferir sua adesão a essa teoria racista religiosa, em razão da qual negros seriam amaldiçoados. Suas frases postadas em redes sociais, como Twiter, fazem franca alusão ao mito da “maldição de Cam”. Em uma das suas frases mais polêmicas, teria dito: “Citando a Bíblia [...], africanos descendem de Cão (ou Cam), filho de Noé. E, como cristãos, cremos em bênçãos e, portanto, não podemos ignorar as maldições²⁰”.

A maldição de Cam, que aqui tal qual Poliakov (1974), chamo de “mito”, justamente por constituir-se da somatória de um relato bíblico, dada a invocação da autoridade sagrada desse texto, a uma interpretação, um comentário introduzido pela tradição, pela exegese, pela hermenêutica. É interessante, por essa perspectiva, a perspicácia de Foucault em sua descrição dos mecanismos de ordenação dos discursos em sua obra *A ordem do discurso*, sobretudo no que tange ao poder que detém o comentário, tendo em vista que um comentário, uma tradição ou a palavra dos antigos sábios se põem em pé de igualdade com um texto tido por original, na construção de uma “verdade”. Não é, portanto, questão de assumir uma posição antibíblica, mas de reconhecer que não se trata do texto original, pouco conclusivo nesse aspecto, mas de uma interpretação que o sobrepõe e que, somando-se a ele, produz um discurso, uma verdade.

Como em uma colcha de retalhos, pedaços de tecidos de diferentes tons, texturas e qualidades, costurados juntos, podem formar desenhos em uma obra artesanal única. Porém, retirando-se uma das partes, os retalhos voltam a ser retalhos e deixam de ser colcha... Da mesma maneira, o texto original, sem os seus comentários, descaracteriza o discurso, possível apenas pela junção de ambos. Comentário e discurso primeiro (no caso, o texto bíblico em si) – só assim teremos o mito, o discurso do negro amaldiçoado. O comentário é parte do discurso; toma emprestado seu argumento de autoridade do texto bíblico original, um texto vago e ambíguo, e produz uma verdade. Repete-se, então, incansavelmente, o que foi dito, mas somado ao que jamais foi dito, levando a tomar-se por dito o que nunca havia sido dito.

O comentário é uma espécie de discurso segundo a duplicar o discurso comentado, buscando fazer surgir alguma verdade implícita no dito explícito do discurso primeiro. Supõe, por um lado, alguma origem mais remota a ser reencontrada e um sentido oculto a ser decifrado; supõe, por outro, que esta origem e este sentido – mais essencial e, ao mesmo tempo, mudo – de algum modo atravessam o sentido explícito, nele dormitam, a fim de que possam ser trazidos à luz pelo comentário. Supõe, pois, um conteúdo de significações “já dito” e, simultaneamente, “jamais dito” (MUCHAIL, 2004, p. 11).

Esta é a conclusão à qual cheguei a partir da análise da narrativa bíblica (Gênesis, Cap. 6). Segundo essa narrativa, Noé era um homem justo, escolhido por Deus para apregoar seu juízo sobre

²⁰ A citação é parte do texto de defesa que teria sido protocolado junto ao STF após a acusação formulada pelo Ministério Público em desfavor do deputado. Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/brasil/politica/acusado-de-homofobia-e-racismo-feliciano-semeia-polemicas-no-congresso,2f8de89a54bdd310VgnCLD200000ec6eb0aRCRD.html>>. Acessado em: 27 jan. 2014.

uma humanidade degenerada, pois Deus havia se arrependido de tê-la criado e desejava fazê-la perecer e desaparecer da face da Terra sob uma grande catástrofe de ordem natural e mundial, o dilúvio. O evento seria capaz de pôr fim a todo ser vivo, exceto aqueles que ouvissem a pregação, se arrependessem de seus pecados e se juntassem a Noé e à sua família para, juntos, entrarem na arca. Um grande barco então foi construído, no qual deveriam ser abrigados exemplares de animais de toda espécie, de aves a animais do campo. Entretanto, apenas os próprios filhos de Noé teriam dado ouvidos à sua pregação: Sem, Cam e Jafé, sendo Cam o mais moço. Desses três homens, descenderia toda a raça humana sobre a Terra. Ainda segundo a narrativa bíblica, após baixarem as águas que cobriram toda a Terra, a arca repousou sobre as montanhas do Ararate (Gênesis 8:4). Noé, que era lavrador, assim que pôde, passou a lavrar a terra e plantou uma vinha, a primeira a produzir após a catástrofe, e ficou embriagado depois de se deleitar com seus frutos (Gênesis 9: 20-21). A maldição de Cam, que também é chamado em algumas versões bíblicas de Cão, ou Canaã, deve-se a um evento único e sombrio, ocorrido nesse momento de bebedeira de Noé.

Conforme consta literalmente no texto bíblico, o patriarca, então bêbado, tira suas vestes e põe-se nu dentro de sua tenda. Cam, ao entrar nela, vê o pai nu, ri de sua nudez e, de forma desrespeitosa, conta isso a seus irmãos. Estes tomam uma capa e, reverentemente, entram de costas e de rostos virados para não verem a nudez de seu pai e o cobrem. Noé, por sua vez, ao ver-se curado de sua embriaguez, abençoa seus filhos Sem e Jafé, mas amaldiçoa seu filho Cam e toda a sua descendência, dizendo: “Maldito seja Canaã; servo dos servos será de seus irmãos. Disse mais: Bendito seja o Senhor, o Deus de Sem; e seja-lhe Canaã por servo. Alargue Deus a Jafé, e habite Jafé nas tendas de Sem; e seja-lhe Canaã por servo” (Gênesis 9:20-27).

Figura 4: Pintura em tela retratando o momento em que Noé é coberto pelos seus filhos mais velhos.



Fonte: domínio público.

Em outra das versões, a mais polêmica, diga-se de passagem, Cam não teria meramente visto a nudez do pai. Para essa versão, a expressão “viu a nudez” seria um eufemismo para designar um suposto intercuro sexual, ou seja, Cam teria abusado sexualmente de seu pai embriagado, o que teria sido a razão da maldição. A ideia da perversão sexual estaria ligada a outros textos bíblicos que relacionam Cam e seus descendentes a práticas e costumes sexuais pouco ortodoxos. A sustentação para essa ideia seria tradicionalmente outra passagem bíblica, também parte do Pentateuco²¹, ou Torá, relatada no livro de Levítico, no capítulo 18, quando Moisés orienta sobre práticas sexuais consideradas abomináveis aos olhos do Deus de Israel e as associa a Canaã, advertindo tratar-se de abominações, portanto, reprováveis:

3 Portanto não façam as mesmas coisas que os povos do Egípcio, onde viveram tanto tempo, ou os de Canaã, para onde vos levarei.

[...]

22 Um homem não deve ter relações sexuais com outro homem, pois trata-se de uma coisa abominável.

[...]

24-26 Não se contaminem de nenhuma destas maneiras; porque isto são as coisas que fazem os habitantes da terra para onde vão, que expulso perante vocês. Toda aquela terra está contaminada com essa espécie de atos. Por isso castigarei os povos que lá vivem, e os lançarei para fora dali como um vômito! Deverão obedecer estritamente às minhas leis, e nunca farão estas coisas abomináveis. Isto aplica-se tanto a vocês que nasceram no seio da nação de Israel como aos estrangeiros que vivem convosco.

27 Com efeito todas essas abominações têm sido continuamente feitas pelos povos da terra para onde vos levo, e a terra está contaminada (Levítico 18: 3 e 22-27).

Tal trecho, no entanto, não faz referência exatamente a Cam nem à perversão sexual supostamente praticada com seu pai, mas sim a vários costumes sexuais reprováveis nesse contexto religioso e tidos como abominações. Nessa espécie de lista de condutas reprováveis, encontram-se a zoofilia, o incesto, os sacrifícios humanos e o homossexualismo, sendo tais práticas reputadas aos egípcios e ao povo de Canaã. Interessante, contudo, é que a região referida como “terra de Canaã”, era a terra prometida aos hebreus israelitas após a libertação do cativo egípcio. Canaã é apontada, em algumas interpretações, como sendo o nome do filho mais velho de Noé; em outras, como o do mais moço. Apesar das interpretações diversas, trata-se da terra onde se fixou o povo do Israel antigo, portanto, o Oriente Médio.

Ocorre que a tradição religiosa, nesse período, quase unanimemente interpretava como local de morada dos descendentes de Cam o continente africano. Nessa interpretação, teriam os negros o legado de responderem pela maldição imposta ao seu ascendente comum, Cam.

A fantasia dos autores tinha livre curso, e as variações propostas eram inumeráveis, mas a tendência dominante, de acordo, aliás, com as sugestões etimológicas já contidas na Bíblia, era a de reservar a Europa aos filhos de Jafé, a Ásia aos de Sem e a África aos de Cam (POLIAKOV, 1974, p. 110).

²¹ O Pentateuco, conhecido como os livros da lei e pelos judeus chamado de Torá compreende os primeiros cinco livros da Bíblia, na seguinte ordem: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e, por fim, Deuteronômio.

Davis (2001) ressalta que a palavra hebraica para escravo, *ebed*, era usada, em certo sentido, para referir-se à punição considerada justa e, por isso, sancionada pelo Senhor. Dessa forma, dizendo-se “maldito seja Canaã”, “um servo de servos ele será para seus irmãos”, a expressão “um servo de servos” teria a conotação de “o escravo mais indigno”, e os descendentes de Canaã foram assim condenados à servidão perpétua por Noé, com a anuência de Deus (Gênesis, 9:35). Sob essa interpretação, os negros eram vistos como pertencentes a um segmento degenerado, portanto, abaixo da escala hierárquica racial humana.

Poliakov (1974) faz referência à exegese judia de Raschi, segundo a qual Cam seria responsável não pelo incesto, mas pela castração de seu pai, lembrando que a maldição é direcionada ao filho Canã, que, segundo esta versão, é o quarto filho de Cam. O texto é comentado da seguinte forma: “Maldito seja Canã - Por tua causa não terei um quarto filho. Maldito seja, pois, teu quarto filho; ele estará sujeito aos descendentes dos irmãos primogênitos sobre quem recai agora o encargo de servir-me” (p.110). A razão que levou Cam a tornar seu pai, Noé, eunuco, é que não queria que o pai tivesse um quarto filho e assim teria dito a seus irmãos: “Adão teve dois filhos, e um matou o outro para ter o mundo como herança, e nosso pai têm três filhos e deseja um quarto!” (POLIAKOV, 1974, p. 110).

Pelo discurso bíblico, teria se constituído uma hierarquia, possível a partir da criação de categorias humanas pensadas segundo a sua suposta ancestralidade. Ao mesmo tempo, contingentes humanos eram ligados a elas por elos imaginários de pertença ancestral.

4.1.3 Um paralelo entre uma e muitas naus

Em *História da loucura na Idade Clássica*, Foucault (1978) relata uma interessante passagem na paisagem imaginária do Renascimento, em que ganharia papel privilegiado a Nau dos Insensatos, um navio que realmente existiu, em meio à inspiração de navios romanescos e satíricos, cuja composição estava muito em moda naquele momento. *Narrenschiff* transportava de uma a outra cidade a sua carga insensata, composta de loucos, que antes eram expulsos das cidades e levavam uma existência errante, vagando pelos campos, sendo ainda confiados a mercadores, peregrinos, barqueiros e marinheiros. Esse era um costume frequente na Alemanha, onde esses indivíduos eram induzidos a uma partida forçada, cuja iniciativa não era exclusiva das autoridades municipais. Trancado em um barco e envolto em incertezas, o louco era aprisionado na mais aberta e mais livre das estradas, um passageiro por excelência, um prisioneiro da passagem, não sabendo de que terra vinha, quando aportaria e em que terra desembarcaria. Ele tinha somente a sua verdade e a sua pátria na extensão entre duas terras que não podiam pertencer-lhe...

Traçando-se um paralelo com esse tempo em que “navios andavam na moda”, entre um e outro destino, zigzagueando pelos mares, deslizavam não um, mas muitos barcos. Eram tantos barcos que não haveria como dizer seus nomes. Alguns os chamavam de tumbeiros, pois neles muitos deixavam a terra dos viventes, sendo lançados ao mar... Uma parte considerável de todo

esse contingente humano foi trazida pelos portugueses para o Brasil, ao longo de quatro séculos de escravidão. Dos nove milhões e quinhentos mil negros importados da África para as Américas, 40% vieram para o Brasil (FREITAS, 1991). Em sua existência genuína, aqueles navios transportavam em seus porões uma carga humana, mas esta não era de loucos, e sim de indivíduos que, em uma viagem forçada, eram ligados a um signo que os precedia, o qual não conheciam, mas que viria a ser a sua verdade. Uma verdade que criaram para eles. Para trás, ficavam a liberdade e seu próprio referencial de mundo, pois, ao entrarem no navio, uma nova identidade os impregnava, e a partir desse novo referencial eram vistos e reconhecidos. Eram prisioneiros, então, de uma verdade que não era sua, desentranhados do referencial que conheciam e da terra natal que não poderia mais lhes pertencer. Costurado ao signo que criaram para eles, seu destino supostamente determinado em tempos imemoriais ligava-se a um acontecimento fatídico e irreversível: ser negro e escravo.

4.2 E então temos uma nova episteme. Séculos XVII e XVIII: a era da representação

Em *As palavras e as coisas*, Foucault (1987) dedica várias páginas a Dom Quixote. Esse personagem, por ele chamado de “herói do mesmo”, na primeira parte da obra de Cervantes, é utilizado como recurso metafórico para representar o homem do Renascimento. Em suas aventuras, ele se “detém diante de todas as marcas da similitude”, sem jamais ultrapassar os limites de sua “planície familiar”, sendo ele mesmo semelhante a signos, um “longo grafismo” que acaba de escapar da “fresta dos livros” – nesta história, os romances de cavalaria, que, em suas aventuras e episódios, prescreviam os signos que Dom Quixote decalcou. Esses livros deviam ser incessantemente consultados, a fim de se saber o que fazer e dizer e quais signos dar a si próprio e aos outros, para que soubessem que “ele é realmente da mesma natureza do texto de onde saiu” (FOUCAULT, 1987, p.61).

Contudo, segundo Foucault (1987), a linguagem extravagante desses livros jamais se assemelhou a nada no mundo; antes, permanece em suspenso, sem qualquer similitude, de sorte que tais livros poderiam ser queimados inteiramente, e nada se alteraria no mundo. A Dom Quixote caberia “preencher a realidade dos signos sem conteúdo” (FOUCAULT, 1987, p. 62), uma aventura de decifração do mundo, em um percurso minucioso, tentando “recolher em toda a superfície da terra as figuras que mostram que os livros dizem a verdade”, onde a vitória consiste em “transformar a vida em um signo”. Em outras palavras, a vitória consiste em “provar que os signos da linguagem são realmente conforme as próprias coisas” (FOUCAULT, 1987, p. 62). Uma busca constante e sempre frustrada, que transforma invariavelmente a prova pretendida em irrisão, deixando a palavra dos livros vazia.

As semelhanças haviam assinalado a errante viagem do fidalgo. Os moinhos assemelhavam-se a gigantes; as pousadas, a castelos; as serventes, a castelhanas. [...] Quando não lhe resta outro remédio senão reconhecer a não similitude (“Senhor, viu que são moinhos? ”), então recorre servilmente a outra analogia. Há magos similares aos das novelas, capazes de fazer que uma coisa se assemelhe “falsamente” a outra (DÍAZ, 2012, p. 37-38).

Desse modo, a própria “não semelhança” tem um “modelo imitado servilmente”, pois nele os signos que mostram que os livros não dizem a verdade se assemelham a um jogo de enfeitiçamento, produzindo por ardil uma diferença ilusória, causada pela magia na similitude, que seria existente e indubitável. Essa magia descrita nos livros faz da diferença entre os signos e os objetos de que eles falam uma similitude encantada. Algo como um signo suplementar, indicando que os signos realmente se assemelham à verdade.

Foucault (1987) retrata Dom Quixote como o “negativo do mundo renascentista”, e a primeira parte é uma metáfora do fim do estatuto da linguagem como escritura material das coisas, quando

[...] a escrita cessou de ser a prosa do mundo, as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança, as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente em sua identidade irônica: não são mais do que são, palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las; não marcam mais as coisas; dormem em meio às folhas dos livros, no meio da poeira (FOUCAULT, 1987, p.63).

Nesse momento de ruptura, o homem do Renascimento, segundo Foucault, percebe que a magia de nada mais servia, senão para explicar, por meio do delírio, as analogias sempre frustradas. Da mesma maneira que a erudição – que de igual forma lia tanto os livros quanto a natureza – é “reconduzida às suas quimeras”, a escrita e as coisas não mais se assemelham.

Porém, na segunda parte do romance de Cervantes, Dom Quixote encontra os personagens que haviam lido a primeira parte de seu texto, e suas aventuras, nesse segundo momento, passam a desempenhar o papel que na parte anterior se devia às novelas e romances de cavalaria. A própria vida de Dom Quixote é um livro. Um livro que ele não leu, porque ele o é em carne e osso, devendo ser fiel a esse livro em que se tornou, “deve protegê-lo dos erros, das falsificações, das consequências apócrifas; deve acrescentar os detalhes omitidos; deve manter sua verdade” (FOUCAULT, 1987, p. 63).

Nessa passagem, Dom Quixote representaria a ruptura entre o mundo do Renascimento e o do Classicismo (Neoclacissismo). Nessa nova episteme, ele, que até então se desenhava tal qual a verdade decalcada dos livros, a si mesmo se torna um signo:

Ele que à força de ler livros tornara-se um signo errante no mundo que não o reconhecia, ei-lo tornado, malgrado ele sem o saber, um livro que detém sua verdade, reúne exatamente tudo que fez e disse, viu e pensou e permite enfim que o reconheçam, de tal modo se assemelha a todos esses signos cujo sulco indelével deixou atrás de si. Entre a primeira e a segunda parte do romance no interstício desses dois volumes e somente pelo poder deles, Dom Quixote assumiu a sua realidade (FOUCAULT, 1987, p. 63).

Nesse momento, a linguagem adquirirá um novo estatuto, passando a representar um regime material dos signos representados. Ocupando o lugar que anteriormente cabia às novelas de cavalaria, a primeira parte será para a segunda uma duplicação, uma realidade tributária da escritura, e, embora Dom Quixote não tenha conseguido provar as analogias entre os livros de

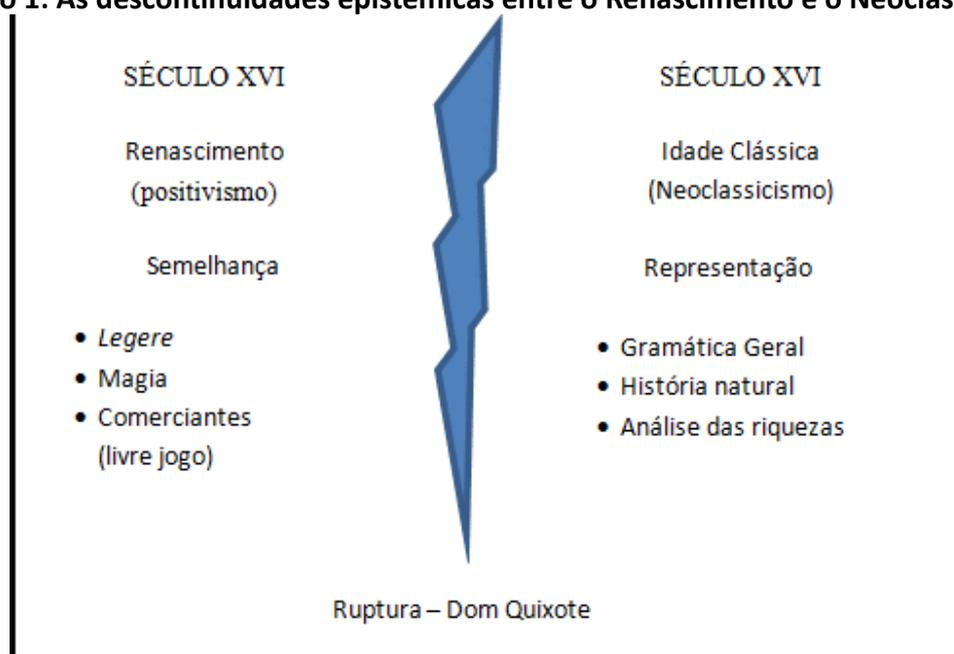
cavalaria e as coisas, na segunda parte, consegue representar o personagem da primeira. Para Esther Díaz, nesse momento,

As palavras e as coisas se separam. As palavras se encerram em sua natureza de signos. A linguagem já não alcança as coisas. A representação, como figura predominante do neoclacissismo, não é somente uma imagem intelectual de um objeto (isso já era assim na Idade Média). É uma duplicação dessa imagem, ou seja, a imagem representada e a consciência de seu caráter representativo. Foucault estima que essa concepção será refletida nitidamente na grámatica de Port Royal, cujo primeiro exemplo de signo é o desenho (quadro). Nesse jogo de desdobramentos, revela-se um mundo no qual a linguagem já não remete às coisas, mas às suas representações (DÍAZ, 2012, p. 38-39).

Na nova episteme, que Foucault chama de Clacissismo, a arte de ler (os livros e o mundo, como se este também fosse um livro), que era denominada *legere*, se reconstituirá como gramática geral. O campo ocupado pela “magia” será ocupado pela História Natural. Já o “livre jogo dos comerciantes” se constituirá no “domínio da análise das riquezas”.

Podemos retratar esse instante de ruptura entre as duas epistemes pensadas por Foucault, considerando o seguinte quadro esquematizado:

Quadro 1: As discontinuidades epistêmicas entre o Renascimento e o Neoclacissismo²²



4.2.1 Ainda Cam

A mudança de episteme não fez desaparecer o mito da “maldição de Cam”, também chamado mito da “danação de Cam”. Com peso de doutrina, ele foi propagado em praticamente todo o mundo cristão e serviu como justificativa e argumentação para a escravidão dos africanos, sendo posteriormente usado para justificar o elo entre a escravidão e a “cor” da pele. Nota-se que essa

²² Este quadro representativo é inspirado no quadro esquemático pensado por Esther Díaz em sua obra *A Filosofia de Michel Foucault* (2012, p. 32).

realidade acontece mesmo na contemporaneidade, conforme demonstram as notas e explicações teológicas contidas na Bíblia de Jerusalém.

O tempo da origem: a danação de Cam

O destino do povo africano, cumprido através dos milênios, depende de um evento único, remoto, mas irreversível: a Maldição de Cam, de seu filho Canaã e de todos os seus descendentes. O povo Africano será negro e será escravo: eis tudo.

O poema [de Castro Alves] incorpora a versão mítica da origem do cativo que é relatado no livro de Gêneses. [...] alguns comentadores distinguem dois estratos na redação de Gêneses, 9, e lêem a menção a Canaã (“Maldito seja Canaã”) como uma substituição tardia de Cam, operada no texto quando as tribos de Israel conseguiram dominar os Cananeus no tempo do Rei Davi. As terras de Canaã, “filho de Cam”, viriam a ser enfim a pátria do povo Judeu; e os Cananeus seriam excluídos da salvação messiânica para castigo de seus pecados (de Luxúria, sobretudo), ao passo que os Hebreus receberiam de IAHWEH o direito de escravizá-los (BOSI, 1992, p. 256).

A Bíblia de Jerusalém é de origem católica, uma versão onde são acrescentadas notas explicativas. O conteúdo dessas notas constitui-se em interpretação dos textos bíblicos conforme estudiosos da Igreja Católica Apostólica Romana. Portanto, a ideia de uma maldição sobre os negros não seria própria de um segmento restrito fundamentalista ou radical, mas integra a versão oficial de um imenso contingente religioso, abrangendo a maioria das religiões cristãs e uma parte significativa do seu universo ortodoxo, havendo somente algumas religiões cristãs de corrente heterodoxa mais recentes que se desviam dessa interpretação. No mais, tanto as interpretações católicas quanto as protestantes apontam para esse caminho doutrinário.

Poliakov (1974) relata que as referências mais antigas a esse mito o tratam como um segmento do judaísmo. Pensando sob um viés foucaultiano, o discurso cristão da maldição camita pode ser considerado como efeito do discurso original judaico. A mencionada nota explicativa da Bíblia de Jerusalém reforça a ideia de que o conteúdo do mito é uma visão majoritária e quase unânime em todo o cristianismo. Segundo Poliakov (1974), trata-se de um discurso cujo conteúdo histórico atravessou os séculos²³, e exerceu e exerce influência nas mais diversas denominações.

O poema de Castro Alves ao qual o autor da nota se refere é o conhecido “Vozes d’África”, fazendo uma franca menção ao mito de origem que atribui aos negros o ascendente Cam, em referência à maldição, e contando poeticamente a passagem bíblica que o fundamenta:

Vozes d’África

[...]

Foi depois do dilúvio... um viadante,

Negro, sombrio, pálido, arquejante,

Descia do Arará...

E eu disse ao peregrino fulminado:

“Cam! ... serás meu esposo bem-amado...

— Serei tua Eloá. . . “

Desde este dia o vento da desgraça

Por meus cabelos ululando passa

²³ No livro *A maldição de Cam*, obra não publicada no Brasil, ou mesmo em português, David Goldenberg ressalta a utilização do citado mito em sermões proferidos por pastores evangélicos no sul dos Estados Unidos, uma região reconhecidamente racista, o que sem dúvida demonstra, a despeito de sua origem e antiguidade, o quanto o mito se tornou popular em todo o mundo ocidental entre os cristãos, tanto católicos quanto protestantes.

O anátema cruel.
As tribos erram do areal nas vagas,
E o nômade faminto corta as plagas
No rápido corcel.

Vi a ciência desertar do Egito...
Vi meu povo seguir — Judeu maldito —
Trilho de perdição.
Depois vi minha prole desgraçada
Pelas garras d'Europa — arrebatada —
Amestrado falcão! ...

Cristo! embalde morreste sobre um monte
Teu sangue não lavou de minha fronte
A mancha original.
Ainda hoje são, por fado adverso,
Meus filhos — alimária do universo,
Eu — pasto universal...

Hoje em meu sangue a América se nutre
Condor que transformara-se em abutre,
Ave da escravidão,
Ela juntou-se às mais... irmã traidora
Qual de José os vis irmãos outrora
Venderam seu irmão.

Basta, Senhor! De teu potente braço
Role através dos astros e do espaço
Perdão p'ra os crimes meus!
Há dois mil anos eu soluço um grito...
escuta o brado meu lá no infinito,
Meu Deus! Senhor, meu Deus!!...
(CASTRO ALVES, 2012, p, 157-159)

Nesta poesia, Castro Alves representa a África personificada sob uma figura feminina, confrontando o Criador devido às dores impostas aos seus filhos, os africanos, e questionando a sua insensibilidade diante da maldição camita, que parece ser irrevogável aos olhos de Deus, que permanece inerte diante do sofrimento do povo africano. Vale lembrar que o próprio Castro Alves era mulato, mas sua poesia dá evidências de que o seu referencial é branco. É baseado nesse referencial que ele escreve.

Outros poetas ocuparam-se também do mito da maldição camita. O trecho abaixo é de autoria de Cruz e Souza, um conhecido poeta do simbolismo brasileiro. Sendo negro e filho de escravos alforriados, sua educação foi custeada pelos antigos senhores de seus pais. Cruz e Sousa sofreu duramente o preconceito em sua época, inclusive sendo impedido, entre outras coisas, de assumir o cargo de promotor público em Laguna. Sua abordagem do mito é menos romantizada que a de Castro Alves e apresenta uma conotação triste, profunda e reflexiva, relacionando o anátema²⁴ camita ao sentido que lhe era característico, o do preconceito e discriminação racial:

O temperamento entortava muito para o lado da África: – era necessário fazê-lo endireitar inteiramente para o lado Regra, até que o temperamento regulasse certo

²⁴ O uso do termo anátema refere-se a uma das variantes do termo maldição; assim, ao utilizá-lo nessa frase especificamente, refiro-me ao próprio mito da maldição de Cam.

como um termômetro!

[...]

Num impulso sonâmbulo para fora do círculo sistemático das Fórmulas preestabelecidas, deixei-me pairar, em espiritual essência, em brilhos intangíveis, através dos nevados, gelados e peregrinos caminhos da Via-Láctea...

E é por isso que eu ouço, no adormecimento de certas horas, nas moles quebreiras de vagos torpores enervantes, na bruma crepuscular de certas melancolias, na contemplatividade mental de certos poentes agonizantes, uma voz ignota, que parece vir do fundo da Imaginação ou do fundo mucilaginoso do Mar ou dos mistérios da Noite — talvez acordes da grande Lira noturna do Inferno e das harpas remotas de velhos céus esquecidos, murmurar-me:

— “Tu és dos de Cam, maldito, réprobo, anatematizado! Falas em abstrações, em Formas, em Espiritualidades, em Requentes, em Sonhos! Como se tu fosses das raças de ouro e da aurora, se viesses dos arianos, depurado por todas as civilizações, célula por célula, tecido por tecido, cristalizado o teu ser num verdadeiro cadinho de idéias, de sentimentos — direito, perfeito, das perfeições oficiais dos meios convencionalmente ilustres! Como se viesses do Oriente, rei!, em galeras, dentre opulências, ou tivesses a aventura magna de ficar perdido em Tebas, desoladamente cismando através de ruínas; ou a iriada, peregrina e fidalga fantasia dos Medievos, ou a lenda colorida e bizarra por haveres adormecido e sonhado, sob o ritmo claro dos astros, junto às priscas margens venerandas do Mar Vermelho!

Artista! Pode lá isso ser se tu és d’África, tórrida e bárbara, devorada insaciavelmente pelo deserto, tumultuando de matas bravias, arrastada sangrando no lodo das Civilizações despóticas, torvamente amamentada com o leite amargo e venenoso da Angústia! A África arrebatada nos ciclones torvelinhantes das Impiedades supremas, das Blasfêmias absolutas, gemendo, rugindo, bramando no caos feroz, hórrido, das profundas selvas brutas, a sua formidável Dilaceração humana! A África laocoôntica, alma de trevas e de chamas, fecundada no Sol e na Noite, errantemente tempestuosa como a alma espiritualizada e tantálica da Rússia, gerada no Degredo e na Neve — polo branco e polo negro da Dor!

Artista?! Loucura! Loucura! Pode lá isso ser se tu vens dessa longínqua região desolada, lá do fundo exótico dessa África sugestiva, gemente, Criação dolorosa e sanguinolenta de Satãs rebeldes, dessa flagelada África, grotesca e triste, melancólica, gênese assombrosa de gemidos, tetricamente fulminada pelo banzo mortal; dessa África dos Suplícios, sobre cuja cabeça nirvanizada pelo desprezo do mundo Deus arrojou toda a peste letal e tenebrosa das maldições eternas! (CRUZ e SOUSA, 1960, p. 651).

No poema, o poeta fala de duas formas de ser: o que ele era de fato e a forma como era reconhecido pelos outros, a partir do discurso branco que o sobredeterminava como negro. Um sistema de referência que conhece bem, mas que faz parte de um mundo ao qual ele, como negro, passou a pertencer, embora em suas circunstâncias não seja bem-vindo. Um mundo de papéis definitivos, onde a um negro não caberia a sensibilidade intelectual, mas sim a força física; não sentimentos profundos, mas a superficialidade esperada de um animal. “Uma voz ignota” dizia-lhe um discurso que ecoava em seus ouvidos, lembrando o “mito de origem”, lembrando que era parte de um segmento humano amaldiçoado, tosco e corrompido, condenado à danação e ao inferno; uma voz que intimamente sussurrava que a educação não era compatível com um negro, a ele cabendo o trabalho braçal.

O poeta negro nasceu nesse mundo de ideias que o antecederam. Ideias que lhe conferiam atributos que não possuía, mas dos quais estava impregnado, pois era o discurso que nessa lógica perversa o vestia, apesar de ele não o querer. De acordo com ele mesmo, contrariava a regra. Ele era “o outro”, mas não o queria ser e não era como lhe disseram que fosse ou como pretendiam que

fosse. Seu ser era sobredeterminado por um discurso que não era seu, que o antecedia e ao qual, como negro, foi costurado – uma costura violenta e sanguinária que, nesse sistema de referência, uniu significante e significado, palavra e coisa. Discurso preexistente, construído por práticas sociais a sujeito sobredeterminado e violentamente estigmatizado pelo signo que passa a designá-lo nesse contexto, e o que tal sujeito era de fato talvez pouco importasse ao mundo.

A ideia da maldição de Cam atravessou gerações, permanecendo no âmbito religioso, e contribuiu fortemente para a constituição da forma como pensamos. Para Poliakov (1974), a ideia de uma origem racial com uma humanidade tripartida, antes religiosa, seria mais tarde combinada e/ou reformulada a partir do cientificismo, sobretudo, do século XIX, já anunciado com o Iluminismo, em ressignificações chamadas de racismo científico. Tais teorias deram sustentação para o surgimento do chamado “mito ariano”, que posteriormente estaria no cerne do discurso hitlerista, cujo ápice ocorreu com um dos maiores genocídios de que se tem notícia na história da humanidade, o Holocausto.

4.2.2 Um ser híbrido

O termo *mulato* refere-se a uma origem híbrida, a uma reprodução a partir de seres de espécies diferentes. Trata-se, portanto, de um termo pejorativo, depreciativo. Em sua raiz etimológica, “mulato vem de mulo: portanto, os mulatos são bastardos que, até o século XIX de boa vontade se concordaram em considerar estéreis, isto é, impotentes e castrados” (POLIKOV, 1974, p. 110). Considerar homens como seres híbridos significava que não eram tão homens – eram fruto de um cruzamento entre espécies diferentes e não se encontravam no mesmo patamar do branco europeu.

Poliakov relembra que, “se o século XIX ainda acreditava na ‘geração espontânea’, o século XVIII admitia de bom grado que espécies mais diversas podiam cruzar-se” (POLIAKOV, 1974, p. 125). O autor destaca o fato de que os escritores desse período eram ávidos leitores de clássicos, como Aristóteles e Plínio, que, entre outras coisas, criam em metempsicose, reencarnação em animais. Além disso, os pensadores dessa era neoclássica acreditavam em uma linha muito tênue separando os seres animados dos inanimados, e a natureza era vista em uma relação de continuidade; a demarcação separando uns e outros seria inapreensível. Os seres híbridos estariam “num limbo”, seriam o quase isso ou quase aquilo, e, nesse entendimento, não seria possível dizer a qual dos dois grupos pertenceriam esses seres, tidos por intermediários. No caso dos negros, eles estariam na zona limítrofe entre os humanos e os símios. Seres intermediários, seres antropomorfos, não homens exatamente, porque o homem era branco. Em síntese, esses autores neoclássicos, muitos chamados iluministas, acreditavam no possível cruzamento de homens e animais, e é daí que saíam os híbridos. Vale lembrar que a antiga religião grega, que hoje chamamos apenas de mitologia grega, exalta mitos em que homens, animais e deuses se misturavam, dando origem a diversos seres híbridos, como os semideuses, os ciclopes, os centauros, os minotauros, etc.

Assim, na Inglaterra, Locke assegurava ter visto com seus próprios olhos “uma criatura oriunda da união de um gato e um rato, e que reunia as características mais evidentes de ambos”. Em França, Réaumur cruzava também, com êxito, julgava-se no mundo

erudito, uma galinha e um coelho, e Maupertuis propunha multiplicar, nos estábulos, as “uniões artificiais”, o veterinário Bourgelat pretendia ter dissecado uma “jumarda”, cruzamento de um touro com uma égua. As observações de Fortunio Liceti, segundo o qual um homem podia fecundar uma vaca, e mesmo uma galinha, continuavam a ser discutidas no começo do Séc. XVIII, e no fim do século, Johann Fabricius, aluno de Lineu, *demonstrava* como os negros descendiam de um cruzamento entre os homens e os macacos (POLIAKOV, 1974, p. 126, grifo do autor).

Lembrando as teorias antropológicas, cuja função não era outra senão constatar cientificamente a superioridade europeia em face desses seres híbridos, Poliakov diz que,

Com efeito, as primeiras explorações do “continente negro” revelaram a existência, ao mesmo tempo, de tribos aborígenes e de hordas de grandes símios antropoides, e, entre uns e outros, os observadores não sabiam ou não queriam fazer separação: mais comum que o erro de J.J. Rousseau, que se perguntava se estes símios não eram homens, o de Voltaire, que aproximava os negros desses símios, repousava, definitivamente nos mesmos relatos fantasistas e ingênuos. (POLIAKOV, 1974, p. 111).

Poliakov (1974, p. 128) relata uma passagem sobre um desses “híbridos”, um rapaz tido sob os cuidados do Papa Alexandre II. Segundo Poliakov, o relato é de um suposto conhecedor dessa matéria (hibridações), Gusdorf, que afirmava em seus escritos que esse jovem rapaz, com cerca de 20 anos, mudo, era estranhamente parecido com seu pai, um macaco. O jovem seria o filho de certa condessa e de um símio que ela tomou por amante, presente de um nobre amigo. Considerando os posicionamentos desses sábios doutos de então, o macaco pai, nesse caso, se é que existiu de fato, era um homem negro, e o rapaz, cuja existência se tornou um espetáculo à vista dos curiosos, era um mestiço, uma vez que espécies diferentes não podem procriar, como mais tarde seria provado pela ciência. Só que, na época, nesse tipo de “uniões culpáveis”, entre humanos e “animais”, a ideia de descendência não era excluída e vinha ao encontro das afirmações de Plínio, para quem nasciam “semíferos” das relações entre indianos com animais selvagens, “mistos”, tal como para Plutarco, que afirmava ser essa a origem de silvanos, egipanos, minotauros, centauros e esfinges. Entretanto, naquele contexto religioso, essas figuras antropomorfas seriam acompanhadas e reforçadas por cortes de demônios, muito difíceis de extirpar (já que essas uniões sexuais e suas “crias” eram reprovadas por Deus, eram por certo acolhidas pelos demônios). A ideia dos demônios acompanhantes nesses casos de hibridações provavelmente foi uma inserção posterior às ideias originais greco-romanas, inseridas no contexto religioso da Idade Média.

4.2.3 Características recessivas

Diz Poliakov (1974) que Maupertuis também ingressou nas discussões raciais, dissertando a respeito de uma suposta recessividade na negritude. Em sua dissertação, intitulada *Disertation physique à l’occasion du Nègre blanc*, ele chegou à conclusão de que o nascimento de crianças albinas em meio a comunidades negras na África era uma demonstração de que a cor original humana era

a branca, pois coisa semelhante não acontecia com os brancos, entre os quais não nasciam crianças negras. Dessa forma, as demais cores eram variações possíveis em razão da exposição a fatores externos nocivos. Segundo ele, mesmo vivendo em zonas tórridas, a cor primitiva branca não foi tão apagada a ponto de não deixar de aparecer. Acreditava-se que, se os negros saíssem da região africana e se expusessem a fatores externos mais favoráveis, como o clima europeu, dentro de algum tempo (séculos e milhares de anos), seus descendentes ficariam cada vez mais brancos, até desaparecerem as características negras, que a seu ver eram recessivas. Essa teoria errônea sobre o caráter recessivo foi aproveitada por Buffon na proposição da “teoria das degenerações”. Nela, o negro era visto como degenerado, uma degeneração do homem, sendo sua diferença em relação ao branco semelhante à supostamente existente entre o cavalo e o asno.

4.2.4 Deus criou. Lineu classificou

A episteme chamada por Foucault (1987) de Classicismo (neoclássica) é o momento em que a ciência foi fortemente influenciada pelo pensamento cartesiano. A semelhança como “experiência fundamental e forma primeira do saber” (FOUCAULT, 1987, p.67) é denunciada como um mito confuso, recusado diante de uma pretendida racionalidade. Essa racionalidade, contudo, embora pretenda excluir a ideia de conhecimentos prévios, buscando respostas empíricas e prováveis, não deixou, em muitos aspectos, de significar apenas a busca pela afirmação do que já se entendia por verdades. Foucault reflete que Descartes (cujos parâmetros influenciaram a busca pelo empirismo) não exclui da racionalidade o ato da comparação, característico da episteme anterior, nem procura impor limites a ele; ao contrário, age aí “universalizando-o e dando-lhe sua mais pura forma” (FOUCAULT, 1987, p. 67).

Nesse momento, o conhecimento do mundo é marcado por uma vontade de ordenar e classificar, o que vai se dar a partir de duas ciências. Conforme Foucault (1987), há a *máthêsis*, “entendida como ciência universal da medida e da ordem” (FOUCAULT, 1987, p.71), à qual se recorre para ordenar as naturezas simples, e a taxinomia, para pôr em ordem as “naturezas complexas” (FOUCAULT, 1987, p.71). Com a taxinomia, instaura-se um sistema de signos em que a relação de conhecimento se dá mediante a ordem, um quadro onde são expostas diferenças visíveis, dispostas em uma série sucessiva. É um momento em que as classificações tomam lugar não apenas na botânica, mas também no reino animal, onde o homem tem seu lugar e ordem.

Poliakov (1974) explica que, nessa época, se desenharam as comparações e aproximações entre humanos (negros) e macacos em termos científicos. Isso ocorreu já em uma das primeiras classificações dos seres vivos. John Ray foi um dos precursores dessas classificações, apresentando a ordem dos mamíferos chamados de *Anthropomorpha*. Seu sucessor e “emulador”, Edward Tyson (1650-1703), no trabalho intitulado *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris: or the Anatomy of the Pygmie compared whit that of a Monkey, an Ape and a Man*²⁵, em sua classificação, propôs a inclusão do chimpanzé, por ele chamado de “orangotango homem dos bosques” ou de “pigmeu”,

²⁵ O título do trabalho pode ser traduzido como: Orangotango homem dos bosques: A anatomia de um pigmeu comparada com a de um macaco, de um primata e de um homem.

na ordem dos *Anthropomorpha*. Sua classificação ainda emitia juízos de valor, constituindo uma “obra-prima de observação meticulosa e precisa” (POLIAKOV, 1974, p. 133), na qual afirmava que os negros eram negros porque continham vasos particulares situados entre a pele e a epiderme, por onde circulava um licor negro, responsável pela sua cor; dizia, ainda, que o clima podia alterar as glândulas e provocar uma cor diferente. Tyson, contudo, não chegou a aproximar ou estabelecer hierarquias entre os seres humanos.

No entanto, isso fez Richard Blackmore, em sua obra *The Lay Monk*. Ele estabeleceu uma aproximação entre o orangotango e o que ele chamou de “indivíduos mais baixos da nossa espécie”, acrescentando que, se os símios falassem, talvez pudessem reivindicar seus direitos, assim como o “selvagem hetentote” ou o “estúpido indígena da Nova Zâmbia”, ou seja, os indivíduos que Blackmore entendia como os mais baixos da nossa espécie eram os negros.

Além da teoria de Tyson a respeito do suposto licor negro circulando por vasos superficiais, responsáveis pela cor negra, outros pensadores partilhavam de pensamentos e teorias semelhantes nesse período. Poliakov (1974) menciona os embates teóricos de dois deles, o holandês e cristão Pierre Camper (1722-1789) e o cirurgião alemão Johann Meckel, pertencente ao círculo intelectual ateu que andava em volta de Frederico II da Prússia. O cirurgião alemão teria dissecado negros em 1757 e afirmava que seus cérebros eram mais escuros que os dos europeus e que o seu sangue era negro: ao cair sobre o algodão da roupa, a mancha não era vermelha, mas também escura. Já Camper relutava em acreditar na teoria e afirmava a origem criacionista e adâmica tanto para brancos quanto para negros. Camper sustentava, como prova inequívoca da igualdade entre brancos e negros, a ideia de que em ambos seria ausente um osso intermaxilar superior presente nos símios. Estudando a questão, ele foi o primeiro a dedicar-se ao estudo das caixas cranianas, comparando as de brancos, negros e macacos. Foi nesse estudo que notou um ângulo variável na face, o qual seria maior nos brancos. Contudo, as constatações de Camper cessaram nesse ponto. Camper não relacionou a diferença nessa angulação a qualquer fator psicológico ou à capacidade cognitiva. Entretanto, essa relação foi estabelecida mais tarde, já no século XX, quando as medições de crânio inauguram uma nova ciência e passam a ser associadas à inteligência.

Carolus Linnaeus, ou simplesmente Lineu (1707-1778), no séc. XVIII, foi o mais proeminente entre os classificadores. Por causa dele, teria surgido o ditado “Deus criou, Lineu classificou”. Poliakov (1974) conta que Lineu costumava dizer, em terceira pessoa, que, na ordem da criação divina, Deus teria-lhe permitido entrar em seu gabinete e consultar seus arquivos. Em seu sistema de classificação, Lineu formulou uma teoria científica sobre a divisão da humanidade em raças. Em tal classificação, a ordem dos *“anthropomorpha*, que mais tarde se tornou a “ordem dos primatas”, foi enriquecida com quatro variedades de homens. Uma classificação de conotação generalizante ou universalista obtida a partir da combinação de qualidades que seriam inerentes a características físicas supostamente observáveis nos diversos contingentes humanos.

Contudo, esses elementos supostamente observáveis representavam fragmentos destacados do conhecimento dos antigos sábios e viajantes europeus, encontrados em textos

esparcos, representando a leitura que estes faziam do mundo, suas impressões pessoais... Isso se soma à antiga teoria dos temperamentos pensada por Hipócrates (século IV - V A.C.), segundo a qual os seres humanos teriam seus humores e disposição pessoal determinados por temperamentos, ligados à predominância biológica de determinados fluidos corporais.

Esses conhecimentos pseudo-científicos foram usados para dividir a humanidade em quatro grandes grupos e para atribuir-lhes as características que seriam relativas a cada um deles. A classificação é disposta da seguinte maneira: o *Europeus albus*, que seria dotado de um gênio inventivo, branco sanguíneo, sendo governado pelas leis; o *americanus rubesceus* seria contente com a sua sorte, moreno, irascível e governado pelos costumes; o *Asiaticus iuridus* por sua vez, seria orgulhoso, avaro, amarelado, melancólico, governado pela opinião; o *Afer niger*, por outro lado, é classificado como astuto, preguiçoso, negro, fleumático, governado pela vontade arbitrária de seus senhores (POLIAKOV, 1974).

Lineu chegou a afirmar que, diante de tão evidente contraste, seria difícil alguém se persuadir de serem os negros e brancos europeus pertencentes a uma mesma origem. Os autores baseavam sua classificação em características visíveis e observáveis, na perspectiva deles. No entanto, é válido notar que, mesmo em sua empiricidade, a produção da verdade não é neutra... As relações de poder/saber não forjaram as provas observáveis e visíveis da diferença, mas produziram os olhares sobre elas. Assim, não apenas Lineu, como também seus contemporâneos, encerrados nos limites da episteme clássica, compreendiam o gênero humano a partir de características observáveis, não se poupando, porém, de relacioná-las à própria cultura eurocentrada, em uma hierarquia antropológica insuperável de ordem moral e cultural.

Além de Lineu, nesse período, destacou-se também Bufon, para quem as diferenças humanas eram determinantes e estavam relacionadas a diferenças do clima. Tanto Lineu quanto Bufon, todavia, representando a corrente monogenista de pensadores racialistas, entendem a origem humana como única e adâmica.

A contestação do monogenismo veio apenas com as teorias poligenistas, originadas a partir dos iluministas. Essas teorias tinham em comum a ideia de que a origem humana teria diversas fontes criadoras, “centros de criação”, daí as diferenças das raças. Tais correntes de pensamento, diz Poliakov (1974), tinham como participantes muitos dos iluministas, como Hume, para quem todas as espécies de homens eram visivelmente inferiores aos europeus, alegando nunca ter havido uma nação civilizada que não fosse branca.

As classificações não pararam por aí. Poliakov (1974) faz menção a outros autores e obras que, além de associarem negros a macacos, iam até as minúcias, considerando hipóteses de relacionamentos sexuais e, novamente, de reproduções híbridas. O médico Edward Long (1734-1813), por exemplo, no livro *A História da Jamaica*, afirmava que pela observação chegou à conclusão de que o *genus homo* se dividiria em três espécies: europeus e aparentados, negros e orangotangos. Segundo o médico, do ponto de vista mental, os negros aproximavam-se dos orangotangos, que por sua vez não pareciam inferiores a muitos negros. Da miscigenação,

nasciam mulatos, tão estéreis quanto os mulos. Long dividia esses mulatos em dois tipos, os que aproximavam negros dos brancos e aqueles que aproximavam negros dos orangotangos. Ele incluía uma observação interessante de “ordem moral”: a seu ver, não haveria desonra alguma em uma negra ceder às acometidas amorosas dos orangotangos.

Poliakov (1974) também cita J. Ch. Fabricius (1745-1808), discípulo de Lineu que refletia sobre esse “comércio amoroso” entre negros e macacos. Segundo ele, na África, havia macacos antropoides que não existiam na América do Sul. Daí questionava se não seriam os negros descendentes de homens brancos com macacos.

Outro importante nome nessa gama de teorias racistas foi Christoph Meiners (1745-1810), que rejeitava todas as classificações anteriores e estabelecia apenas uma diferença: brancos e negros. Aos primeiros, chamava de povos brancos e bonitos, pertencentes, portanto, à raça “clara e bela”; os outros seriam os “escuros e feios”. Os brancos seriam sensíveis, verdadeiramente corajosos, dotados de amor e liberdade, enquanto os escuros e feios seriam insensíveis, tanto em relação às alegrias quanto aos sofrimentos dos outros, além de serem duros e antipáticos. Em sua análise, que, segundo ele, tinha por base os “méritos humanos”, a escala hierárquica partia dos orangotangos, passava em seguida pelos chimpanzés (sobre os quais afirmava que poderiam dar uma guarda ao rei de Daomé) e, em terceiro plano, apresentava os aborígenes australianos, hotentotes e bosquímanos (que a seu ver teriam muito mais proximidade com os macacos do que com humanos). Sua classificação seguia até os eslavos; estes, apesar de brancos, seriam vis e exigiriam um tratamento extremamente duro, pois a experiência mostrava que para eles eram necessários castigos e vigilância constante, dado que, de outra forma, não se desviariam do mal. A associação a uma beleza branca em contrapartida a uma feiura negra ganhou muitos adeptos. Jean-Joseph Virey (1774-1847) publicou uma obra em Paris, *História Natural do Gênero Humano*, onde descrevia os brancos de maneira totalmente lisonjeira e os negros de modo extremamente pejorativo, separando as raças em brancas e belas, e feias e escuras/negras.

Segundo Foucault em *As palavras e as coisas*, Lamarck (1744-1829) e Curvier (1769- 1832) viriam povoar as zonas limítrofes desse sistema de pensamento clássico, propiciando ou externando os seus sinais de ruptura. Uma ruptura que demarcaria a mudança ou transição da história natural para a biologia. Para ambos os pensadores, Lamarck e Curvier, a classificação das espécies era condicionada por variáveis não visíveis (transmitidas por hereditariedade). Curvier teria sido, segundo Schwarcz (1993), o primeiro a utilizar a nomenclatura *raça* com o sentido que hoje usamos. Já Lamarck pensou sobre um aperfeiçoamento ou degradação ou degeneração do gênero humano, e é com ele que encerro este tópico.

Suponhamos agora que uma raça... aperfeiçoada, que adquiriu, por hábitos constantes em todos os seus componentes, a conformação que acabo de citar... então se conceberá:

1. Que esta raça mais aperfeiçoada em suas faculdades, tendo por isso chegado a dominar as outras, ter-se-á se apoderado na superfície do globo de todos os lugares que lhe convieram;

Que terá expulsado as outras raças... e as terá obrigado a refugiarem-se nos lugares

que ela não ocupa;
Que... As tendo relegado aos bosques ou outros lugares desertos, terá sustado os progressos do aperfeiçoamento de suas faculdades, enquanto ela mesma irá criando sucessivamente para si novas necessidades que excitarão sua indústria e aperfeiçoarão gradualmente seus meios e suas faculdades;
Que, enfim, esta raça preeminente (terá) adquirido uma supremacia absoluta sobre as outras... (LAMARCK, 1968, p. 295-297 *apud* POLIAKOV, 1974, p. 197)

A teoria de Lamarck deu margem ao evolucionismo, mais tarde, com Darwin. Porém, eles estão separados em suas epistemes, como afirma Foucault. Entre ambos, houve profundas mudanças nas esferas econômicas e políticas, com grandes marcos divisórios que delimitam, enfim, a formação de um novo sistema de pensamento e organização política e social, como a Revolução Industrial na Inglaterra (1780), a Revolução Francesa (1789) e, nesse contexto, o surgimento dos Estados modernos.

No cenário brasileiro, há a mudança da família real para o Brasil, que se torna sede do Império e, em um período relativamente curto, um país independente, vendo-se logo em transição do trabalho escravocrata para o trabalho livre. E assim o mundo ocidental saúda a passagem para a modernidade.

4.3 Justine e Juliette

Em *As palavras e as coisas*, Foucault (1987) retrata metaforicamente a mudança, a ruptura da episteme clássica (neoclássica), que passa para a episteme moderna, baseado em duas personagens de Sade: Justine e Juliette. Na escrita de Sade, elas aparecem em uma sucessão de cenas, formadas e desfeitas.

Justine representaria o desejo, embora este nunca seja sentido ou assumido por ela. Ela não é o desejo, mas sua representação. Seu corpo é como um quadro no qual está contida a representação do desejo em cada cena que a envolve. Como uma representação, ela é conhecida, como eram conhecidas as demais representações; sendo objeto de desejo, representa o desejo libertino posto em prática. É nesse sentido que se dá sua objetivação, representando uma ordem na desordem das paixões.

Já Juliette se junta à finitude; não é objeto, mas sujeito de desejo nunca satisfeito, é sexualidade. É o próprio homem descobrindo seus limites enquanto sujeito à morte. Assim,

Ambas as irmãs formam a dobra entre duas epistemes; elas são a articulação, duas peças cravadas uma na outra e reunidas por um eixo comum no qual estão unidas. Uma delas gira sobre o eixo, ligada à representação, fiel a duzentos anos de “mapas da realidade”. A outra se lança rumo aos objetos para descobrir sua finitude. O ilimitado do desejo marca os limites do sujeito de desejo. Com Justine, termina o neoclacissismo; com Juliette, começa o positivismo (DÍAZ, 2012, p. 40).

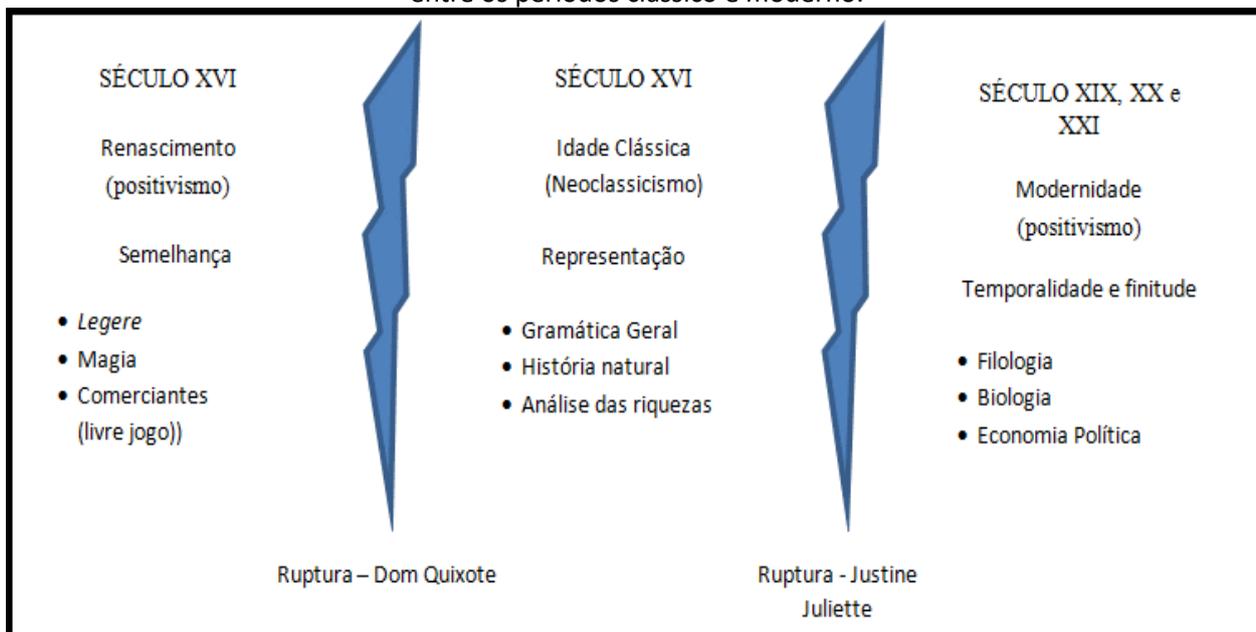
Em um nível epistemológico, essa passagem significou o desaparecimento da representação e o surgimento da temporalidade, da finitude. A finitude é marcada pelo desenvolvimento da chamada sociedade “disciplinar”²⁶, a nossa sociedade moderna, que pensa o homem em sua finitude,

²⁶ Esther Díaz utiliza a nomenclatura sociedade disciplinar para referir-se à forma como a sociedade moderna é constituída e foi analisada em *Vigiar de punir*, de Foucault, a sociedade regida pelo poder disciplinar, conforme analisamos no Capítulo 3 deste livro.

a partir de si mesmo. Esse é um momento que se diferencia das duas epistemes anteriores – tanto do “humanismo” do Renascimento quanto do “racionalismo” dos “neoclássicos” –, que pensavam o finito a partir do infinito (como o cosmos, natureza, espírito, humanidade). Na episteme moderna, que “inventa” o homem, ele é pensado unicamente a partir do finito e, “paradoxalmente”, é pensado pela “representação de nós mesmos”, seres vivos que trabalhamos e falamos (DÍAZ, 2012, p. 72).

Nessa episteme, o conhecimento é pensado e reorganizado de outra forma, e surgem as ciências humanas. Foucault considera que essas ciências humanas têm sua existência localizada não no âmbito de alguns espaços abertos, que seriam relacionados a algumas áreas do conhecimento, como a dedução (ciências físicas e matemáticas), as relações causais (como a vida, a linguagem e o trabalho) ou a reflexão filosófica. Essas ciências humanas não estão incluídas em nenhum desses espaços, mas se localizam nas fissuras, constituindo-se como domínios: a) em si mesmas; b) em relação aos domínios do saber já estabelecidos; c) na inter- relação entre eles. Isso quer dizer que as ciências humanas se relacionam com outras áreas do conhecimento cuja “cientificidade é indiscutível”, apropriando-se de seus métodos, como a “formalização de tipo matemático”, a “dedução”, a “manipulação de modelos”, e valendo-se do conceito de “causalidade”. Contudo, embora possam recorrer a instrumentos matemáticos e ter alguns de seus resultados formalizados, é “pouco provável que essa possibilidade defina a positividade específica das ciências humanas” (DÍAZ, 2012, p. 76). Como ocorreu em todos os tempos, a ciência não é neutra, sobretudo as ciências humanas. Antes, nasce permeada por relações de poder/saber, que no mais das vezes refletem conteúdos políticos revestidos de uma suposta neutralidade científica.

Quadro 2: As rupturas entre as três epistemes descritas por Foucault²⁷, com a inclusão da última ruptura entre os períodos clássico e moderno.



Fonte: Quadro elaborado pela pesquisadora com base no quadro esquemático de Esther Díaz, 2014.

²⁷ Inspirado no quadro de Esther Díaz (2012, p. 32).

A modernidade acontece com uma mudança radical no sistema de pensamento: ao pensamento cartesiano já existente, somam-se a finitude, a temporalidade. Deus, enquanto conjunto de valores morais, políticos e religiosos, é gradativamente relegado a um segundo plano ou mesmo esquecido, a partir de uma série de eventos, dentre os quais, a separação da Igreja e do Estado, iniciada na França com a Revolução Francesa. Nesse novo cenário, além dessa mudança, os Estados são dissociados dos soberanos (poder régio) e passam a apresentar-se em sua forma de poder disciplinar e como governo cada vez mais empenhado em regular e ordenar a vida dos seus governados.

A essa relação entre governantes e governados, Foucault chama de governamentalidade, termo utilizado por ele desde 1978 para designar a forma como se dá a constituição dos sujeitos, em meio a “racionalidades de governo” e “uma analítica” de como os homens “resistem a elas”; o termo também reflete a forma como se define “o campo estratégico [de] relações de poder” (BERT, 2013, p. 130). Foucault, em sua análise da sociedade disciplinar que emerge nesse contexto, ressalta o caráter diferenciado do período do poder régio, concebido sob os caprichos de um soberano cujas relações com seus súditos se davam principalmente pela imposição de taxas. Na sociedade disciplinar, por outro lado, as ordens e as restrições aos indivíduos não só são naturalizadas, como também desejadas. Os objetos dessas regulamentações não são, porém, meramente a proteção de cidades de possíveis epidemias de peste, como de certa maneira foram no passado, mas sim comportamentos de indivíduos considerados “contraproducentes”, ou seja, aqueles que as práticas sociais constituíram como “os outros”, tais como os libertinos, os loucos, os homossexuais, as prostitutas, os pobres, etc.

Interessante notar que todas essas figuras anteriores cabiam ao negro dentro do discurso racista. Isso porque ele é, ao mesmo tempo, aquele que não dispõe de um desenvolvimento cerebral completo, o pervertido sexual de pênis monstruoso (pois o que se usa cresce, e o que não se usa atrofia), o pobre, o criminoso nato e perigoso, a prostituta... Ainda que isso não seja uma verdade, ele o é (de acordo com as teorias racialistas científicas) em potencial. Para a governamentalidade, será não apenas objeto de estudos, mas também sujeito de políticas de Estado, em geral restritivas e coercitivas. Esse poder passa a ser exercido sobre conteúdos aleatórios, visando a promover medidas incitativas, preventivas e corretivas. As políticas relativas a contingentes populacionais serão diferenciadas, tomando como critério um conceito que será cunhado nessa época, sob o ponto de vista moderno: a ideia de raça.

O Brasil é tardiamente inserido na lógica moderna, em razão de suas próprias peculiaridades históricas, como o colonialismo, suas características essencialmente agrárias, a mudança da sede real para o Brasil, o período imperial e o prolongamento do modelo escravocrata, de forma que nesse espaço, concomitantemente, circulam discursos contrários à nova ordem de coisas. Os posicionamentos que relevam posições políticas divergentes podem ser sentidos nos textos legais do período pertinente à abolição, sobretudo no interstício de 1871-1888.

Durante todo o período de colonização, cerca de quatrocentos anos, o Brasil utilizou a mão de obra escrava de origem africana. Nesse período, os negros eram utilizados para a realização de trabalhos servis e braçais, sendo tidos como meras propriedades e situados no nível dos semoventes.

Em raríssimas exceções, estudavam ou chegavam a escapar da lavoura ou das minas, já que o Brasil era um país essencialmente agrário.

As políticas públicas brasileiras desfavoráveis aos negros não se limitaram ao Brasil Colônia e estiveram presentes mesmo após a proclamação da República e antes dela, no Brasil Império. Segundo Freitas (1991), o país manteve a escravidão até o momento em que a pressão internacional e também interna tornou esse modelo de produção insustentável. A pressão internacional, para Freitas (idem), estava relacionada à Revolução Industrial na Inglaterra e em outros países poderosos da Europa, que careciam de mercado consumidor, e este, por sua vez, clamava por mão de obra remunerada. Uma reconfiguração de papéis era necessária no novo modelo de produção, no qual já não cabiam os escravos. Lembrando Foucault, esse é o momento histórico em que uma nova episteme se encontrava em processo de instauração, o momento em que a velha episteme dava sinais de quebra. Era o nascimento da modernidade...

A Lei Aberdeen, em 1845, foi o mais incisivo instrumento legal estrangeiro em desfavor do uso de mão de obra escrava, mais propriamente, da importação de negros para esse fim. Por meio dela, a Inglaterra colocava os tumbeiros de escravos sob jurisdição inglesa, determinando sua perseguição até mesmo em águas brasileiras. Conforme Carneiro (1964), apesar do discurso humanitário, o caráter econômico dessa intervenção era nítido, tendo em vista que os negros aprisionados nos tumbeiros pela Inglaterra não eram por ela destinados à liberdade, e sim às suas próprias colônias de exploração na América Central. Agindo dessa forma, “os navios ingleses, chamando à fala os tumbeiros em alto mar, apresando-os, transferindo a sua carga humana para as colônias da América Central, garantiam o triunfo da burguesia industrial” (CARNEIRO, 1964, p.92):

Contra a humilhação moral dessa intervenção, o Brasil não podia alegar nenhum motivo que atraísse as simpatias do mundo civilizado. A Inglaterra estava com os trunfos nas mãos, embora fosse ditada mais “para proteger os produtos de suas colônias que por humanitarismo” (NABUCO, 2000, p. 65).

Entretanto, esse poder internacional não era o único a exercer-se naquele cenário político brasileiro. Houve fortes embates com o poder local, que tentava manter-se fiel ao antigo regime, apesar de o tratado internacional assinado entre os dois países e posteriormente a Lei Eusébio de Queiroz criminalizarem a importação de escravos e tratarem-na desde então como tráfico. Os sinais desse poder político são visíveis na análise do texto das leis promulgadas no país anteriormente à Lei Áurea (meros subterfúgios e estratégias da elite nacional para manutenção do modelo de produção escravocrata, pois não alterava a realidade escrava). Foi o caso da Lei do Sexagenário e da Lei do Ventre Livre, ambas criadas “para inglês ver”. Ainda nesse período, na imprensa e mesmo em cartas pessoais direcionadas aos ingleses e ao público europeu, foram publicadas notícias a respeito do quanto o Brasil era amistoso com a miscigenação; a escravidão era apontada como branda, e em muitos casos as relações entre escravos e senhores seriam até melhores que a existente entre empregados e patrões europeus (o que deu ensejo, acredito, ao mito da democracia racial). O objetivo

talvez fosse convencer o público nacional e internacional de que a escravidão no Brasil não era tão nociva e que poderia perdurar... Conforme Souza (2014), as declarações de nacionais e mesmo de muitos estrangeiros refletiam uma visão senhorial em que, pelo bem dos próprios escravos (assim sujeitos à civilização salvadora) e da economia nacional, os negros deveriam ser mantidos cativos. Lembrando que o discurso abolicionista tinha teor fortemente moralista, Souza (2014) observa que restava desconstituir a imagem de uma escravidão imoral ou aviltante, ou mesmo convencer que a transição do regime deveria ser a mais pacífica e gradual possível.

Por outro lado, a Lei do Ventre Livre²⁸, por exemplo, diz Freitas (1991), tinha como objetivo “reestabilizar a vida econômica e social do país, reparar os danos causados pela polêmica em torno da escravatura e revitalizar o crédito agrícola” (FREITAS, 1991, p. 110). Essa lei estabelecia a criação de um “fundo de emancipação”, tendo o objetivo de indenizar os senhores de escravos pela alforria, que, no entanto, era realizada com uma cláusula de serviço, segundo a qual o negro continuava à disposição do senhor, dado que negros não podiam circular livremente, sob pena de prisão por vadiagem. Tal lei tinha também um artigo (art. 8º) que estabelecia a matrícula especial de todos os escravos existentes no Império. Segundo Freitas (1991), isso permitiu que, por meio de declaração, fossem registrados e legalizados os “negros de contrabando” que teriam entrado ilegalmente no país depois de 1831, momento em que havia sido proibida a importação de negros pela lei Eusébio de Queiroz. Legalizada a propriedade desses escravos, eles poderiam ser oferecidos como garantia e em hipoteca aos bancos ingleses, para fins de obtenção de grandes somas em empréstimos.

Como aponta Freitas (1991), a Lei do Sexagenário ou Lei Saraiva-Cotegipe, garantia a libertação dos escravos com idade legal maior ou igual a 60 anos. Mais uma vez concedendo o direito de indenização aos senhores, a lei continha em seu texto um artigo que garantia a continuidade da prestação de serviço do escravo liberto alforriado que, apesar da idade, ainda dispunha de força para o trabalho. Tratava-se de um recurso legal utilizado para manter no trabalho os negros que tinham uma idade real inferior à idade legal, porque eram negros de contrabando, sujeitos à legalização por matrícula posterior, propiciada pela Lei do Ventre Livre.

A Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888, que passou a ser conhecida como Lei Áurea, legalmente colocou um fim ao regime escravocrata, que já estava condenado a um fim, tendo em vista que o abolicionismo havia somado muitos adeptos que incitavam fugas, sendo que, por fim, até o exército e a polícia passaram a recusar-se a reprimir as fugas. Toda a transição entre o regime de trabalho escravo e o livre e remunerado, contudo, ocorreu em detrimento do negro, que, sendo liberto, foi despedido sem qualquer provisão e, além disso, foi substituído pelos imigrantes europeus, com quem tinha de concorrer por trabalho, sendo preterido em razão do racismo.

Bertúlio (2008) evidencia que, durante todo o período anterior à República e ainda após a proclamação, o *status quo* do negro no Brasil não sofreu grandes mudanças. Quanto à educação, os negros eram proibidos de serem alfabetizados, incluindo os libertos. Entendimentos e posicionamentos

²⁸ Lei nº 2040 de 28 de setembro de 1871, conhecida como Lei do Nascituro, ou Lei de Rio Branco. Foi uma das manobras políticas mais importantes e bem arquitetadas desse período. A elaboração do seu texto foi confiada a José Maria da Silva Paranhos, que mais tarde recebeu o título de Visconde de Rio Branco em 1870.

políticos, científicos e mesmo religiosos tendiam à rotulação dos contingentes humanos em categorias raciais, pretensiosamente chamadas científicas, que eram muito aceitas no Brasil pela elite nacional.

Aderindo ao modelo de civilização europeia e à ideia de raça que o acompanhava, o Brasil viu-se em grande dificuldade ao perceber-se mestiço, tido como tremendamente nocivo, já que aviltava o sangue branco e lhe trazia nefasta e pernicioso influência. Bertúlio (2008) entende que a opção por alcançar o modelo de civilização europeia levou o país a investir no projeto “imigrantista”, que trouxe muitos europeus dispostos a “povoar” o novo mundo, principalmente no período da Primeira República. O objetivo era “embranquecer” o país e “fazer vista” aos europeus, que, segundo Santos (2006), não acreditavam na existência de um “povo” brasileiro apto a servir como material humano para a pátria oligárquica em ascensão.

À medida que essa nova episteme moderna se instaura e o antigo modelo de produção vai se desconstituindo, a imagem negativa do negro é cada vez mais reforçada pela ciência, e em razão dela será sujeita à regulamentação do Estado. A nomenclatura utilizada pelos legisladores para se referirem aos negros é variada. De acordo com Bertúlio (2008), os termos mais comuns são *escravos africanos, cativos, elemento servil, libertos, ingênuos, pretos e pardos*. A partir das Posturas municipais, podemos notar uma preocupação em regulamentar e delimitar espaços, lazer, trabalho, etc., restringindo o acesso ao negro.

É proibido ao negociante de molhados consentir em seus negócios pretos e cativos sem que estejam comprando. O negociante sofrerá multa...

Postura da cidade de São João da Boa Vista, São Paulo, 1885. (Código de Posturas, p. 212).

Art. 46. São proibidos na cidade os bailes de pretos (de qualquer natureza), salvo com licença da autoridade.

Itapetinga, São Paulo, 1883. (Código de Posturas CLPSP, p. 210).

Art. 155: Todos os que tiverem casas de negócios não poderão ter nelas cativos como caixeiros ou administradores, sob pena de 10% de multa. Postura Municipal da cidade de São Paulo, 1875.

São proibidas as cantorias de pretos, se não pagarem aos chefes de tais divertimentos o imposto de \$10, se em tais reuniões consentir a polícia.

Itapetinga, São Paulo, 1883.

Ninguém poderá conservar em sua casa por mais de três dias, liberto algum, sem que dê parte à polícia para obrigá-lo a tomar uma ocupação.

Limeira, São Paulo, 1888²⁹.

Foucault chama de biopolíticas as medidas tomadas por governos para estabelecer um “governo da vida”, “uma estatização do biológico” – medidas diretamente direcionadas às populações. Trata-se de políticas que o Estado moderno apresenta como uma forma de pensamento estratégico, em suas práticas, sendo dirigidas simultaneamente a todos e a um só. Nesse sentido, na medida em que o negro é construído discursivamente, ganhando características discriminatórias, e começa a ser visto como problema social, passa também a ser sujeito às políticas, moldadas exatamente a partir da imagem negativa construída para ele, como nos exemplos das Posturas municipais, que

²⁹ As Posturas são mencionadas na obra de Ademir Gebara, *Mercado de trabalho livre no Brasil (1871- 1888)*.

regulavam a vida do negro, segregando-o de espaços públicos, restringindo sua participação no mercado de trabalho e ao mesmo tempo punindo a ausência de ocupação. Contudo,

[...] com a biopolítica, não existe desaparecimento do poder disciplinar, mas especialmente um ajuste das microtécnicas disciplinares diante de uma nova preocupação, a de velar pelo conjunto dos fenômenos vitais de uma população. Esses dois tipos de intervenção sobre o social, o disciplinar e a biopolítica formam um sistema de engrenagem que reforça cada uma das duas lógicas. A disciplina consolida a biopolítica que, em troca, embasa o eixo das técnicas disciplinares e suas tentativas de majoração coextensiva das forças e da obediência de um indivíduo (BERT, 2013, p. 128).

A partir do conceito de raça, a biopolítica no Brasil manifestou-se em projetos políticos diferenciados, absolutamente distintos em relação a brancos e negros. Os negros, vistos como um problema, passaram a estar sujeitos a restrições espaciais e a cerceamento de direitos, manifestações culturais, direitos políticos e mesmo o direito ao trabalho.

Veremos a seguir que, mesmo no processo de desconstituição do modelo escravo, os indenizados foram os senhores de escravos brancos, não os negros. Por exemplo, enquanto negros eram proibidos de estudar, a Lei de Terras (Lei 601/1850) reservava também o direito de acesso às terras devolutas por meio da posse mansa e pacífica aos brancos e imigrantes estrangeiros. Sendo assim, como afirma Guimarães (2010), o Brasil tem uma longa tradição de beneficiar determinados grupos a partir de leis que promovem programas diferenciados e incentivos fiscais. É o caso da Lei 5.465/1968, a chamada Lei do Boi, que reservava 50 % das vagas em universidades públicas federais nos cursos de Agronomia e Veterinária para agricultores ou filhos de agricultores.

As ideias sanitaristas passam gradativamente a assumir papel de destaque, conforme Schwarcz (1993), influenciando a implementação de políticas, como as de vacinação e higiene pública. Ao mesmo tempo, essas ideias adentram a literatura, em obras cujas tramas e personagens buscam nelas a sua fundamentação, e o Brasil conhece personagens como o Jeca Tatu, de Monteiro Lobato. Aos olhos sanitaristas, o Brasil mestiço recebe algumas outras qualidades negativas, como desnutrido, preguiçoso e doente de verminose. Os sanitaristas dividem o espaço ainda com os evolucionistas, mas são estes que delimitarão mais fortemente os rumos da biopolítica e governamentalidade no país.

4.3.1 O evolucionismo e o darwinismo social

O evolucionismo de Darwin, com a publicação de sua obra a *Origem das espécies* em 1859, instaurou um novo paradigma nas discussões raciais, a Teoria da Evolução. A partir dessa teoria, são criadas classificações, por meio das quais se estabelecia hierarquicamente a superioridade caucasiana. O branco é declarado o exemplar humano mais evoluído, ao mesmo passo em que aqueles tachados como menos evoluídos têm declarada a iminente e inevitável extinção futura. A ideia de homem civilizado recebe destaque e é relacionada ao branco europeu; em face dele, os demais são assinalados como não evoluídos, ou não civilizados. Essa é uma regra da teoria, já

que, integrando a marcha evolutiva, os homens brancos estariam em uma etapa mais evoluída; em questão de tempo, os povos tidos como primitivos seriam obrigatoriamente extintos. Na mesma perspectiva teórica, logo se somaram a Darwin os chamados “evolucionistas sociológicos”, ou “darwinistas sociológicos”, todos afirmando que o progresso e a civilização ocorreriam sob a liderança do homem branco, sendo os outros segmentos raciais condenados à extinção, como em utros tempos teriam sido os espécimes menos desenvolvidos em face do *homo sapiens*.

Até então, as discussões propostas pelas teorias raciais situavam-se em dois polos: o monogenista de cunho religioso, que pressupõe serem os negros indivíduos degenerados e amaldiçoados, apesar da origem comum criacionista em Deus; e o poligenista, que se posicionava a partir de conceitos biológicos, criticando as teorias monogenistas. A emergência da teoria da evolução trouxe para esses dois grupos um novo enfoque. Os poligenistas, que acreditam em origens diversas e, por conta disso, em diferenças insuperáveis (raças essenciais), ligam-se em termos biológicos e, sob um prisma biológico, interpretam a teoria da evolução, considerando como condicionadas pela raça as diferenças existentes entre as civilizações; os monogenistas vão interpretar a teoria a partir de um critério antropológico de evolução cultural.

Quanto à linha poligenista, com a ascensão do cientificismo próprio desse período, surge a ideia de que os comportamentos humanos estavam relacionados a leis biológicas e naturais. A frenologia e a antropometria relacionavam essas leis a medições do crânio e às proporções da massa encefálica (nessa fase, os estudos relacionados a ângulos faciais e a proporções encefálicas concluem que o tipo ideal de crânio é o que encerra o “branquicéfalo”, o pertencente ao branco; esse seria detentor de uma capacidade intelectual superior à dos demais e, portanto, o mais desejado).

O “evolucionismo” ultrapassa as fronteiras teóricas da biologia e adentra campos diversos, fomentando discursos políticos, sociais, econômicos. Sustenta teorias nas mais diversas áreas do conhecimento, como é o caso da Pedagogia, que, pensando em incapacidades natas, as associa também a quantificações, criando, por exemplo, os testes de QI.

Carneiro (1994) traz algumas referências sobre a importância de um dos estudiosos cuja linha de pensamento segue os caminhos de Darwin. Trata-se de Herbert Spencer (1820- 1903), que criou uma série de conceitos atrelados à teoria evolucionista. Ele foi responsável pela forma mais radical do evolucionismo sociológico. Em seus trabalhos, utilizou largamente as expressões “*the survival of the fittest*” (sobrevivência do mais adaptado) e “*struggle for existence*” (luta pela sobrevivência). Para esse filósofo, a marcha do desenvolvimento dava-se em consonância com uma lei universal – marcha essa que seguiria sob o comando da raça branca, porque as demais estariam em um estágio primitivo ou infantil de evolução. Nesse sentido, a ideia de uma hierarquia racial e de progresso era nítida na obra desse autor.

Segundo Carneiro (idem), a filosofia evolucionista contaria também com Thomas H. Huxley (1825-1895) e Ernest Haeckel (1834-1919). Porém, a formação mais “elaborada” do evolucionismo social caberia a Lewis Henry Morgan (1818-1881). Em seus estudos, Henry Morgan estabeleceu supostos estágios ou etapas do que chamou de progresso da humanidade (considerando seu próprio ideal de progresso, que se firmava exatamente sobre o ponto de vista europeu) e distinguiu-o em três estágios de evolução: selvageria, barbárie e civilização.

Essas teorias racistas, assevera Hobsbawm (2009), foram de elementar importância para o surgimento de novas ciências, cujo objetivo era demonstrar empiricamente a “irrefutável” superioridade da civilização branca, em detrimento das demais civilizações, tidas como atrasadas e em estágios primitivos de desenvolvimento. Seria esse o caso da Antropologia, resultado da fusão de duas disciplinas bem diferentes, a “antropologia física” (derivada de interesses anatômicos e similares) e a “etnografia” (descrição de várias comunidades – geralmente “atrasadas” ou “primitivas”). Os antropólogos desse período tinham como maior preocupação demonstrar a veracidade das alegações darwinianas e tentavam fazê-lo usando a frenologia (medições do crânio) e o método comparativo entre as culturas (antropologia cultural). E. B. Tyler (1832-1917) teve destaque, observando culturas e comunidades tidas como menos desenvolvidas e constatando que não eram por natureza, diferentes, mas que se apresentavam em estágios anteriores à civilização moderna. Acreditava, dessa forma, que passariam pelos mesmos estágios de progresso evolutivo pelos quais teria passado o branco ocidental.

Nessa lógica, Schwarcz (1993) observa que conceitos próprios e específicos de determinada cultura eram utilizados para considerar tanto o desenvolvimento quanto o progresso como se fossem conceitos universais e indiscutíveis. A associação da antropologia do período com o darwinismo social deu asas à ideia da “missão civilizatória”, das potências imperialistas em face dos povos tidos como primitivos, incentivando o neoimperialismo do século XIX, sobretudo na África.

Outra preocupação poligenista seria a degeneração propiciada pela miscigenação de “espécies diversas”. O principal nome nessa corrente filosófica foi o do conde de Gobineau (1816-1882), autor do livro *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, publicado em 1854 com grande repercussão na Europa. Em sua obra, defendia que as diferenças entre as raças não eram uma questão absoluta, razão pela qual a hibridação, ou miscigenação, deveria ser evitada. Em seu *Ensaio*, afirma categoricamente:

As duas variedades da nossa espécie, a raça negra e a raça amarela, são o fundo grosseiro, o algodão e a lã, que as famílias secundárias da raça branca amolecem, nele misturando a sua seda, enquanto que o grupo ariano, fazendo circular suas redes mais finas através de gerações enobrecidas, aplica na superfície, em um deslumbrante chef-d’oeuvre, seus arabescos de prata e de ouro (GOBINEAU, 1940, p. 539, *apud* PETRUCCELLI, 1996, p. 136).

Giarola (2010) lembra que outro importante nome a ser considerado, sem dúvida, foi Galton. A ideia de uma pureza racial levou a teoria de Francis Galton (1822-1911) a uma ampla aceitação, principalmente na Alemanha. Galton foi fundador da uma nova ciência, a “eugenia”. A “ciência eugênica” tinha como pressuposto a ideia de que as características físicas e mentais e, em especial, a inteligência eram hereditárias. Galton defendia a necessidade de o Estado formular um plano com o objetivo de selecionar jovens aptos a procriar, “os mais capazes”. Nesses termos, propunha a escolha de uma boa raça (a mais pura) ou do bom nascimento, chegando ao extremo de defender a esterilização de doentes, criminosos, judeus e ciganos. Galton entendia ser necessária a realização de uma “higiene racial” mediante intervenção na reprodução das populações, com a proibição de

casamentos inter-raciais e a incidência de severas restrições a alcoólatras, epiléticos e doentes mentais. A eugenia incentivou experiências promovidas pelo Terceiro Reich, que desenvolveu um plano de purificação racial, marca do aprisionamento em campos de concentração, das experiências pseudocientíficas e do holocausto na Segunda Guerra Mundial.

4.3.2 Museus antropológicos ou zoológicos humanos

Considerando a insistente aproximação entre negros e macacos, proposta por diversos teóricos, e agora a perfeita ligação entre eles, segundo a teoria evolucionista, nada seria mais coerente que o encerramento dessas espécimes menos desenvolvidas em zoológicos...

Santana (2006) relata o caso de um negro chamado Ângelo Solimam, cuja existência acabou se constituindo em um “fato histórico”. Ele foi levado para a Europa ainda criança e serviu como escravo de príncipes e nobres. Sendo reconhecido por seus préstimos, conseguiu certa ascensão social no país, no caso, a França. No entanto, após sua morte, acabou empalhado e exposto em um museu durante décadas, podendo “descansar em paz” só depois de o local sofrer um incêndio:

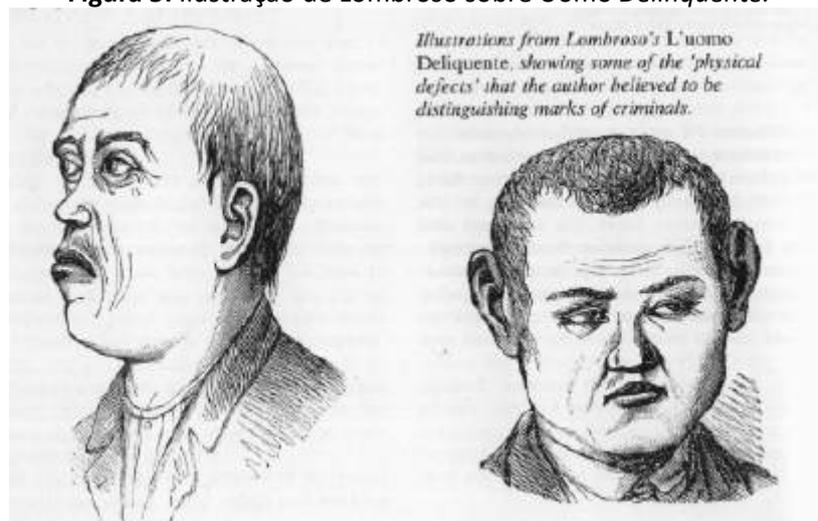
Ângelo, que fora capturado quando criança na África, foi escravo pessoal de nobres e príncipes, visitou vários países, participando de batalhas com seus “proprietários”, se casou [acredita-se que com uma irmã de um general de Napoleão Bonaparte] e teve filhos mestiços, chegando a ocupar importantes cargos de Estado. Todo esse “glamour” não impediu que ele fosse empalhado (taxidermia) pelo Imperador da Áustria, Francisco I (1790), após a sua morte, e ficasse exposto por décadas num museu de História Natural de Viena. Nem a intervenção da família e de segmento do clero contribuiu para que o Imperador entregasse os restos mortais de Ângelo à família. Um sinistro, num incêndio ocorrido nos sótãos de um museu, entregaram o “descanso” aos despojos de Ângelo. (SANTANA, 2006, p. 43).

O caso de Ângelo não era isolado. Em toda a Europa, tornaram-se muito populares os “museus antropológicos”, ou zoológicos humanos, muito semelhantes a zoológicos comuns, salvo pelo fato de que se tratava de seres humanos expostos à curiosidade pública. Eram locais onde pessoas eram expostas como espetáculos diante dos olhos estupefatos de europeus que acreditavam ser a expressão maior de evolução, civilização e progresso. Segundo Magnoli (2009), esse tipo de empreendimento era atração em cidades como Londres, Paris, Nova York, Amsterdã, Antuérpia, Hamburgo, Milão e Barcelona, mas sabe-se que até na Noruega foram expostos negros senegaleses. Essas exposições atraíam duas a três centenas de milhares de visitantes, exibindo pigmeus africanos, neozelandeses, negros da Núbia e do Senegal, índios apaches (norte-americanos), esquimós e nativos de Samoa ou do Suriname. Faziam-se reproduções de aldeias nativas, e as pessoas expostas eram obrigadas a reproduzir ali também um estilo de vida tradicional (tecendo esteiras e cestos, plantando pequenas porções de vegetais). Vestiam também roupas tradicionais e eram obrigadas a executar performances e representações de lutas, danças e canibalismo, sempre ressaltando a barbárie e a selvageria. Esses “museus antropológicos” foram desagregados só por volta da Segunda Guerra Mundial.

4.3.3 Um criminoso em potencial

Cesare Lombroso (1835-1909), considerado o pai da criminologia moderna, foi formulador da teoria do *uomo delinquente*, relacionando a evolução e a hereditariedade com a tendência à criminalidade e à degeneração moral. Essa tendência, em seu entendimento, poderia ser decifrada mediante investigação de características anatômicas dos indivíduos, especialmente do crânio e de suas proporções. Segundo suas concepções, as características físicas, fisiológicas e mentais dos indivíduos demonstravam se a pessoa era predisposta ao crime ou não, ou seja, ele estabeleceu a ideia de um “criminoso nato”. Em outras palavras: um criminoso era passível de ser diagnosticado, a partir da análise das condições anatômicas de seu corpo. Para chegar às suas conclusões, Lombroso usou levantamentos quantitativos dos defeitos físicos dos presos em sua terra natal, a Itália. Com base nisso, elaborou um esquema de categorização do que considerava anormal. Lombroso agia de acordo com os discursos científicos de então – em que leis universais operantes e deterministas poderiam ser descobertas por meio do método científico adequado.

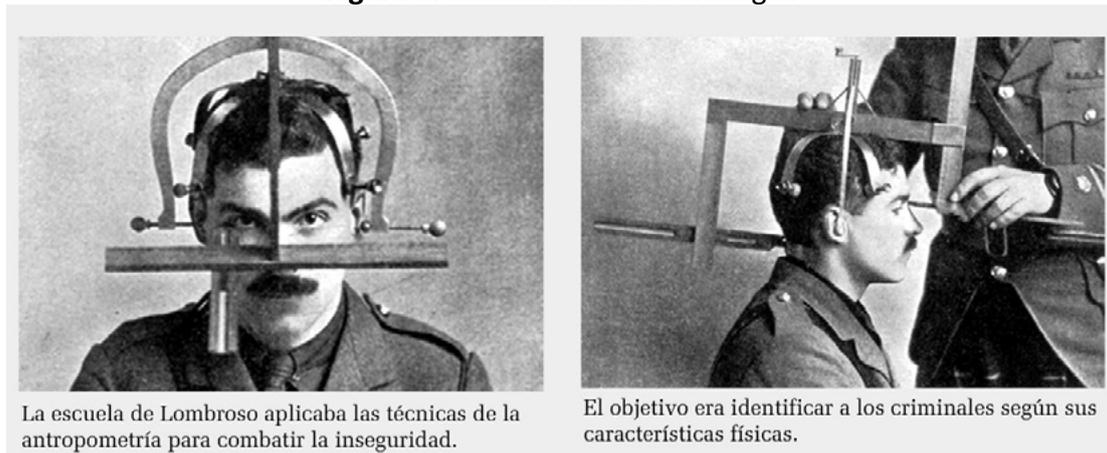
Figura 5: Ilustração de Lombroso sobre *Uomo Delinquente*.



Fonte: domínio público.

Para Schwarcz, (1993) os desenhos caricatos eram amplamente utilizados com o objetivo de retratar as características físicas, sobretudo, as indicativas de anormalidade, do que fugia ao comum ou das proporções esperadas. Abaixo, fotografia de antigo instrumento da frenologia, utilizado em medições cranianas.

Figura 6: Instrumento de frenologia.



Fonte: domínio público.

Não são necessários grandes esforços dedutivos para chegar ao biótipo do homem delinquente... Lombroso associava a criminalidade, ou a tendência a ela, às mesmas características indicadas pelos seus predecessores adeptos da craniometria, ou seja, características consideradas como próximas das de “nossos ancestrais” antropomorfos menos evoluídos. Deformidades físicas, problemas neurológicos e meras desproporções no rosto e na caixa craniana eram considerados fortes indicativos nesse sentido.

Schwarcz (1993) diz que uma das principais referências no Brasil nessa teoria é Nina Rodrigues, um dos nomes mais importantes e memoráveis entre os teóricos racistas brasileiros nesse período. Ele era contrário aos chamados teóricos do embranquecimento e acreditava que os mestiços eram degenerados moral, intelectual e fisicamente. Em sua obra publicada em 1938, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Nina Rodrigues tece uma série de afirmações, conjugando teóricos racistas e suas ideias “científicas” mais incisivas. Como adepto da teoria de Lombroso, a ele combinou a visão etnográfica do período e as considerações dos darwinistas sociais. Dessa forma, Nina Rodrigues posicionava-se ao lado de Buffon, Agassiz e Gobineau, considerando que o negro, como os indígenas, representavam povos menos civilizados e desenvolvidos. Ele considerava os “não brancos” e suas civilizações como se estivessem em um estágio infantil e primitivo, sendo possuidores de características físicas e mentais (desenvolvimento cerebral incompleto) que, em suma, dificultavam sua capacidade de raciocínio e de discernimento. Essa teoria levou-o a defender a ideia de que os indivíduos não brancos não poderiam ser julgados e punidos em igualdade de condições com o branco. Considerá-los iguais seria uma aberração jurídica. Eram diferentes. As diferenças eram vistas como inatas e irreversíveis, como demonstram alguns trechos que selecionei da obra *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*:

Porventura pode-se conceder que a consciência do direito e do dever que têm essas raças inferiores, seja a mesma que possui a raça branca civilizada? — ou que, pela simples convivência e submissão, possam aquelas adquirir, de um momento para outro, essa consciência, a ponto de se adotar para elas conceito de responsabilidade penal idêntico ao dos italianos, a quem fomos copiar o nosso

código? (RODRIGUES, 1938; p. 145).

Os negros africanos são o que são: nem melhores nem piores que os brancos; simplesmente eles pertencem a uma outra fase do desenvolvimento intelectual e moral. Essas populações infantis não puderam chegar a uma mentalidade muito adiantada e para esta lentidão de evolução tem havido causas complexas. Entre essas causas, umas podem ser procuradas na organização mesma das raças negríticas [sic], as outras podem sê-lo na natureza do *habitat* onde essas raças estão confinadas. (RODRIGUES, 1938, p.156).

O negro crioulo tem escolas por toda parte: ele as frequenta com uma emulação louvável, porque ouviu repetir que a instrução abria as portas às carreiras mais honrosas e tinha valido aos brancos a sua supremacia; mas assim que sabem ler, escrever e contar um pouco, creem-se um homem superior e bem armado para ambicionar as funções mais difíceis... e mais próprias a lançar sobre eles algum brilho... O negro não tem mau caráter, mas somente caráter instável como a criança, e como na criança — mas com esta diferença que ele já atingiu a maturidade do seu desenvolvimento fisiológico —, a sua instabilidade é a consequência de uma cerebração incompleta. (RODRIGUES, 1938, p. 160).

Acerebração incompleta era, para Nina Rodrigues (1938), uma característica comum a negros, indígenas e mestiços, estes considerados um grave problema, pois, em sua visão, representavam a deterioração e o aviltamento do sangue branco, dando lugar a uma raça degenerada, corrompida, propensa à criminalidade, imoral e fisicamente fraca. A imoralidade (em uma conotação fortemente sexual) é outra característica muito ressaltada por Nina Rodrigues.

As teorias raciais vigentes no país nesse período foram fundamentais para a definição de políticas públicas e os rumos tomados politicamente em relação a esses contingentes humanos, cuja existência era vista como empecilho ao desenvolvimento e ao progresso. À medida que a elite intelectual brasileira aderiu e produziu discursos e obras literárias que forjavam uma imagem depreciativa do negro, do mestiço e da população não branca em geral, criavam-se e reforçavam-se imagens e estereótipos de personagens com base exclusivamente racista.

4.3.4 O Brasil sob os olhos estrangeiros

Em sua obra *A invenção de ser negro*, Santos (2006) afirma que as teorias evolucionistas encontraram muitos adeptos no Brasil, que passaram a reproduzir essas concepções, principalmente em jornais e periódicos na imprensa nacional. O Brasil já não era então uma colônia, embora mantivesse o modelo de produção basicamente escravocrata e uma estratificação social com conotação fortemente racial. Nesse contexto histórico, os negros eram a mão de obra escrava e compunham a base da pirâmide social, ao lado de indígenas, expropriados de sua terra e vitimados por um genocídio e um intercâmbio cultural forçado. Uniões (sexuais) inter-raciais eram comuns, e não raras vezes havia intercursos sexuais forçados (principalmente com mulheres indígenas e negras), gerando uma nação “mestiça”.

Apesar de a discussão sobre relações raciais ser fonte de constantes polêmicas, ora ressaltando, ora negando um caráter conflituoso, arrefecido, cruel e degradante, havia mestiços que ultrapassavam as linhas limítrofes da segregação espacial e social, alcançando altos cargos e posições

sociais. Mesmo assim, conforme diz Santos (2006), as teorias de Darwin tiveram ampla aceitação no Brasil, e jornais brasileiros publicavam elogios à teoria da evolução, que ganhava cada vez mais adeptos. O Brasil miscigenado, por outro lado, não era bem visto pelos estrangeiros. Pelo contrário, as publicações e concepções imperantes a respeito do Brasil eram extremamente depreciativas. Isso fazia com que a elite nacional demonstrasse preocupação com a composição demográfica brasileira.

Santos (2006) apresenta como exemplo a visão depreciativa do Brasil “mestiço” por alguns estrangeiros que passaram por estas terras. Um deles foi Louis Couty (1854-1884), um francês que ocupou o cargo de professor na Escola Politécnica do Rio de Janeiro e no Museu Nacional, com a publicação em 1884 de sua obra *Esboços sociológicos*, na qual manifestava uma visão do Brasil francamente influenciada pelas teorias racistas europeias. Louis Couty chegou a declarar que o Brasil era um país que “não tem povo”. Afirmava que, se o Brasil tivesse aberto suas portas para a entrada de imigrantes italianos ou alemães logo depois de sua independência, em vez de continuar insistindo na compra de africanos, e se, após 1871, tivesse continuado com os brancos, mesmo em trabalhos antes exigidos de negros, talvez em sua época já estivesse em iguais condições com a Austrália ou os Estados Unidos.

Outro importante nome seria Louis Agassiz (1807-1873), europeu que também manifestou opiniões extremamente repulsivas sobre a miscigenação no país. Segundo Santos (idem), Agassiz via a mistura de raças como causa de deterioração das melhores características presentes em cada uma delas, e o resultado era um ser híbrido, desprovido de quaisquer qualidades, um ser deficiente, tanto física quanto mentalmente.

A elite brasileira encontrava-se, então, em um verdadeiro impasse. Por um lado, as teorias raciais afirmavam a inferioridade dos “mestiços” e a conseqüente inviabilidade do país como nação civilizada, pois “não possuía um povo”. Se não possuía um povo, a ideia de nação era insustentável. Como resolver esse problema? A religião afirmava, e a ciência provava: negros eram inferiores, e mestiços, seres degenerados e moralmente corrompidos, perigosos, propensos à criminalidade, enfim, intelectual e fisicamente inviáveis como produto humano para a pátria em formação. A veracidade das constatações “científicas”, que demonstravam empiricamente a superioridade branca, era incontestável para grande parte da elite brasileira.

Cientistas e teóricos racistas brasileiros desenvolveram, então, teorias próprias, a partir de adaptações das ideias europeias. Alguns afirmavam que a mestiçagem não originava meramente mestiços, mas brancos, no espírito e na forma. Esse processo ocorreria em razão da suposta força do sangue branco e porque as pessoas procurariam parceiros sempre mais brancos que elas. Esse conjunto de ideias veio a ser conhecido como “teoria do embranquecimento”.

4.3.5 O Brasil sob seus próprios olhos: a teoria do embranquecimento

Em sua obra *O espetáculo das raças cientistas, instituições e questão racial no Brasil do século XIX*, Schwarcz (1993) aponta que a mestiçagem brasileira foi considerada como uma questão de extrema relevância para os rumos da nação. Nessa obra, a autora procura relacionar

não meramente a acolhida que essas teorias raciais estrangeiras tiveram no país, mas a forma como sua influência permitiu que aqui fossem desenvolvidas teorias brasileiras, considerando-se principalmente o período de 1870-1930.

As meras reproduções teóricas internacionais passaram a ser criticadas pela elite intelectual nacional, que se organizava em torno de algumas poucas instituições de ensino reconhecidas, que Schwarcz (1993) chama de “cidadelas letradas”. A autora lembra que a existência dessas instituições no país era e ainda é recente, tendo em vista que foram criadas a partir da chegada da família real ao Brasil, que fugiu das investidas militares de Napoleão Bonaparte na Europa. Até então, elas inexistiam, e os poucos diplomados eram oriundos de instituições estrangeiras. Essas singularidades fizeram com que as ideias estrangeiras chegassem ao Brasil tardiamente em relação à Europa. Os intelectuais brasileiros da época, principalmente no final desse lapso temporal descrito pela autora, passaram a pensar e desenvolver teorias raciais próprias, com teor pautado em duas correntes teóricas principais: o determinismo e o evolucionismo (positivismo).

Sob a inspiração determinista, as teorias raciais seguiam a linha dos estrangeiros Couty, Agassis, Gobineau, etc., considerando não brancos como inferiores e mestiços como indivíduos degenerados, corrompidos e inviáveis. Nesse sentido, a presença de raças inferiores (negros, indígenas e mestiços) condenava o Brasil ao eterno atraso. Por outro lado, os evolucionistas tentavam encontrar formas ou saídas para que o Brasil se desenvolvesse, apesar da presença desses indivíduos inferiores.

A década de 1870 foi particularmente marcante e inovadora, quando as discussões sobre a abolição se tornaram mais frequentes e também quando se começou a cogitar a substituição da mão de obra escrava pela dos imigrantes europeus. Esse ousado projeto político, com base em muitos estudiosos, como Bertúlio (2008), tinha por finalidade a purificação étnica do país. É nesse contexto que a Lei do Ventre Livre é assinada; a despeito de suas incongruências, como veremos mais adiante em um tópico específico, sinalizava rumo à extinção (mesmo que gradativa e formal) do modelo de produção firmado no regime de trabalho escravo.

Nesse momento, segundo Schwarcz (1993), floresceram a ciência e também as críticas às teorias científicas, à religião, ao modelo político, à literatura, etc. Foi uma época, enfim, em que o Brasil começou a ser sujeito de produção de conhecimento, e não apenas seu objeto. Em tal cenário, a mestiçagem, até então tida como um “processo reconhecido (e tacitamente aprovado) pelo qual uns poucos mestiços (quase invariavelmente mulatos claros) tinham ascendido ao topo da hierarquia social e política” (SKIDMORE 1976, p. 76), tornou-se objeto de discussão da mais elevada relevância. As teorias raciais nacionais mais aceitas foram as de base evolucionista, que, apesar de considerarem a viabilidade do Brasil como país com seu contingente racial “inferior”, condicionavam essa possibilidade a uma espécie de aperfeiçoamento da raça, possível com a mestiçagem e o extermínio gradativo do negro e do selvagem (índio). O mestiço, malvisto pelas teorias de fundo determinista, era a possibilidade de redenção do Brasil, para a teoria do “embranquecimento”. Contudo, o preto é desenhado pela ciência contemporânea daquela época como perigoso, um potencial criminoso, que precisa ser extirpado do meio social brasileiro para dar

espaço ao progresso. A corrida para o progresso, portanto, pressupunha a extinção de “selvagens” e negros, pois os homens devotados à ciência acreditavam cegamente em suas previsões.

Muitos intelectuais brasileiros discordavam dessas teorias. Machado de Assis, um de nossos mais brilhantes escritores, era um deles. Ele criticava esses teóricos, “homens da ciência”, que viviam da “ciência” como se ela se tratasse de um sacerdócio. Machado de Assis também criticou de forma interessante e peculiar as teorias de cunhos sociológicos e darwinistas, em uma sátira a essas ideias científicas e aos seus idealizadores, na obra *Quincas Borba* e também em *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Em ambas, o personagem Quincas Borba, comum às duas obras, aparece como um mendigo, porém, filósofo, e desenvolve como teoria o “humanitismo”, que nada mais é do que uma franca alusão ao darwinismo sociológico ou evolucionismo sociológico. No trecho abaixo, selecionado da obra *Quincas Borba*, Cap.VI, Machado de Assis mostra o aspecto cruel dessa teoria, que desconsidera traços morais e institui a lei do mais forte, em que tudo é válido, incluindo a própria torpeza, a fim de se alcançarem “as batatas”...

Não há morte. O encontro de duas expansões, ou a expansão de duas formas, pode determinar a supressão de uma delas; mas, rigorosamente, não há morte, há vida, porque a supressão de uma é a condição da sobrevivência da outra, e a destruição não atinge o princípio universal e comum. Daí o caráter conservador e benéfico da guerra. Supõe tu um campo de batatas e duas tribos famintas. As batatas apenas chegam para alimentar uma das tribos, que assim adquire forças para transpor a montanha e ir à outra vertente, onde há batatas em abundância; mas, se as duas tribos dividirem em paz as batatas do campo, não chegam a nutrir-se suficientemente e morrem de inanição. A paz, nesse caso, é a destruição; a guerra é a conservação. Uma das tribos extermina a outra e recolhe os despojos. Daí a alegria da vitória, os hinos, aclamações, recompensas públicas e todos os demais efeitos das ações bélicas. Se a guerra não fosse isso, tais demonstrações não chegariam a dar-se, pelo motivo real de que o homem só comemora e ama o que lhe é aprazível ou vantajoso, e pelo motivo racional de que nenhuma pessoa canoniza uma ação que virtualmente a destrói. Ao vencido, ódio ou compaixão; ao vencedor, as batatas.

– Mas a opinião do exterminado?

– Não há exterminado. Desaparece o fenômeno; a substância é a mesma. Nunca viste ferver água? Hás de lembrar-te que as bolhas fazem-se e desfazem-se de contínuo, e tudo fica na mesma água. Os indivíduos são essas bolhas transitórias.

– Bem; a opinião da bolha...

– Bolha não tem opinião. Aparentemente, há nada mais contristador que uma dessas terríveis pestes que devastam um ponto do globo? E, todavia, esse suposto mal é um benefício, não só porque elimina os organismos fracos, incapazes de resistência, como porque dá lugar à observação, à descoberta da droga curativa. A higiene é filha de podridões seculares; devemos-la a milhões de corrompidos e infectos. Nada se perde, tudo é ganho. Repito, as bolhas ficam na água. Vês este livro? É Dom Quixote. Se eu destruir o meu exemplar, não elimino a obra que continua eterna nos exemplares subsistentes e nas edições posteriores. Eterna e bela, belamente eterna, como este mundo divino e supradivino. (ASSIS, 2009, p. 58-59).

As teorias darwinistas sociológicas e abordagens semelhantes à da seleção natural das espécies, aplicadas aos homens, são satirizadas por uma crítica ácida e inteligente. Uma crítica que

mostra que essas teorias de cunho evolucionista exoneram a ética e instituem a lei do mais forte, sem espaço para compaixão ou ódio, os quais, ainda que existam, são irrelevantes.

O restante da obra é mais incisivo. O próprio personagem Quincas Borba, intelectual e mentor teórico do Humanitismo, acumula grande fortuna, mas morre precocemente e, de certa forma, envolvido em um golpe. Sozinho e rico por conta de sua teoria filosófica, deixa a sua fortuna por herança ao seu cachorro, o cão Quincas Borba, e este aos cuidados de Rubião, seu discípulo, um jovem interiorano, ingênuo e tolo; o animal fica em segundo plano, enquanto Rubião acaba louco, enganado e roubado por Cristiano Palha e Sofia (alpinistas sociais sem escrúpulos), deixando com eles toda a fortuna. Pouco antes de morrer, Rubião repetia em sua loucura, ao vaguear pela cidade, “ao vencedor, as batatas”...

Interessante notar que Machado de Assis era mulato. Essa sua crítica não tinha, porém, a característica da panfletagem. Embora incisiva, ao mesmo tempo, é universal e atemporal, como parece ser caracterizada pelos estudiosos toda a sua obra. Nem por isso deixa de contemplar com maestria o fato de que o triunfo econômico e social dos indivíduos, não raras vezes, se deve mais à ausência de valores éticos e a fraudes e golpes do que a méritos pessoais.

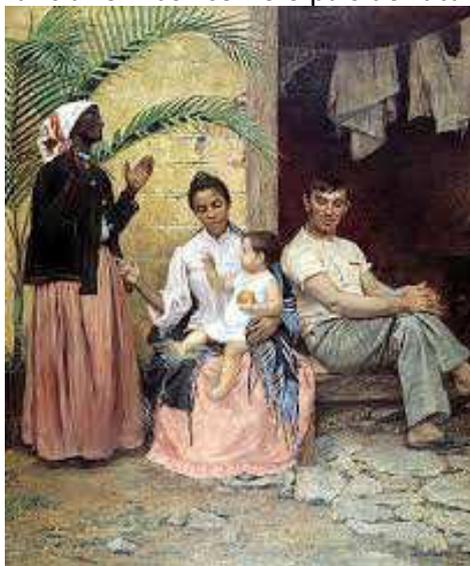
É possível aplicar essa análise também a nações inteiras, considerando-se o colonialismo. Por meio da violência, da fraude, da exploração econômica, da imposição cultural e da segregação racial, etc., estabeleceu-se uma hierarquia tanto entre antigas colônias de exploração e grandes potências, hoje industrializadas, quanto no âmbito das próprias ex-colônias. Enriquecida por processos exploratórios históricos, uma estrutura racialmente moldada exclui do acesso aos recursos e bens um imenso contingente populacional, geralmente nativos e descendentes de escravos, em outros tempos forçados a imigrar para essas terras. Além disso, amarras legais permeadas pelo racismo engessam as possibilidades de ascensão social desses grupos e etnias historicamente discriminados. Nesse sentido, são válidas as considerações de Fanon (1983), para quem o colonialismo foi intermediado pelo racismo.

Schwarcz (1993) menciona que, nesse século, embalado pela ciência, o homem caminhava supostamente rumo à evolução, depositando uma confiança cega e inocente em diagnósticos científicos e previsões rígidas. Era um momento em que as ideias evolucionistas e sanitaristas científicas estavam sendo abraçadas pela elite do país. Uma elite com interesses dispersos e a vontade unívoca voltada à própria projeção social individual, sendo o reconhecimento intelectual visado como possibilidade de alcançar e manter cargos públicos. E é essa elite que promove programas de higienização e saneamento, com o objetivo maior, segundo a autora, de implementar projetos de cunho eugênico, visando a eliminar a doença e separar a loucura e a pobreza. Exemplo disso foi a vacinação obrigatória, defendida por Oswaldo Cruz, e, em contrapartida, a revolta da vacina, que demonstra a ausência de diálogo entre governantes e governados.

O quadro *A Redenção de Cam*, de Broccos, é uma retratação da teoria do embranquecimento; nele, como uma espécie de projeção do futuro, é ilustrada uma família brasileira. Ao todo, três gerações: a avó negra parece agradecer aos céus pela benção, um neto branco nos braços da filha

mulata, enquanto, na soleira da casa ao lado dela, está um homem, supostamente um genro, também branco. Esse é um o resumo ilustrado da teoria, que pretendia ter, pela miscigenação racial, uma purificação étnica, objetivando chegar a uma população branca como produto final.

Figura 7: *A Redenção de Cam*, obra de Broccos que retrata a teoria do embranquecimento, utilizada a título ilustrativo por Lacerda no Congresso Internacional das Raças, em 1911, ao anunciar o Brasil como o país do futuro.



Fonte: Schwarcz (1993).

A teoria do “embranquecimento” daria respaldo para a imigração europeia ser financiada pelo Estado brasileiro, com a função principal de purificação étnica. Brancos eram necessários para reproduzir uma raça ariana nos trópicos. Isso explica por que as benesses dessa “pátria oligárquica em ascensão”, conforme Fernandes (1978), foram destinadas aos imigrantes europeus, subvencionados pelos cofres públicos.

Schwarcz (1993) menciona Sílvio Romero (1851-1914) como o principal expoente da teoria do embranquecimento. Em sua obra *Cantos populares do Brasil* (1883), Romero afirmava que talvez a teoria não se confirmasse em curto prazo, mas que, dentro de algumas gerações, em torno de 100 anos, o Brasil seria branco. Ele defendia a ideia de uma necessária agregação das raças “inferiores” por meio da miscigenação e de assimilação completa de negros e indígenas, de forma a propiciar o seu total desaparecimento enquanto “raças” distintas, embranquecendo definitivamente o país. Em 1913, com o correr de algumas décadas e diante da percepção de que suas profecias estavam longe de dar sinais, ainda que tímidos, de qualquer possibilidade de concretização, Romero revê sua própria ideia e, de modo absolutamente inverso, passa a negar a ideia de que o Brasil pudesse vir a ser branco, afirmando que, no máximo, seria mestiço. A partir daí, como Gobineau, começa a temer a reprodução e a ascensão social e política dos mestiços e negros (pois, a seu ver, eles eram moral e intelectualmente prejudicados), crendo que a miscigenação era maléfica e que produziria a decadência da civilização. Romero, então, parecia dar sinais de que tinha se “convertido” ao arianismo ortodoxo. Nessa mudança de perspectiva teórico-racista, passou a criticar o seu próprio

posicionamento anterior e também seus antigos colegas, principalmente João Batista de Lacerda (1846-1915), outro forte adepto da teoria do embranquecimento no país.

Lacerda considerava que a mestiçagem fazia nascer homens menos resistentes fisicamente, porém, moral e intelectualmente superiores aos negros. Acreditava que, a partir dos cruzamentos, os mestiços se tornariam gradativamente mais brancos e que, dentro de certo tempo, pouco mais de um século, o Brasil seria um país branco. Lacerda, segundo Skidmore (1976), teria chegado a apontar que *métis* (mestiços) em terceira geração já chegariam a apresentar todas as características brancas. Mais tarde, cogitou um lapso temporal maior, considerando “otimista” o prazo de um século para que desaparecessem o negro, o índio e o mestiço. Para ele, além da miscigenação, outra ferramenta de suma importância para alcançar esse futuro branco seria a eliminação contínua da população negra com a abolição, devido às situações de desemprego, fome, doenças e falta de oportunidade. seu ver, a discriminação racial (o preconceito de cor) e o conseqüente processo de cerceamento das possibilidades eram ferramentas eficazes para evitar a ascensão social de negros e mestiços, bem como seu acesso a cargos públicos e ao poder político, levando à extinção desses grupos. Como eram incapazes natos, sua ascensão seria um perigo para a nação.

Muitos intelectuais desse período mostraram-se simpáticos à teoria do embranquecimento, estabelecendo prazos ora mais curtos, ora mais longos, mas todos apontando para a extinção de contingentes humanos não brancos, diluídos pelo sangue branco, em favor do surgimento de uma nova raça ariana nos trópicos. A influência darwinista nesse sentido é inquestionável. Em sua esteira, acreditava-se que o negro e o indígena seriam extintos por serem representações do homem em estágios menos evoluídos. Obrigatoriamente, a extinção ocorreria tal como ocorreu em outros tempos com os homens primitivos, como foi o caso do “homem de Neandertal” em favor do *Homo sapiens*. Fatores adversos, externos, seriam somente catalisadores nesse processo, em suma, inevitável.

4.3.6 O mito da democracia racial

Dentre todas essas teorias, o mito da democracia racial talvez seja o mais difundido. Embora a teoria já tivesse dado sinais de existência desde a época da pressão inglesa pelo fim da escravidão, em textos esparsos e publicações esporádicas, ao que tudo indica, direcionados a um público externo, foi popularizada e ganhou ares científicos com a publicação de Gilberto Freyre, *Casa grande & senzala*. A expressão “democracia racial”, contudo, não é mencionada em nenhum momento em sua obra, onde aparecem outras expressões que fazem referência exatamente a essa ideia. O Brasil recebe, na obra, a imagem de um paraíso racial, onde brancos e negros vivem pacificamente. Para isso, criam-se duas figuras reciprocamente dependentes, a imagem do bom senhor e a do escravo resignado com a sua sorte, ambos vivendo harmoniosamente em terras tropicais. Tem-se, ainda, um Brasil que une antagonismos culturais como em nenhum outro lugar do mundo. Para Freyre (1980), em nenhum outro lugar do mundo se verificariam, com igual liberdade, o encontro, a intercomunicação e a fusão harmoniosa de tradições tão diversas ou mesmo antagônicas, como no Brasil, o que faria do regime brasileiro um dos mais plásticos, flexíveis e democráticos do mundo.

Freyre (1980) acreditava em uma relação democrática de fusão cultural entre as raças no Brasil, onde o mestiço perdia sua apreciação negativa e ganhava o *status* de brasileiro, ou seja, a mestiçagem seria elemento histórico constitutivo de uma identidade nacional brasileira. Segundo o autor, misturando-se “gostosamente” às mulheres negras, os portugueses encontraram uma alternativa à ausência de volume humano necessário para a colonização de tão extenso território. Essa miscigenação teria propiciado uma democratização social no país, onde negras, índias, mulatas, caboclas, etc., por meio das relações sexuais (em posição de caseiras, concubinas e até esposas legítimas), teriam galgado espaços juntamente com sua prole mestiça. Em toda a obra, Freyre exalta a imagem do mestiço, que ele vê como sendo a do brasileiro, produzido por uma fusão cultural democrática.

Em relação às negras e mulatas, essa exaltação tem sempre cunho sexual, até mesmo pervertido, ressaltando aspectos físicos e também a facilidade de os brancos tê-las ao alcance das mãos, dada sua condição de escravas, e chegando a deixar subentendida a própria preferência sexual por negras e mulatas, sempre adjetivadas e comparadas com as brancas. O autor faz alusão a uma suposta preferência sexual brasileira pela mulata, o que se deveria a esse passado escravocrata, quando mesmo os padres e membros eclesiásticos cediam à tentação que as mulatas representavam.

No exterior, entretanto, as convicções racistas são cada vez mais incisivas e, a partir das ideias de Galton, são pensadas, sobretudo, como políticas de Estado pela Alemanha nazista. O horror da Segunda Guerra Mundial expõe a crueldade de um dos maiores genocídios da história, que teve por motivação e balizador a ideia de raça. O pós-guerra fomenta discussões e dá ensejo a uma série de tratados internacionais, apontando para uma mudança significativa nos posicionamentos anteriores em relação às ideias de raça e ao racismo. Nesse contexto, em um plano internacional de cooperação, é criado o Estado de Israel no Oriente Médio, com o intuito de abrigar os sobreviventes de campos de concentração e os remanescentes do povo judeu espalhados pelo mundo. De forma semelhante, cria-se um Estado independente na África destinado aos remanescentes dos escravos norte-americanos, a Libéria.

Os olhos internacionais voltaram-se para o Brasil, que se proclamava socialmente democrático já em 1911, com Lacerda no Congresso Internacional das Raças, e no Congresso da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), ocorrido em 1949, quando foi apresentado como o país do futuro, símbolo da convivência pacífica entre os povos – imagem que chamou a atenção de pesquisadores estrangeiros, como Donald Pierson. Ele pesquisou a questão principalmente na Bahia, constatando ser o preconceito relacionado à classe social, e não à cor propriamente... Suas conclusões sancionaram o mito da democracia racial, que, de certa forma, compõe o imaginário dos brasileiros. Sua pesquisa foi encomendada pela Unesco, e, posteriormente, Roger Batiste, que trabalhou juntamente com Pierson, veio a trabalhar em uma segunda etapa da pesquisa, em companhia de Florestan Fernandes, tendo em vista que o americano faleceu precocemente.

Ao retomarem as pesquisas de caráter empírico, Florestan Fernandes e Roger Batiste chegam a conclusões absolutamente diversas das de Pierson. Em sentido antagônico, Fernandes (1989) declara que, do ponto de vista histórico, o processo de desagregação do sistema de produção escravista se constituiu em uma revolução elitizada, de branco para branco, um processo que excluiu tanto o “negro” quanto o “branco pobre”. O mito da democracia racial faz-se necessário enquanto meio de

“evasão dos estratos dominantes” em relação a “responsabilidades intransferíveis e inarredáveis”. Esse mito, a seu ver, teria como função principal manter intacto um sistema de privilégios e a ordem social, marcada pela posição “dominante” da “raça branca”, com uma “estratificação racial [...] extremamente desigual” (FERNANDES, 1989, p. 13).

Fernandes (1989) refuta a veracidade do mito da democracia racial e confronta-o com as condições sociais díspares de brancos e negros no país, afirmando que a República jamais enfrentou a questão da descolonização com toda a sua carga, o que era necessário a essas estruturas raciais presentes no Brasil, como produto do colonialismo destrutivo, “disfarçado com habilidade e soterrado por uma opressão inacreditável” (FERNANDES, 1989, p. 7). Tendo em conta a transição do trabalho escravo para o trabalho livre, Fernandes (1989) considera que foi dispensado ao negro o tratamento que se dá ao “bagaço”, o restolho de um sistema escravista falido, e que na atualidade os negros, juntamente com os indígenas, continuam a ser tratados como os párias dessa sociedade.

Segundo o autor, é necessário analisar a questão histórico-social do negro, a forma como ocorreu a desagregação da escravidão e as condições presentes, socialmente limitantes, que impossibilitam o acesso do negro às mesmas condições de vida e às oportunidades possíveis ao branco. Fernandes (1989) mostra que os censos e os indicadores sociais apontam uma tendência estrutural à desigualdade racial no Brasil, caracterizada pela centralização e pela concentração da riqueza, do prestígio social e do poder³⁰. Tanto a “pirâmide ocupacional” quanto a “pirâmide educacional” relegam aos negros e mulatos a marginalização sistemática; ao mulato, é concedida uma posição relativamente melhor, dadas as barreiras sociais camufladas, em uma espécie de complacência valorativa.

Em 1996, o então presidente do Brasil, Fernando Henrique Cardoso, assume publicamente que somos um país racista. Em 2001, na III Conferência das Nações Unidas contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada na cidade de Durban, África do Sul, o Brasil tornou-se signatário da Declaração de Durban, assumindo diante da Organização das Nações Unidas (ONU) o compromisso de desenvolver “programas de ações afirmativas [...] para promoverem o acesso de grupos de indivíduos que são ou podem vir a ser vítimas de discriminação racial” (ONU, 2001, p. 55- 56).

4.3.7 Os Direitos Humanos: mais um discurso na ordem dos discursos

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, outros valores, distintos de concepções de uma superioridade racial branca e civilizada, passaram a ser discutidos em contrapartida ao modelo racista levado aos extremos pelo partido nazista.

Não obstante a ideia de igualdade já haver sido tratada desde a antiguidade clássica (antiguidade grega), de onde destacamos o teorema aristotélico da igualdade, a ideia de igualdade jamais comportou os valores que passaram a revestir o conceito após a instauração dos direitos humanos. Aristóteles, por exemplo, defendia a escravidão, acreditando que alguns indivíduos

³⁰ Creio que Fernandes se refere ao apoderamento dos mecanismos e estruturas governamentais do Estado, bem como à definição de posicionamentos enquanto políticas de Estado. Vale considerar, como Schwarcz (1993), que as políticas públicas no Brasil foram, sob vários aspectos, definidas por intelectuais racistas que haviam alcançado altos postos no escalão do governo, como no já mencionado exemplo das campanhas de vacinação, influenciadas pelos sanitaristas.

não saberiam viver de outra forma. Esse pensador grego acreditava que, sem senhores que lhes determinassem o que fazer e como viver, os indivíduos escravizados viveriam entregues aos vícios e, quando libertos, representariam um pernicioso ócio, aglomerando-se nas praças e locais públicos das cidades. Então, pelo bem de todos, deveriam permanecer servindo aos senhores.

Piovesan (2008) destaca três vertentes da concepção de igualdade, que devem ser entendidas como construções históricas. A primeira concepção seria a formal, herdeira do liberalismo clássico; a segunda concepção estaria ligada ao aspecto material da justiça social e distributiva e relaciona-se aos direitos na esfera laboral, orientada pelo critério socioeconômico; a terceira concepção estaria ligada à justiça, relacionando-a ao reconhecimento de identidades, ao direito à diferença e ao respeito à alteridade.

A primeira concepção guarda relação com as revoluções burguesas, cujos princípios políticos foram teoricamente subsidiados pelos iluministas. Essas revoluções, embora utilizassem a igualdade como bandeira, tal qual a Revolução Francesa, com seu lema “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”, também não se referiam ao conceito de igualdade como tratamos hoje. Nesse sistema de valores, a ideia de igualdade era perfeitamente compatível com a escravidão negra nas colônias. Montesquieu, por exemplo, utilizava o conceito de “função social” para defender a escravidão e a hierarquia social e racial. Em seu entendimento, escravos poderiam ser mantidos em benefício da nação; de igual forma, os direitos políticos, em todas as suas implicações, não necessariamente seriam extensíveis a todos. Por isso, os estudiosos costumam referir-se a essa igualdade pensada pelos positivistas como igualdade formal.

Essa maneira de pensar a igualdade é relativa à lei, resumindo-se na fórmula de que “todos são iguais perante a lei”. A concepção de igualdade e a compreensão dos direitos fundamentais nesse contexto histórico político estão relacionadas aos movimentos constitucionalistas modernos e implicam uma limitação do poder do Soberano, quase irrestrito, em face dos indivíduos, seus súditos. Trata-se de um processo de reestruturação dos mecanismos de poder intimamente ligados à instauração da episteme moderna, em que o constitucionalismo emerge, produzindo ferramentas legais para regulamentação da ascensão, manutenção e exercício do poder governamental e também dos limites dessa atuação sobre os indivíduos.

No Estado moderno, liberal, o poder governamental é oficialmente tripartite, como pensado por Montesquieu. Dividem-se as funções políticas estatais em Legislativo, Judiciário e Executivo, descentralizando o poder do Estado da figura do Soberano, do poder despótico e dos privilégios de sangue. Esses movimentos têm como principais textos legais a Constituição Americana (1787) e a Constituição Francesa (1824), as quais, em termos legais, resguardam direitos que, apesar de já tratados na Magna Carta de 1215 da Inglaterra (Lei da Terra de João Sem Terra), ainda não tinham aplicação prática, e seu valor era meramente histórico. Trata-se de direitos como o *habeas corpus* e o “devido processo legal”, cuja função principal era a limitação da atuação do Estado em face dos indivíduos. Esse movimento constitucionalista também se refletiu no Brasil, que em 1824 ganhou a sua primeira Constituição.

Em um segundo momento, os direitos fundamentais, como pensados pelos iluministas ou positivistas, são ressignificados, passando a abranger os direitos sociais. Podemos citar, nesse sentido, que os principais documentos a refletirem essa ressignificação seriam a Constituição do México de 1917 e a Constituição Alemã de 1919. No Brasil, o reflexo desses conceitos é sentido na Constituição de 1934.

É com a Segunda Guerra Mundial que os conceitos de direitos fundamentais ganham uma conotação absolutamente inédita. No pós-guerra, as discussões realizadas no âmbito internacional dão origem à Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, que pode ser identificada como marco jurídico universal em defesa e justificação das ações afirmativas. Essa declaração trouxe uma nova interpretação dos direitos fundamentais, e os consensos nela consolidados do ponto de vista jurídico instauram, de certo modo, o paradigma dos Direitos Humanos, marcado pelos princípios da universalidade e da indivisibilidade. Isso significa, para Piovesan (2008), que a condição humana passa a ser reconhecida internacionalmente como requisito único para a titularidade de direitos, conferindo-lhe um caráter universal. A indivisibilidade refere-se ao conjunto de direitos civis e políticos, que são conjugados aos direitos econômicos, culturais e sociais de forma inseparável. Esse paradigma possibilitará, além do surgimento de vários tratados internacionais³¹, a declaração de uma gama de novos direitos, ainda não reconhecidos, e uma pressão da comunidade internacional, com previsão de multas e sanções.

Sob esse paradigma, o conceito de igualdade é repensado a partir de seu aspecto material. Já não basta ser igual perante a lei, é necessário ser igual perante o outro. Nesse sentido, segundo Piovesan (2008), a ideia de igualdade é vista em um caráter bidimensional porque pressupõe, reciprocamente, distribuição e reconhecimento. Boaventura de Souza Santos enfatiza que “apenas a exigência do reconhecimento e da redistribuição permite a realização da igualdade”:

Temos o direito a ser iguais quando nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades. (SANTOS, 2003, p. 56 *apud* PIOVESAN 2008, p. 19).

De acordo com Piovesan, “a segregação ocorre quando somos tratados iguais em situações diferentes; e diferentes em situações iguais” (PIOVESAN, 2008, p. 20). Essa é uma visão encontrada no corpo do texto da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1968), que faz emergir no cenário jurídico internacional a noção de que qualquer “doutrina de superioridade baseada em diferenças raciais é cientificamente falsa, moralmente condenável, socialmente injusta e perigosa, inexistindo justificativa para a discriminação racial, em teoria ou prática, em lugar algum” (preâmbulo). Continuando o texto, a convenção reforça a urgência de

³¹ Conforme Piovesan (2008, p. 17), elenco aqui o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (154 Estados-partes); Pacto Internacional dos Direitos Econômicos Sociais e Culturais (151); a Convenção contra a Tortura (139 Estados-partes); a Convenção sobre a Eliminação da Discriminação Racial (170 Estados-partes); a Convenção sobre a Eliminação da Discriminação contra a Mulher (179 Estados-partes); a Convenção sobre os Direitos da Criança (192 Estados-partes). No Brasil, conforme as disposições constitucionais previstas na Constituição Federal de 1988, os tratados internacionais têm a peculiaridade de poderem ser integrados à ordem jurídica com status de emenda constitucional, desde que atendidos os requisitos previstos pela CF-1988.

medidas políticas para propiciar a eliminação da segregação racial em todas as suas formas e manifestações, bem como para prevenir e combater doutrinas e práticas racistas. Podemos resumir o texto da convenção considerando que ele propõe a supressão da discriminação, definida em seu art. 1º como qualquer forma de

[...] distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto ou resultado anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício em um mesmo plano (em igualdade de condição) de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública.

Na esfera do direito internacional, essa convenção destaca duas modalidades de estratégias para alcançar esse objetivo. São elas: a estratégia repressiva-punitiva, visando a proibir, punir e eliminar a discriminação; e a estratégia promocional, para promover, fomentar e avançar na materialização da igualdade (PIOVESAN, 2008, p. 20).

É no plano promocional que se enquadram as políticas afirmativas, previstas no Art. 1º, § 4º da convenção. Elas são apontadas como medidas especiais de proteção ou incentivo a grupos ou indivíduos sujeitos a preconceitos e socialmente vulneráveis, como minorias étnicas e raciais, dentre outros grupos. Essas medidas especiais seriam temporárias, porque previstas dentro de um lapso temporal específico, e, por sua natureza compensatória, buscariam remediar um passado de discriminação, com vistas à ascensão desses grupos na sociedade até um nível de equiparação com os demais. Por meio dessas políticas, o objetivo é transitar de forma concreta “da igualdade formal para a igualdade material” (PIOVESAN, 2008, p. 20).

4.3.8 As cotas raciais

Apesar de as políticas afirmativas com recorte racial, ou apenas cotas raciais, terem sido pensadas no Brasil a partir do modelo norte-americano, essa modalidade de política pública tem sua origem na Índia e chegou ao Ocidente como uma resposta governamental aos movimentos populares pelos direitos de comunidades historicamente discriminadas. Em relação aos negros, a política de cotas chegou inicialmente nos Estados Unidos e posteriormente no Brasil.

Como visto na literatura, a institucionalização das ações afirmativas ocorreu inicialmente na Índia: em um contexto marcado pela descolonização, um intelectual indiano, Bhimrao Ramji Ambedkar, foi o mentor de um sistema de cotas para as castas. A reserva de vagas foi aplicada aos intocáveis (dalits), minorias religiosas, tribos e castas que estavam entre os intocáveis e os djiva. O argumento foi que um “tratamento especial” deveria ser dado para os dalits e determinados grupos, já que não havia representação proporcional ao seu percentual na população da Índia. Os dalits eram 17% da população e, em 1950, ocupavam 1% dos postos graduados do país. Durante o processo de colonização esses grupos foram marginalizados nas estruturas de poder e no acesso à educação. Desde 1948, o sistema de cotas consta na Constituição do país e se estende aos órgãos legislativos, ao serviço público e às instituições de ensino. É diferenciado em relação a cada grupo, pois isso implica o seu reconhecimento oficial, não se tratando, portanto, de um direito individual. (SANTOS, 2012, p. 402).

Após as discussões de Durban na África do Sul em 2001, alguns estados brasileiros formularam leis que instituíam políticas afirmativas em sua esfera de competência, como foi o caso das Leis nº. 3.524/2000, nº. 3.708/2001 e nº. 4.061/2003 do Estado do Rio de Janeiro, reformuladas pela Lei nº 5.346, de 11 de dezembro de 2008, que instituíam cotas, reservando 45% das vagas, sendo 20% para egressos de escolas públicas, 20% para negros e indígenas e 5% para pessoas com deficiência e para filhos de policiais militares, civis e agentes penitenciários mortos em serviço. Outros exemplos ocorreram em 2003, quando a Universidade do Estado da Bahia (UNEB) aprovou um programa de cotas autonomamente. Com o apoio da comunidade universitária, a primeira universidade federal a realizar esse processo foi a Universidade de Brasília (UNB)³². A UNB aprovou as cotas em um processo também autônomo.

Outras universidades públicas, inicialmente estaduais, levaram as discussões ao seu próprio contexto institucional e passaram a regulamentar, em seu próprio âmbito, políticas afirmativas e cotas raciais. Essa é uma situação possível em razão do Princípio da Autonomia Universitária, previsto constitucionalmente, que resguarda às Instituições de Ensino Superior a faculdade de autorregulamentação nos moldes legais. Esse foi o caso, além da UNEB e da UNB, de muitas universidades no Brasil, principalmente as estaduais, como a Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT). Esta instituição é pouco mencionada pelos estudiosos da temática, no entanto, é válido salientar que ela também aprovou um programa de cotas firmado unicamente no autodeclaração. O Programa de Integração e Inclusão Étnico-Racial (PIIER) foi implantado na UNEMAT em 2004, pela Resolução 200/2005 CONEPE, com previsão de 10 anos de duração, sendo renovado, após discussão e avaliação, em 2014.

Em 2012, o Congresso Nacional aprovou a Lei nº. 12.711, sancionada pela Presidenta Dilma Rousseff e regulamentada pelo Decreto nº. 7.824 e pela Portaria MEC nº. 18, ambos de 11 de outubro de 2012. A partir dessa lei, as universidades públicas federais e os institutos técnicos federais passam a ser obrigados a reservar, no mínimo, 50% das vagas para estudantes que tenham cursado todo o ensino médio em escolas da rede pública, com renda *per capita* de até um salário mínimo e meio, com distribuição proporcional das vagas entre pretos, pardos e indígenas, de acordo com a proporção desses grupos étnicos demonstrada pelo censo do IBGE em cada estado de localização.

Essa lei foi aprovada em meio a uma discussão de ordem jurídica para averiguação da constitucionalidade da reserva de vagas.

Apesar dessas e de outras discussões, o STF entendeu pela constitucionalidade das cotas, compreendendo, em conformidade com a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1968), que o termo *raça* inexistente biologicamente, portanto, não existem subespécies, nem hierarquia humana baseada em características genotípicas e fenotípicas. No entanto, o critério raça pode ser aceito como categoria política para a construção de políticas que,

³² O programa de cotas na UNB ocorreu cercado de peculiaridades, entre elas, o de prever um órgão deliberativo, uma comissão com o objetivo de evitar fraudes no sistema de cotas, em uma tentativa de verificar a autenticidade das declarações dos candidatos por meio do exame de fotos e documentos. O modelo, contudo, sofreu graves críticas quanto aos procedimentos de verificação. O momento mais crítico ocorreu quando gêmeos idênticos foram tratados distintamente, tendo um a inscrição homologada, e o outro não. Apesar das críticas externas, a UNB manteve-se firme ao lado das cotas. De acordo com Cunha (2006) e Belchior (2006), o processo de instituição de cotas nessa IES foi amplamente discutido e ocorreu democraticamente, contando com o apoio dos diversos segmentos da instituição, que, segundo ambos os estudiosos, estavam cientes da posição de vanguarda adotada e também de sua posição emblemática de referência em relação a instituições pares.

em um sentido inverso, promovam a desconstrução dessa realidade racialmente estratificada. Isso em consideração às implicações e à historicidade do termo, que por séculos tem sido utilizado para demarcar posições sociais de inferioridade e a falta de acesso aos bens da vida, dentre os quais se incluem a educação e, em sua esteira, a ascensão social por ela possibilitada. Em tal processo histórico, houve marcante atuação do Estado no sentido de inviabilizar qualquer outra forma de ser e estar que não fosse autorizada pela sistemática racial histórica de poder e opressão, em face da qual se distribuem papéis e posições sociais.

Considerando que a educação superior se apresenta como um espaço de distinção social; que as Instituições de Ensino Superior se constituíram no país como locais restritos aos brancos em razão de um processo histórico que a elas conferiu um caráter elitista; e que esta realidade historicamente moldada a partir de um critério racial foi construída mediante interdições, imposições, segregações e privilégios, autorizados por discursos presos em outro tempo, é necessário pensar em como políticas de Estado podem ser dedicadas a destruir essa lógica de segregações e privilégios em séculos de opressão e miséria. Há que se alinhar a ação do Estado à democratização do acesso e do exercício de direitos, destacamente do direito à educação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões neste livro e seu súbito encerramento, sem dúvida, não finalizam as discussões, que são mais amplas, mais profundas, e se desdobram em muitas outras facetas. “Por que pensamos o que pensamos” foi o questionamento central desta pesquisa. Com o intuito de problematizá-lo, recorri ao olhar genealógico foucaultiano, considerando que os discursos são formadores de práticas em um processo mútuo, em face do qual se constituem os sujeitos.

Tentei pensar a partir de fragmentos discursivos, conteúdos materiais que, relacionados à ideia de raça, pudessem ser tomados em seu valor de “arquivo”, em um exercício de esforço filosófico, para assim compor uma versão da história da emergência do discurso das cotas raciais em nosso tempo. Para isso, busquei inspiração no percurso teórico traçado em significativa parte do trabalho de Foucault, principal interlocutor neste meu estudo, recorrendo, sobretudo, aos seus conceitos de episteme e de descontinuidade e à divisão cronológica estabelecida por meio desta.

Assim, pensei um rastro, um *a priori* histórico. Epistemes tal qual divididas pelo filósofo francês, pelas quais o pensamento, a “verdade” de cada época, foi forjado e formatado em conformidade com relações de poder/saber inerentes e intrínsecas. Busquei trazer para esta pesquisa fragmentos discursivos que dessem conta das multiplicidades repetitivas, da constante regularmente reproduzida, do teor dos enunciados que, embora interligados, transitam por diferentes campos discursivos. Nas rupturas e mudanças de epistemes, como em um caleidoscópio, novas imagens surgiram, substituindo as antigas e possibilitando ressignificações de conceitos, reformulações de ideias, novos sistemas de pensamento e novas formas de ver o mundo e o outro.

Como Foucault, pensei em três epistemes e, dentro delas, em ressignificações do discurso racial. Na primeira episteme, denominada Renascimento, esse discurso é pensado sob um prisma religioso, a partir de uma visão mítica e sobrenatural em que as diferenças tinham um caráter intransponível, irreversível e inquestionável, sendo os negros, de certo modo, costurados aos signos criados para eles, que os estigmatizavam como amaldiçoados e condenados à escravidão.

Posteriormente, na episteme neoclassicista, o conceito, tal como o conhecimento de modo geral, é visto sob a forma de um quadro representativo de classificações e hierarquias, por meio das quais foi possível pensar em taxionomias e classificações humanas. Nesse período, contingentes populacionais foram taxativamente relacionados, classificados e ordenados, como em um quadro contínuo, onde os negros se encontram nas zonas limítrofes entre os homens e os símios, como seres híbridos e intermediários.

Por fim, com o surgimento da modernidade e a instauração do paradigma evolucionista de Darwin, o negro é visto como um indivíduo inferior em uma escala evolutiva, condenado, portanto, à extinção em face do mais forte, o branco. Considerei, a partir de alguns enunciados discursivos críticos e contrários a esses posicionamentos (como as críticas de Machado de Assis, por exemplo), que tal modelo de pensamento evolucionista aplicado ao contexto humano e social exonera a ética e instaura entre os povos e indivíduos a lei do mais forte, justificando fraudes, ódio, segregação e

até mesmo o genocídio. Este seria o ápice do pensamento racista e eugênico, em seu objetivo de promover limpeza étnica por meio do extermínio, instituído legalmente como política de Estado pela Alemanha nazista, sob a influência de pensadores como Galton e Meiners.

Entretanto, o contexto da Segunda Guerra Mundial, o pós-guerra mais especificamente, propicia uma nova ressignificação do conceito de humanidade, e a ideia de raça ganha um novo direcionamento político, com amplas discussões no cenário internacional. O conceito de raça deixa de fundamentar-se pretensiosamente no campo do saber biológico, para ser concebido como uma categoria política, cuja legitimação é relacionada a lutas históricas de segmentos étnico-culturais historicamente discriminados e relegados a posições de inferioridade nos mais diversos contextos políticos e geográficos.

É a partir desse momento histórico de efervescente discussão política, possível com a sacudida promovida pela guerra e pela reacomodação de papéis e lugares em uma conjuntura política internacional, que os conceitos de igualdade, equidade e acesso aos bens da vida passam a ser objeto de discussão e preocupação internacional, tendo-se em conta a ressignificação do conceito de ser humano.

Considero, finalizando esta pesquisa, que o próprio conceito de igualdade passou por processos de ressignificação e que somente sob o viés dos direitos humanos veio a ser visualizado em uma dimensão material, relacionada à concretude de direitos entendidos como fundamentais, universais e indivisíveis. Tendo em vista que o caráter meramente declaratório redundava na perpetuação de iniquidades históricas, os tratados internacionais instrumentalizaram um pacto formal pela redução das diferenças sociais e econômicas impostas a grupos inferiorizados.

É nesse momento singular da história que os nascentes direitos humanos se consagram como um novo ramo do Direito. Passam a ser considerados, por muitos estudiosos da área, como um novo paradigma no campo do saber jurídico. Diversos Estados nacionais, ao tornarem-se signatários dos tratados, assumiram o compromisso de reduzir as diferenças nas condições de vida de grupos étnicos e raciais historicamente discriminados. Em resposta ao compromisso internacional assumido, os chamados direitos humanos tornaram-se posteriormente objeto de regulamentação no âmbito interno desses países, que se voltaram para a implementação de políticas públicas direcionadas à superação dos processos discriminatórios percebidos historicamente em seus contextos.

É quando, além das medidas repressivas/punitivas, são inseridas de forma estratégica, no sistema normativo desses países, políticas especiais de natureza compensatória, como as políticas afirmativas com recorte racial. Seu objetivo é bidimensional, na tentativa de redistribuir recursos e promover o reconhecimento, visando ao trânsito do sentido meramente formal da igualdade para uma concretização material. Foi a partir desse cenário internacional que essas políticas, pensadas como forma de compensar um passado histórico discriminatório e segregacional, são gradativamente adotadas em países que, como o Brasil, foram historicamente construídos sob um modelo colonial e discriminatório.

As cotas raciais emergem como alternativa política para o alcance da igualdade material, pensada sob o paradigma dos direitos humanos. Pela reserva de vagas para acesso a Instituições Públicas de Ensino Superior, permite-se que grupos étnicos, como negros e indígenas no caso do Brasil, tenham acesso garantido à educação superior e, com isso, uma possibilidade de ascensão social.

No grupo de medidas políticas especiais, as ações afirmativas podem direcionar-se às mais distintas áreas e aspectos humanos e sociais, conforme indiquem as necessidades específicas do espaço político. É considerando o direcionamento dessas políticas ao recorte de cunho racial no Brasil que compreendo os discursos sobre raça e sobre ser negro nessa ordem de discursos como condições de possibilidade para a emergência do discurso das cotas raciais no ensino superior.

As ressignificações do conceito de raça, porém, não nos autorizam a falar em um processo evolutivo da ordem discursiva. Presos em nosso respectivo espaço-tempo, os discursos respeitam regras que os submetem e direcionam. Não é possível dizer que a concepção atual de raça e a forma de ver o negro sejam uma expressão de maior esclarecimento, ou de um estágio cognitivo, ético, moral ou humano mais elevado do homem de nosso tempo. Também não se pode dizer que esse discurso possua ares de verdade definitiva. Como verdade construída em nosso tempo, esse discurso pode ser datado, porque foi construído e, como tudo mais, pode ser transformado e vir a ser pensado de outra forma...

As ressignificações do conceito de raça refletem, sobretudo, um conteúdo e direcionamento político. Como o homem neoclássico não foi moralmente superior ao homem do Renascimento, o homem moderno não o é em relação aos demais. Como os homens do passado, presos nos limites de suas próprias epistemes, o homem moderno e, com ele, os discursos possíveis em sua época (que é a nossa época) guardam apenas relações de singularidade. Nesse sentido, homens e discursos representam sistemas de pensamento em que se acentuam processos de descontinuidade, rupturas em suas maneiras de ver e estar no mundo.

O conhecimento disso não é capaz de mudar o mundo, mas potencializa a construção de novas subjetividades e, quem sabe, nos possibilita dar conta de uma nova subjetivação.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Castro. Vozes d'África. In: **Obra Completa**. Fundação Ulisses Guimarães. São Paulo, 2012.
- ARTIÈRES, Philippe. Dizer a Atualidade: O trabalho diagnóstico em Michel Foucault. 2004, p. 16-37. In: GRÓS, Frédéric (Org.). **Foucault. A Coragem da Verdade**. São Paulo-SP: Parábola Editorial, 2004.
- BANTON, Michael. **A ideia de Raça**. Lisboa: Editoras Edições 70, 2010.
- BARTHES, Roland. O prazer do texto. Tradução J. Guinsburgl. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- BELCHIOR, E. B. **Não deixando a cor passar em branco**: o processo de implantação de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília. Brasília, DF, 2006. p. 137
- BERT, Jean-François. **Pensar com Michel Foucault**. São Paulo-SP: Parábola Editorial, 2013.
- BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. **Racismo e desigualdade racial no Brasil**. In: DUARTE, e. C. P. (org.). Cotas raciais no ensino superior: entre o jurídico e o político. Curitiba: Juruá, 2008.
- BOSI (Nota explicativa). In: **Bíblia de Jerusalém**. Edições Paulinas, 1992.
- BRASIL. **Lei nº. 581** - de 4. 09.1850 (Lei Eusébio de Queiroz) - Dispõe sobre a proibição do tráfico negreiro.
- _____. **Lei nº 2040** de 28.09.1871 – (Lei do Ventre Livre) - Dispõe sobre a liberdade dos filhos de escravas.
- _____. **Lei nº 3.270** de 28.09.1895 – (Lei do Sexagenário) – Dispõe sobre a Extinção gradual do elemento servil.
- _____. **Lei nº 3.353**, de 13.05.1888 – (Lei Áurea) – Dispõe sobre a extinção do trabalho escravo.
- _____. **Lei nº 5.465**, de 3 de Julho de 1968 (Lei do Boi).
- _____. **Lei nº 12.711**, de 29.08.2012 (Lei de Cotas).
- CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- CANGUILHEM, Georges. **Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do Cogito?** Goiânia. Edições Ricochete, 2012.
- CARNEIRO, Edison. **Ladinos e crioulos. Estudos sobre o Negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A, 1964.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O racismo na História do Brasil: mito e realidade**. São Paulo: Ática, 1994.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. (Tradução Ingrid Müller Xavier). Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CRUZ E SOUSA, João da. **Evocações, obra completa**. Rio de Janeiro: J. Aguilar, 1960.

CUNHA, E. M. P. **Sistema universal e sistema de cotas para negros na Universidade de Brasília: Estudo de desempenho**. 2006. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2006.

DAL POZZO PEZ, Tiaraju. **Pequena análise sobre o sujeito em Foucault**: a construção de uma ética possível, p. 1-14, 2008. Disponível em:

<<http://www.uel.br/eventos/sepech/arqtxt/resumos-anais/TiarajuDPpez.pdf> Acesso em, v. 24, p. 1, 2008>. Acessado em: 14 ago. 2014.

DAVIS, David Brion. **O problema da escravidão na cultura ocidental**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DELEUZE, G. **Foucault**. Tatuapé, SP: Editora Brasiliense, 2013.

_____. **Conversações**. 1. ed. Rio de Janeiro: editora 34, 2006.

DÍAZ, Esther. **A filosofia de Michel Foucault**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

FANON, Frantz. **Pele Negra, máscaras brancas, outra gente**. Rio de Janeiro: Fator, 1983. FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global, 2007.

_____. **O Significado do Protesto Negro**. São Paulo-SP: Editora Cortez; Autores Associados, 1989. (Coleção Polêmicas do Nosso Tempo; v. 33).

FISHER, R.M.B. **Trabalhar com Foucault: arqueologia de uma Paixão**. Cidade: editora Autêntica, 2013.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Tradução Roberto Machado. 28. ed.; 1. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz & Terra, 2014.

_____. **A Ordem do discurso**. São Paulo: editora Loyola, 2013.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Cidade: Nau Editora, 2005.

_____. **Vigiar e punir, Nascimento da prisão**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2004.

_____. Pouvoirs et stratégies. In: Dits et écrits. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 418-428.

In: VEIGA-NETO, Alfredo; LOPES, Maura Corcini. Inclusão e governamentalidade.

Educação & Sociedade, Campinas, v. 28, n. 100, set./dez. 2007.

_____. **História da Sexualidade 1: A vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8.ed. Rio de Janeiro: editora Graal, 1998.

_____. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres.** Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: editora Graal, 1998.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L., RABINOW, P. **Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **As Palavras e as Coisas.** 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

_____. **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

_____. **História da Loucura na Idade Clássica.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1978. FREITAS, Décio. **O Escravidão Brasileiro.** 3. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991. FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala.** São Paulo: Global Editora, 2006.

GEBARA, Ademir. **Mercado de Trabalho Livre no Brasil (1871-1888).** São Paulo: Brasiliense, 1986.

GIAROLA, Flávio Raimundo. **Racismo e teorias raciais no século XIX: Principais noções e balanço historiográfico,** 2010. Revista eletrônica História e História. Unicamp. Disponível em: <<http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=313>>. Acessado em: 19 jan. 2014.

GOVERNO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. **Lei 5.346.** Dispõe sobre o novo sistema de cotas para ingresso nas universidades estaduais e dá outras providências. Rio de Janeiro, RJ, 11 dez. 2008.

_____. **Lei 4.061.** Dispõe sobre a reserva de 10% das vagas em todos os cursos das universidades públicas estaduais a alunos portadores de deficiência. Rio de Janeiro, RJ, 2 jan. 2003.

_____. **Lei nº 3.708.** Institui cota de até 40% (quarenta por cento) para as populações negra e parda no acesso a Universidade do Estado do Rio de Janeiro e à Universidade Estadual do Norte Fluminense e dá outras providências, Rio de Janeiro, RJ, 9 nov. 2001.

GUEDEZ, Anne. **Foucault, iniciação e debate.** São Paulo, SP: Edição Melhoramentos, 1977.

GUIMARÃES, Maristela Abadia. **No meio do caminho tinha uma discriminação, tinha uma discriminação no meio do caminho: O potencial transformador das cotas raciais.**

Cuiabá-MT: Ed. UFMT, 2010.

HOBSBAWM, Eric J. **A Era do Capital (1848-1875).** São Paulo: Paz e Terra, 2009. MACHADO, Roberto. Introdução, Por uma genealogia do poder. In FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder.** (Tradução Roberto Machado). 28. ed. 1ª ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz & Terra, 2014.

_____. **Foucault, a filosofia e a literatura.** 3. ed. Cidade: Zahar, 2012.

_____. **Ciência e saber.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

LARROSA, Jorge. **Pedagogia Profana: Danças, piruetas e mascaradas.** Autêntica, Belo Horizonte, 2000.

MAGNOLI, Demétrio. **Uma gota de sangue: história do pensamento racial**. São Paulo. Editora Contexto, 2009.

MALDONADO, Maritza M. C. **A ordem do discurso da educação ambiental**. 2001. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault Simplesmente**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

NABUCO, Joaquim. **O Abolicionista**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Publifolha, 2000 - (Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro).

OKSALA, Johanna. **Como Ler Foucault**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

OLIVEIRA, Cristiane. A vertigem da descontinuidade: sobre os usos da história na arqueologia de Michel Foucault. História, **Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 15, n. 1, p.169- 181, jan./mar., 2008.

ONU. **Declaração de Durban**. África do Sul, 2001.

_____. **CONVENÇÃO SOBRE A ELIMINAÇÃO DE TODAS AS FORMAS DE DISCRIMINAÇÃO RACIAL** (1968)

_____. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948.

PETRUCCELLI, José Luis. Doutrinas francesas e o pensamento racial brasileiro, 1870-1930. **Revista Eletrônica, Estudos Sociedade e Agricultura**, nº 7, dezembro de 1996.UFRJ. Disponível em: <http://r1.ufrj.br/esa/V2/ojs/index.php/esa/article/view/98>. Acessado em janeiro de 2014.

PIOVESAN, Flávia. Ações Afirmativas sob a perspectiva dos Direitos Humanos. In: **Cotas Raciais no Ensino Superior. Entre o jurídico e o político**. DUARTE, E. C. P.; BERTÚLIO, D. L. L.; SILVA, P.V. B.(Orgs.). Curitiba: Editora Juruá, 2008.

POLIAKOV, León. **O Mito Ariano: ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

RODRIGUES, Nina. **As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil**. Editora Guanabara, 1938. Obra completa disponível em: http://www.cairu.br/biblioteca/arquivos/Direito/As_racas_humanas_responsabilidade_penal_Brasil.pdf. Acesso em janeiro de 2014.

SANTANA, Eder da Silva. **O Aluno Negro e o Ensino Superior: Trajetória Histórica, Percalços e Conquistas**. 2006. Dissertação (Mestrado), Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo, 2006.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Ações afirmativas e educação superior no Brasil: Um balanço crítico da produção. REBP – INEP, **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, Brasília, v. 93, n. 234, [número especial], maio/ago. 2012.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A Invenção do Ser Negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros**. 1. ed., São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SANTOS, Joel Rufino dos. **O que é o racismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SCHWARCZ, L. M. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

SKIDMORE, Thomas, E. Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. (Trad. Raul de Sá Barbosa). **Estudos Brasileiros**, vol. 9. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1976.

SOUSA, Ricardo Luíz. **O Paraíso Precisa Ser Modernizado: os viajantes do século XIX e a identidade nacional**. Editora UDUFU, Uberlândia – MG. 2014.

UNEMAT - CONEPE -. **RESOLUÇÃO 200/2005**. Dispõe sobre a instituição do Programa de Integração e Inclusão Étnico-Racial (PIIER).

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a Educação**. Belo Horizonte: ed. Autêntica, 2011.

_____. LOPES, Maura Corcini. Inclusão. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 28, n. 100, set./dez. 2007.

_____. **Crítica pós-estruturalista e educação**. Porto Alegre: Sulina, 1995. VEYNE. Paul. Sobre Foucault. In: MARQUES, Wellison; CONTI, Maria Aparecida;

FERNANDES, Claudemar Alves (Orgs.). **Michel Foucault e o Discurso: Aportes teóricos e metodológicos**. Linguística in Focus 9. Uberlândia EDUFU, 2013.

SOBRE A AUTORA



ÉRICA SILVA ROCHA, é Advogada, graduada pela Universidade do Estado de Mato Grosso (2008) e Mestre em Educação pela Universidade do Estado de Mato Grosso (2015) pesquisando na linha Educação e Diversidade. Atuou como bolsista do projeto de pesquisa interinstitucional: Observatório do Ensino Superior, OBEDUC, dedicando-se aos estudos sobre acesso e permanência no Ensino Superior. É servidora pública de carreira, compondo o quadro de servidores técnicos do Ensino Superior da Universidade do Estado de Mato Grosso. Especialista em Gestão Pública (UNEMAT-UAB), especialista em Direito Tributário (FIAVEC) e em Direito Processual Civil (Universidade Pitágoras Unopar Anhanguera). Possui experiência nas áreas de Educação Superior, Gestão Pública, Gestão Universitária e Direito Público. Atualmente tem atuado junto a Unidade Setorial de Correição da UNEMAT, UNISECOR-UNEMAT.