UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO E LINGUAGEM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

ERICA SILVA ROCHA

POLÍTICAS AFIRMATIVAS: OS SUJEITOS E A EMERGÊNCIA DO DISCURSO DAS COTAS RACIAIS NO ENSINO SUPERIOR

Cáceres-MT
2015

ERICA SILVA ROCHA

POLÍTICAS AFIRMATIVAS: OS SUJEITOS E A EMERGÊNCIA DO DISCURSO DAS COTAS RACIAIS NO ENSINO SUPERIOR

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado de Mato Grosso, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação, sob a orientação da professora Dra. Maritza Maciel Castrillon Maldonado.

Cáceres-MT
2015

© by Erica Silva Rocha, 2015.

Rocha, Erica Silva.
Políticas afirmativas: os sujeitos e a emergência do discurso das Cotas Raciais no Ensino Superior./Erica Silva Rocha. Cáceres/MT: UNEMAT, 2015.
159 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado de Mato Grosso. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2015.
Orientadora: Maritza Maciel Castrillon Maldonado

1. Cotas raciais - discurso. 2. Educação superior – cotas raciais. 3. Epistema – conceito de raça. I. Título.

CDU: 378.4:376.74

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Regional de Cáceres

ERICA SILVA ROCHA

POLÍTICAS AFIRMATIVAS: OS SUJEITOS E A EMERGÊNCIA DO DISCURSO DAS COTAS RACIAIS NO ENSINO SUPERIOR

BANCA EXAMINADORA

_____

Profª. Dra. Maritza Maciel Castrillon Maldonado

Orientadora – PPGEdu/UNEMAT

_____

Prof. Dr. João de Deus dos Santos

Membro/UNEMAT

_____

Prof. Dr. Alfredo Veiga-Neto

Membro – PPGEdu/ UFRGS

APROVADA EM: 20/02/2015

Dedico este trabalho:

Aos homens e mulheres, que nem sempre foram reconhecidos como tal...

Àqueles de espírito abatido quando lhes 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 que envolvidos numa 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 e, viveram e morreram à mercê da crueldade de outros homens;

Às mães infanticidas que sacrificaram os seus filhos para não vê-los sofrer como escravos;

Aos suicidas, aos que preferiram morrer à 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 que morreram velhos e gastos mesmo na flor dos anos;

Aos que queimaram a sua juventude no calor dos tachos;

Aos mutilados pelos artifícios árduos 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...

E também a os 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 sub cidadãos, 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 estes que sucumbiram sob o peso aterrador da história e, aos que tão breve quanto estes serão esquecidos, apagados como se fossem uma nódoa.

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

Como de praxe não agradecer a Deus? Sim, creio que devo agradecê-lo. Tanto por este grande presente, a finalização desta etapa, quanto por tudo o mais que me permitiu chegar até aqui. A Ele devo atribuir minha existência, minha lucidez e os meus maiores tesouros, minha família, amigos, colegas e professores, arquitetadamente reunidos neste tempo e espaço e ligados a mim, felizmente, por laços de amor, carinho e apreço inestimáveis!

Agradeço aos meus queridos pais e irmãos principalmente, ainda que eles mesmos sejam para mim como presentes por tudo de bom que me proporcionaram, como o meu equilíbrio, estímulo, amor... Pelo meu lar construído por laços firmes e fortes de amor inabalável, apesar das intempéries da vida. Um amor inter-racial, multiétnico, que sempre foi como um pano de fundo para todas as histórias que passamos de certa forma sempre juntos... Incluindo também esta dissertação.

Atribuo ainda a Deus, um grande e feliz encontro. A minha querida Orientadora, a professora Maritza Maldonado, que pacientemente me acolheu quando acreditava tudo já estar perdido. E me ensinou muito do que sei, quase tudo eu diria, me direcionando e orientando de fato. Com ela aprendi a ver meu percurso como um rio que passa e percebi tal como acontece com os rios que é exatamente em suas quedas que a água toma força. E assim quando acreditei estar prestes a ver o sonho do mestrado ruir diante dos meus olhos tive uma grande oportunidade e, assim, depois da tempestade o recomeço veio como um dia calmo de verão. E as águas da vida seguirão seu curso por outros caminhos tortuosos até chegarem aos braços do mar, os longos e quase infinitos braços do mar... Pelo levante nesse percalço à esta querida e ilustre professora agradeço com sinceridade e respeito, dizendo que sem ela essa jornada seria senão impossível, muito mais pesada. Com sua ajuda diria ainda que foi possível crer muito mais firmemente na possibilidade de recomeços, pois recomecei um trabalho em que se alterou quase tudo. E lembrando bem esta perspectiva que aprendi com ela a fazer minha e na qual felizmente me encontrei, 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... Me permitiu ainda, enxergar a alteridade com outros olhos, quem sabe como quem procura ver através de um caleidoscópio. A esta querida professora meus sinceros agradecimentos... À Deus eu devo ainda atribuir tudo o mais que exceda ao que lhe é pertinente. Onde incluo a gratificante e feliz oportunidade de ter em minha banca de avaliadores doutores de tão renomada grandeza, aos quais agradeço imensamente por terem aceitado o convite, crendo de fato se tratar de uma irrepetível possibilidade de contribuição. A estes doutores serei sem dúvida eternamente grata.

Assim deposito junto ao altar do nosso Deus, todas as honras, as glórias e os agradecimentos. Não apenas meu gancho no Céu trata-se de minha própria razão de ser e de existir, meu referencial e questão constante de reflexão e construção interior. Que este Seu nome e, não o meu, esteja em evidência.

RESUMO

Objetivo, com esta pesquisa, analisar a emergência do discurso das cotas raciais como alternativa política de acesso dos negros ao Ensino Superior por meio de reserva de vagas. As questões principais que moveram os estudos foram: Como a construção da ideia das cotas raciais pautadas na reserva de vagas em Instituições públicas de Ensino Superior foi possível em nosso tempo? Ou ainda, em um viés foucaultiano: Por que pensamos o que pensamos? É possível pensar diferentemente? A problematização dessas questões buscou inspiração teórico-metodológica no exercício filosófico pensado pelo francês Michel Foucault e por ele metaforicamente intitulado arqueológico, cuja preocupação centra-se nas formações discursivas, combinado ainda, ao método que toma emprestado de Nietzsche, o genealógico, que se direciona às relações de poder que traspassam discursos e sujeitos em um respectivo espaço/tempo. Trata-se de uma análise que parte da conceituação do discurso, entendendo-o enquanto verdade construída cientificamente e naturalizada a partir de mecanismos que, em um respectivo espaço/tempo, os ordenam, classificam e distribuem. Discursos que são construídos a partir de práticas sociais históricas como verdades em seu tempo, em que, naturalizados, são reproduzidos sem sequer serem percebidos enquanto conteúdos políticos moldados por relações de poder/saber. Nesse ínterim os discursos constituem sujeitos imersos em uma rede ou teia discursiva, onde os enunciados são produzidos e reproduzidos de forma sempre concreta e material, transitando por diferentes campos discursivos, nos quais os discursos se apoiam reciprocamente e, de certa forma, constituem, conforme Foucault, não um outro ser diverso de si, mas ele mesmo vestido em um discurso. Recorri às ferramentas teóricas presentes na obra de Foucault para produzir uma versão para a emergência do discurso das cotas raciais, considerando a forma como o negro foi historicamente construído como "o outro" em relação ao branco. Uma das principais ferramentas utilizadas foi o conceito de *episteme,* e, nesse sentido, a divisão cronológica pensada por esse filósofo a partir desse conceito que influencia e enforma todo o discurso de uma época. Assim, considerando as ressignificações do conceito de raça, sobretudo a forma como foi usado para construir um tipo específico de sujeito ao longo de uma trajetória cronológica, fragmentada sob o conceito de episteme, busco descrever as condições de possibilidade do discurso das cotas raciais em nosso tempo presente. Delimito, a partir de Foucault, três epistemes distintas e as suas respectivas ressignificações, ou seja, o Renascimento, o Clacissismo e o Modernismo.

Palavras-chave: discurso, cotas raciais, educação superior, episteme e raça.

ABSTRACT

This research aims to analyze the emergence of the discourse of racial quotas as an alternative policy to give black people access to Higher Education by means of reservation of vacancies. The main issues that have guided this study are the following: How has the construction of the idea of racial quotas, based on the reservation of vacancies in public institutions of Higher Education, become possible in the present time? From a Foucauldian perspective: Why do we think what we think? Is it possible to think differently? The problematization of these issues has been inspired by Michel Foucault's theoretical-methodological, philosophic exercise that he named 'archeological', which is concerned with discursive formations, combined with Nietzsche's method, known as genealogical, which focuses on power relations that cross discourses and subjects in a respective place/time. It is an analysis that starts from the conceptualization of discourse, by understanding it as a truth that is scientifically constructed and naturalized from mechanisms that order it, rank it and distribute it in a respective place-time. The discourses are constructed from historical, social practices as truths in their time; being naturalized, they are hardly noticed as political contents shaped by power/knowledge relations. Meanwhile, discourses constitute subjects that are immersed in a discursive net or web in which enunciations are always produced and reproduced in a concrete and material way, thus moving through different discursive fields in which discourses are reciprocally supported, and in a sense, they constitute the very subject involved in a discourse, rather than a different other, according to Foucault. I have used Foucauldian theoretical tools to account for the emergence of the discourse of racial quotas considering the way in which black people have been historically constructed as the 'other' in relation to white people. One of the main tools adopted in this study has been the concept of *episteme*, and in this sense, the chronological division as thought by the philosopher from that concept that influences and shapes the whole discourse of a time. Therefore, considering the re-significations of the concept of race, particularly the way in which it was used to construct a specific kind of subject along a chronological trajectory, fragmented under the concept of episteme, I have attempted to describe the conditions of possibility of the discourse of racial quotas in the present. From Foucault, I have delineated three distinct epistemes and their respective re-significations, i.e. Renaissance, Classicism and Modernism.

Keywords: discourse, racial quotas, higher education, episteme and race.

LISTA DE FIGURAS E QUADROS

Figuras

Figura 1 - Ilustração de Rita Loureiro que retrata passagem de *Macunaíma* de Mário de Andrade 53
Figura 2 - Nota explicativa em site sobre piadas de pretos 87
Figura 3 - Foto postada em Instagran pelo jogador de Futebol Neymar posando ao lado do filho, com a legenda “Somos todos macacos!” 90
Figura 4 - Pintura em tela retratando o momento em que Noé é coberto pelos seus filhos mais velhos 104
Figura 5 - Ilustração de Lombroso sobre Uomo Delinquente 133
Figura 6 - Instrumento de Frenologia 134
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 141

Quadros

Quadro 1 - As descontinuidades epistêmicas entre o Renascimento e Neoclassicismo..... 110
Quadro 2 - As rupturas entre as três epistemes descritas por Foucault com a inclusão da última ruptura entre os períodos Clássico e Moderno 123

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

CAPÍTULO I

SOBRE A TEORIZAÇÃO FOUCAULTIANA 21

1.1 A Arqueologia e genealogia de Foucault como inspiração metodológica 23

1.2 A episteme: o húmus do discurso possível 34

1.3 Sobre rupturas e descontinuidades 36

1.4 O Homem e o Sujeito 39

CAPÍTULO II

VERDADES CONSTRUÍDAS E ORDENADAS 44

2.1 Os Enunciados 45

2.1.1 Os espaços de distinção dos enunciados 55

2.2 O Discurso 61

2.2.1 Os discursos e a ordem dos discursos 63

CAPÍTULO III

SOBRE OVELHAS E LOBOS 72

3.1 Lobo ou ovelha? 73

3.2 Objetos que se fazem com a prática 80

3.3 Como enxergar o mundo através de um caleidoscópio em pleno movimento... 84

CAPÍTULO IV

DISCURSOS SOBRE A IDEIA DE RAÇA 92

4.1. O Renascimento (por volta do século XVI) 95

4.1.1 Sob o Paradigma da fé: Teorias Monogenistas 97

4.1.2 A anátema de ser negro, o ‘mito da maldição de Cam’ 101

4.1.3 Um paralelo entre uma e muitas naus 106

4.2 E então temos uma nova episteme, Séculos XVII e XVIII: A era da representação 107

4.2.1 Ainda Cam 110

4.2.2 Um ser híbrido 114

4.2.3 Características recessivas 116

4.2.4 Deus criou. Lineu Classificou 116
4.3 Justine e Juliette 121
4.3.1 O Evolucionismo e o Darwinismo Social 129
4.3.2 Museus antropológicos ou zoológicos humanos 132
4.3.3 Um criminoso em potencial 133
4.3.4 O Brasil sob os olhos estrangeiros 136
4.3.5 O Brasil sob seus próprios olhos: A teoria do Embranquecimento 137
4.3.6 O mito da Democracia Racial 143
4.3.7 Os Direitos Humanos: Mais um discurso na ordem dos discursos 146
4.3.8 As cotas raciais 149

CONSIDERAÇÕES FINAIS 152

REFERÊNCIAS 155

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 se alcançar um conhecimento sobre o tema. Assim, 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, são condições, segundo o filósofo francês, para continuar a olhar ou refletir. É com essa inspiração que me entrego a esta pesquisa, propondo-me ao descaminho, na expectativa de somar junto a este filósofo e também àqueles que não buscariam pelo eterno, "ainda que fosse a eternidade do tempo, mas a formação do novo, a emergência, ou o que Foucault chama de 'a atualidade" (DELEUZE, 2006, p. 109). Um descaminho que quiçá, possa possibilitar um exercício de pensar nossa própria história sobre a emergência do discurso das políticas afirmativas no Ensino Superior e "libertar o nosso pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente" (FOUCAULT, 1998, p. 14).

Nesse contexto, pergunta-se nesta pesquisa: 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? E ainda, talvez, para muitos em contrapartida, a ideia de que o acesso a vagas em universidades públicas, privadas, ou mesmo em concursos para cargos públicos (lei federal mais recente[1]) esteja, com as cotas raciais, passando a assumir um caráter de acesso privilegiado. A reserva de vagas para estes talvez

[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.

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 uma estratégia de se 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 talvez carregue em si intrinsecamente 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, moralidade, sensibilidade, a outros, feiura, selvageria, barbárie, a ideia de incompetência, incapacidade inerentes à antiga concepção de uma 'cerebração' incompleta, quem sabe também, de uma sexualidade exacerbada... E ainda, a imagem do outro, formada a partir de estereótipos, isso, intelectual, moral e fisicamente, os 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 a partir de ideias radicalmente opostas como o certo e o errado, bom e o mau, o justo e o injusto, o bonito e o feio, o civilizado e o selvagem, e ainda, entre o branco e o negro.

Essas questões que passaram a me mover, 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).

Este encontro teórico me levou, desde o início, a abrir mão de ideias e conjecturas já arraigadas em meu entendimento e arriscar-me em um novo discurso, não tão certo, e que, pelo contrário sabe-se incerto e provisório. A incerteza e provisoriedade deste discurso com o qual dialogo e que, desde já, se reconhece como tal, é consequência inevitável da perspectiva teórico-metodológica que assumo neste trabalho, bem como da concepção de discurso dela advinda. A perspectiva adotada é situada por Veiga-Neto (1996) como pós-moderna, ou pós-estruturalista[2]. Essa perspectiva dá as costas às metanarrativas iluministas, nega as essências e o pensamento totalizante e implode a razão moderna. Para o autor,

[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).

> uma das características do pós-estruturalismo [...] é a dispersão, a fragmentação, a ausência de um programa comum que paire acima das contingências históricas e das experiências concretas. Ao rejeitar a idéia 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 possui em si, intrinsecamente a condenação de que será substituído por outro e este, ainda, será por outro e outro, indefinidamente no tempo... Considerar a emergência do discurso, enquanto acontecimento histórico, implica em compreender a ordem dos discursos que o possibilitaram, concebendo-o como resultante de relações de poder constituídas num outro tempo, que não o nosso, porém, redundante em reflexos que se propagam para além do nosso tempo.

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

> [...] 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), como inspiração desta pesquisa, exclui em absoluto uma série de conjecturas, arquétipos, categorias de análise. Tendo em vista que, nessa perspectiva, não há privilégios em relação à racionalidade científica, o método epistemológico é, nestes termos, considerado ineficaz, insuficiente e desinteressante.

> 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, nesse viés, não procura assumir a posição de verdade numa mera equação, do discurso pelo discurso. Muito menos tem a pretensão ingênua de alcançar uma verdade, oculta, escondida, camuflada, que se encontra latente e a espera de alguém que,

utilizando perspicazmente dos métodos adequados, seja capaz de extrair e de trazer à tona. Situa-se longe, ainda, de desejar emitir juízos de valor, que seriam próprios de uma constituiçãoo subjetiva contemporânea, em relação a discursos e práticas discursivas e não discursivas oriundas de uma outra rede de relações de saber-poder diversa e própria de um outro espaço-tempo.

A reflexão a respeito da impossibilidade de se valorar discursos segundo critérios morais ou éticos traz, talvez, a ideia de que se pretende, neste trabalho, uma análise neutra ou apática. O que, possivelmente, fira os ouvidos daqueles cuja sensibilidade é mais aguçada, já que o tema é espinhoso e por hora, sem dúvida, haverá que se reportar a fatos históricos sabidamente escabrosos e a 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 do 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 a busca 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 nas camadas mais profundas da descontinuidade do discurso. O termo Arqueológico traz, em si, exatamente a ideia de escavação, o que por sua vez remete a existência de camadas mais ou menos profundas referente 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 a 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, dessa forma, ainda, do que se esconde por trás de um véu ou 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 é minha a entonação e o sentido com os quais foram ditas. Estas, segundo Foucault (1986), estão presas em um outro tempo. Tempos, inclusive, imemoriais, como monumentos estáticos, ao mesmo tempo em que ecoam e se reproduzem em nosso tempo, como algo imanente e 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 perder-se em anacronismos, julgamentos valorativos ou tautologias, como parece ser um sério risco em relação a esta temática tão polemizada, politicamente relevante e tão massivamente discutida. Digo tão massivamente discutida por encontrar, no banco de teses e dissertações da CAPES, no período de 12 anos – entre 2000 e 2012 - em relação ao descritor "políticas afirmativas" um total de 626 trabalhos entre teses/dissertações, referente 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, a importância dos mesmos. Mas, através de um caminho metodológico construído a partir da análise das relações de poder/saber que possibilitaram a emergência do discurso das Políticas Afirmativas pretendo, como disse anteriormente, pensar sobre aquilo que nosso pensamento silencia. Ou seja, possibilitar pensar o que, mesmo estando contido emblematicamente na ordem dos discursos, deixou de ser dito ou relacionado, ou analisado: O substrato para a emergência do discurso das cotas raciais neste contexto espaço/tempo.

Trata-se, dessa forma, de uma tarefa eminentemente histórica, cujo objetivo é a busca pela compreensão a respeito de como chegamos a ser o que somos e, pensar como pensamos. Ou seja, como uma sociedade cuja propriedade de bens, recursos e possibilidades, então

distribuídos a partir de um caráter indiscutivelmente racial (onde discursos baseados na concepção de raça e, mais enfaticamente da inferioridade dos não brancos, tiveram papel fundamental na segmentação social no país, embasando ações e/ou omissões do ente Estatal), chegou a ser como é, e apresentou uma descontinuidade, uma fissura, um rompimento com o discurso até então imperante, possibilitando a emergência do discurso das políticas afirmativas e perceber estas relações de saber/poder que os permearam e possibilitaram.

Trataremos, dessa forma, também, de rupturas... Nota-se que 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". Trata-se, nesse sentido, de um processo que não se dá aleatoriamente, nem se deve à obra do acaso ou a favores especiais da providência.

A proposta por uma arqueologia direcionada a rupturas em relação a uma forma de pensar sobre algo em determinado espaço/tempo pressupõe a existência de epistemes distintas, e mais que isso, pressupõe que estas (epistemes) são inconciliáveis e, mesmo conflitantes.

Nesse sentido, este trabalho propõe realizar um exercício de estudo genealógico das relações de saber/poder, combinado a uma arqueologia das formações discursivas, considerando que discursos constituem sujeitos, que constituem discursos mutuamente, numa realidade mutante, cambiante.

Por outro lado, o método empregado nesta pesquisa assume um caráter utilitarista na medida em que se apropria da teorização foucaultiana, o que, nas palavras de Veiga-Neto significa que:

> [...] recorremos 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, portanto, terão, para este trabalho, o papel sugerido pelo próprio filósofo, em sua metáfora da caixa de ferramentas, dando subsídio instrumental, conferindo uma lógica própria à análise dessas 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 de suas ferramentas, como: a combinação dos métodos arqueológico e genealógico, os conceitos de episteme, de descontinuidade, de discurso, de práticas discursivas e não discursivas, de enunciado, de campo de saber e de sujeito. Assim, no Capítulo I desta dissertação, intitulado “Sobre a Teorização Foucaultiana”, trato do método de pesquisa, traçando algumas considerações a respeito da inspiração “arqueogenealógica” de Foucault e ainda sobre os seus conceitos de episteme e descontituidade, 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. Nessa primeira parte procuro relacionar a constituição desses 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, realizando um esforço de considerar como eles se edificam sob um solo movediço e, por isso mesmo, quais condições possibilitam sua aparição, transformação e adequação a um espaço/tempo. E a partir da teorização foucaultiana, problematizo a forma como estes 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 em suma, políticos.

No terceiro Capitulo, intitulado “Sobre Ovelhas e Lobos”, problematizo, a partir de uma fábula, 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 por meio de uma agregação de conceitos e experiências, um conjunto de saberes que se produzem a partir das 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, a partir de práticas divisoras. Considero que, justamente por serem construídos, 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, enquanto 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. Epistemes que forjaram e ordenaram discursos em seu tempo, onde o conceito de raça e, por consequente, o de negro foram ressignificados não, porém, apagados ou extintos, nem as práticas sociais que lhes são intrínsecas.

Nesse sentido, esta pesquisa se trata de um exercício filosófico de inspiração foucaultiana, cujo objetivo é a composição de uma versão descritiva a respeito de 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.

CAPÍTULO I

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, sem dúvida, uma constante nesta 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 anti-semita, 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 *College 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 através da antropologia filosófica uma verdade verdadeira que possa ser considerada a explicação final para esta "monstruosidade".

Artières (2004) em seu artigo intitulado *Dizer a atualidade, o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault*, ressalta que para Foucault, o papel da filosofia é exatamente o de "tornar visível o que já está visível" e 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). Em relação à questão racial, nesse sentido, chamar de ato grotesco o que de fato é grotesco, de cruel o que é cruel, semelhante à 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 me deter 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, talvez, ao me reportar a alguns fatos e discursos, o tom seja chocante, talvez pareça pretender imprimir algo, mas mesmo Foucault foi chocante em suas abordagens e construções teóricas e retóricas e sua pretensão era justamente abalar e desconfortar o 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 exposto às intempéries do tempo que inevitavelmente o fariam ruir e desaparecer no ar, o deixando sem chão.

Há algo de grotesco em alguns fatos empíricos, creio nisso. O Holocausto, sem dúvida, é um deles... E meu ceticismo não me permite negá-los simplesmente. Como não se pode negar o Holocausto, não se pode negar a escravidão negra e suas atrocidades (onde incluo como efeitos as condições socioeconômicas e educacionais contemporâneos, 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 dessa 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 em um passado não tão distante sobre o negro, além do nosso passado escravagista tão recente, refletindo sobre o critério raça enquanto balizador, inclusive de posições sociais no presente, as condições que permitiam 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.

Porém, estou certa de que não é possível encontrar uma explicação verdadeira para estes fatos empíricos ou a construção de 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. E neste sentido, neste trabalho que não se pretende exato e nem mesmo necessariamente neutro, mesmo por descrer dessa neutralidade em absoluto, busco um exercício de problematização foucaultina, lembrando que, "Ela é crítica, por que 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 "enfatiza 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 percebemos, sem necessidade de longas elucubrações filosóficas, que a forma de pensar o negro no correr de nossa história apresenta rupturas e descontinuidades... Esta constatação é possível mesmo 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, sendo passíveis de posse e tendo seu próprio direito a vida submetida aos caprichos de seus senhores). Direitos que hoje são amplamente defendidos sobre o paradigma dos direitos humanos, sendo considerados fundamentais e irrenunciáveis. Assim, se antes os negros eram passíveis de posse e submetidos aos seus senhores que lhes determinavam tanto a vida quanto a morte[3]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.

E se hoje, em nosso espaço/tempo, somos capazes de conceber as relações raciais entre brancos e negros de forma diferente do que há alguns séculos e, ainda, se antes disso,

[3] 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. Esta dissertação aborda questões do 'direito de vida e de morte' persistentes em nosso país em um passado não muito distante e que, acreditamos, precisam ser problematizadas.

houve outras formas de pensar que se diferem de ambas, talvez seja coerente pensar conforme pensou Foucault sobre estas descontinuidades, essas rupturas. E se 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 que foram construídas. A importância nessas mudanças, sejam bruscas e profundas ou não, é que elas sinalizam que houve uma modificação nas regras de formação dos enunciados aceitos como verdadeiros em cada uma dessas épocas. E se estas regras são permeadas por relações de poder e estas relações de poder também mudaram, resta-nos investigar o quanto estas mudanças e instabilidades possibilitaram as ressignificações do conceito de raça e as reconfigurações das relações entre brancos e negros neste espaço/tempo.

Estas ressignificações, em um sentido geral, são saberes eleitos como verdadeiros em cada episteme e representam, entre outras coisas, os valores que dentro desta luta de interesses diversos dispuseram de ferramentas de coerção legitimada. Uma visão de mundo que se impôs no passado sobre outras, resignando-as à condições periféricas, à 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 interditado, o correto e o errado, o normal e o patológico etc). (MUCHAIL, 2004, p. 32)

E estas "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 os padrões morais, por exemplo, que determinam posturas e comportamentos são, sob vários aspectos, fragmentos das "verdades" instituídas nessa lógica enquanto efeitos de poder, ao mesmo passo em que esta mesma lógica também descarta outros saberes, relegando-lhes a condição de "ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível da cientificidade". A tarefa da genealogia seria desconstruir esta "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 estas mesmas verdades.

À genealogia caberia ainda o papel de libertar estes outros saberes dos "mecanismos" que os submetem, tornando-os, 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).

Dessa forma, a genealogia é o instrumento utilizado por Foucault para libertar saberes ou ainda abalar certezas... Uma tarefa, neste sentido, possível ao se tornar visíveis os mecanismos que submetem o discurso, controlando, organizando e distribuindo. A inspiração neste 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 por que "valem como verdadeiros", é imprescindível questionar, à semelhança de Foucault: quem sou eu que pertenço 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?", "porque pensamos?", ou em outras palavras, "o que somos?", eis as questões as quais pretendo problematizar. Sendo que, pensar o que somos, significa pensar: "o que significa hoje dizer o que dizemos", considerando 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 irredutível às origens essenciais pressupostas por boa parte das correntes filosóficas ou à neutralidade e a 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; a 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 o suficiente dada a ausência de qualidade da formação de base, e ainda, o pensamento de que tais políticas são desnecessárias e que brancos e negros possuem igualdade de condições e ascensão social e ainda que as diferenças são meramente sociais, estes e outros pensamentos, indicando um sentido... Um mesmo

sentido. Tais pensamentos, a despeito do posicionamento mais recente do Supremo Tribunal Federal, que considera estas medidas constitucionais, dando respaldo à implementação de leis ainda mais recentes, ampliando a questão para os cargos públicos, apontam para uma posição centrada na ideia de desnecessidade ou mesmo injustiça dessas políticas. Estas falas dão conta de muitas "verdades", que em certa medida, paralelamente estão detidas em nossos íntimos e lá naturalizadas, como perfeitas representações da realidade. Questionar a respeito do 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 somos historicamente determinados, mas cada sujeito possui uma virtualidade revolucionária e pode dar provas de uma nova subjetivação (BERT, 2013, p. 186).

Assim, acredito ser possível perceber, a partir de um trabalho de pesquisa, cuja inspiração se remete à esta combinação metodológica da arqueologia e genealogia de Foucault, um conjunto de discursos, de "jogos de verdades" produzidas em épocas distintas e que repercutiram e continuam a repercutir em nossa constituição subjetiva e, em uma segunda instancia, pensar além do que nos autoriza "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 consequente o que pensamos sobre as cotas raciais? Como chegamos a pensar o que pensamos? E ainda: é possível pensarmos diferentemente? Estas questões orientam esta pesquisa, são seu cerne e razão de ser... Problematizá-las é, portanto, o meu objetivo central. De que forma, contudo, a inspiração nessa combinação de métodos pode possibilitar o alcance desse objetivo?

Bem, primeiramente convém considerar, segundo Veiga-Neto (2011), que estes 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, em relação a 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. E esta seria a razão para que muitos considerem a utilização do termo metodologia (pelo menos em seu "sentido forte") discutível.

Assim a arqueologia e a genealogia de Foucault, são consideradas 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 esta 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). Segundo Oksala (2011) estas "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", fala-se, não em um novo método, e sim na combinação de ambos, formando o que alguns chamam de "arqueogenealógico", conforme Veiga-Neto (2011), que ainda, nesse sentido, nos lembra em consideração a todas as tentativas de sistematização e periodização da obra de Foucault, em relação a estes métodos, 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 filófofos 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, *grifo meu*).

Nesta diferenciação de Rorty, Foucault estaria entre estes ditos filósofos edificantes e nessa 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, de nossa realidade, que é vista não mais como um reflexo transcendental e metafísico de um mundo superior, ou ainda, um "dado externo a ser acessado pela razão", mas sim, o "resultado de uma construção" histórica "interessada" (VEIGA-NETO, 2011, p. 50).

Nesse sentido, não apenas o conceito de método precisaría ser munido de explicações e ressalvas para que pudesse conter a "metodologia" arqueológica e genealógica de Foucault, mas também o que se refere ao estudo e classificação de sua problematização a partir desses "métodos", que como "lugar comum" tem acontecido por meio de critérios que permitem uma divisão em fases ou eixos. Assim, Veiga-Neto (2011), desligando-se destas classificações propõe a expressão "domínios foucaultianos", sendo cada um destes 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 a 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. 46)

Estas 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", buscando as "homogeneidades básicas que estão no fundo de determinada episteme". Ao se dedicar a investigação a respeito das "condições que possibilitaram o surgimento e a transformação de um saber", a arqueologia pretende "uma investigação mais profunda" 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) ressalta o próprio conceito de arqueologia como uma metáfora e a chama de "metáfora metodológica". Foucault a utilizou em diferentes contextos em suas primeiras obras, *O Nascimento da Clínica*, *As Palavras e as Coisas* e *A Arqueologia do Saber*. Segundo 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 Canguilhem[4], e a "nova história" da Escola de Annales, uma escola de historiografia que se tornou dominante após a Segunda Guerra Mundial. E, embora haja muitas diferenças entre ambos os movimentos, os dois compartilham um foco, a ideia de descontinuidades históricas, de rejeição da historiografia narrativa e a consciência crítica de que a pesquisa histórica reconstrói parcialmente o seu tema. E a partir dessas ideias, buscavam pensar a história não mais utilizando das periodizações usuais, evidentes, mas sim 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, ressalta 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 outro lado, a genealogia agrega a estes conceitos a noção de poder. Mais uma vez, 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. E, nesta história construída por historiadores há um ponto de apoio fora

[4] Canguilhem foi professor e orientador de Foucault em seu doutoramento, no qual apresentou como tese a "História da Loucura (FISCHER, 2012, P.58).

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 prende-se a materialidade da própria história, centrando-se em seu próprio funcionamento. Não pretende mostrar o que se encontra escondido atrás das coisas, supondo aí poder achar algo inteiramente diferente, como um segredo ou uma essência sem data. Mas em seu procedimento aprende 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 nos despedirmos deste 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, neste sentido, o genealogista busca uma gênese, uma origem.

Essa busca da genealogia não é pelo “primeiro momento solene” a partir do qual um determinado saber foi possível e as palavras de Foucault foram incisivas em “Nietzsche, a Genealogia, o Poder”, publicada 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 meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção meticulosa 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 síncopes, é o próprio corpo do devir (FOUCAULT, 2014, p.61).

Veiga-Neto (2011) esclarece que o aparente paradoxo em relação à genealogia, neste buscar ou não buscar por uma origem e a necessidade de considerar todas estas ressalvas,

ocorre devido à dificuldade de tradução em relação aos conceitos de Nietzsche, em quem Foucault buscou sua inspiração. Nietzsche utilizou a palavra *Ursprung* (origem) para se referir à concepção de uma supra-história, na qual há um "motor" ou "sopro" que a põe em movimento a partir de "um lugar metafísifo 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. E que 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, trata-se de 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 sãos 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 trabalhei nesta pesquisa segue mencionado mesmo em seu título, originalmente foi chamado por Nietzsche de *Entestenbung*e, em nossa língua traduzida como a "emergência". Foucault utiliza esta palavra para se referir ao "ponto de surgimento no passado", cuidando para não atribuir ao passado um conceito ou ideia própria do presente. Este cuidado se faz necessário 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 a formação do presente, não como resultante de uma história evolutiva, um todo histórico progressivo, orientada 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 de Foucault e, conforme seu exemplo não será também o objeto central desse trabalho, que na esteira deste filósofo, “o poder entra em pauta como um operador capaz de explicar como nos subjetivamos imersos em suas redes”, um trabalho, contudo pontual, em que pensará a emergência à partir da proveniência (VEIGA-NETO, 2011, p. 61-62).

Oksala (2011), no entanto, lembra que Foucault não foi um adaptador da obra de Nietzsche, ele a usou a seu favor, em seu objetivo próprio. Ressalta que Foucault jamais definiu especificamente o que seria a genealogia, assim também como não o fez Nietzsche, e quanto a ambos este 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 supõem 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 ambas é a sua “regionalidade”, enquanto a arqueologia se dedica a descrição dos saberes a partir de um “corte histórico relativamente breve”, na genealogia se analisa as “relações de poder”, o que torna a combinação de ambos os métodos uma ampliação da abrangência descritiva, oferecendo uma “perspectiva processual da teia discursiva”.

Concluindo esta breve explanação sobre a inspiração metódologica desta pesquisa, creio que Oksala (2011), na abordagem que selecionei a seguir, dê o tom que me seduz nesta dissertação.

> 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 foucaultiana, 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", onde o conceito de raça foi pensado durante muito tempo como um fato biológico e natural e não uma construção social e histórica, que pudesse ser estudada e datada. Mas se esta ideia, bem como estas 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, não apenas 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 sobre determinadas pela história, uma história escrita por outros, mas também porque refletir sobre esse processo de construção histórica do conceito de raça e suas implicações talvez seja a chave para pensar diferente e também para refletir 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, é a meu ver, pensar a proveniência, a ascendência, as condições de possibilidade que tornaram possível pensar a emergência, o surgimento da ideia de cotas raciais em nosso tempo.

Refletir e revisitar a história, historicizar a problematização, não é apenas buscar uma erudição despreendida ou se dedicar a uma historiografia convencional. Para além disso, trata-se uma tarefa que segundo a inspiração de Foucault, torna-se um exercício filosófico, que "toma por alvo objetos cujo significado e validade, são afetados pela revelação de sua historicidade" (OKSALA, 2011, p. 17). Neste 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 mesmo ou meramente aumentar o 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 estas 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 no qual estamos imersos. Assim, historicizar se refere 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 nesta dissertação, talvez o mais polêmico e mesmo 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). Este 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 à determinada época" (BERT, 2013, p.13). Segundo Oksala (2011) seria uma asserção de caráter "estrutural"[5], 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. Este nível é chamado arqueológico e diz respeito aos princípios organizadores do conhecimento, as 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 à palavra que Foucault escolheu para dar nome a este nível formativo do discurso científico.

[5] Segundo 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 ainda 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", e que embora escape à consciência do cientista, é formativo do discurso cientifíco (p. 37).

Canguillhem (2012), fazendo o exercício de comentar o que Foucault quis 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”. A ideia de episteme trata-se, antes, de um conceito não facilmente perceptível e sobre este conceito, referindo-se a Foucault, Canguilhem (2012) ressalta que para alcançá-lo foi “preciso ter lido muito do que não leram os outros”, “foi necessário levantar-se cedo e deitar-se tarde”, uma tarefa de dedicação intelectual exaustiva que possibilitou perceber que “a verificação do discurso sobre episteme depende da variedade de domínios em que se descobre o invariante”. Ainda segundo Canguilhem, debruçando-se sobre textos originais que empoeirados ‘dormiam em bibliotecas’ Foucault percebeu algo de comum que lhes 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 e continha a todos, “pois que no fundo ela os havia constituído, todos os livros de uma época” e, ainda que “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, onde se erigem mecanismos que lhe são próprios, capazes de submeter, controlar e distribuir os discursos. Discursos submetidos a esta lógica e tidos por verdadeiros. Ou seja, numa esteira de possibilidades discursivas, alguns discursos, aqueles não cabíveis neste espaço/tempo, aqueles que não estão de acordo com as regras imprimidas por esta episteme, jamais serão proclamados impunemente, jamais surgirão sem serem rejeitados pelo sujeitamento a estas regras que lhes regulam e lhes impõem julgamentos valorativos... Este “húmus” permitirá que apenas alguns discursos sejam semeados enquanto que aos discursos destoantes caberá o cerceamento da voz, a rotulação apreciativa e pejorativa, e ainda, toda a espécie de coerção que em última instância se dará, inclusive, pelo uso da força, do poder legitimado, institucionalizado, já que a episteme de uma época, dirá não apenas 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-os a notas de rodapé nos livros de história, inclusive, a menos que os mesmos disponham de meios eficazes de resistência e ainda, cheguem 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, ainda segundo 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 em que se concebe que pode ou não estar ainda vinculado à ideia de um território nacional, pois as fronteiras são limites fictícios de separação política e nem sempre limitam culturas e são estas que definem sistemas de pensamento, pois 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 ainda práticas e posicionamentos inclusive do ente Estatal, promovendo ações e omissões políticas, diferentes em cada uma dessas epistemes, conforme será tratado mais adiante, no Capítulo 4.

Noutro sentido, a dificuldade, indicada acima, em relação a este 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), e passar 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 ainda sobre suas condições de possibilidade.

1.3 Sobre rupturas e descontinuidades

Na obra *A Arqueologia do Saber*, em sua parte introdutória, Foucault considera 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 se contrapor ao de uma história contínua, que busca, até então, a reconstituição de um “rosto” de uma época e sua evolução harmoniosa e retilínea. Uma “nova história” 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).

Assim, considerando esses processos de surgimento de verdades, esta dissertação busca problematizar 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 sim 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 estas oscilações como uma progressão, uma evolução da razão humana, não age ingenuamente, apontando elementos responsáveis por estas rupturas ou descontinuidades e; sequer são apresentados argumentos que nos permitam conhecer os fatores de oscilação, seja no que se refere a algum desgaste em sua estrutura ou algum acontecimento particular e pontual como uma guerra ou uma revolução. Há poucos elementos de resposta para este questionamento em Foucault. Isso por que o objetivo não é discorrer sobre esses fatores, ou compreender os motivos de oscilação de uma episteme para outra, mas sim, 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, onde 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 se pretender 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 às estas perspectivas. A arqueologia, pelo contrário, prefere romper esse fio, ou melhor, assumir sua inexistência em face da irregularidade da história não linear, não dialética, assumindo "deliberadamente as brechas" e "descobrindo 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).

Assim, esta filosofia, por dedicar-se a "acolher estas descontinuidades 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 em que arrebanha críticas dos propagadores do existencialismo, talvez por crerem que Foucault "naturaliza a cultura negando-lhe a história", e estes críticos, quem sabe, erroneamente "poderão taxá-lo de positivista, injúria suprema" (CANGUILHEM, 2012, p.11). Uma aversão que, em relação tanto a marxistas quanto a existencialistas, talvez se dê, 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 seu 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 contradições[6] (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 em relação a nossa forma costumeira de percepção dos objetos (loucura, doença, delinquência, sexualidade), de seus discursos subjacentes e das instituições que os encarnam. E 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).

E entre estas 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

[6] 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 philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard.

tem, também, a capacidade de falseá-la" (BERT, 2013, p. 179). Assim, 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, enquanto 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, as questões fundamentais dessa pesquisa problematizam "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?". Um questionamento que prescinde, em sua problematização, de se 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 a sua afirmação a respeito da "morte do sujeito", ou a "morte do homem". E antes de entrar na discussão sobre os "modos de subjetivação" propriamente, que são, sem dúvida, irrelegáveis em se tratando do sujeito nesta perspectiva, acredito que seria interessante pensar sobre esta questão do "homicídio" proposto por Foucault. De que homem ele fala que está sujeito à morte?

Para Foucault, o homem enquanto sujeito cognoscível tem sua emergência, tal qual discurso, articulado sobre 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. Segundo Foucault 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). Isso porque 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 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. E neste 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).

Concomitante e reciprocamente dependente em relação à ideia de “homem” nascem as ciências humanas - compreendidas como discursos, como campos ou áreas do saber - mas que surgem não exatamente de uma necessidade prática, mas sim, 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” que permitiu a passagem da “história natural” para a “Biologia”, a “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). Este homicídio do homem, enquanto indivíduo concreto que a “Economia, a Biologia e a Filologia tinham erigido por um momento no horizonte de nosso saber”, lembra o “deicidio Nietzscheano” que afirma a morte de Deus ao dizer que este 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 enquanto 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 este homem “inventado” tal como apareceu no liminar da modernidade pode vir a desaparecer como “um rosto de areia à beira do mar”. Assim, Fischer (2012) questiona e reflete 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, prenunciava 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).

Por outro lado, 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 ao outros, e inclusive dividido no interior de si mesmo, como normais e anormais, bons e maus, criminosos e ‘bons moços’, e por fim, como o homem passou a reconhecer-se como sujeito, neste caso de uma sexualidade. Estes estudos foram direcionados a um objetivo, segundo ele, 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 lingüística. 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 toma-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 tem sua subjetividade afetada por mecanismos de sujeição, contudo esse processo não resultaria em um produto final da exploração econômica e política, mas sim processos circulares onde uns e/ou outros métodos são arranjados em conformidade com o momento histórico. De forma que no período Moderno o Estado

ocidental alcançou algo jamais visto na história da humanidade com a combinação de técnicas complexas de individualização e processos totalizantes. Assim, 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 nos 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" Foucault dá exemplo, através do Panóptico de Bentham[7], de como esta sociedade ocidental tem apresentado a tendência de aperfeiçoar métodos e dispositivos cada vez mais complexos levando indivíduos a enredarem-se, "tomando para si as próprias ações que lhe cingem a subjetividade" (FISCHER, 2012, p. 56-57). Mas estas tecnologias e métodos não se restringem as prisões, se encontram também no hospital, na escola, na fábrica, etc.

Estes 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 este tipo específico de poder de "poder disciplinar", porque permite um controle minucioso das operações do corpo, assegurando a sujeição constante de suas forças e lhes impondo 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 deste 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,

[7]Sobre o panótico de Bentahm veja o capítulo 3.

> 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 reprodutor 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).

Assim, nesta perspectiva, somos constituídos pelo poder, não como o outro do poder, pois ele não nos destrói, mas somos seu efeito. De forma que 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. Neste 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.

CAPÍTULO II

VERDADES CONSTRUÍDAS E ORDENADAS

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

Os discursos, nas palavras de Veyne (2013), não apresentam a verdade tal qual um espelho, mesmo porque 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). E este seria um milagre acreditado em termos filosóficos apenas até Nietzsche, pois sua filosofia desconcertou esta ideia. Uma ideia refutada por esta 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 e, do qual este nosso mundo seria apenas 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 determinantes em relação a nossa forma de pensar e agir? É possível falar em uma ordem discursiva? É possível verificar através de 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 a problematizou principalmente a partir de conceitos já apontados enquanto ferramentas conceituais no primeiro capítulo deste trabalho. Neste segundo capítulo tratarei ainda de alguns desses conceitos, uma problematização em torno do que Foucault entendeu como enunciado e discurso, me estendendo, porém, em torno de questões como essas e outras ainda, que

guardam relação com a temática dessa pesquisa. Estes conceitos foram trabalhados por Foucault, sobretudo, na obra *A Arqueologia do Saber* e em sua aula inaugural junto ao *College 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 que é dado ao termo. Segundo esta 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 assim as "funções que se exercem entre os diversos elementos que compõem o discurso", este por sua vez, é 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 determinado. O enunciado, neste 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 a respeito de letras dispostas aleatoriamente na máquina de escrever, considerando que da forma como estão dispostas não constituem um enunciado, mas que teremos um enunciado se em um manual esta disposição aparece com alguma indicação sobre como usar esta 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 relação a exemplos, Foucault se estende e aprofunda 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, ou quaisquer construções linguísticas. Nesse sentido, 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. E para Foucault (1986) tanto frase quanto proposição pode 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). E embora não possam 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, podem tratar de apenas uma palavra, uma flexão verbal, assim como também uma expressão matemática... Podemos

ainda acrescentar que um enunciado pode bem ser uma poesia, ou um trecho dela, também uma letra de música ou um pequeno trecho dela... Pode ainda 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, inclusive, onde a perspicácia e a sensibilidade geralmente seguem à distância e em passos largos), antes pelo contrário, possuíam um conteúdo cruel e ofensivo. Às vezes algumas destas piadas eram acompanhadas de jargões repetidos até a exaustão, pelos colegas mais atrevidos, algumas palavras inclusive eram desconhecidas para nós, parte de um mundo adulto que ainda nos surpreendia 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 tentei recordar em vão... As lembranças faltaram... O que delas custam a se apagar de minha mente eram os efeitos instantâneos que provocavam, disso eu me lembro bem, uma prática que com tempo o discurso especializado ou o "discurso midiático", talvez, sagrou com o nome de *'bulling"*... Frases que não eram simplesmente frases, piadas e historinhas que possuíam um efeito devastador, eram "enunciados", parte de um discurso maior, que embora não dito, estava alí contido e os traspassava, 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... Lêdo engano, lá estavam elas, tão ferinas quanto às ditas por alguns colegas nos tempos de escola e 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 merda[8]...

Conseguiríamos supor o mesmo efeito e sentido caso substituíssemos nestas "piadas" a palavra "preto" por "branco", ou mesmo por asiático ou amarelo, e ainda por "vermelho"? ou "índio". Absolutamente, não. Os enunciados se instauram em uma "diagonal móvel" um "espaço rarefeito" que permite movimentos, transportes, dimensões e recortes inusitados, mas que em sua forma "lacunar e retalhada" permite, "não apenas que poucas coisas sejam ditas", mas também, "que poucas coisas possam ser ditas" (DELEUZE, 2013, p. 15). Isso porque diferente 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 compõe os enunciados e são dele inseparáveis, justamente por integrarem sua constituição. Estes 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" e, além disso, "devem, em seguida, ser aceitos e sancionados numa rede discursiva, segundo uma ordem – 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 dessas 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 enquanto "potencial criminoso"; bem como na Biologia negando-lhe o caráter humano; na sociologia que vê contingentes humanos negros como problemas sociais, além de "campos" como a estética que determinam a aparência física adequada e desejada enquanto beleza apreciável, um padrão que excluí o negro... Estas ideias e, outras, ainda, sequer pensadas, mas que seguem esta temática são anunciadas em falas cotidianas e integram uma gama de práticas discursivas, que podemos entender como um conjunto de enunciados, que se movimentam dentro de distintos 'campos do saber' como nos ensina Fischer (2012). E essa é justamente uma das características que separa 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 que, se

[8] Disponível em: http://selecaodepiadas.webnode.com.br/piadas-de-pretos/

apoiando uns nos outros, se apresentam como “verdades” dentro da sociedade que a atesta, um processo enfim naturalizado e interiorizado de tal forma que ocorre imperceptivelmente.

Aliás, uma das características que faz com que os enunciados se “oponham as proposições e as 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) por que, segundo Deleuze (2013), podemos conceber quantas proposições quisermos, tantas quantas pudermos exprimir, umas “sobre” as outras, inclusive, e a sua formalização não terá de distinguir o possível e o real, o que amplia o número de proposições possíveis. Pois a “raridade *de facto”* em relação às frases e proposições se refere “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 possuem como processo de proliferação a contradição e a abstração, que faz com que surja indefinidamente frase sobre frase, proposição sobre proposição, visando superar, aprofundar ou mesmo se opor umas às outras. Assim, enquanto as frases podem se referir a conteúdos virtuais ou reais, possíveis e impossíveis, se reproduzindo indefinidamente por meio da contradição ou abstração o conteúdo dos enunciados é sempre “concreto” e “real”, mesmo em suas “lacunas” e “brancos”, e por isso mesmo os enunciados prescindem 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, segundo 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”. Assim, 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).

E assim, embora prescindam de um espaço de raridade, os enunciados se apresentam 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, assim, também como na forma em que são contados os contos. Ou seja, como partes ou fragmentos de discursos imanentes, que refletem também uma ordem, na medida em que estas falas podem se apresentar como enunciados de uma formação discursiva que é maior que eles mesmos.

Nesse sentido, embora nem todos os nossos “atos de fala” possam ser tidos como enunciados existem algumas falas que o são. E assim, podemos perceber enunciados tanto no exemplo das piadas mencionadas acima, como 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 estariam sujeitos cada ser humano, revelando de certa forma conteúdos referentes a diferentes campos discursivos aptos a sancionar este mesmo discurso, no caso, justificando uma negativa diferença, ou mesmo, uma hierarquia racial. Estes enunciados produzidos em conformidade com diferentes campos discursivos por onde transitam, embora divergentes em alguns aspectos são reciprocamente sustentados, na medida em que se apresentam como fragmentos, facetas de um mesmo discurso. E assim, embora as abordagens sejam múltiplas há uma constante, uma certa regularidade discursiva ainda que estas 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 enquanto sujeito passivo de um destino inexorável, do determinismo, ou o ligando ao desejo de uma entidade divina e sobrenatural, ou ainda à ordem natural das coisas dada as melhores condições de adaptação da espécie, numa guerra de todos contra todos, onde apenas os mais fortes sobrevivem e são capazes de se impor, há uma regularidade discursiva, onde causos e falas que dão conta dessas ‘verdades’ podem ser tidos como enunciados desses discursos e, ainda, como enunciados de uma mesma formação discursiva, cuja lógica, impõe aos “não brancos” uma posição de inferioridade.

Assim as falas cotidianas também fazem parte desta rede discursiva, usam conceitos, fazem referências, se encontram ligadas e/ou interligadas com ideias que lhe são inerentes. Se há a alusão a memórias ‘coletivas’, se há invocação a 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’, assim também como se ligam às memórias implantadas e, imaginadas. E mais uma vez, vale dizer, estas falas, são enunciados de um discurso, e estes, os discursos servem a

uma ordem. Uma ordem determinada pelas relações de poder/saber de um respectivo espaço/tempo.

Como contos são contatos 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 também 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 e se desfazem no correr da história. E que, nesse ínterim influenciam e determinam variáveis em relação à 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 destes causos, por exemplo, entram para essa ordem discursiva como explicações de um mundo fragmentado racialmente, por uma vontade sobre-humana inexorável, a respeito da qual nada se poderia fazer. Como exemplo, vou citar dois contos, histórias míticas dotadas de certo sarcasmo, sobre as quais, embora não seja possível dizer qual a origem ou de onde exatamente vieram, é certo que são e foram continuamente reproduzidos por gerações, sendo que, passaram a integrar o folclore e o conjunto de lendas na região do nordeste. Poderia deixar de lado estas histórias, componentes do imaginário popular, tendo em vista que o rigor acadêmico talvez lhes questione sobre a autoria. E quanto à autoria, de fato, nada poderia acrescentar. De forma que a apresentação e referência a eles, 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 dessas populações. Contudo, uma compilação de contos populares não é o objeto dessa pesquisa e a menção a elas, neste trabalho, faço apenas, por supor que explicitam de forma bastante simples a ideia de práticas discursivas cotidianas enquanto enunciados de uma formação discursiva, onde há uma ordem.

No caso específico desses contos, tratam-se de uma explicação tendendo ao sentido do que é sobrenatural, onde a mão do destino seria a determinante da sorte dos homens e uma explicação das hierarquias sociais e políticas e, mesmo da legitimação do poder baseada em uma vontade superior e divina, um Senhor soberano, criador de todas as coisas, através do qual tudo o que foi feito se fez. E ainda 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 e moldando seu corpo à Sua própria semelhança e lhe dando vida. O homem, porém, era negro e para que se tornasse branco Deus determinou que todos deveriam passar por um rio, durante esse banho a sua 'cor' sairia na água e todos ficariam brancos, assim como seu Deus. Um a um, cada homem foi mergulhando no rio e na outra margem emergiam brancos. Porém, entre eles havia um homem que ao se aproximar 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. Mas, pela preguiça, pelo frio e falta de asseio preferiu ficar desse lado da margem, não entrou na água e por isso continuou negro. Em outra versão da mesma história, este homem, recusando a entrar na água, apenas 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 é uma narrativa 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 minhocão na região pantaneira de Cáceres-MT[9]. Porém, há um sentido diferente, a explicação da diferença, qualificada como inferioridade, a partir de características que lhes conferiria qualidades negativas e reprováveis, sancionadas por um Deus.

Talvez como resultante dos constantes fluxos migratórios, decorrentes entre outras coisas, da seca na região, do êxodo nordestino, tal conto também se espalhou pelo país a fora e a água sagrada capaz de transformar negros em brancos, chegou à literatura. Esta água aparece na história do anti-herói brasileiro, o Macunaíma, de Mário de Andrade, publicado pela primeira vez em 1928. Esta obra inovadora, repleta de folclores e lendas brasileiras, que relata de forma surrealista, uma 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 'muiraquitã' perdida, em um dado momento se depara com essa água transformadora e mergulhando nela, de lá saí branco, loiro de olhos azuis e passa a ser cobiçadíssimo pelas mulheres. Seus dois irmãos também teriam se banhado nessas águas, 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 por este autor a partir das três raízes ancestrais: ameríndia, africana e europeia. O branco, não apenas, já teria sido negro, mas

[9] O minhocão seria um monstro mágico, adormecido no subterrâneo da Capela da Cidade e que teria como papel proteger o Rio Paraguai.

também, teria sido filho do medo da noite, medo da escuridão, e também, por que não dizer, medo da negritude.

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

Fonte: Domínio Público.

A segunda história, conta que Deus havia criado os homens também do barro, mas que semelhante a 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. Mas suas mãos não eram tão hábeis e ao moldar o seu boneco homem, não soube lhe dar as proporções mais adequadas e seu quase homem não ficou tão bem feito quanto aquele criado pelas mãos de Deus e, ainda, ao passar pela fornalha o seu criador perdeu o ponto, e por isso saiu negro. Os cabelos crespos e a cor escura seriam resultado da alta temperatura do forno e do tempo que teria passado lá a mais, resultando em um ser quase homem, mal feito, de fisionomia feia, estranha e preta.

Estas 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. E, nesse sentido, há uma hierarquia, e, nada se pode fazer a respeito. Ambos os contos, porém, embora façam referência a uma ordem sobrenatural e uma hierarquia racial

alçada ao metafísico, distinguem-se no ponto em que para uma das narrativas o negro seria um ser criado por um mesmo Deus, que lhe deu a vida, mas que não se tornou totalmente acabado em razão da 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 estes 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, ganhando 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 mal assume o ponto máximo ao reputar-se ao negro a criação demoníaca. Um espectro sem alma condenado a danação, pois diferente dos homens e animais cuja criação é obra de Deus, este seria fruto da inveja e da criação demoníaca. As falas, os dizeres se apresentam dessa forma como partes, elementos ou enunciados de uma mesma formação discursiva; tanto quanto as práticas não discursivas que com elas estão intimamente relacionadas, e não são, porém, 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 um enunciado. Tampouco os enunciados precisam ser originais. E o fato de não ser original não o torna banal ou desprezível em sua aparição. Pois uma característica dos enunciados é o fato de poderem ser repetidos e no mais das vezes eles o são incessantemente... Justamente, porque, "Uma mentira repetida mil vezes torna-se verdade"[10]... Isso porque enquanto "verdades" os discursos emergem de práticas discursivas, enunciados que se apoiando uns nos outros passam a possuir valor de "verdade". Nesse sentido, não é o conto em si que passa a ser acreditado como verdade ou a piada em seu conteúdo irônico e sarcástico, mas sim as "verdades" que estes contos e piadas afirmam e atestam no trânsito por distintos campos discursivos, por seus "campos de saber", e estes discursos sim, são sancionados e formalmente instituídos como "verdades científicas". Discursos segundo as quais, por exemplo, os negros não possuem hábitos de higiene, são sujos, fétidos, tem verminose, são preguiçosos e sem iniciativa, ou ainda que possuem uma tendência à prática

[10] Essa uma frase é de Joseph Goebbels, que foi ministro da Propaganda de Adolf Hitler na Alemanha Nazista. Goebbels a utilizou em discursos e a tornou célebre. Ele fez jus a esta ideia exercendo severo controle sobre as instituições educacionais e os meios de comunicação.

de crimes apresentando características biológicas, genéticas, e raciais), que os fazem "delinquentes natos", como afirmado pela criminologia, um discurso apoiado pela biologia e por teorias sociológicas, como o evolucionismo científico e o darwinismo social.... E através destas "verdades científicas" é que o homem esquadrinhado, medido, quantificado, classificado é separado pejorativamente também a partir de um rótulo que é racial. Verdades que atingem esse *status* através de procedimentos distintos conforme o tempo e o espaço em que são pronunciadas.

Assim, além da composição "original-banal" não ser pertinente, diferente das frases e as proposições que podem ser apenas "recomeçadas, reevocadas e reatualizadas", o enunciado em sua materialidade é passível de repetição, justamente porque 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" e todos esses elementos reunidos formam "para o enunciado uma 'materialidade' que o faz repetível" (DELEUZE, 2013, p. 22). Dessa forma, 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 dos conceitos e ideias pensadas por este filósofo de uma forma singular e bastante profunda. Por crer nessa assertiva recorro a essa obra, por hora no que se refere ao que o autor chama de espaços de distinção dos enunciados, associando as suas considerações e comentários às obras de Foucault já anunciadas no decorrer desta dissertação e alguns outros autores que também o comentam, principalmente Fischer.

Segundo 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, 17). Pois 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 inclusive, uma das “condições da linguística”. Enquanto que as frases podem ter seus membros divididos entre um e outro sistema em função de “variáveis exteriores”. E ambos os casos se 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), pois 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 a sua relação de referência, isto é, o 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). Neste sentido, Foucault aponta que o enunciado não é isolável, ele não existe por si, “um enunciado tem sempre margens povoadas de outros enunciados” (FOUCAULT, 1986, p. 112) e,

> [...] 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).

Este referencial é que dará forma ao lugar, a 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).

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

> (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).

E ainda que,

> 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).

Assim, segundo Fischer (2012) os enunciados, não nascem livres e embora possa parecer como neutros ou independentes estão vinculados a uma série ou a um conjunto, desempenhando um papel entre eles, neles se apoiando e deles se distinguindo, não se restringindo, em suma, a uma mera “expressão” de algo, mas se apresentando a partir de regularidades intrínsecas, sendo possível identificar dessa forma uma rede conceitual que lhe é própria.

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

Em relação ao sujeito nos enunciados Deleuze (2013) recorre mais uma vez a diferenciação em relação a estes e as proposições e frases, refletindo que em relação às frases ele se 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 se apresenta como “uma função derivada”, e esta “relação entre enunciado e um sujeito variável constitui ela mesma uma variável intrínseca do enunciado” (p.18). Dessa forma, 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”, nesse sentido, designa mais que o enunciador de uma fala individual, ele designa também um lugar de “dispersão e descontinuidade”, pois nele temos o “falante e o falado”, pois “através dele outros ditos se dizem”. E atrelada a essa concepção de dispersão do sujeito, segundo Fischer (2012) está a ideia de uma heterogeneidade discursiva, pois 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, cinge-se de um caráter

absolutamente distinto, pois 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 esta ordem. Fischer, nesse sentido, afirma que Foucault multiplica os sujeitos, ao invés 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) os distingue das proposições afirmando que estas possuem uma “referência ou intencionalidade” como uma “constante intrínseca”, enquanto o “estado de coisas que vem ou não preenchê-la é uma variável extrínseca”. O que não ocorre com os enunciados que possuem um “objeto discursivo”, que não consiste num “estado de coisas visado, mas que deriva do próprio enunciado” (DELEUZE, 2013, p.19).

O terceiro espaço, segundo Deleuze (2013) seria de natureza “extrínseca”, chamado “complementar”, ou de “formações não discursivas”, e se refere a “instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos” (DELEUZE, 2013, p. 21). Considerando que estes 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, ou ainda uma “causalidade horizontal”, no sentido de que estas formações “não discursivas” seriam determinantes em relação aos homens enquanto 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 ainda, 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 sujeitados por regras de formação próprias de seu tempo e espaço, seu conteúdo que é histórico é inventado em cada época. Uma análise enunciativa deve se pautar pela historicidade, não questionando o que o enunciado tem de escondido ou obscuro, mas como esses enunciados existem e permanecem sendo reutilizados eventualmente e ainda, como aparecem eles 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 estes elementos básicos que caracterizam o enunciado, conforme segue pontualmente, ou seja: 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 através de técnicas, práticas e relações sociais);

Para exemplificar estas 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”, neste sentido, ela destrincha o exemplo pontuando que cada um dos elementos neste caso se apresenta da seguinte forma: 1) Referente (referência a algo) – figura do mestre associado à doação e o 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 deste enunciado se apresenta em textos pedagógicos, falas de professores, nas mais diversas ocasiões e épocas.

Neste sentido, 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). E nessa descrição o que permitirá situar um emaranhado de enunciados é este pertencimento a uma certa formação discursiva. E 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). Sendo que 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).

Segundo Fischer (2012) as formações discursivas, nesse sentido, devem ser 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 um 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 um outro domínio que transpassa os enunciados e os discursos, o domínio do poder. E neste prisma, chega a 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, mas significa que o falar, enquanto prática discursiva, enquanto emissão de enunciados ocorre de acordo com "determinadas regras" e esse ato expõem "as relações que se dão dentro de um discurso" (FISCHER, 2012, p. 79). De forma que 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).

Segundo 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 como na cozinha de casa, propagando verdades sem que nos demos conta, de que estas 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. Se apresentam 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. E por que 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. Reflete a própria verdade de seu tempo, um conteúdo que enfim não trata 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, parte, fragmentos de um discurso, donde se faz necessário a 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”, e assim 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).

Ao conjunto de enunciados que se apoiem 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 sim apoiando-se em um conjunto ou série de enunciados, em uma formação discursiva, o discurso

(que nas palavras de Foucault trata-se de um conjunto de enunciados), não se refere simplesmente a signos que representam uma realidade, uma experiência. Pelo contrário, este laço aparentemente forte que une palavras e coisas, não resiste a um olhar mais apurado, onde 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. De forma que os discursos não podem simplesmente ser tratados como um conjunto de signos, que se remetem a conteúdos e representações, mas como práticas que formam os objetos, as coisas, de que falam. Assim, os discursos não tratam meramente de objetos que existem independentes de si, mas sim, de conteúdos que se formam enquanto 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 enquanto 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 irredutíveis 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, neste sentido, não nascem autônomos, assim como também não organizam a si mesmos e às práticas sociais, o que significa dizer que nesta 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" pensada 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 a ação humana (VEYNE, 2013, p. 82).

Ao explicar esta afirmação, Veyne (2013) ressalta que os discursos em Foucault não tem nada em comum com "ideologias". O discurso, em sua pobreza, destituído 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). Neste sentido ainda, para Foucault, o discurso não se apresenta como se houvesse algo como o “Espírito do Tempo”, tal qual pensada pelo historicismo de 1900, pelo contrário, as reflexões de Foucault se distanciam deste conceito e nela os discursos estão ligados a relações de poder/saber e é, nesse sentido, que se apresentam como verdades, em momentos históricos distintos. E tal como é difícil refletir sobre verdades instauradas em um passado qualquer, é ainda mais difícil pensar sobre as verdades de nosso tempo, nesse sentido, reflete Veyne (2013), o passado não é mais que “um cemitério de verdades mortas” ... E dessa forma, as perspectivas teóricas, quaisquer que sejam, não devem ser utilizadas para dar a estas verdades, que são não mais que práticas políticas, um valor de verdade (VEYNE, 2013, p.82).

Veyne (2013) reflete, ainda, 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”. E dessa forma, “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”. Dessa forma,

> 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) aponta 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 tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2013, p. 8).

Nesse sentido, Foucault considera alguns elementos e práticas que irão determinar qual discurso obterá o lugar de discurso verdadeiro bem como o que será transgressão ou resistência dentro dessa ordem e, portanto será rechaçado. Estes elementos seriam responsáveis pelo controle do discurso. Pois, 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. E, nessa lógica, estes 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. Estes mecanismos agirão externa e internamente ao discurso servindo a esta ordem, que os atravessa, selecionando, organizando e redistribuindo, e assim estes 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 apoderar" (2013, p. 10) Em um primeiro grupo, Foucault aponta os procedimentos que seriam "externos" ao discurso, que ele também chama de "procedimentos de exclusão do discurso".

O primeiro procedimento apontado dentro deste primeiro grupo é a "interdição", que limita a enunciação do discurso que se subdivide em três tipos distintos: o "ritual da circunstância", o "tabu do objeto" e o "direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala", estes 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, onde a loucura é determinada a partir de uma oposição à razão.

E a elas se juntam ainda, num terceiro plano, o da "vontade da verdade" e a 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. E neste sentido são por ela tomados, modificados e fundamentados, e enquanto estes procedimentos se tornam incertos e frágeis, esta, a "vontade da verdade", não cessa de se reforçar e de tornar-se 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 e que são sustentadas por um sistema de instituições que as impõe e reconduzem. Circunstâncias que não se exercem sem pressão e mesmo uma parte de violência (FOUCAULT, 2013, p.13). E em relação a elas pode parecer à primeira vista 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).

Esta separação entre o "verdadeiro" e o "falso" é, sobretudo histórica. E 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 e, a verdade mais elevada deixa de residir no ato ritualizado, justo e eficaz e se desloca 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 que moveu a verdade do "ato ritualizado" para o "ato da enunciação". Uma divisão dessa forma que se estabeleceu entre Hesíodo e Platão. Segundo Foucault essa divisão histórica deu sua forma geral a 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).

Porém os deslocamentos na vontade de saber continuaram a ocorrer ao longo dos séculos, de forma que as “mutações científicas” podem ser lidas, tanto, como consequências de uma descoberta, quanto, também, como a aparição de novas formas de “vontade da verdade”. A cada período dissociado onde há uma “mutação” na forma da “vontade da verdade” Foucault chama de episteme. E Foucault tratou com maior dedicação das mudanças ocorridas em relação a três epistemes distintas, o Renascimento, o que chamou de Período Clássico e o Moderno. De sorte que há uma divergência entre esta vontade de saber neste período 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 constrangem: história dos planos de objetos a conhecer, história das funções e posições do sujeito cognocente, 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*, aquela sobre a qual menos se fala. Pois há algo, como que, uma relação de interdependência entre o discurso verdadeiro e a vontade da verdade, de forma que não interessa a ambas o desmascaramento recíproco. Pois 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 mascará-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, e 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. Estes procedimentos, assim, funcionariam a título de ‘classificação’, ‘ordenação’, e “distribuição”. Eles teriam como objetivo a submissão de uma outra dimensão do discurso: a do acontecimento e do acaso.

Aponta, em primeiro lugar dentre esses procedimentos, o que chama de comentários. Considerando que em praticamente todas as sociedades há narrativas maiores que se contam, como fórmulas, textos e conjuntos ritualizados de discursos que se conservam 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 mencionados por Foucault, os que estão na "origem de atos novos da fala", este filósofo relaciona os textos religiosos ou jurídicos, comumente reinterpretados e readequados a realidades em constante transformação. E este contínuo deslocamento não é estável, constante ou absoluto. E nesse desnivelamento não há, ainda, uma categoria dada, uma separação certeira entre o que é discurso fundamental ou criador e entre o que repete, glosa ou comenta. Sendo que muitas vezes os discursos deste segundo grupo (repetição, glosa ou comentário) tomam o lugar do primeiro (texto original), e com eles se confundem e desaparecem, numa 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 trazido enfim à luz pelo comentário. Estes discursos segundos tem o papel de dizer o que estaria silenciosamente contido no interior deste 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 a este 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). Segundo o filósofo, o ‘autor’ não voga em toda parte, nem de modo constante, pois, existem ao nosso redor, muitos discursos que circulam sem receber o sentido ou eficácia de um autor ao qual seriam atribuídos, as conversas cotidianas, os decretos e contratos, receitas transmitidas no anonimato. Mas 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. Uma função que não cessou de se enfraquecer no Século XVII em relação ao discurso científico, onde cada vez mais a autoria serve para dar nome a uma síndrome, um teorema, um efeito. Enquanto na literatura esta função não cansa de se reforçar. A ideia de autor representa também uma limitação do acaso do discurso, e assim, “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).

E ainda neste 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). Estes 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).

Segundo Foucault (2013) as trocas e as comunicações são “figuras positivas que atuam no interior de sistemas complexos de restrição”, e estes sistemas de restrição se apresentam de forma mais visível e superficial agrupadas com o nome de “ritual”. Um ritual que 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 a de fazer circular o discurso em um espaço fechado, segundo regras estritas, sem que seus "detentores sejam despossuídos por essa distribuição". Foucault dá como exemplo uma sociedade de discurso, 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 em relação ao "discurso publicado e livre de qualquer ritual, se exercem ainda formas de apropriação de segredo e de não permutabilidade" (FOUCAULT, 2013, p. 38). De forma inversa a esta última Foucault se refere às "doutrinas", sejam elas religiosas, políticas e filosóficas, que atuariam no sentido de tentar se difundir. Onde ainda a única exigência à adesão seria 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, consequentemente, 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 se dá, segundo Foucault, a partir destes procedimentos cujo sentido é dominar sua aparição, ordenação e sua distribuição. Mecanismos que fazem com que um discurso se inscreva 'no verdadeiro'[11]. Os discursos devem, para se inserirem nessa ordem estar de acordo com essa pesada carga de exigências e mecanismos que instituem verdades e delimitam o que será tido como falsidade, loucura, etc. De forma que juntos esses mecanismos dominam aparições aleatórias, ritualizações do discurso, circunstâncias, lugares

[11] 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. Essa expressão pode ser encontrada em A ordem do Discurso em suas páginas 32 e 33.

simbólicos, posições (*status*). E por fim relacionam aqueles procedimentos que se referem a quem pode falar, autorizações, outorgas, qualificações, licenciaturas, posições.

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

Foucault sintetiza essa aula sobre mecanismos de controle do discurso, concluindo que os temos todos enquanto práticas correntes no sistema de ensino, e em certos aspectos também no sistema judiciário e no sistema institucional da medicina. Ou seja, no tocante as suas especificidades, de forma difusa estes mecanismos estão intrínsecos em 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).

Segundo 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 estes 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.

Assim, Foucault aponta que a compreensão de um discurso pressupõe a desconstrução de alguns conceitos que temos como originários e que corroboram com a ideia de que seria possível capturar o verdadeiro sentido das coisas, que, de alguma forma, estaria em um outro plano (a exemplo das ideias de Platão), ou ainda que haveria noções primárias ou categorias universais que tornariam possível a construção de um discurso verdadeiro. E, por outro lado, consiste em compreender que os mecanismos de controle e rarefação dos discursos não possibilitam enxergar um novo discurso, uma verdade escondida. Mas possibilitam compreender que essas significações e ressignificações, porém, se dão ao acaso da história, o que torna 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, buscar pela exterioridade do discurso, pelas suas condições de possibilidade.

CAPÍTULO III

SOBRE OVELHAS E LOBOS[12]

Certa vez houve um lobo... Era um lobo comum como os outros lobos... Se alimentava 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 com cuidado buscando encontrar novas presas. Antes de longe... Depois rondava cada vez mais perto. E, às vezes, se insinuava entre as folhas de alguma árvore deixando-se ser visto por elas, 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 desse espaço. Assim demarcava 'seu' território. Observá-las, portanto, se tornou um vício... Sorria com sarcasmo, sempre a 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 após dias de fome... E o lobo 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... Pois ele, caçador por excelência, também era caçado como as ovelhas, por representar um perigo constante... Cansado de ser temido, de viver escorraçado, 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 às devoraria, e assim, nunca mais sentiria fome... Empenhado nesse novo projeto de vida, o lobo arranja uma pele de ovelha e se veste... Decidido a se esforçar 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.

[12] Esta fábula é de autoria própria, inspirada em um conto ilustrativo pensado e descrito 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. A abordagem, contudo desta fábula aqui apresentada é absolutamente distinta de ambas as histórias, e visa atingir o objetivo a que veio, ou seja, refletir e pensar a constituição subjetiva a partir da inserção cultural e a visão de si e do outro a partir desta cultura.

Mas o lobo não contava com o óbvio, pois embaixo das roupas de ovelha continuava a existir um lobo. E desejava fazer as coisas próprias de lobo. E 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, ele se despe da pele de ovelha, uiva como lobo, come como lobo, ao amanhecer volta decidido, veste de novo as roupas de ovelha e se infiltra entre elas. Aparentemente é ovelha, mas tem dentro de si uma natureza de lobo... Numa dessas noites de agonia e êxtase, despido de suas vestes de ovelha a correr e uivar pelos campos, percebe, finalmente, uma ovelha desgarrada do rebanho. Estava quase desistindo, seu plano até agora foi vão... Mas olhando aquela ovelha, agora, pensa que tudo valeu a pena, se atira sobre ela com toda a fúria, mas ao contrário do que pensava, ela reage e começam uma luta, e estranhamente uma sequência de uivos, como que lhe fazendo dueto, mal conseguiu pensar qualquer coisa, mas, ao ver no chão as vestes de ovelha que não eram suas, percebe que seus ouvidos não o traíram e se assusta indignado, pois a sua presa, embora parecesse, não era uma ovelha, mas sim outro lobo que como ele fingia ser ovelha... Hipócrita! Ralha o primeiro lobo. Como este 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 que se esqueceram do que de fato são iludidos pela 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 guarda no íntimo, desejos e sentimentos de lobo... E por outro lado, não se reconhece no outro, semelhante a ele mesmo... E ambos vivendo em uma comunidade inteira em que não

sabem se são ovelhas ou lobos, que em verdade não se conhecem intimamente, uma comunidade que se imagina rebanho e que não sabe se quer da 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, andados e comportamentos sejam de ovelhas... Existe apenas uma forma de ser socialmente aceitável nessa comunidade e ela é a de ovelha. Lobos são inimigos, lobos são biologicamente maus, lobos podem destruir o rebanho, lobos são predadores e se há lobos, precisam ser descobertos, denunciados, precisam ser massacrados, precisam ser caçados e destruídos... De forma que 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 se esgueirando 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, onde 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 a 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" enquanto 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... Mas uma alma que habita o corpo, que o "traz a 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, numa dominação sutil e ao mesmo tempo contundente, se alojando mesmo no nível das necessidades mais básicas determinando quais seriam as

necessidades mais 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 constrange 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... E que nesta 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 inclusive estar sujeito à morte, a segregação espacial, a 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 ele chamou de “poder disciplinar”. O panóptico seria um projeto arquitetônico pensado por Bentham, um jurista e filósofo iluminista, que não chegou a ser construído e foi pensado como uma espécie de prisão ideal, que deveria ter a forma de um anel, de forma que bastasse a instalação de uma torre central e nela um vigia, para gerar a ideia de uma vigilância contínua e discreta. Onde 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. Ele é visto, mas não vê. As paredes entre as celas não lhes permite a visão lateral, apenas axial, apenas 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 assim um “diagrama” para esta nova forma de conceber o poder, que é anônimo e mecânico e exclui a figura de um soberano ou um 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, funcionando por meio de restrições externas e violência espetacular, como a exemplificada em *Vigiar e Punir*, através da menção da punição pública e “exemplar” imposta a Damiens acusado de regicídio em 1757, uma penalidade cuja descrição é feita em minucias por Foucault, que relatou os detalhes da forma como foi torturado com tenazes em braza, enxofre, chumbo derretido, óleo fervervente, resina ardente e em fim foi 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, onde se mudam alguns procedimentos, mas os princípios operacionais permanecem os mesmos (OKSALA, 2011, p. 73).

Uma forma de poder que na modernidade representa uma estrutura fluída e cambiante, uma complexa rede de relações, onde indivíduos são imediatamente inseridos e, desde a tenra infância, capturados e inoculados com esta "alma", que os fazem ser não outro diverso e apartado de si, mas sim ele mesmo constituído e vestido em um discurso, uma "alma" introjetada, abraçada, amada, como se fosse ela mesma o seu ser natural e por meio da qual se pensa e se vê tanto o outro como a si mesmo, uma "alma" através da qual se vê inclusive o próprio desejo, como se fosse natural, puro, genuíno, real... Como 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 esta constituição dos sujeitos, quanto a malha ou rede na qual estão inseridos e da qual fazem parte, exercendo e sendo sujeitados por relações de poder multifacetadas...

> 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 raíz. 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 este 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. Onde, ainda, faz muito sentido considerar o tempo e o espaço, real e virtual, onde se processam. Nesse contexto, é possível, também, considerar a quase onipresença possibilitada pela virtualização das relações, que de certa forma, chega a desafiar mesmo as leis da física. Donde, talvez, valha a pena acrescer ao exemplo supramencionado, que a conquista do primeiro paquerado pode, ainda, se dar a um terceiro, cuja localização exata, se quer, seja o dito bar, mas alguém, com quem esta pessoa tenha estabelecido um diálogo via whatsapp, com quem, talvez tenha, inclusive, combinado de lhe esperar a 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 dentre este rol de discursos possíveis. E, 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 forma 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”, pois se por um lado é a condição transcendental de todo conhecimento é por outro lado, e ao mesmo tempo, um ser passível de estudo e conhecimento empírico. Assim, o homem seria o problema da episteme moderna, conforme Foucault, pois ele está no centro de todo o 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 enquanto constitutiva de nossas experiências no mundo recebeu o nome de "virada linguística". Uma ideia que considera a importância da linguagem e a relaciona aos limites de nossa própria experiência e pensamento, de forma que, "só podemos experimentar alguma coisa que a linguagem torne intelegível para nós" (OKSALA, 2011, p. 44). Dessa forma, por exemplo, por não dispormos em nossa linguagem de todas as palavras que os esquimós têm para descrever tons diferentes de neve, tampouco 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. Nesse sentido, relembro o exemplo utilizado no correr de uma das disciplinas do mestrado, pela professora Maritza Maldonado, que mencionou, em mais de um momento inclusive, a descoberta de um sabor absolutamente desconhecido até então para ela e que ela não saberia descrever, pois 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 da qual poderíamos pegar emprestado, "Jamón", não havia para nós ligação entre ela e uma experiência. Assim, por não possuirmos uma palavra adequada que expressasse toda a singularidade deste objeto impar, tampouco o poderíamos de alguma forma distingui-lo em nossa experimentação.

As discussões de Foucault sobre estas questões deram forma à Virada Linguística, que nesse sentido, 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 inclusive nossa forma de conhecer e experimentar o mundo. Pois, 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 Borges citou 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”, numa 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 cita,

> 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 esta classificação provoca a indivíduos que possuem “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 este 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 forma semelhante, a forma que hoje pensamos, pode vir a ser objeto de riso em um futuro não tão distante para outros indivíduos constituídos a partir de uma outra episteme, indivíduos nascidos em outro espaço/tempo, ou habitantes de nosso mesmo espaço, apenas separados de nós por uma ou duas gerações. Assim, também como as nossas necessidades forjadas nesse espaço/tempo podem vir a ser tidas apenas 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 a 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. Ainda que tal fato fosse apenas 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 se reconhecer lobos, estudos e técnicas seriam propagados entre elas, como formas preventivas de identificá-los, talvez, até pequenas cartilhas seriam distribuídas entre as pequenas ovelhinhas. Pelo bem do rebanho os lobos deveriam ser encontrados e extintos. O mundo seria melhor sem os lobos. Pois as ovelhas, estas sim eram boas, honestas, pacíficas, sábias e bonitas... Os lobos pelo 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”, eles passaram não apenas a povoar o imaginário das ovelhas, mas se construiu enquanto objeto. Um objeto, nascido da junção entre a matéria “lobo” existente e das práticas (discursivas e não discursivas) que se produziram e se juntaram sobre eles. Um conceito socialmente construído, embora, talvez seja 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. E ainda se o que determina o conteúdo de um conceito socialmente construído é a ordem política e social, então seu conteúdo é político. E 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 relacionados, a

relações de poder nessa sociedade em questão, 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 seja, lá o que for) é visto, dito, e em certa medida produzido pelas práticas, que, além disso, transformam e instauram a realidade. Para demonstrar esta fala, esta filósofa usa o exemplo das bruxas, pois “não haviam 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).

Nesse sentido, reflete Díaz (2012) 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”, e 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 se referir a uma diferenciação, por exemplo, um conjunto de características genotípicas, ou basicamente fenotípicas, 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” enquanto o outro, um tipo específico de sujeito constituído a partir de práticas divisoras. Práticas que atravessaram diversos campos discursivos, e estigmatizaram a diferença, de forma que este indivíduo “negro” foi 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 outro momento como seres cuja capacidade de raciocínio era limitada em razão de um desenvolvimento cerebral incompleto, ou ainda um indivíduo cujo órgão sexual teria proporções monstruosas, um ser moralmente degenerado, e ainda, numa 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, nesse sentido, serviu enquanto critério para uma classificação e mesmo 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 não existiam antes disso, mas que estas foram vistas de formas diferentes ao longo da história e, que este conceito enquanto substrato distintivo e biologicamente determinado tal qual pensado hoje (e veemente questionado inclusive) possui uma origem e que esta pode ser conhecida e datada.

Por outro lado, afirmar que um conceito foi construído socialmente e que embora possua um valor de verdade na sociedade que a atesta, não é biologicamente verdadeiro. Ou ainda, em outras palavras que a veracidade do conceito possui 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 explicações científicas que emergiram, sobretudo no século XIX, passaram a considerar a Homossexualidade como uma patologia. Uma visão médica que perdurou até 1974 quando a American Psychiatric Association a exclui 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, p. 19).

A forma como sensações e coisas são descritas e objetivadas cientificamente exerce influência e pressão sobre seus sujeitos e também sobre as suas próprias ações e sensações, de forma 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 forma 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 ser enquadradas nelas, numa interação dinâmica e de mão dupla... Dessa forma, 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 estas relações de poder e formas de conhecimento. Seu esforço teria sido no sentido de tentar descrever historicamente os processos pelos quais esses diferentes tipos de sujeitos eram construídos, de que forma identidades como "delinquente" ou "homossexual" emergiram a partir de classificações supostamente naturais e científicas. Nesse sentido,

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

O "ser negro", dessa forma, não designa meramente "uma forma de ser" específica e natural, embora características genotípicas e fenotípicas denunciem a existência de uma diferença. Esta "invenção de ser negro" que não se limita a estas 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, onde ele representa "o outro"...

Fanon (1983), ao se referir a essa temática, destaca esta "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. Um sistema de referência branco onde os discursos verdadeiros e cientificamente respeitáveis determinaram uma versão da história onde esse negro passa a ser “o outro”, o que não possuí características positivas, 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. Descreviam 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, contudo, o negro não pode se integrar, se misturar e ser absorvido integralmente, pois suas características físicas o tornaram escravo não simplesmente da ‘ideia’ que fazem de si, mas de sua própria aparição, diferente do judeu que em 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, se instaura de forma instransponível, encerrando ambos em posições paradoxalmente distintas onde ‘O branco está fechado em sua brancura. O negro na sua negrura’ (FANON, 1983, p. 27). Uma sobredeterminação que pairou absoluta em praticamente todo mundo ocidental, pois, como já havia constatado Fanon, em relação ao negro as realidades geograficamente dispersas possuem muitos paralelos, pois enquanto “na América, os pretos são mantidos a 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, a primeira vista, pareça infantil ou mesmo tola, nessa metáfora, talvez a visão foucaultiana encontre exatamente uma definição que “lhe vista como uma luva...” E, exatamente com o intuito de fazer-me compreender, gostaria de me apropriar dessa reflexão, que não é minha, mas que aqui registro fazendo-lhe 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 espraiam – 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).

Nesta 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, envergar os antigos conceitos, desmascarar e desconstruir a visão construída a partir de ‘lugares comuns’, em que são delimitadas as verdades e demarcados categoricamente quem teriam os papéis de lobos e ovelhas.

Tal como as figuras projetadas no interior do caleidoscópio as posições e os lugares de onde se falam estão sujeitas a modificações, a um giro do instrumento, a uma virada no tempo, a uma mudança na episteme... E em seu caráter cambiante as nossas verdades não passam de irrupções fruto de uma construção possível neste tempo e o 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 estas mudanças na episteme, e também considerará as ressignificações da ideia de raça, no tocante ao negro, possíveis nestes momentos históricos distintos.

Levantes e derrocadas de epistemes e discursos possuem uma vinculação histórica, um rastro, um aspecto chamado por Foucault de ‘*a priori’*. Esta relação apriorística se mostra, voltando a metáfora do caleidoscópio de Oliveira (2008), como a luz que adentrando o espaço espelhado em movimento faz surgir e esmaecer as figuras ali projetadas e, nesse sentido, seria apenas através dele 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. Lembrando que as mudanças nas posições e lugares, na forma e nos procedimentos de controle dos discursos não significam e 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 são através da arqueologia 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 dessa forma se instalar em uma diagonal por onde transitam os enunciados por meio de diferentes campos discursivos. E genealogicamente combinar estes 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 o mais que circunda o discurso e que não é discurso, tal como as condições sociais, econômicas, políticas, culturais, etc. (VEIGA-NETO, 1995, p. 22) perdem diante dessa "alma", o caráter de construção que lhe é inerente; E este não discursivo forjado pelo poder e pelos seus próprios embates entre discursivo e não discursivo perdem seu caráter de acontecimentos e ganha ares de naturalidade, passando a serem vistos conforme a "alma" que nos governa, e que por sua vez não é mais que parte de uma "anatomia política" De forma que passamos a ter como naturais as diferenças socioeconômicas e educacionais que separam brancos e negros em nossa realidade brasileira pós-colonial, desconsiderando que estas diferenças são efeitos de processos históricos que estabelecem nexos de causalidade em relação a políticas de Estado oriundas de um passado

não tão distante. De maneira que passa por natural a divisão racial no espaço urbano, a divisão de papéis e personagens nos programas televisivos, o fenótipo dos ganhadores de concursos de beleza, das modelos internacionais, a divisão no mercado de trabalho com base na aparência física, onde o indivíduo tido como “de boa aparência” e, portanto, 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 elas são justificadas e justificam uma verdade objetiva, o não discursivo no qual estão imersas. Uma realidade que embora não verbalizada é igualmente carregada de sentido e que reforça e espelha esta mesma realidade. Fatos que vão dos mais tênues aos mais chocantes, como a negligência de um vendedor no atendimento de um negro em uma loja à matança despropositada pelos esquadrões da morte, ou mesmo em abordagens e batidas policiais, gerando um verdadeiro genocídio, onde a cor da pele pode significar uma sentença de morte sumária, sem qualquer direito a defesa. Práticas que em nossa conjuntura atual possuem ainda uma especificidade a de se configurarem mais recentemente como crimes. Contudo, esta 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 possuem a intenção de serem preconceituosos ou 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://selecaodepiadas.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, 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. Assim um trecho como esse, 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 alcança ou não quer alcançar. Práticas discursivas e não discursivas que dão conta de outras verdades... Um cenário próprio da modernidade onde um poder

microfísico é exercido por subjetividades multifacetadas que, em síntese, possuem interesses múltiplos.

Nesse sentido, um exemplo de bastante repercussão no país e no mundo trouxe visibilidade recentemente ao racismo, mais especificamente na Espanha, refletindo em nosso contexto brasileiro. Não se tratou de um fato inédito, pois em outras ocasiões, torcidas já haviam incorrido na mesma prática, sem que o ato de racismo alcançasse a mesma visibilidade. Assim, atirar bananas no campo quando jogadores negros tinham a posse da bola não foi um ato isolado ou inédito na história do futebol. O fato de atirar bananas no campo e imitar macacos é um ato que expressa de uma forma não verbal que entre os jogadores negros e os macacos haveria semelhanças e afinidades, ou ainda, que os negros seriam macacos. Uma forma de chamar negros de macacos que possuem valor, ou peso, se fosse possível valorá-lo, tão marcante quanto o ato de dizer, segundo a 'racionalidade científica', que numa escala evolutiva, os negros estariam mais próximos dos símios (discussão que foi considerada com as teorias evolucionistas), e mesmo na literatura, literatura mundial[13], que seriam menos homens, menos gente. Ou ainda, que o espaço agora ocupado por eles não lhes cabia enquanto meros 'humanoides', ou, macacos antropomorfos.

Muitos discursos foram perpassados por essas convicções racistas e muitas relações de poder/saber se interpuseram desde o tempo em que negros não podiam compor times profissionais de ponta e chegaram a usar pó-de-arroz no rosto[14] para disfarçar a cor escura e hoje, momento em que os melhores astros desse esporte são de origem negra. De sorte que, embora, por um lado, na arquibancada tenhamos indivíduos que crêem numa suposta

[13] A comparação de negros com macacos, popularizada com Darwim e com as teorias de inspiração evolucionista, influenciaram 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 as estas teorias, reforçando e popularizando a acepção do termo 'raça'. Sua popularidade se devia principalmente ao fato de associar elementos religiosos, já que era um pastor, com outros elementos políticos e raciais. Banton (2010) cita um de seus trechos, em que deixa evidente esta 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).

[14] 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 mantêm 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 influencias do 'mito da democracia racial', teoria atribuída a visão expressa na obra de Gilberto Freyre sobre a relação senhorial em relação ao trato com os escrevos, apontado 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.

superioridade européia e no campo, outros, atacados pela sua diferença... E ainda, fora do estádio e dentro dele uma plateia e um mundo que se posiciona de um ou de outro lado, pelos mais variados motivos.

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

Há uma identidade nacional brasileira, uma nação composta por uma diversidade multirracial, país em que muitos tentam manter o ‘mito da democracia racial’, e que, nesse sentido, tal fato talvez tenha atingido a muitos outros, porquanto serem brasileiros. E mesmo dentro desse espaço, há aqueles que apoiem o agressor, por identificação. Ou ainda, aqueles que se posicionam em solidariedade ao jogador ofendido apenas pelo prazer de seguir uma tendência da moda nas redes sociais, por marketing pessoal, por razões políticas, ou por que não querem se expor à opinião pública e correrem 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 aqueles que de alguma forma se sentem tocados pelo colonialismo.

Nesta disposição de valores, ou em outras quem sabe não pensadas, nas redes sociais, jogadores, amigos, colegas e familiares, se posicionaram em apoio ao jogador ofendido, o que ganhou destaque na mídia, já que entre eles figuravam jogadores de fama mundial, abraçando uma espécie de campanha virtual contra o racismo, com uma chamada que dizia: ‘Somos todos macacos’. Uma chamada inaugurada pelo Neymar em companhia de seu filho, ambos segurando bananas, uma natural e outra de pelúcia respectivamente. O que levou muitos a aderirem rapidamente a esta campanha, muitos artistas inclusive, quem sabe alguns apenas para promoção individual e apareciam com os dizeres posando com bananas. Ao passo que, amigos e colegas do espanhol manifestaram, de certa forma, apoio ao agressor, contra o que chamaram de "linchamento" utilizando, por sua vez, o hashtag #todossomosdavid15.

15 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

Figura 3: Foto postada em *Instagran* 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, desta vez, porém, teve uma punição para o agressor, impedido de entrar nas instalações do time para sempre, independente da punição a ser ou não determinada pela justiça. Em outros tempos, pouco tempo atrás inclusive, os jogadores negros é que foram impedidos de entrar em campo e jogar futebol, um esporte praticado apenas por brancos[16]. 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 elas 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

primeiro jogador a manifestar apoio foi o 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.

[16] 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 as camadas mais pobres, esta 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. E a partir do Vasco muitos times passaram a aceitar negros e mulatos. Principalmente pelo fato deste time haver-se sagrado campeão em 1923.

rechaçado. Nota-se que uma mudança na repercussão dos fatos é um dos indicativos de uma mudança nesta mentalidade. Pois, se em outros tempos a presença destes negros nos times foi impedida ou mais tarde fruto de uma 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 defrontar-se com as questões raciais.

Em relação aos negros na questão desportiva, mencionada a cima, podemos perceber que as relações de saber/poder não são as mesmas nos períodos mencionados. Ou seja, entre ambos os 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 são elas que dirão qual será o discurso sancionado e legitimado em uma determinada época e cultura. Elas determinarão as regras que definirão a veracidade de um discurso, ela dirá quais comportamentos serão adequados ou repudiados nesse contexto. E estarão sujeitas a normas que definirão a própria formação dos discursos, procedimento que de uma forma mais profunda definirão mecanismos através dos quais os discursos alcançaram 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 àepisteme) 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, podemos perceber que há uma ordem, esta, porém, 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. E, assim como estas relações são mutantes, a ordem dos discursos também o é. E mais que isso, ambas estão interligadas, são consequentes e, de certa forma, interdependentes.

No próximo capítulo tratarei das epistemes pensadas por Foucault, circunstâncias em que as formações das verdades possuem horizontes distintos e permitem o surgimento de discursos específicos a ela relacionados. Momentos em que o conceito de raça passou por diferentes ressignificações.

CAPÍTULO IV

DISCURSOS SOBRE A IDEIA DE RAÇA

O conceito de raça é por si só polêmico e carrega em si, intrinsecamente, efeitos específicos de poder, passível de ressignificações ora defendidos ora atacados ao acaso da história, como se dá, enfim, com qualquer outro discurso. Porém, quais condições possibilitaram a emergência desse conceito de 'raça'? Quando ele foi 'inventado'? E por que esse conceito "inventado" pode ser considerado importante enquanto 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, no sentido de que estas não representam exatamente uma verdade sobre o que queremos conhecer, mas sim, uma construção datada, uma invenção cuja origem pode ser estudada e conhecida. Uma tarefa que envolve descrever os processos históricos que construíram uma 'verdade', se detendo em delimitar o "como" ela irrompeu e se modificou em meio a um conjunto de circunstâncias históricas e políticas e as relações de lutas e de poder que lhe atravessa, 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).

Dessa forma, nesta análise cuja inspiração remete-se a Foucault, os discursos tomados em sua posição de 'fatos', são investigados não quanto a sua origem ou sentido escondido, dissimulado ou secreto, mas em suas condições de emergência. Ou seja, em relação às regras que as presidem, que possibilitam seu funcionamento, suas mudanças, seu desaparecimento em uma respectiva época e também as "novas regras que presidem a formação de novos discursos em outra época" (MUCHAIL, 2004; p. 11). Nesta perspectiva nada é mais coerente que mergulhar nas epistemes diversas tentando em um exercício filosófico relacionar essas ressignificações ao contexto do discurso possível em relação a cada um desses momentos históricos, ressaltando a descontinuidade entre as epistemes. Processos de ressignificação que ocorrem ao acaso da história, não, porém, a sua revelia, tendo em vista que as relações de poder em cada período lhe dão a forma que lhe é mais oportuna e conveniente, a custa, inclusive, de violência e derramamento de sangue.

O discurso verdadeiro é mutante, justamente porque, nos jogos de poder, o tempo redefine papeis 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 inclusive dispositivos legais e políticas de Estado. E 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, meramente 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 na verdade 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, dentre os quais poderíamos dividir a significação dada ao conceito de raça. O primeiro contemplaria todo o período anterior ao século XIX, quando a palavra 'raça' era, em 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 que, 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 por meio de suas características físicas, ou seja, assume um caráter de 'qualidade física inerente'. A partir de então, segundo Banton, a sociedade passa a ser concebida em 'raças', sendo que esta categoria é 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 proto-sociológicos que buscavam formular explicações para os 'problemas sociais', desconstituindo a ideia da desigualdade-inferioridade presentes nas teorias anteriores.

Segundo os posicionamentos de Banton (2010) podemos perceber três momentos distintos, numa divisão estabelecida a partir das próprias ressignificações do conceito.

Abstendo-me de uma construção linear e progressiva da história em relação a este quesito 'raça' e me apropriando do conceito de Foucault, chamarei de episteme o "jogo de regras" de controle do discurso próprios de uma determinada época, o seu nível arqueológico, ou seja, este 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 um outro tempo possuem parte efetiva na ordem do discurso, e embora tenha havido mudanças de episteme, não significa que estas teorias nascidas sob uma episteme distinta tenham sido banidas totalmente. Entretanto, 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 em modernas "sociedades de discurso" sendo propagadas enquanto verdades científicas no meio acadêmico, por exemplo, em relação a teorias biológicas, antropológicas, sociológicas, criminológicas principalmente, ou ainda quem sabe, como verdades irretorquíveis em meio à "sociedades secretas". E ainda, em alguns casos se apresentam 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 verdadeiros.

As epistemes de que falo seriam os momentos separados por rupturas na forma de pensar o próprio conhecimento, onde há uma mudança mais abrangente que uma ressignificação ou uma nova teoria simplesmente. As epistemes implicam em mudanças na própria maneira de construção da 'verdade', como vimos anteriormente nos capítulos 1 e 3. Ou seja, momentos em que o conceito de raça foi reconstruído, ressignificado a partir de novas regras e teorias distintas. E assim, forjadas em novas conjecturas de controle e submissão do discurso seus argumentos de validade se alteraram, contudo, mantiveram como constante a inferiorização do negro como "o outro".

Dessa forma, entendo como de suma importância o esforço no sentido de relacionar as características proporcionadas por estas epistemes (que se relacionam a mudanças na forma de ver e pensar o conhecimento e consequentemente 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, de forma que 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-o por principal interlocutor dessa pesquisa, utilizo a mesma divisão proposta pelo filósofo, considerando a primeira episteme como o Renascimento (por volta do Século XVI) a segunda como o Classicismo[17] (século XVII e século XVIII) e por último a nossa Modernidade (Século 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, é ainda um objeto de discussão.

No âmbito dessas epistemes deram-se ressignificações cujo teor e conteúdo encontram-se intimamente relacionadas com elas. E essa é a proposta deste trabalho, analisar as ressignificações do conceito de raça, em especial em relação ao negro, enquanto condições de possibilidade para a emergência do discurso das políticas afirmativas. Uma trajetória não linear, nem progressiva, porém, historicamente vinculada às epistemes distintas que em seus momentos "enformaram" o discurso. Estas epistemes referem-se a nossa geografia, ao Ocidente, e não se aplica a realidades fora desse contexto.

Adiante passaremos a análise dessas epistemes e de suas conjecturas, da forma como "enformavam" os discursos em suas épocas, onde as relações de poder se davam de formas distintas. A primeira a analisarmos será o Renascimento.

4.1. O Renascimento (por volta do século XVI)

Nessa primeira episteme descrita por Foucault, o Renascimento[18] o saber desenvolvia-se sobre 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).

[17] Foucault usa o termo Clacissismo conforme aqui me referido, Esther Díaz porém, de forma bastante didática o chama de Neoclacissismo, talvez no intuito de diferenciá-lo do período Clássico referente a antiguidade, a Grécia antiga.

[18] Díaz mencionacomo parte dessa episteme também o período da baixa Idade Média, nesse sentido segundo a autora o conhecimento em ambos os períodos se davam de forma semelhante.

Nesse contexto histórico as formas de conhecer objetos e coisas a partir da semelhança ocorria a partir de meios, de procedimentos, como a conveniência, analogia, emulação e simpatia. Através 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 (DÌAZ, 2012, p. 32).

Além da conveniência há outras formas de se "assemelhar", como a "emulação", que ocorria pela imitação ou superação de ações alheias. Diferente da anterior este meio de se assemelhar não se dá pela vizinhança entre seres, mas por reflexo, como nos espelhos, "as estrelas e as ervas, do céu se olham mutuamente por que as estrelas procriaram a vegetação" (DÌAZ, 2012, p.33). Outra forma de se assemelhar seria a "analogia", onde as semelhanças se dariam pela atribuição de uma mesma característica a diversos seres e a "simpatia" que suscitaria um movimento de aproximação. E assim, o que se emula é análogo e também é conveniente. Dessa forma, o vegetal, por exemplo, convém com o animal e, além disso, o emula, consequentemente, é análogo a ele, e ainda 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, ainda, 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. E assim, em meio a estas regras de semelhança, quaisquer elementos poderiam se assemelhar a outros, seus limites seriam dados pela *signatura*, uma "marca visível" e correspondente às "analogias invisíveis", através de sua descoberta seria possível descobrir os "rastros" e trazer as analogias à luz. Onde o mundo seria como um grande texto e esta 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 se dava pelo estudo dos antigos sábios e a adivinhação estaria relacionada à "magia". Através de ambas se decifrava não só as marcas da natureza, mas também seus mais recônditos segredos. E a natureza era assim 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 conhecer o mundo baseados na "semelhança", o que

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” (Dìaz, 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 deste 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.

Um nível arqueológico que 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, nestes termos, possuiria um pai ancestral comum, Adão, de quem descenderia toda a humanidade. Assim 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 a maior proximidade do Éden, maior perfeição, para o maior afastamento, 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, nesta episteme essa visão era basicamente única em relação à origem do homem. Mesmo porque aí temos um Estado religioso em que o cristianismo é a religião oficial.

Foi no Renascimento que o homem europeu empreendeu as grandes navegações, descobrindo, entre outras coisas, que haviam grandes equívocos na forma como até então se interpretou muitas “verdades”, onde se inclui sob esse prisma religioso a explicação das diferenças humanas. O novo mundo recém-descoberto colocava em cheque o conhecimento construído a partir dos dogmas religiosos, da leitura dos antigos sábios, que até então formatam as estruturas do pensamento, determinando o que se pensar e como se pensar. Segundo Poliakov (1974) a dogmática religiosa desse período enfrentou um grave problema justamente com a descoberta do novo mundo porque nesse momento perceberam que as terras americanas não se tratavam das Índias e sim de um novo continente, com povos distintos e línguas diversas daquelas até então conhecidas. Um problema que residia no fato de que até aquele momento, acreditava-se que toda a humanidade descenderia de um único homem,

Adão, e todos descenderiam dos três filhos de Noé, sobreviventes do dilúvio. Os estudiosos de então, sob o prisma desta dogmática, atribuíam a cada povo, uma ancestralidade que lhes ligava até a ascendência destes três homens, Jafé, Sem e Cam, filhos de Noé. Estes sábios adotavam ainda uma interpretação etimológica que associava esta ascendência aos continentes conhecidos, de forma que aos descendentes de Jafé couberam a Europa, a Sem a Ásia e a Cam a África. Mas esse novo continente com povos distintos e línguas diversas e desconhecidas era uma incógnita.

A descoberta da rota para este 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, neste momento a infalibilidade dessas interpretações era inquestionável, mesmo porque, em face das interpretações se tomavam e justificam 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. Como foi o caso da Espanha, onde a herança visigótica (supostamente atribuída à Jafé) foi invocada para se opor 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 esta suposta origem superior o que levou os europeus, por exemplo, a disseminar pela Europa obras arquitetônicas, principalmente Catedrais, em estilo gótico, 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)... Estes antigos povos conhecidos como "indo-europeus" teriam primeiramente habitado a Europa, oriundos da Ásia e seriam supostamente descentes dos antigos Árias. Conforme Poliakov (1974), os judeus sefardins ou sefaraditas e os marranos eram chamados de semitas, povos tidos por descendentes de Sem e, após a expulsão dos mouros, passaram a ser duramente perseguidos em toda península ibérica[19]. Convertidos a força, eram chamados de "cristãos novos" e reconhecidos como degenerados em razão de seu

[19] Os reis de Portugal e da Espanha eram aparentados e as decisões em relação a esta perseguição acabaram sendo unívocas abrangendo basicamente toda a região da península ibérica onde estão situados. Recentemente ambos os países reconhecendo a violência de suas práticas nesse período editaram leis reconhecendo o direito à nacionalidade aos remanescentes de descendência judaica expulsos da região nesse contexto histórico. Leis que foram aprovadas unanimemente.

povo ser considerado responsável direto pela morte de Cristo e pela sua não aceitação Dele como o messias, como o prometido. Os estes chamados semitas, foram afligidas pesadas leis e normas, os denominados “estatutos de pureza do sangue”, sendo duramente perseguidos e sujeitados à toda sorte de violência. Depois de algum tempo, foram varridos da península ibérica, sendo que muitos fugiram em direção às colônias, ou ao norte. Em ambos os destinos foram duramente perseguidos e dizimados e os que restaram foram integrados à força a comunidade ibérica de então, sendo assim obrigado a deixar suas crenças e seus valores religiosos, 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 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 desse novo continente recém descoberto desafiava o argumento de autoridade que legitimava esta 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 estes homens e mulheres? Qual a sua origem de fato dentro desta perspectiva religiosa? A qual destes antigos segmentos genealógicos estariam ligados, seriam descendentes de Sem, Cam ou Jafé? Dessa forma, instaurou-se um impasse, pois se não fossem descendentes de nenhum destes três filhos de Noé algum erro havia na genealogia bíblica ou na interpretação dada a ela pelos sábios e, estas duas posições eram inadmissíveis.

Segundo Poliakov (1974) a Espanha foi o lugar principal do debate (a respeito da natureza dos indígenas da América) que opunha a antropologia cristã a uma antropologia inspirada nos antigos. Para os humanistas, inspirados em Aristóteles, como João Sepúlveda, os índios eram bárbaros, logo, de acordo com a doutrina do mestre (Aristóteles), 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. Mas 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 de famosas 'Dez Tribos perdidas'[20] de Israel. Sua teoria tornaria estes 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 bem aceita, pois 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 ainda que esta 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 dos indígenas serem na verdade descendentes dessas tribos perdidas não tiveram sucesso na Espanha, principal país a assumir a evangelização dessas terras, onde a origem dos indígenas foi atribuída a Jafé. Deste filho de Noé, descenderiam os próprios europeus, dessa forma os indígenas estariam mais próximos dos brancos[21] sendo, portanto, passíveis de evangelização. Esta seria uma das teorias a sustentar a escravização negra no Brasil, onde os portugueses, semelhante aos espanhóis, buscaram a evangelização dos indígenas intermediada pelos padres jesuítas. Não obstante ao fato dessa 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.

[20] As 'dez tribos perdidas de Israel' a que se refere a teoria se trata na etimologia bíblica, de tribos dispersas em diferentes períodos da história. Inicialmente o Israel antigo era composto por doze tribos, porém, conforme a narrativa bíblica, após o reinado do rei Salomão, seu filho Roboão o sucedeu no trono, 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), que juntas eram chamadas apenas de Judá. A diáspora em relação a estes dois reinos ocorreu em períodos distintos. Primeiramente em relação às dez tribos, que dada à dispersão se perdeu entre os povos, dissolvendo-se em meio a culturas diversas, sendo ainda grande a polêmica em relação a grupos étnicos que se dizem descendentes destes povos. Essa teoria mais tarde seria retomada pelos chamados mórmons Joseph Smith e Brigham Young.

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

4.1.2 A anátema de ser negro, o ‘mito da maldição de Cam’

Poliakov (1974) relaciona o surgimento dessa ideia de ‘raça’ aos ‘mitos de origem’ e consequentemente à concepção de inferioridade associada a este fator. Os mitos são aqui considerados enquanto construções imaginativas geralmente reputadas a uma 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.

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

Creio que o anacronismo neste caso, ocorre tanto se considerarmos Noé e seus filhos como personagens meramente fictícios, mitológicos, quanto se os considerarmos como personagens reais, cuja narrativa bíblica indicariam 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. Um anacronismo que seria algo como, em uma narrativa contemporânea, atribuir a homens da caverna ou membros de comunidades tribais perfis em redes sociais. Ou ainda, supor que em Walterloo foram utilizadas bombas atômicas, ou mesmo armas biológicas para destruição em massa. Porém, 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.

Nesse sentido, o mito da ‘maldição da Cam’ teve fundamental importância, neste contexto histórico específico e ainda hoje encontra seus adeptos. Como é o caso recente de Marco Feliciano, deputado brasileiro que em 2011 teria ficado famoso em todo país, por declarações polêmicas de cunho supostamente teológico e entre outras coisas, após proferir sua adesão a esta 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 maldições[22]".

A maldição de Cam, que aqui tal qual Poliakov (1974), chamo de 'mito', justamente por ser constituído a partir da somatória de um relato bíblico dada a invocação da autoridade sagrada desse texto, à 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 em relação ao poder que detém o comentário. Tendo em vista que um comentário ou tradição, ou ainda, a palavra dos antigos sábios, põe-se em pé de igualdade com um texto tido por original, na construção de uma "verdade". Não se trata, portanto, de assumir uma posição anti-bíblica, mas de reconhecer que não se trata do texto original, que é pouco conclusivo neste aspecto, mas de uma interpretação que lhe sobrepõe e que, somada ao texto original, produz um discurso, uma verdade. Tal como uma colcha de retalhos, formada por partes e partes de tecidos de diferentes tons, texturas e qualidades, que costurados juntos podem inclusive formar desenhos numa obra artesanal única. Porém retirando uma das partes, os retalhos voltam a ser retalhos e deixam de ser colcha... Da mesma forma, o texto original sem os seus comentários descaracteriza o discurso, possível apenas pela junção de ambos. Comentário e discurso primeiro (neste caso o texto bíblico em si) apenas assim é que teremos o mito, o discurso do negro amaldiçoado. O comentário é parte integral do discurso, ele toma emprestado do texto bíblico original o seu argumento de autoridade, um texto vago e ambíguo e, assim produz uma verdade. Repetindo, dessa forma, incansavelmente o que foi dito, somado, porém, ao que jamais foi dito. Levando como conclusão a se tomar 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 está origem e este sentido – mais essencial e, ao mesmo tempo, mudo – de algum modo atravessam o sentido explicito, 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 que cheguei a partir da análise da narrativa bíblica, (Gênesis Cap. 6). Segundo essa narrativa Noé era um homem justo que foi escolhido por Deus para apregoar

[22] 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,2f8de89a54bdd310VgnCLD2000000ec6eb0aRCRD.html>. Acessado em: 27 jan. 2014.

Seu juízo sobre uma humanidade degenerada. Pois Deus havia se arrependido de tê-la criado e desejava fazer perecer e desaparecer da face da Terra sob uma grande catástrofe de ordem natural e mundial, o dilúvio. Um evento capaz de pôr fim a todo ser vivente, exceto aqueles que ouvissem a pregação, se arrependessem de seus pecados e se juntassem a ele e sua família e juntos entrassem na arca. Um grande barco então foi construído, no qual deveriam ser abrigados exemplares de animais de toda a espécie tanto aves como animais do campo. Porém, apenas seus próprios filhos teriam dado ouvidos a sua pregação, Sem, Cam e Jafé. Entre estes três, Cam era o mais moço. Destes três homens descenderia toda raça humana sobre a Terra. Ainda segundo a narrativa bíblica, após as águas que cobriram toda a Terra se baixaram, a arca repousou sobre as montanhas do Ararate (Gênesis 8:4). E Noé, que era lavrador, assim que pode passou a lavrar a terra, plantou uma vinha e se embebedando com o seu fruto (Gênesis 9: 20-21). Noé, então, ficou embriagado após se deleitar com os frutos de sua vinha, a primeira a produzir após a catástrofe. A maldição de Cam, que também é chamado em algumas versões bíblicas de Cão, ou Canaã, se deve a um evento único e sombrio, ocorrido neste momento de bebedeira de seu pai Noé.

Conforme consta literalmente no texto bíblico, o patriarca, então bêbado tira suas vestes, e põe-se nu dentro de sua tenda. Nesse ínterim Cam entra nela e ao vê-lo nu ri de sua nudez e, de forma desrespeitosa, conta isso a seus irmãos. Estes então 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 a seus filhos Sem e Jafé e, amaldiçoa o seu filho Cam, (Cão ou Canaã), 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 polêmicas, 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 intercurso sexual. Dessa forma, Cam teria abusado sexualmente de seu pai embriagado, razão da maldição. A ideia da perversão sexual estaria ligada a outros textos bíblicos que relacionam a Cam e seus descendentes à práticas e costumes sexuais pouco ortodoxos. A sustentação para essa ideia seria tradicionalmente outra passagem Bíblica, também parte do Pentateuco[23], ou *Torá*, relatada no livro de Levítico capítulo 18, quando Moisés orienta, sobre práticas sexuais consideradas abomináveis aos olhos do Deus de Israel, e nesse sentido, relaciona a Canaã as mencionadas práticas, advertindo serem abominações, e, portanto, reprováveis:

> 3 Portanto não façam as mesmas coisas que os povos do Egipto, 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).

[23] O Pentateuco, conhecido como os livros da lei, pelos judeus chamado Torá, tratam-se dos primeiros 5 (cinco) livros da Bíblia. Donde se inclui por ordem, Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e por fim Deuteronômio.

Tal trecho, no entanto, não faz referência exatamente a Cam, ou a perversão sexual supostamente praticada em relação ao seu pai, mas sim a vários costumes sexuais reprováveis nesse contexto religioso, tidos inclusive como abominações. Nesta espécie de lista de condutas reprováveis se encontra a zoofilia, o incesto, sacrifícios humanos e dentre outras, o homossexualismo, cujas práticas eram reputadas aos egípcios e ao povo de Canaã. Interessante, contudo, é que a terra referida como 'terra de Canaã', era a terra prometida aos hebreus israelitas após a libertação do cativeiro egípcio. Canaã é apontada em algumas interpretações como sendo o nome do filho mais velho, em outras como o mais moço de Cam. 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. E para essa 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).

Nesse sentido, Davis (2001) ressalta que a palavra hebraica para escravo, *ebed*, era usada, em certo sentido, para se referir à punição considerada justa e, por isso, sancionada pelo Senhor. Dessa forma, ao dizer "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, abaixo, portanto, da escala hierárquica racial humana.

Poliakov (1974) faz referência ainda a 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 seu filho Canãa, que segundo esta versão, é o quarto filho de Cam, assim este texto é comentado da seguinte forma: "Maldito seja Canaã - 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, 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).

Dessa forma, pelo discurso bíblico, se constituiu uma hierarquia, possível a partir da criação de categorias humanas pensadas segundo a sua suposta ancestralidade, ao mesmo tempo em que 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, onde 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 vagavam em uma existência errante a correr pelos campos. Sendo ainda confiados a mercadores, peregrinos, barqueiros e marinheiros. Esse era um costume frequente na Alemanha, onde eram induzidos a uma partida forçada, cuja iniciativa não era exclusiva das autoridades municipais... E assim, trancado em um barco e envolto a incertezas, o louco era aprisionado em meio a mais aberta e mais livre das estradas, um passageiro por excelência, um prisioneiro da passagem, não sabendo em que terra iria desembarcar, quando iria aportar e de que terra vinha. Ele tinha apenas a sua verdade e sua pátria na extensão de duas terras que não podiam lhe pertencer...

Traçando um paralelo neste tempo em que “navios andavam na moda”, entre um e outro destino ziguezagueando pelos mares, deslizavam não um, mas muitos barcos. Eram tantos barcos que não saberia dizer os seus nomes. Muitos 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 que foram importados da África para as Américas, quarenta por cento veio para o Brasil (FREITAS, 1991, p. 24). Navios que, em sua existência genuína, transportavam em seus porões uma carga humana, mas estes não se tratavam de loucos e sim de indivíduos que, a partir de sua 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 ficava a liberdade e seu próprio referencial de mundo, pois, ao entrar no navio, uma nova identidade o impregnava e a partir

desse novo referencial ele era visto e reconhecido. Era prisioneiro desde então de uma verdade que não era sua, desentranhado do referencial que conhecia e da terra natal que não poderia mais lhe pertencer... Costurado ao signo que criaram para eles... Um destino supostamente determinado em tempos imemoriais e ligado 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 em considerações a respeito de 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". Que nessa história são os romances de cavalaria, que em suas aventuras e episódios prescreviam os signos que ele, Dom Quixote, decalcou. E estes livros deviam ser incessantemente consultados a fim de saber o que fazer e dizer e quais signos dar a si próprio e aos outros a fim de 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 destes livros jamais se assemelhou a nada no mundo, antes permanece em suspenso, sem qualquer similitude, de sorte que poderiam ser queimados inteiramente e nada se alteraria no mundo. À Dom Quixote caberia "preencher a realidade dos signos sem conteúdo" (FOUCAULT, 1987, p. 62), uma aventura de decifração do mundo, num 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"; ou ainda, 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 à outra analogia. Há magos similares aos das novelas, capazes de fazer que uma coisa se assemelhe "falsamente" a outra (DÍAZ, 2012, p. 37-38).

Dessa forma, a própria “não-semelhança” possui um “modelo imitado servilmente”, pois nele os signos que mostram que os livros não dizem a verdade, assemelha-se a um jogo de enfeitiçamento, produzindo por ardil uma diferença ilusória causada pela magia na similitude que seria existente e indubitável. E assim, 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 a verdade.

Foucault (1987) retrata Dom Quixote como o “negativo do mundo renascentista”, e essa 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 rompera 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-la; não marcam mais as coisas; dormem em meio às folhas dos livros, no meio da poeira (FOUCAULT, 1987, p.63).

E, neste 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”, e assim 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 antes, na primeira parte, se devia as novelas e romances de cavalaria. Sua própria vida é um livro. Um livro que o próprio Dom Quixote não leu, porque ele o é em carne e osso, e ele deve 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). E nessa nova episteme ele (Dom Quixote) que até então se desenhou 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).

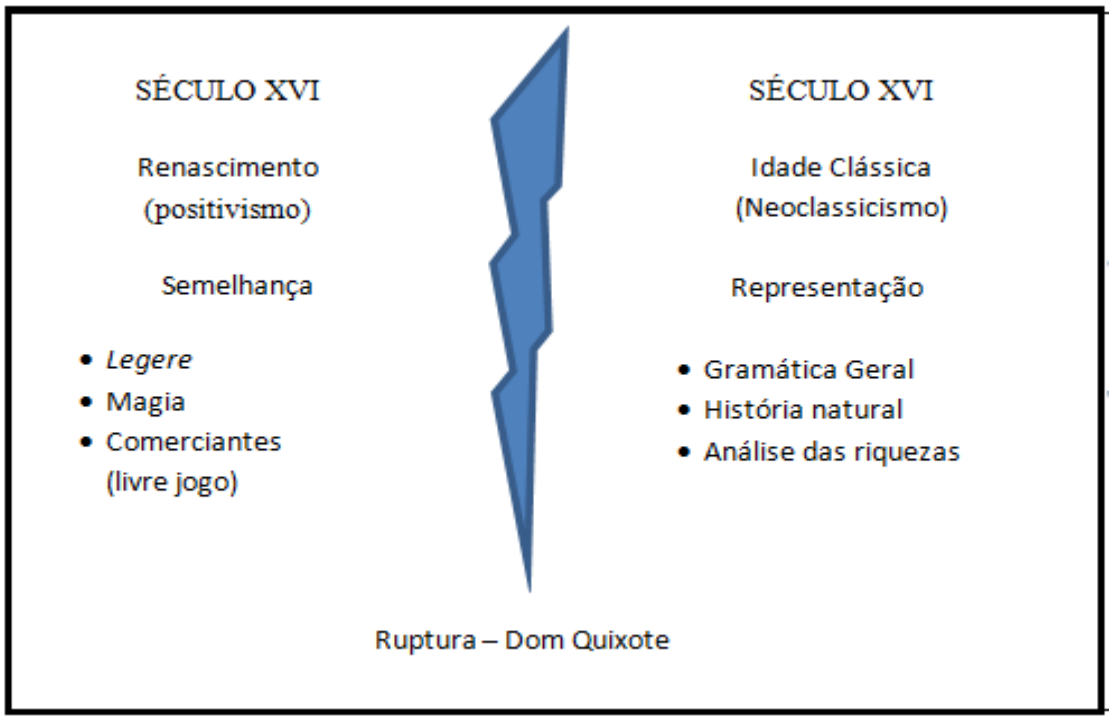
Neste momento a linguagem irá adquirir um novo estatuto, passando a representar um regime material dos signos representados. Ocupando o lugar que anteriormente cabia às novelas de cavalaria, a primeira parte será para a segunda uma duplicação, uma realidade tributária da escritura e embora Dom Quixote não tenha conseguido provar as analogias entre os livros de cavalaria e as coisas, na segunda parte consegue representar o personagem da primeira. Segundo Esther Díaz neste 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 a suas representações (DÍAZ, 2012, p. 38-39)

Nesta 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; enquanto 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 momento de ruptura entre essas duas epitemes pensadas por Foucault, através do seguinte quadro esquematizado:

Quadro 1: As descontinuidades epistêmicas entre o Renascimento e Neoclassicismo[24]



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 e posteriormente foi usado para justificar o elo entre a escravidão e a "cor" da pele. Nota-se que essa realidade acontece mesmo na contemporaneidade, conforme demonstra 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 cativeiro 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, trata-se de uma versão onde são acrescidas notas explicativas. O conteúdo dessas notas constitui-se em interpretação dos textos bíblicos

[24] Este quadro representativo é inspirado no quadro esquemático pensado por Esther Díaz em sua obra *A Filosofia de Michel Foucault*, p. 32.

conforme estudiosos da Igreja Católica Apostólica Romana. Nesse sentido, 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, inclusive, a maioria das religiões cristãs, uma parte significativa do seu universo ortodoxo, ao passo que apenas algumas religiões cristãs de corrente heterodoxa mais recentes se desviam dessa interpretação. No mais, tanto as interpretações católicas quanto protestantes apontam para este caminho doutrinário.

Poliakov (1974) relata que as referências mais antigas em relação a este mito apontam como um segmento do judaísmo. Pensando sob um viés foucaultiano, o discurso da maldição camita cristão pode ser considerado como efeito do discurso original judaico. Esta 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 cristianismo. Segundo Poliakov (1974), trata-se assim de um discurso cujo conteúdo histórico atravessa os séculos[25] e exerceu e exerce influência em relação as mais diversas denominações.

O poema de Castro Alves, ao qual o autor da nota se refere é o conhecido: *Vozes d'África*, que faz uma franca menção ao mito de origem que reporta aos negros o ascendente Cam, fazendo referência a maldição, contando poeticamente a passagem bíblica que o fundamenta:

> **Vozes d'África**
> [...]
> Foi depois do "diluvio"... Um viandante,
> Negro, sombrio, pálido, arquejante,
> Descia do Ararat[26]...
> 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
> O anátema cruel.
> As tribos erram no areal nas vagas,
> E o "Nomada" faminto corta as placas
> No rápido corcel.
>
> Vi a ciência deserta do Egito...

[25] No livro 'A maldição de Cam', obra não publicada no Brasil, ou mesmo em português, David Goldenberg ressalta, ainda, 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 católico quanto protestantes.

[26] Segundo a tradição e a exegese Bíblica o Ararat seria o monte sobre o qual se assentara a grande Arca de Noé, após as águas do dilúvio baixarem o suficiente, já que teriam coberto toda a porção de terra seca sobre a Terra.

Vi meu povo seguir - Judeu maldito -
Trilho de perdição.
Depois vi minha prole desgraçada,
Pelas garras da 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 em relação às dores impostas aos seus filhos, os africanos e, questionando a Sua insensibilidade diante da maldição camita que parece ser aos Seus olhos irrevogável, já que permanece inerte diante do sofrimento do povo africano... Vale lembrar que o próprio Castro Alves era mulato, porém, sua poesia dá evidências de que o seu referencial é branco. É baseado nesse referencial que ele escreve.

Outros poetas se ocuparam também deste mito da maldição camita. O trecho abaixo é de autoria de Cruz e Souza, um conhecido poeta do simbolismo brasileiro, que sendo negro e filho de escravos alforriados, foi educado a partir dos investimentos dos 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, apresenta uma conotação triste, profunda e reflexiva, relacionando a anátema[27] camita ao sentido que lhe era característico, o do preconceito e discriminação racial:

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

> 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 como um termômetro!
> [...]
> Num impulso sonâmbulo para fora do círculo sistemático das fórmulas preestabelecidas, deixei-me pairar, em espiritual essência, em brilhos inatingíveis, 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 de certos poentes agonizantes, uma voz ignota, que parece vir do fundo da Imaginação ou do fundo do mucilaginosos 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 de Cam, maldito, réprobo, anatematizado! Falas em Abstrações, em Formas, em espiritualidades, em Requintes, em Sonhos! Como se tu fosses das raças de ouro e da aurora, se viesses de arianos, depurados por todas as civilizações, célula por célula, tecido por tecido, cristalizado o teu ser num verdadeiro cadinho de ideias, de sentimentos – direito, perfeito, das perfeições oficiais dos meios convencionalmente ilustres! [...]
> Artista! Podes lá isso ser se tu és d'África, tórrida e bárbara, devorada insaciavelmente pelo deserto, tumultuada de matas bravias, arrastada sangrando no lodo das Civilizações despóticas, turvamente amamentada com o leite amargo e venenoso da Angústia! (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 enquanto negro. Um sistema de referência que conhece bem, mas que faz parte de um mundo ao qual ele, enquanto 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 sim a superficialidade que é esperada de animal. “Uma voz ignota” lhe dizia 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 a danação e ao inferno; uma voz que intimamente sussurrava que a educação não era compatível com um negro, a ele caberia o trabalho braçal. E o poeta negro, nasceu neste mundo de ideias que lhe antecediam. Ideias que lhe conferiam atributos que na verdade não possuía, mas dos quais estava impregnado, pois era o discurso que nesta lógica perversa o vestia. Embora ele não o quisesse, pois, de acordo com ele mesmo, contrariava a regra. Ele era “o outro”, porém, não o queria ser e não era como lhe disseram que fosse ou como pretendiam que ele fosse. Mas o 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 uniu nesse sistema de referência significante e significado, palavra e coisa. Discurso pré-existente e construído por práticas sociais a sujeito sobredeterminado e violentamente estigmatizado pelo signo que passa a designá-lo nesse contexto. E o que ele 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 nós pensamos. Segundo 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. Ressignificações chamadas de racismo científico. Tais teorias deram a sustentação para o surgimento do chamado 'mito ariano', que, mais tarde, estaria no cerne do discurso hitlerista, cujo ápice deu-se 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, não se encontravam no mesmo patamar do branco europeu.

Poliakov relembra, nesse sentido, 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). Nesse sentido, esse autor ressalta o fato de que os escritores desse período eram ávidos leitores dos clássicos como Aristóteles e Plínio, que entre outras coisas, criam em metempsicose, reencarnação em animais. Além disso, os pensadores desta era neoclássica ainda acreditavam numa linha muito tênue separando seres animados dos inanimados, onde a natureza era ainda vista numa relação de continuidade e essa demarcação, separando uns e outros, seria inapreensível. Dessa forma, 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 pertenceria estes 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, estes autores neoclássicos, muitos chamados iluministas, acreditavam no possível cruzamento de homens e animais e é daí que sairiam os híbridos. Vale lembrar que a antiga religião grega, que hoje chamamos apenas de mitologia grega, exalta mitos onde homens, animais e deuses

se misturavam, dando origens a diversos seres híbridos, como os semideuses, os ciclopes, os centauros, os minotauros, etc.

> Assim 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 'jumarca' 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).

Lembrando as teorias antropológicas cuja função não era outra senão constatar cientificamente a superioridade europeia em face desses seres híbridos, Poliakov, ressalta 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 em relação a 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 este jovem rapaz com cerca de vinte anos, mudo, era estranhamente parecido com seu pai, um macaco. O jovem seria o filho de uma certa condessa, com um símio que teria ganho de presente de um nobre amigo e que o havia tornado seu amante (o macaco). 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 tornou-se um espetáculo à vista dos curiosos, era apenas um mestiço. Pois espécies diferentes não podem procriar, como mais tarde seria provado pela ciência. Porém, nessa 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 "semi-feros" das relações entre indianos com animais selvagens, "mistos", tal como para Plutarco, que afirmava ser esta a origens dos silvanos, egipanos, dos minotauros, centauros e esfinges. Entretanto, nesse contexto religioso, estas figuras antropomorfas seriam acompanhadas e reforçadas por cortes de demônios, muito difíceis de extirpar (uma vez que estas 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

Segundo Poliakov (1974) Maupertuis também ingressou nas discussões raciais, dissertando a respeito de uma suposta recessividade em relação à negritude. Em sua dissertação intitulada *Disertation physique à l'occasion du Nègre blanc*, ele chegou a 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 entre 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. Assim, 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 eram em seu ver recessivas. Essa teoria errônea a respeito do caráter recessivo foi aproveitada por Buffon na proposição da "teoria das degenerações". Nela o negro era visto como degenerado, uma degeneração do homem, cuja diferença em relação ao branco seria semelhante à supostamente existente entre o cavalo e o asno.

4.2.4 Deus criou. Lineu Classificou

Esta episteme chamada por Foucault (1987) de Classicismo (neoclássica) foi o momento ainda em que a ciência foi fortemente influenciada pelo pensamento cartesiano. Nele a semelhança como "experiência fundamental e forma primeira do saber" (FOUCAULT, 1987, p.67) é denunciada como um mito confuso, recusado em face de uma pretendida racionalidade. Essa racionalidade, contudo, embora pretenda excluir a ideia de conhecimentos prévios, buscando respostas empíricas e prováveis, não deixaram em muitos aspectos de significar apenas a busca pela afirmação do que já se entendiam por verdades. Foucault reflete ainda que Descartes (cujos parâmetros influenciaram essa busca pelo empirismo), não exclui da racionalidade o ato da comparação, característico da episteme anterior, nem busca impor

limites a ele, mas 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. Segundo Foucault (1987), há a *máthêsis* "entendida como ciência universal da medida e da ordem" (FOUCAULT, 1987, p.71) a qual se recorre para ordenar as naturezas simples e a taxionomia para pôr em ordem as "naturezas complexas" (FOUCAULT, 1987, p.71). Com a taxinomia há a instauração de um sistema de signos onde a relação de conhecimento se dá através da ordem. Um quadro onde são expostas diferenças visíveis dispostas numa série sucessiva. Um momento em que as classificações tomam lugar não apenas na botânica, mas também no reino animal, onde o homem tem também seu lugar e ordem.

Segundo Poliakov (1974), nessa época se desenhou, em termos científicos, as comparações e aproximações entre humanos (negros) e macacos. Ela ocorreu já em uma das primeiras classificações realizadas em relação aos seres vivos. John Ray foi um dos precursores dessas classificações, nela ele apresenta a ordem dos mamíferos chamados de "*Anthropomorpha*". Seu sucessor e "emulador" Eward 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*"[28], propôs em sua classificação uma inclusão na ordem dos "*Anthropomorpha*", o chimpanzé por ele chamado de "orangotango homem dos bosques" ou de "pigmeu". Sua classificação ainda emitia juízos de valor, constituindo assim, 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, e 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 ocorreu com Richard Blackmore em sua obra *The Lay Monk*, que estabelecia esta aproximação entre o orangotango e o que ele chamou de "invíduos mais baixos da nossa espécie"; acrescentando que se os símios falassem talvez pudessem reinvindicar 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, nesse período houve outros pensadores que

[28] O título do trabalho pode ser traduzido como: Orangutango homem dos bosques: A anatomia de um pigmeu comparada com a de um macaco, homem ou macaco.

partilhavam de pensamentos e teorias semelhantes. Poliakov (1974) ressalta os embates teóricos em relação a 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 alemão teria sido cirurgião e dissecado negros em 1757 e afirmava que seus cérebros eram mais escuros que o dos europeus e o seu sangue era negro que, ao cair sobre o algodão da roupa sua 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, ainda 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 se dedicar aos estudos da caixa craniana, comparando-a entre brancos, negros e macacos. Foi nesse estudo que notou um ângulo variável na face, os brancos teriam esse ângulo maior. Contudo, as constatações de Camper cessaram neste ponto. Camper não relacionou a diferença nesta angulação a qualquer fator psicológico ou a capacidade cognitiva. Entretanto, esta relação foi estabelecida mais tarde, já no século XX, quando as medições de crânio inauguram uma nova ciência e estas medições passam a ser associadas à inteligência.

Carolus Linnaeus, ou simplesmente Lineu (1707-1778), no séc. XVIII, porém, foi o mais proeminente entre os classificadores. A respeito dele teria surgido o ditado “Deus criou, Lineu classificou”. Segundo Poliakov (1974), ele costumava dizer, em terceira pessoa, que na ordem da criação divina, Deus teria lhe permitido entrar em Seu gabinete e consultar seus arquivos. Lineu formulou em seu sistema de classificação uma teoria científica sobre a divisão da humanidade em raças. Em sua classificação a ordem dos “*Anthropomorpha*” que mais tarde se tornou a “ordem dos primatas” foi enriquecida com quatro variedades de homens, no entanto, essa classificação combinava qualidades que seriam inerentes a características físicas; que por sua vez, eram resquícios do conhecimento dos antigos sábios e viajantes europeus, de forma que em sua classificação características físicas e elementos raciais se mesclam e recebem uma conotação generalizante ou universalista ao se somar a eles os antigos “temperamentos” pensados por Hipócrates: o sanguíneo, colérico, melancólico e fleumático. *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; *Asiaticus iuridus* por sua vez, seria orgulhoso, ávaro, amarelado, melancólico, e governado pela opinião; *Afer niger* por outro lado é classificado como astuto, preguiçoso, negro, fleumático, governado pela vontade arbitrária de seus senhores.

Lineu chegara 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. Nesse sentido, estes autores baseavam a 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 forjou os olhares sobre ela. Assim, não apenas Lineu, mas também seus contemporâneos encerrados nos limites da episteme clássica compreendiam o gênero humano a partir de características observáveis, não se poupando porém de relacioná-los a partir de sua 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. Ambos, porém, 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. Estas teorias tinham em comum a ideia de que a origem humana teria diversas fontes criadoras, "centros de criação", daí as diferenças das raças. Estas correntes de pensamentos, segundo Poliakov (1974), tinham como participantes muitos dos iluministas, como Hume, para quem todas as espécies de homens eram visivelmente inferiores aos europeus. Ele alegava ainda nunca ter havido uma nação civilizada que não fosse branca.

As classificações, porém não pararam por aí. Poliakov (1974) faz menção a outros autores e obras que, além de associar negros a macacos, iam até as minucias, considerando hipóteses de relacionamentos sexuais e novamente de reproduções híbridas. Como a do médico Edward Long (1734-1813) "A História da Jamaica". Nesse livro, o autor afirmava que através da observação chegou à conclusão de que o *genus homo* se didiviria em três espécies: europeus e aparentados, negros e orangotangos. Segundo o médico, do ponto de vista mental os negros se aproximavam dos orangotangos, que por sua vez não parecem inferiores a muitos negros. Da miscigenação, nasciam mulatos tão estéreis quanto os mulos e, dividia esses mulatos em dois tipos, os que aproximavam negros dos brancos e aqueles que aproximavam negros dos orangotangos. Ele incluía ainda uma observação interessante de "ordem moral": em seu ver não haveria desonra alguma para uma negra em ceder às acometidas amorosas dos orangotangos.

J. Ch. Fabricius (1745-1808) discípulo de Lineu, segundo Poliakov (1974), também refletia a respeito desse "comércio amoroso" entre negros e macacos. Segundo ele na África há macacos antropóides que não existem na América do Sul. Daí questiona se não seriam os

negros descendentes de homens brancos com macacos. Outro importante nome desta gama de teorias racistas foi Christoph Meiners (1745-1810), ele rejeitava todas as classificações anteriores e estabelecia apenas uma diferença, brancos e negros. Ele os chamava de povos brancos e bonitos, pertencentes, portanto a raça “clara e bela” e 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, seriam ainda duros e antipáticos. Em sua análise que, segundo ele, partia dos “méritos humanos”, a escala hierárquica partia dos orangotangos, passava em seguida pelos chimpanzés (sobre os quais afirmava que poderiam inclusive dar uma guarda ao rei de Daomé), e em terceiro plano apresentava os aborígenes australianos, hotentotes e os bosquímanos (que possuem, em seu ver, muito mais proximidade com os macacos que com humanos). Sua classificação seguia até os eslavos, estes embora brancos seriam vis e exigiriam um tratamento extremamente duro, pois a experiência afirmava que em relação a eles eram necessários castigos e vigilância constante, pois de outra forma, não se desviariam do mal. A Associação a uma beleza branca em contrapartida à uma feiúra negra, ganhou muitos adeptos. Jean-Joseph Virey (1774-1847) publicou uma obra em Paris, “História Natural do Gênero Humano”, onde descrevia os brancos de forma totalmente lisonjeira e os negros de forma extremamente pejorativa. 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 pensadores, Lamarck e Curvier, a classificação das espécies era condicionada por variáveis não visíveis (transmitidas por hereditariedade). Curvier teria sido assim, segundo Schwarcz (1993), o primeiro a utilizar a nomenclatura raça com o sentido que hoje usamos. Enquanto Lamarck pensou ainda sobre um aperfeiçoamento ou degradação ou degeneração do gênero humano, 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;
> 2. Que terá expulsado as outras raças... e as terá obrigado a refugiarem-se nos lugares que ela não ocupa;
> 3. Que... as tendo relegado aos bosques ou outros lugares desertos, terá sustado os progressos do aperfeiçoamento de suas faculdades, enquanto ela mesma... irá

> criando irá criando sucessivamente para si novas necessidades que excitarão sua indústria e aperfeiçoarão gradualmente seus meios e suas faculdades;
> 4. 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 ambos estão separados em suas epistemes, como afirma Foucault. Entre eles houveram profundas mudanças nas esferas econômicas e políticas, com grandes marcos divisórios que delimitam enfim, a égide de um novo sistema de pensamento e organização política e social, como a Revolução Industrial na Inglaterra (1780) e a Revolução Francesa (1789), e nesse contexto, os surgimentos dos Estados modernos. No cenário brasileiro há a mudança da família real para o Brasil que se torna Sede do Império, e num período relativamente curto para um país independente que logo se vê em transição do regime de 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) 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 contido 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 sua objetivação e representa, assim, uma ordem na desordem das paixões.

Enquanto Juliette se junta a finitude, é não objeto, mas sujeito de desejo nunca satisfeito, é sexualidade. É o próprio homem descobrindo seus limites enquanto sujeito à morte. E assim,

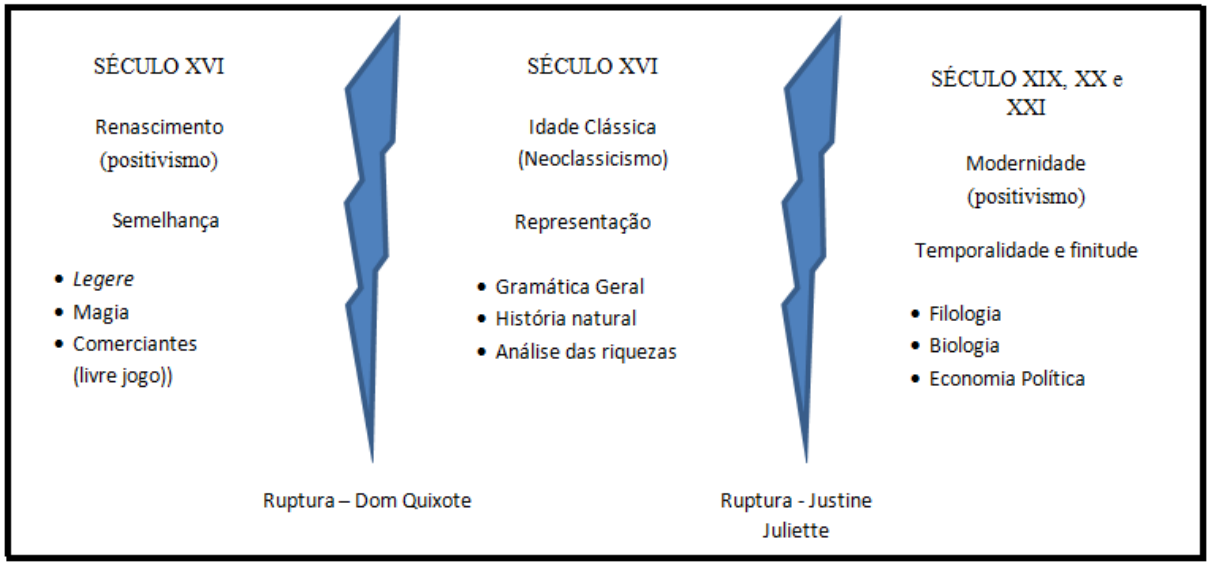
> Ambas as irmãs formam a dobra entre duas epistemes; elas são a articulação, duas peças cravadas uma na outra e reunidas por um eixo comum no qual estão unidas. Uma delas gira sobre o eixo, ligada à representação, fiel a duzentos anos de “mapas da realidade”. A outra se lança rumo aos objetos para descobrir sua finitude. O ilimitado do desejo marca os limites do sujeito de desejo. Com Justine, termina o neoclacissismo; com Julliette, 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"[29]. A nossa sociedade moderna, que pensa o homem em sua finitude, a partir de si mesmo. Um momento que se diferencia das duas epistemes anteriores, tanto o "humanismo" do Renascimento quanto o "racionalismo" dos "neoclássicos" que pensavam o finito a partir do infinito (como o cosmos, a natureza, espírito, humanidade). E, nesta episteme moderna que "inventa" dessa forma o homem, ele é pensado unicamente a partir do finito, e neste sentido, "paradoxalmente" pensado pela "representação de nós mesmos", seres vivos que trabalhamos e falamos (DÍAZ, 2012, p. 72).

Nesta episteme o conhecimento é pensado e reorganizado de outra forma e surgem as ciências humanas. Foucault considera que estas ciências humanas possuem a 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. Estas 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", se apropriando de seus métodos, como a "formalização de tipo matemático", a "dedução", a "manipulação de modelos", valendo-se ainda 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 cientifica.

[29] Esther Díaz utiliza a nomenclatura sociedade disciplinar para se referir a 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 desta dissertação.

Quadro 2: As rupturas entre as três epistemes descritas por Foucault[30] 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.

A modernidade acontece com uma mudança radical no sistema de pensamento, que ao pensamento cartesiano já existente soma-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. Um novo cenário em que, além dessa mudança, os Estados são dissociados dos soberanos (poder régio) e passam a se apresentar em sua forma de poder disciplinar e enquanto governo cada vez mais empenhado em regular e ordenar a vida dos seus governados.

A esta relação entre governantes e governados, Foucault chama de governamentalidade. Um 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", assim também como se "definir o campo estratégico dessas 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 dava principalmente pela imposição de taxas; enquanto as ordens e as restrições em relação aos indivíduos na sociedade disciplinar são não apenas naturalizadas como também desejadas. Os objetos dessas regulamentações não são, porém, meramente a proteção de cidades de possíveis epidemias de peste como foram de certa forma no passado, mas sim de comportamentos de indivíduos considerados "contraproducentes". Ou seja, aqueles que as

[30] Inspirado no quadro de Esther Díaz (2012, p. 32).

práticas sociais constituíram como “os outros”, tais como os libertinos, os loucos, os homossexuais, as prostitutas, os pobres etc. Interessante notar que todas estas figuras anteriores cabiam ao negro dentro do discurso racista. Pois 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... E ainda que isso não seja uma verdade ele o é (de acordo com as teorias racialistas científicas) em potencial. E para a governamentalidade será não apenas objeto de estudos, mas também sujeito de políticas de Estado em geral restritiva e coercitiva. Esse poder passa a ser exercido em relação a conteúdos aleatórios visando promover medidas incitativas, preventivas e corretivas. As políticas em relação a contingentes populacionais serão diferenciadas, tomando como critério um conceito que será cunhado nessa época sobre o ponto de vista moderno, a ideia de raça.

O Brasil é tardiamente inserido nessa 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 a esta nova ordem de coisas. Estes posicionamentos que relevam posições políticas divergentes podem ser sentidos nos textos legais do período pertinente a abolição sobretudo no interstício entre 1871-1888.

Durante todo o período de colonização, o Brasil utilizou a mão de obra escrava de origem africana, ao todo foram cerca de quatrocentos anos. Um período em que os negros eram utilizados para a realização de trabalhos servis e braçais, como meras propriedades ao 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. Porém, as políticas públicas brasileiras desfavoráveis em face dos negros não se limitaram ao Brasil-colônia, elas foram 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, segundo Freitas (idem), estava relacionada a 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 neste novo modelo de produção no qual já não cabiam os escravos. Lembrando Foucault, este é o momento histórico em que uma nova episteme encontrava-se em processo de instauração, este

era 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 esses fins, através dela a Inglaterra colocava os tumbeiros de escravos sob jurisdição inglesa, determinando assim a sua perseguição até mesmo em águas brasileiras. Segundo 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, pois 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). E,

> 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, este poder internacional não era o único a se exercer nesse cenário político brasileiro. Houve fortes embates com o poder local que tentava se manter fiel ao antigo regime, apesar do Tratado Internacional assinado entre os dois países e posteriormente a Lei Eusébio de Queiroz criminalizarem a importação de escravos e tratarem este ato desde então como tráfico. Os sinais desse poder político são visíveis na análise do texto das leis que foram promulgadas no país anteriormente à Lei Áurea (meros subterfúgios e estratégias da elite nacional para manutenção de modelo de produção escravocrata pois não alterava a realidade escrava). Este foi o caso da Lei do Sexagenário e a Lei do Ventre Livre, ambas criadas para "inglês ver". Ainda nesse período foram publicados na imprensa e mesmo em cartas pessoais direcionados aos ingleses e ao público europeu, notícias a respeito do quanto o Brasil era amistoso em relação à miscigenação, sendo a escravidão apontada como branda e que em muitos casos as relações entre escravos e senhores seriam até melhores que em relação a empregados e patrões europeus, (o que deu ensejo, acredito, ao mito da democracia racial). O objetivo talvez seria convencer o público nacional e internacional de que a escravidão no Brasil não era tão nociva, e que poderia perdurar... Segundo Souza (2014) as declarações de nacionais e mesmo muitos estrangeiros refletiam uma visão senhorial, em que pelo bem dos próprios escravos (assim sujeitos à civilização salvadora) e da economia nacional deveriam ser mantidos cativos. Lembrando que o discurso abolicionista tinha teor fortemente moralista,

segundo Souza (2014) restava desconstituir a imagem de uma escravidão imoral ou aviltante. Ou mesmo convencer de que a transição do regime deveria ser a mais pacífica e gradual quanto possível.

Por outro lado, a Lei do Ventre Livre[31], por exemplo, segundo 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). Esta lei estabelecia a criação de um "fundo de emancipação" cujo objetivo era indenizar os senhores de escravos pela alforria, que, no entanto, era realizada com uma cláusula de serviço na qual o negro continuava à sua disposição, tendo em vista que negros não poderiam circular livremente sob pena de prisão por vadiagem. Esta Lei possuía ainda um artigo (art. 8º) em que estabelecia a matrícula especial de todos os escravos existentes no império. Segundo Freitas (1991), esse fato permitiu que, por meio de declaração, fossem registrados e legalizados os "negros de contrabando" que teriam entrado ilegalmente no país posteriormente a 1831, momento em que havia sido proibida importação de negros pela lei Eusébio de Queiroz. Dessa forma, legalizada a propriedade destes escravos, estes poderiam ser dados como garantia e em hipoteca, junto aos bancos ingleses com fins a conseguir deles grandes somas em empréstimos.

De maneira semelhante, segundo Freitas (1991), a Lei do Sexagenário ou Lei Saraiva-Cotegipe que garantia a libertação dos escravos com idade legal maior ou igual a 60 (sessenta) anos. Mais uma vez sujeito à indenização aos seus senhores, 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, um recurso legal utilizado para manter no trabalho os negros que na verdade tinham uma idade real inferior a idade legal, porque eram negros de contrabando sujeitos a legalização por matrícula posterior propiciada pela Lei do Ventre Livre. A Lei nº 3.353 de 13 de maio de 1888 a qual passou a ser conhecida como Lei Áurea, colocou um fim legalmente ao regime escravocrata. Que na verdade já estava condenado a um fim, tendo em vista que o abolicionismo havia somado muitos adeptos que incitavam fugas e, por fim mesmo o exército e a polícia passaram a se recusar 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,

[31] 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.

além disso, foi substituído pelos imigrantes europeus com quem tinham de concorrer por trabalho, sendo preteridos em razão do racismo.

Bertúlio (2008) aponta que durante todo o período anterior da República, no Brasil, e ainda após a sua 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 políticos, científicos e mesmo religiosos tendiam ao sentido de que contingentes humanos fossem rotulados em categoriais raciais pretensiosamente chamadas científicas e que eram muito aceitas no Brasil pela elite nacional.

Aderindo ao modelo de civilização europeia e a ideia de raça que a acompanhava, o Brasil se viu em grande dificuldade, ao perceber-se mestiço. Pois o mestiço era visto como algo tremendamente nocivo, já que aviltava o sangue branco, e lhe trazia nefasta e perniciosa influência. Segundo Bertúlio (2008) a opção por alcançar o modelo de civilização europeia levou o país a investir no projeto 'imigrantista' que trouxe ao país muitos europeus dispostos a "povoar" o novo mundo, principalmente durante o 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.

Na medida em que esta 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 a regulamentação do Estado. A nomenclatura utilizada pelos legisladores para se referir aos negros é variada, segundo Bertúlio (2008) os termos mais comuns são escravos africanos, cativos, elemento servil, libertos, ingênuos, pretos ou pardos. A partir das Posturas municipais podemos notar a presença de 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... (grifei)
>
> 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. (grifei)
>
> 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, 1888[32].

Foucault chama de biopolíticas as medidas tomadas por governos no sentido de se estabelecer um "governo da vida", "uma estatização do biológico", como medidas diretamente direcionadas as populações. Trata-se de políticas que o Estado moderno apresenta como uma forma de pensamento estratégico que, em suas práticas, se dirige simultaneamente a todos e a um só. Nesse sentido, na medida em que o negro é construído discursivamente, ganhando características discriminatórias e passa a ser visto como problema social, passa também a ser sujeito à estas políticas, que são moldadas exatamente a partir da imagem negativa construída para ele, como nos exemplos mencionados das posturas municipais que regulavam a vida do negro, segregando-o em relação aos 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 se manifestou através de projetos políticos diferenciados, absolutamente distintos em relação a brancos e negros. Os negros vistos como um problema passaram a ser sujeitos às restrições espaciais, ao 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, segundo Guimarães (2010), o Brasil possui uma longa tradição em beneficiar determinados grupos a partir de leis que promovem programas diferenciados e incentivos fiscais. Como no exemplo 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.

[32] Estas posturas são mencionadas na obra de Ademir Gebara, Mercado de Trabalho Livre no Brasil (1871-1888).

As ideias sanitaristas passam gradativamente assumir papel de destaque segundo Schwarcz (1993), influenciando a implementação de políticas como as de vacinação e higiene pública. Ao mesmo tempo estas ideias adentram a literatura apresentando 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 às discussões raciais. As discussões geradas a partir de sua Teoria da Evolução tratam não apenas a respeito de classificações, por meio das quais se estabelecia hierarquicamente a superioridade caucasiana, como também declaram a futura extinção dos povos não civilizados em face deles. Esta inclusive é uma regra da teoria, pois se encontrando em processo evolutivo, os homens brancos, segundo este teórico, estariam inquestionavelmente em uma etapa mais evoluída e em questão de tempo os povos primitivos seriam extintos. Nessa mesma perspectiva teórica, logo se somaram a ele 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 outros tempos teriam sido os espécimes menos desenvolvidos em face o *homo sapiens*.

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

Em relação 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 antropometria relacionavam estas leis a medições do crânio e as proporções da massa encefálica (nesta 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, este seria detentor de uma capacidade intelectual superior aos demais e, portanto o mais desejado).

O 'evolucionismo' ultrapassa as fronteiras teóricas da biologia e adentra campos diversos, fomentando discursos políticos, sociais, econômicos, sustentando teorias nas mais diversas áreas do conhecimento, como é o caso da pedagogia, que, pensando em incapacidades natas a 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). Segundo esse filósofo, a marcha do desenvolvimento se dava em relação a uma lei universal. Marcha essa, que seguiria sob o comando da raça branca pois 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 ainda com Thomas H. Husley (1825-1895) e Ernest Haeckel (1834-1919). Mas a formação mais "elaborada" do evolucionismo social caberia a Lewis Henry Morgan (1818-1881). Em seus estudos Henry Morgan estabeleceu supostos estágios ou etapas em relação ao que chamou de progresso da humanidade (considerando seu próprio ideal de progresso, que se firmava exatamente sobre o ponto de vista europeu)e a distinguiu em três estágios de evolução: selvageria, barbárie e civilização.

Estas teorias racistas, segundo 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. Este seria 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 deste período tinham como maior preocupação demonstrar a veracidade das alegações darwinianas e

tentavam fazê-lo usando da frenologia (medições do crânio) e do 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 que teriam passado o branco ocidental.

Nessa lógica, segundo Schwarcz (1993) conceitos próprios e específicos de determinada cultura, eram utilizados para considerar tanto o desenvolvimento como o progresso, como se tratassem de 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 relação aos 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) aponta 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, sobretudo, a inteligência, eram hereditários. Dessa forma, Galton defendia a necessidade do Estado formular um plano com o objetivo de selecionar jovens aptos a procriarem, "os mais capazes". Nestes 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, ainda, ser necessária a realização de uma "higiene racial" através da intervenção na reprodução das populações, com a proibição de casamentos inter-raciais e a incidência de severas restrições sobre os alcoólatras, os

epilépticos e os doentes mentais. A eugenia incentivou experiências promovidas pelo Terceiro Reich, que desenvolveu um plano de purificação racial, marca do aprisionamento em campos de concentração, e das experiências pseudocientíficas, bem como, 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 uma certa ascensão social no País, no caso trata-se da França, tendo inclusive se casado com uma senhora branca irmã de um general do exército de Napoleão, acredita-se. No entanto, após a sua morte acabou empalhado e exposto em um museu durante décadas, podendo "descansar em paz" apenas após 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] 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 contribuíram 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).

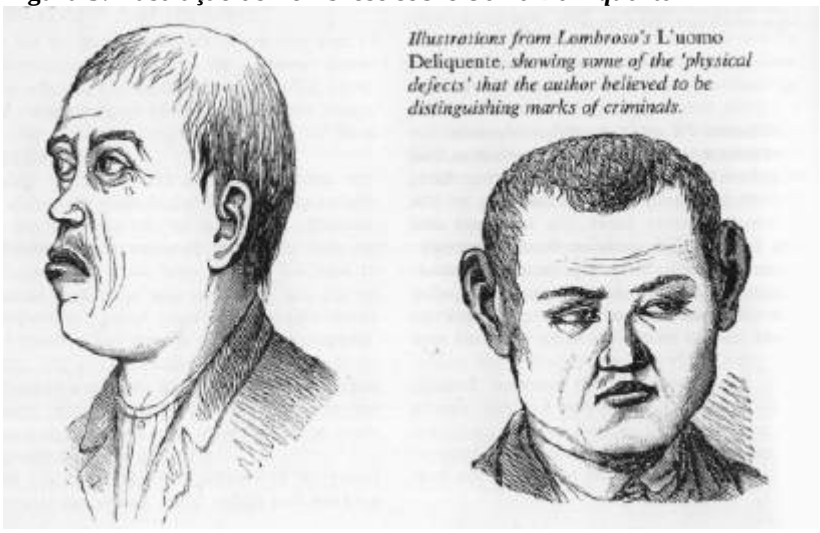
O caso de Ângelo, porém, não era um caso isolado. Em toda a Europa se tornou muito popular os "museus antropológicos" ou zoológicos humanos, muito semelhantes a zoológicos comuns, com exceção do fato de que se tratava de seres humanos expostos à curiosidade pública. Eram locais onde pessoas eram expostas como espetáculos diante dos olhos estupefatos de europeus que acreditavam ser a expressão maior da evolução, civilização e do progresso. Segundo Magnoli (2009), esse tipo de empreendimento era atração em cidades como Londres, Paris, Nova York, Amsterdã, Antuérpia, Hamburgo, Milão e Barcelona, e inclusive, na Noruega onde foram expostos negros senegaleses. Para elas eram atraídas duas a três centenas de milhares de visitantes onde eram expostos pigmeus africanos, neozelandeses, negros da Núbia e do Senegal, índios apaches (norte-americanos), esquimós e nativos de

Samoa ou do Suriname. Nesses ambientes eram feitas reproduções de aldeias nativas e as pessoas expostas eram obrigadas e reproduzir ali também um estilo de vida tradicional (tecendo esteiras e cestos, plantando pequenas porções de vegetais). Vestiam também roupas tradicionais e eram obrigados a executar performances e representações de lutas, danças e de canibalismo, sempre ressaltando a barbárie e a selvageria. Estes "museus antropológicos" foram desagregados apenas 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 delinqüente*", relacionando a evolução e a hereditariedade à tendência a criminalidade e a degeneração moral. Esta tendência, em seu entendimento, poderia assim ser decifrada através da investigação de características anatômicas dos indivíduos. Em especial 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, 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 seus corpos. Para chegar as suas conclusões, Lombroso usou levantamentos quantitativos dos defeitos físicos dos presos, em sua terra natal, a Itália. A partir daí elaborou um esquema de categorização do que considerava anormal. Lombroso agia de acordo com os discursos científicos de então – onde leis universais operantes e deterministas poderiam ser descobertas por meio do método científico adequado.

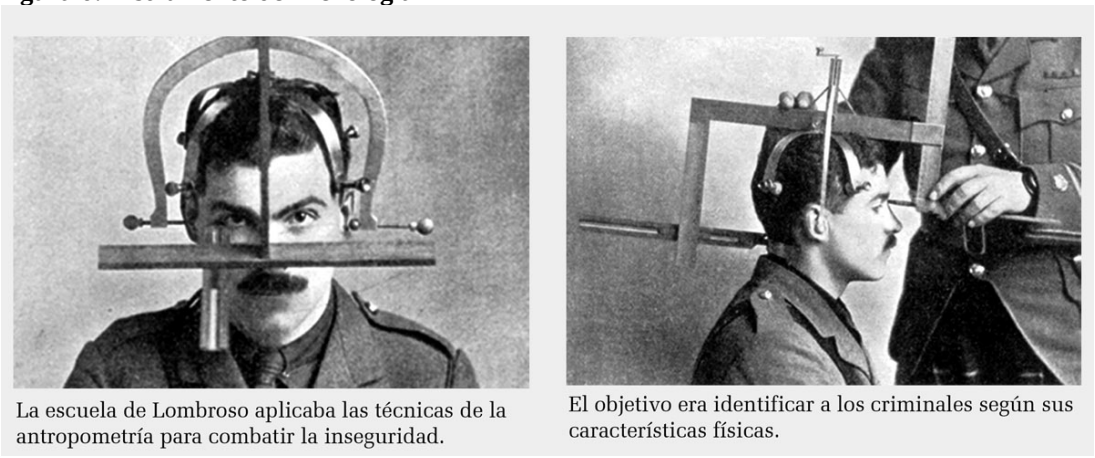
Figura 5: Ilustração de Lombroso sobre *Uomo Delinquente*



Fonte: domínio público.

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

Figura 6: Instrumento de Frenologia



La escuela de Lombroso aplicaba las técnicas de la antropometría para combatir la inseguridad.

El objetivo era identificar a los criminales según sus características físicas.

Fonte: domínio público.

Não é necessário 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 que eram consideradas como próximas dos ‘nossos ancestrais’ antropomorfos menos evoluídos. Deformidades físicas, problemas neurológicos e meras desproporções no rosto e na caixa craniana eram considerados fortes indicativos nesse sentido.

Segundo Schwarcz (1993) uma das principais referências no Brasil em relação a essa teoria é Nina Rodrigues. Nina Rodrigues foi 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, combinando teóricos racistas e suas ideias “científicas” mais incisivas. Ele foi ainda um dos adeptos da teoria de Lombroso, combinando a ele a visão etnográfica do período e as considerações dos darwinistas sociais. Dessa forma, Nina Rodrigues se posicionava ao lado de Buffon, Agassiz e Gobineau, considerando que o negro, assim como os indígenas, representavam povos menos civilizados e desenvolvidos. Ele considerava ainda estes “não brancos” e suas civilizações, como se

estivessem em um estágio infantil e primitivo, e ainda, como possuidores de características físicas e mentais (desenvolvimento cerebral incompleto) que, em suma, dificultavam sua capacidade de raciocínio e de discernimento. Esta teoria o levou a defender a ideia de que estes 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. Diferenças que lhes eram vistas como inatas e irreversíveis, como demonstram alguns trechos que selecionei a partir da leitura de sua 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)

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

As teorias raciais vigentes no país nesse período foram fundamentais para a definição de políticas públicas, dos 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 aderia e produzia discursos e obras literárias que forjavam uma imagem depreciativa do negro, do mestiço e da população não branca em geral,

criava-se e reforçava-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. Estes adeptos passaram a reproduzir estas 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 que possuía uma conotação fortemente racial. Nesse contexto histórico os negros eram a mão de obra escrava, que compunham a base da pirâmide social, ao lado de indígenas, cuja terra havia sido expropriada e eram vitimados por um genocídio e um intercâmbio cultural forçado. Uniões (sexuais) interraciais eram comuns e, não raras vezes intercursos sexuais forçados (principalmente em relação a mulheres indígenas e negras), gerando uma nação 'mestiça'.

Embora a discussão a respeito das relações raciais sejam fonte de constantes polêmicas e discussões, que, ora ressaltam ora negam-lhe um caráter conflituoso, arrefecido, cruel e degradante, ainda assim, havia mestiços que ultrapassavam as linhas limítrofes da segregação espacial e social, alcançando altos cargos e posições sociais. Apesar disso, segundo Santos (2006), as teorias de Darwin tiveram ampla aceitação no Brasil de forma que 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 uma preocupação com a composição demográfica brasileira.

Santos (2006) apresenta como um dos exemplos dessa visão depreciativa sobre o Brasil "mestiço" 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*. Nessa obra manifestava uma visão sobre o Brasil francamente influenciado pelas teorias racistas europeias. Louis Couty chegou a declarar sobre o Brasil que este era um país que "não tem povo". Couty afirmava ainda que se o Brasil tivesse aberto suas portas para a entrada de imigrantes italianos ou alemães logo depois de sua independência, ao invés de

continuar insistindo na compra de africanos, e ainda, após 1871, tivesse continuado com os brancos mesmo em relação aos trabalhos antes exigidos de negros, talvez o Brasil em sua época já estivesse em iguais condições com a Austrália ou os Estados Unidos.

Outro importante nome seria Louis Agassiz (1807-1873) que por sua vez, foi outro europeu a manifestar opiniões extremamente repulsivas referentes à miscigenação no país. Segundo Santos (idem), a seu ver a mistura de raças dava causa a deterioração das melhores características presentes em cada uma delas e seu 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 inviabilidade consequente do país enquanto nação civilizada, pois "não possuía um povo". E 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 enquanto produto humano para a pátria em formação. A veracidade das constatações "científicas", que demonstravam empiricamente a superioridade branca, era incontestável para grande parte desta elite brasileira.

Cientistas e teóricos racistas brasileiros desenvolveram, então, teorias próprias, a partir de adaptações das ideias européias. Alguns afirmando que a mestiçagem não originava, meramente mestiços, mas sim, brancos, no espírito e na forma. Este processo ocorreria em razão da suposta força do sangue branco e, ainda, porque as pessoas procurariam parceiros sempre mais brancos que eles. 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 essa influência permitiu que aqui fossem desenvolvidas teorias brasileiras, considerando principalmente o período de 1870-1930. Nesse período, segundo Schwarcz (1993) 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 chama de “cidadelas letradas”. A autora lembra ainda que a existência desse tipo de instituição no país era e ainda é recente, tendo em vista que foram criadas a partir da chegada da família real no Brasil, fugindo das investidas militares de Napoleão Bonaparte na Europa. Até então elas inexistiam e os poucos diplomados eram oriundos de instituições estrangeiras. Estas singularidades fizeram com que as ideias estrangeiras chegassem ao Brasil tardiamente em relação à Europa. Nesse contexto os intelectuais brasileiros dessa época, principalmente no final desse lapso temporal descrito pela autora, passaram a pensar e desenvolver teorias raciais próprias, cujo teor pautava-se principalmente em torno de duas correntes teóricas: 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 dessas 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 nesse sentido, foi quando as discussões a respeito da abolição se tornaram mais frequentes e também quando começaram a cogitar a substituição da mão de obra escrava pela dos imigrantes europeus, um ousado projeto político, cuja função, segundo muitos estudiosos como Bertúlio (2008), era a purificação étnica do país. Nesse contexto é assinada a Lei do Ventre Livre que, apesar de suas incongruências, como veremos mais adiante em um tópico específico, sinalizava rumo à extinção (ainda que gradativa e formal) do modelo de produção firmado no regime de trabalho escravo. Um momento no qual, segundo Schwarcz (1993) floresceu a ciência e também as críticas às teorias científicas, à religião, ao modelo político, a literatura etc. Uma época, enfim, em que o Brasil passava a ser sujeito de produção de conhecimento e não apenas seu objeto. Neste cenário, a mestiçagem que até então era 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), se tornou objeto de discussão da mais elevada relevância. As teorias raciais nacionais mais aceitas foram as de base evolucionista, que apesar de considerar a viabilidade do Brasil enquanto país com seu contingente racial “inferior”, condicionava esta possibilidade a uma espécie de aperfeiçoamento da raça, possível com a mestiçagem e o extermínio gradativo do negro e do selvagem (índio). O mestiço, que era mal visto para as teorias de fundo

determinista era, então, a possibilidade de redenção do Brasil para essa 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. Ou seja, a corrida para o progresso 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 brasileiros, 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 estas ideias científicas e aos seus idealizadores, presente 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 que desenvolve como teoria o "humanistismo", que nada mais é do que uma franca alusão ao darwinismo sociológico ou evolucionismo sociológico. No trecho abaixo, selecionado a partir da obra *Quincas Borba*, Cap.VI, Machado de Assis mostra o aspecto cruel dessa teoria que desconsidera aspectos morais e institui a lei do mais forte, onde tudo é válido incluindo a própria torpeza a fim de se alcançar "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 deque 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; devemo-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 seleção natural das espécies aplicadas aos homens é satirizada através de uma crítica ácida e inteligente. Uma crítica que mostra que estas teorias de cunho evolucionista exonera a ética e institui a lei do mais forte, e nela não há espaço para compaixão ou ódio e ainda que existam, eles são irrelevantes. O restante da obra é ainda 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 sua fortuna. Pouco antes de morrer repetia em sua loucura ao vaguear pela cidade, “ao vencedor as batatas”... Interessante notar que Machado de Assis também era um mulato. Esta sua crítica não tinha, porém, a característica da panfletagem, embora incisiva é, ao mesmo tempo, universal e atemporal, como parece ser caracterizada pelos estudiosos toda a sua obra. Nem por isso deixa de comtemplar com maestria o fato de que a o triunfo econômico e social dos indivíduos, não raras vezes se deve mais pela ausência de valores éticos e pelas fraudes e golpes que por méritos pessoais.

Uma análise possível de ser aplicada também em relação a nações inteiras, em consideração ao colonialismo onde através 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 as grandes potências, hoje industrializadas, quanto no âmbito dessas próprias ex-colônias; onde enriquecidos por estes processos exploratórios históricos, uma estrutura racialmente moldada excluí do acesso aos recursos e bens, um imenso contingente populacional, em geral nativos e descendentes de escravos, cuja imigração para estas terras em outros tempos foi forçada; onde também 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. Um momento em que as ideias evolucionistas e

sanitaristas científicas são abraçadas pela elite do país. Uma elite cujos interesses eram dispersos e a vontade unívoca era apenas em relação a sua própria projeção social individual e, o reconhecimento intelectual era visado enquanto possibilidade de se alcançar e manter cargos públicos. E é essa elite que promove programas de higienização e saneamento, cujo objetivo maior, segundo a autora é o de implementar projetos de cunho eugênico visando eliminar a doença e separar a loucura e a pobreza. Um desses exemplos foi a vacinação obrigatória de Oswaldo Cruz e em contra partida, a revolta da vacina, que ressalta a ausência de diálogo entre estes governantes e os governados.

O quadro *A Redenção de Cam*, de Broccos, é uma retratação da teoria do embranquecimento, nele é ilustrada como uma espécie de projeção do futuro 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. Este é um o resumo ilustrado da teoria, que pretendia ter através da miscigenação racial uma purificação étnica, cujo objetivo era por fim chegar à 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, em1911, ao anunciar o Brasil como o país do futuro**

Fonte: Schwarcz (1993)

A teoria do ‘embranquecimento’ daria respaldo, ainda, para a imigração europeia ser financiada pelo Estado brasileiro. A função principal da imigração européia seria a purificação étnica. Brancos eram necessários para reproduzirem uma raça ariana nos trópicos. O que explica por que as benesses dessa “pátria oligárquica em ascensão”, segundo Fernandes (1978), foram destinadas aos emigrantes europeus, subvencionados pelos cofres públicos.

Segundo Schwarcz (1993), Sílvio Romero (1851-1914) foi o principal expoente da teoria do embranquecimento. Em sua obra *Cantos Populares do Brasil* (1883), afirmava que talvez a teoria não se confirmasse em curto prazo, mas que dentro de algumas gerações, algo que se daria em torno de 100 anos, o Brasil seria branco. Romero defendia a ideia de uma necessária agregação das raças “inferiores” através da miscigenação e ainda a assimilação completa de negros e indígenas, de forma a propiciar o seu desaparecimento completo 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, em relação a qualquer possibilidade de concretização, Romero revê sua própria ideia e de forma absolutamente inversa passa a negar a ideia de que o Brasil pudesse vir a ser branco, afirmando que no máximo seria mestiço. A partir daí passa a temer a reprodução e a ascensão social e política dos mestiços e negros (pois em seu ver eles eram moral e intelectualmente prejudicados) de forma semelhante à Gobineau, crendo que a miscigenação era maléfica e que produziria a decadência da civilização. Romero, dessa forma, parecia dar sinais de que tinha se “convertido” ao arianismo ortodoxo. Nessa mudança de perspectiva teórico-racista ele 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, em relação aos negros. Acreditava que a partir dos cruzamentos os mestiços iam se tornar gradativamente, cada vez mais brancos, e dentro de certo tempo, pouco mais de um século, o Brasil seria um país branco. Lacerda, segundo Skidmore (1976), teria inclusive chegado a apontar que *métis* (mestiços) em terceira geração já chegaram 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. Segundo ele, além da miscigenação, outra ferramenta de suma importância para alcançar esse resultado futuro branco seria ainda à eliminação contínua da população negra em razão da falta de emprego com a abolição, a fome, doenças e falta de oportunidade. Essas seriam ferramentas eficazes rumo à extinção

desses grupos. Assim, em seu ver, a discriminação racial (o preconceito de cor) e esse consequente processo de cerceamento das possibilidades, eram ferramentas eficazes para evitar a ascensão social de negros e mestiços; bem como, o seu acesso a cargos públicos e ao poder político, pois já que se tratavam de incapazes natos isso seria um perigo para a nação.

Muitos intelectuais desse período apresentaram simpatia em relação à teoria do embranquecimento, estabelecendo inclusive prazos ora mais curtos ora mais longos, 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, pois em sua esteira acreditavam que o negro, assim como o indígena seriam extintos, por serem representações do homem em estágios menos evoluídos. Obrigatoriamente a extinção ocorreria tal como ocorreu em outros tempos em relação aos homens primitivos, como o foi o 'homem de Neandertal' em favor do *homo sapiens*. Fatores adversos, externos, seriam apenas catalizadores nesse processo em suma inevitável.

4.3.6 O mito da Democracia Racial

Dentre todas estas 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. Nela aparecem outras expressões que, porém, 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 a obra cria duas figuras reciprocamente dependentes, a imagem do bom senhor e a do escravo resignado com a sua sorte, ambos vivendo harmoniosamente em terras tropicais. E ainda, um Brasil que une antagonismos culturais como em nenhum outro lugar do mundo. Segundo Freyre (1980) em nenhum outro lugar do mundo se verificaria com igual liberdade o encontro, intercomunicação e 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), nesse sentido, 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 para Freyre é elemento histórico constitutivo de uma identidade nacional brasileira. Segundo este 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. teriam através das relações sexuais (numa posição de caseiras, concubinas e até esposas legítimas) galgado espaços juntamente com sua prole mestiça. Em toda a obra Freyre exalta a imagem do mestiço, que em seu ver é a do brasileiro, produzido por uma fusão cultural democrática. Em relação às negras e mulatas essa exaltação tem sempre um cunho sexual, até mesmo pervertido, ressaltando aspectos físicos e também a facilidade dos brancos tê-las ao alcance de suas mãos, dada à condição escrava, chegando a deixar subentendida a própria preferência sexual por negras e mulatas sempre adjetivas e comparadas as brancas. Ele faz alusão a uma suposta preferência sexual brasileira pela mulata que se deveria a esse passado escravocrata, quando, segundo Freyre (1980), mesmo os padres e membros eclesiásticos sediam as tentações que estas mulatas representavam.

No exterior, porém, 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 do maior genocídio da história, cuja motivação possuía como balizador a ideia de raça. O pós-guerra fomenta discussões e dá ensejo a uma série de tratados internacionais, cujo teor aponta para uma mudança significativa nos posicionamentos anteriores em relação às ideias de raça e ao racismo. Neste contexto, em um plano internacional de cooperação é criado o Estado de Israel no Oriente Médio com intuito de abrigar os sobreviventes de campos de concentração e os remanescentes do povo judeu espalhados pelo mundo, e de forma semelhante criado um Estado independente na África destinado aos remanescentes descendentes dos escravos norte-americanos, a Libéria.

Os olhos internacionais se voltaram 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. Uma imagem que chamou a atenção de pesquisadores estrangeiros como Donald Pierson. Ele pesquisou a questão principalmente na Bahia, constatando ser o preconceito relacionado a classe social e não a cor propriamente... Suas conclusões sancionaram o mito da democracia racial, que de certa forma, compõem o imaginário dos brasileiros. Sua pesquisa foi encomendada pela Unesco, posteriormente Roger Batiste que trabalhou juntamente com este pesquisador veio a trabalhar em uma segunda etapa da pesquisa em companhia de Florestan Fernandes, tendo em vista que o americano faleceu precocemente.

Contudo, ao retomar as pesquisas de caráter empírico, Florestan Fernandes e Roger Batiste chegam a conclusões absolutamente diversas das que chegou o americano Pierson. E em sentido antagônico Fernandes (1989) declara que do ponto de vista histórico o processo de desagregação do sistema de produção escravista constituiu-se em uma revolução elitizada, de branco para branco, um processo que excluiu tanto o "negro" quanto o "branco pobre". Onde o mito da democracia racial se faz necessário enquanto meio de "evasão dos estratos dominantes" em relação a "responsabilidades intransferíveis e inarredáveis". Este mito teria, ainda em seu ver, como função principal, manter intacto um sistema de privilégios e a ordem social marcada pela posição "dominante" da "raça branca", onde a "estratificação racial é extremamente desigual" (FERNANDES, 1989, p. 13). Nesse sentido, Fernandes (1989) refuta a veracidade do mito da democracia racial confronta-o com as condições sociais dispares em relação a brancos e negros no país, afirmando que a República jamais enfrentou a questão da descolonização com toda a sua carga, o que era necessário à estas 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 vista que nesta 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 na atualidade continua a tratar negros juntamente com os indígenas como os párias dessa sociedade.

Segundo o autor é necessário analisar a questão histórico-social do negro, a forma como ocorreu esta desagregação da escravidão e as condições presentes, socialmente limitantes que impossibilitam o acesso do negro as mesmas condições de vida e às oportunidades possíveis ao branco. Fernandes (1989) aponta ainda que os censos e os indicadores sociais indicam uma tendência estrutural à desigualdade racial no Brasil, caracterizada pela centralização e a concentração da riqueza, prestígio social e do poder[33], onde tanto a "pirâmide ocupacional" quanto a "pirâmide educacional" relegam aos negros e mulatos a marginalização sistemática, onde ao mulato é concedido 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. E em 2001, na III Conferência das Nações Unidas

[33] Creio que Fernandes se refere ao apoderamento dos mecanismos e estruturas governamentais do Estado, bem como da definição de posicionamentos enquanto políticas de Estado. Vale considerar segundo 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. Tal como no já mencionado exemplo das campanhas de vacinação, influenciadas pelos sanitaristas.

contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em 2001, na cidade de Durban, África do Sul, o Brasil se tornou 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 passou a revestir o conceito após a instauração dos direitos humanos. Aristóteles, por exemplo, defendia a escravidão, acreditando que alguns indivíduos não saberiam viver de outra forma. Esse pensador grego acreditava que sem senhores que lhes determinassem o que fazer e como viver, estes indivíduos viveriam entregues aos vícios e, quanto libertos, representariam um pernicioso ócio aglomerando-se nas praças e locais públicos das cidades. E assim, pelo bem de todos, deveriam permanecer sob os serviços de senhores.

Segundo Piovesan (2008) destacam-se três vertentes sobre a concepção da 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 a justiça relacionando-a ao reconhecimento de identidades, o direito à diferença e o 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 cujo lema era "Liberdade, Igualdade e Fraternidade", também não se referia 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, a hierarquia social e racial. Em seu ver, escravos

poderiam ser mantidos em benefício da nação, e de igual forma os direitos políticos em todas as suas implicações não necessariamente seriam extensíveis a todos. Dessa forma, os estudiosos costumam se referir a esta igualdade pensada pelos positivistas como igualdade formal. Essa maneira de pensar a igualdade é relativa à lei, resumindo-se sob a fórmula de que "todos são iguais perante a lei". A concepção de igualdade e a compreensão dos direitos fundamentais neste contexto histórico político estão relacionadas aos movimentos constitucionalistas modernos e implicam em uma limitação do poder do Soberano quase irrestrito, em face dos indivíduos, seus súditos. Um processo de reestruturação dos mecanismos de poder intimamente ligados a instauração da episteme Moderna, onde 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. Nesse Estado Moderno, liberal, o poder governamental é oficialmente tripartite conforme pensado por Montesquieu, onde se dividem as funções políticas estatais em Legislativo, Judiciário e Executivo, descentralizando o poder do Estado da figura do Soberano, o poder despótico e os privilégios de sangue. Esses movimentos têm como principais textos legais a Constituição Americana (1787) e a Constituição Francesa (1824) que, em termos legais, resguardam direitos que, embora 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. Este movimento constitucionalista também se refletiu no Brasil, que em 1824 ganhou a sua primeira Constituição.

Em um segundo momento esses direitos fundamentais, tal qual pensados pelos iluministas ou positivistas, são ressignificados, passando a abranger os direitos sociais. Podemos citar, nesse sentido, que os principais documentos que refletem essa ressignificação seriam a Constituição do México 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 a 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 sobre os direitos fundamentais, de forma que os consensos nela consolidados do ponto de vista jurídico instauram, de certa forma, o paradigma dos Direitos Humanos, marcado pelos princípios da universalidade e da

indivisibilidade. Isso significa, segundo 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, nesse contexto, se refere ao conjunto de direitos civis e políticos que são conjugados aos direitos econômicos, culturais e sociais de forma inseparável. E esse paradigma irá possibilitar, além do surgimento de vários tratados internacionais[34], a declaração de uma gama de novos direitos, ainda não reconhecidos e a possibilidade de uma pressão oriunda da comunidade internacional, inclusive com previsão de multas e sanções.

Sob esse paradigma, o conceito de igualdade é repensado a partir de seu aspecto material, onde 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. Segundo Boaventura de Souza Santos "apenas a exigência do reconhecimento e da redistribuição permite a realização da igualdade", no sentido de que,

> 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).

Dessa forma, segundo 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 um posicionamento que diz 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 indica, ainda, que existe uma urgência em se tomar medidas políticas no sentido de propiciar a eliminação da segregação racial sob todas as suas formas e manifestações, e também prevenir e combater doutrinas e práticas racistas.

---

[34] Conforme Piovesan, (2008, p. 17) elenco aqui o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (154 Estados-parte); 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); 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 possuem a peculiaridade de poderem ser integrados à ordem jurídica com status de emenda constitucional, desde que atendidos os requisitos previstos pela CF-1988.

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 visando alcançar esse objetivo, são elas: a estratégia repressiva-punitiva visando proibir, punir e eliminar a discriminação e a estratégia promocional com objetivo de promover, fomentar e avançar em relação a materialização da igualdade (PIOVESAN, 2008, p. 20). É neste plano promocional que se enquadram as políticas afirmativas, cuja hipótese é prevista no Art. 1º, § 4º dessa 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. Estas medidas especiais seriam temporárias porque previstas dentro de um lapso temporal específico e, por sua natureza compensatória, buscariam remediar um passado de discriminação, visando a ascensão desses grupos na sociedade até um nível de equiparação com os demais. Por meio destas 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

Embora as políticas afirmativas com recorte racial, ou apenas cotas raciais, tenham sido pensadas no Brasil a partir do modelo norte-americano, esta modalidade de política pública tem sua Origem na Índia; chegando 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, 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, dentre elas 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)[35]. 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. Uma situação possível em razão do Princípio da Autonomia Universitária previsto constitucionalmente, que resguarda às Instituições de Ensino Superior a faculdade de auto-regulamentação nos moldes legais. Este foi o caso, além da UNEB e da UNB, de muitas Universidades no Brasil, principalmente as estaduais, como é o caso da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT). Essa instituição é pouco mencionada pelos estudiosos da temática, no entanto, é válido salientar que ela também aprovou um programa de cotas firmado unicamente no auto declaração. O PROGRAMA DE INTEGRAÇÃO E INCLUSÃO ÉTNICO-RACIAL (PIIER) foi implantado na UNEMAT no ano 2004, através da Resolução 200/2005 CONEPE, com previsão de 10 (dez) anos de duração, renovado, após discussão e avaliação em 2014.

Em 2012 o Congresso Nacional aprovou a Lei nº. 12.711, que foi sancionada pela Presidenta Dilma, e regulamentada pelo Decreto nº. 7.824 e pela Portaria MEC nº. 18, ambos

[35] O programa de Cotas na UNB ocorreu cercado de peculiaridades, entre elas o de prever um órgão deliberativo, uma comissão cujo objetivo era o de evitar fraudes ao sistema de cotas, numa tentativa de verificar a autenticidade das declarações dos candidatos através do exame de fotos e documentos. O modelo, contudo sofreu graves críticas em relação aos procedimentos de verificação. O momento mais crítico ocorreu no momento em que 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. Segundo estudiosos como Cunha (2006) e Belchior (2006) o processo de instituição de cotas nesta IES foi amplamente discutido e ocorreu democraticamente contando com o opoio dos diversos segmentos da Instituição, que segundo ambos, estavam cientes da posição de vanguarda adotada e também sua posição embleática de referência em relação Instituições pares.

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 destes grupos étnicos demonstrado pelo censo do IBGE em cada respectivo Estado de localização.

Essa lei foi aprovada em meio a uma discussão de ordem jurídica, cujo objetivo era a averiguação da constitucionalidade da reserva de vagas. Neste processo e na audiência pública final foram ouvidos ativistas, integrantes do movimento negro e ativistas também do movimento denominado pardo-mestiço, singularidades em relação aos indivíduos que não concordavam com a proposta sentindo-se preteridos. É válido ressaltar as divergências ocorridas no processo de implantação da Lei movimento Negro, considerando pardos como um subgrupo dentro do mesmo, encontrava-se em maior volume e substância em relação ao pleito, pois ambos pardos e negros, juntos, constituíram mais da metade da população do país; já o movimento pardo-mestiço, afirmando que não sendo brancos, não necessariamente seriam negros, mencionando o caso dos mestiços de índios e brancos que comporiam um enorme contingente populacional nas regiões norte do país sendo amplamente discriminados e marginalizados, mas que para terem acesso a política de cotas teriam de se declarar negros.

Apesar dessas e 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 inexiste biologicamente, e portanto, não existem subespécies, ou hierarquia humana baseada em características genotípicas e fenotípicas. Mas, que a sua utilização pode ser aceita enquanto categoria política, em consideração a historicidade do termo e suas implicações, cuja utilização tem demarcado por séculos posições sociais de inferioridade e o acesso aos bens da vida, onde se inclui a educação e, em sua esteira, as possibilidades de ascensão social por ela possibilitada. Um processo histórico em que, inclusive, houve marcante atuação do Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões desta dissertação e seu súbito encerramento, sem dúvida, não finalizam as discussões. Elas são mais amplas, profundas e se desdobram em muitas outras facetas. “Por que pensamos o que pensamos”, foi o questionamento central desta pesquisa. Com intuito de problematizá-la recorri ao olhar genealógico foucaultiano, considerando que os discursos são formadores de práticas em um processo mútuo e recíproco, 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 considerados 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 trabalho, recorrendo, sobretudo aos seus conceitos de episteme e descontinuidade e a divisão cronológica estabelecida por meio dela.

E assim, pensei um rastro, um a *priori* histórico. Epistemes tal qual divididas por este filósofo francês através das quais o pensamento, “verdade” de cada época, foi forjado e formatado em conformidade como 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, tal qual em um caleidoscópio, novas imagens, novas formas de ver o mundo surgiram substituindo as antigas, possibilitando ressignificações de conceitos, reformulações de ideias. Novos sistemas de pensamento e formas de ver o mundo e o outro.

Como Foucault, pensei em três epistemes e, dentro delas, em ressignificações do discurso racial. Considerando que nesta primeira episteme, denominada Renascimento, este discurso é pensado sob um prisma religioso a partir de uma visão mítica e sobrenatural, onde as diferenças possuíam um cunho intransponível, irreversível e inquestionável, onde ainda, os negros foram, de certa forma, costurados aos signos criados para eles, que os estigmatizava como amaldiçoados e condenados à escravidão; posteriormente na episteme Neoclassicista este conceito, tal como o conhecimento de modo geral é visto sob a forma de um quadro representativo através de classificações e hierarquias por meio das quais foi possível pensar em taxionomias e classificações humanas, período em que 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.

E, por fim, com o surgimento da modernidade e a instauração do paradigma evolucionista de Darwin, o negro é visto como um indivíduo inferior conforme disposto numa escala evolutiva, condenado por tanto à extinção em face do mais forte, o branco. Considerei, a partir de alguns enunciados discursivos, críticos e contrários a estes posicionamentos (como as críticas de Machado de Assis, por exemplo), que este 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 mesmo o genocídio. Sendo mesmo o genocídio o ápice do pensamento racista e eugênico, cujo objetivo era a promoção da limpeza étnica por meio do extermínio, instituído legalmente enquanto 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, promove uma nova ressignificação do próprio conceito de humanidade, a partir da qual a ideia de raça ganha um novo direcionamento político, com amplas discussões no cenário internacional. Quando ainda, se promovem Convenções estabelecidas sob um novo paradigma, o dos Direitos Humanos e que foram posteriormente, objeto de regulamentação no âmbito dos Estados nacionais em resposta ao compromisso internacional assumido de reduzir as diferenças em relação às condições de vida de grupos étnicos e raciais historicamente discriminados. Ocasião em que se inserem de forma estratégica, além das medidas repressivas/punitivas, políticas especiais, de natureza compensatória, como as políticas afirmativas com recorte racial, cujo objetivo é bidimensional, no sentido de redistribuir recursos e promover o reconhecimento, visando o trânsito da igualdade do seu sentido meramente formal para uma concretização material. Considero, ainda, finalizando esta pesquisa, que o próprio conceito de igualdade passou por processos de ressignificação e que apenas sob o viés dos direitos humanos, passou a ser considerado com o sentido que temos hoje, relacionado à concretude de direitos fundamentais universais e indivisíveis.

Neste grupo de medidas políticas especiais, as ações afirmativas podem se direcionar as mais distintas áreas e aspectos humanos e sociais conforme indiquem as necessidades específicas desse espaço político. A partir desse cenário internacional, 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, nesse sentido, emergem como alternativa política para o alcance dessa igualdade material, como pensada sob o paradigma

dos Direitos Humanos, possibilitando 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.

Estas ressignificações do conceito de raça e o direcionamento político proporcionado por elas em relação a contingentes populacionais discriminados em cada respectivo espaço/tempo não representam, contudo, uma marcha histórica rumo ao progresso e evolução do homem, que não se tornou ao longo dos séculos mais humano... Como o homem neoclássico não foi moralmente superior ao homem do Renascimento, o homem moderno não o é, em relação aos demais; de forma que com estes homens do passado, presos nos limites de suas próprias epistemes, este homem moderno e com ele os discursos possíveis em sua época (que é a nossa época) guarda apenas relações de singularidade. E neste sentido, ainda, estes homens e discursos representam sistemas de pensamento onde se acentuam processos de descontinuidade.

Digno de nota, neste sentido, é o fato de que na Europa a extrema direita tem ganhado cada vez mais espaço político, tendo como bandeira a xenofobia, a intolerância e o racismo... Assuntos que por hora deixo em aberto para outras discussões em outro momento.

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.

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 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 Escravagismo 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.

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.UFRRJ. Disponível em: http://r1.ufrrj.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 Paraiso 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.