

## CORPO E HISTÓRIA: ENTRELAÇAMENTO DE PODERES E SABERES

Leandro Mendanha e Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** O que significa analisar o corpo na sua realidade bio-política? Questão complicada, pois remete concomitantemente a um corpo inscrição e a um corpo inscrito. Ou seja, diz respeito a um corpo que possui uma existência biológica que não pode ser dissociada de sua existência política. Afinal, em que sentido os corpos são produções históricas (e assim, culturais, econômicas e sociais)? Encaminhar esse estudo junto a Foucault, recortando em sua obra um período determinado – 1970-1974 –, ao mesmo tempo em que facilita certas análises, deixam expostas as mesmas a maiores problemas. Então, maior ainda deve ser a acuidade e o esforço de se mostrar como as relações saber-poder produzem a realidade do corpo no corpus analisado e, isso, a partir de paralelos ensaísticos com outras questões de Foucault à época. **Palavras-chave:** corpo; história; poder; saber; Foucault.

**Abstract:** What does it mean to analyse the body in its bio-political reality? It is a complicated question as it refers simultaneously to a body registration and to a registered body. In another words, it refers to a body that has a biological existence that cannot be dissociated from a political existence. After all, in what sense are bodies historical (and therefore cultural, economical and social) productions? Leading this study with Foucault as a support, selecting a definite period – 1970-1974 – in his work, facilitates certain analyses, although it also exposes their fragilities. So being, the analysis of the process of how relations knowledge-power produce the reality of the body in the chosen works demand effort and accuracy and involves the construction of ensaistic parallels using other questions of the author at the time. **Key-words:** body; history; power; knowledge; Foucault.

Sou um objeto que cria outros objetos e a máquina  
cria a nós todos. Ela exige. O mecanismo exige e exige  
a minha vida. Mas eu não obedeco totalmente: se  
tenho que ser um objeto, que seja um objeto que grita.  
Clarice Lispector

Encaminhar uma discussão sobre corpo e história, desde uma abordagem que envolva relações de poder, pressupõe afinidades com alguns pensadores. Na análise que segue pretende-se pensar, especialmente, com Foucault, mas um Foucault possível, mesmo porque, essa questão particular – trama entre corpo e poder – se restringirá, aqui, a um recorte temporal bem específico, que vai de 1970 até 1974.

<sup>1</sup> Mestrando em História do programa de Pós-graduação da História da Universidade de Brasília (UnB). E-mail: leandromendanha@gmail.com

Esse recorte é necessário, pois – é o que este artigo pretende desenvolver – nessa época aquele pensador está formulando mais detidamente o entrelaçamento entre corpo e poder.

Não se pode deixar de apontar que, nesse período, a noção de relações de poder em Foucault está em uma linha de descontinuidade ou reformulação. O que significa que Foucault – em uma tentativa de criar uma fuga possível das análises freudo-marxistas do poder (o poder é contra o que se luta – por que reprime – e pelo que se luta – porque é desejado) nas quais ele ainda está envolvido – desloca constantemente esses dois termos: corpo e poder. Deslocamento que se efetua no intercâmbio entre esses termos (no meio deles) e entre eles, o saber e a própria história dessas relações (genealogia). É esse movimento que tentaremos analisar neste artigo.

Por onde começar? Quem sabe, seja necessário iniciar por um plano paralelo, por uma análise paralela a do corpo, que, de forma alguma, confunde-se com a do corpo e, mesmo, por uma análise que tenta reduzir o poder, mas que não se confunde com o poder. Aqui, não se procura uma homologia entre formas, mas a maneira de encaminhamento das análises. Por isso, traça-se, no nível da apreciação, um paralelo entre a noção de natureza humana e a noção de corpo, bem como entre a noção de justiça e a noção de poder, já que se considera que as justificativas foucaultianas para afastar aquelas noções podem indicar uma maneira de abordar essas.

Em um debate com Chomsky, em 1971, Foucault diversas vezes recusa a noção de uma natureza humana – cabe insistir que, apesar do paralelo analítico que se traça, a natureza humana não é e nem pode ser indicada no corpo, pois é de outro estatuto. A princípio, Foucault recusa essa noção mostrando que ela é do mesmo tipo, por exemplo, que a noção de vida, e como esta última noção “não é um conceito científico, mas um indicador epistemológico que classifica e diferencia e que tem uma função sobre as discussões científicas, não sobre o objeto” (FOUCAULT, 2003, p. 91). Assim como não é a partir da vida que se organiza o saber biológico, mas a partir de uma série de transformações conceituais que deram origem à noção de vida (as noções, de modo geral, podem classificar, diferenciar, analisar, caracterizar, isolar, estabelecer ou mesmo servir de designação para certas práticas científicas), não seria estudando a natureza humana que os lingüistas, psicanalistas ou antropólogos fariam suas descobertas, ela

seria apenas um indicador epistemológico. Não haveria, para Foucault, um princípio de regularidade interna ao espírito ou à natureza humana como condição de existência, pelo menos em relação à compreensão (ao saber).

Podemos dizer que Foucault está interessado, de início, nas relações que se podem constituir com o saber (projeto que se pauta nos seus escritos da década de 60). Não se pode procurar em uma noção de natureza humana um traço de estabilidade para o conhecimento, porque, nos diz o pensador, o conhecimento foi inventado, o que significa dizer “que ele não tem origem” e que “não está em absoluto inscrito na natureza humana”, pois “não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe do conhecimento” (FOUCAULT, 1999, p. 16).

A natureza humana teria que ser colocada no domínio de outras práticas (formas sociais e culturais, relações de produção, lutas de classe) e o conhecimento, como constituição de um saber, no confronto dos instintos entre si (dos desejos em luta), efeito de superfície desse combate e como resultando em um contra-instinto e contra-natureza (no saber): o conhecimento é invenção e não origem. Ademais, insistir nesta idéia, pergunta Foucault, na existência de uma natureza humana – ao mesmo tempo ideal e real ou escondida e reprimida – e que não recebeu da sociedade, civilização e cultura atual os direitos e possibilidades de se realizar, não seria tomar de nós mesmos, de nosso tempo, uma definição constante e imutável?

Da mesma forma que não se pode conceber a noção de natureza humana como origem do saber, não se pode conceber a noção de poder como sendo essencialmente jurídica, confundida com a noção de justiça, visto que não é a partir de uma justiça pura que se critica o funcionamento da justiça. As justificações são em termos de poder e não de justiça. Se a justiça está em jogo em um combate, nos diz Foucault, é como instrumento de poder, conforme podemos verificar no fragmento a seguir:

Não é na esperança de que, finalmente, um dia, nessa sociedade ou em uma outra, as pessoas serão recompensadas de acordo com seus méritos ou punidas conforme suas faltas. Melhor do que pensar a luta social em termos de justiça é preciso enfatizar a justiça em termos de luta social (FOUCAULT, 2003, p. 121).

Não é estabelecendo como marco inicial à justiça que se deve analisar o poder, mas partindo da guerra que a envolve, porque não se faz a guerra por ser justa e sim para ganhar. Quando traça uma breve, mas incisiva e instigante genealogia entre as relações de saber e de poder na História ocidental nas conferências *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault analisa o direito germânico (o drama judiciário germânico governado pela luta e pela transação) e mostra que esse não opõe a guerra à justiça, pelo contrário “supõe que o direito não seja diferente de uma forma singular e regulamentada de conduzir uma guerra entre os indivíduos e de encadear os atos de vingança. O direito é, pois, uma maneira regulamentada de fazer a guerra” (FOUCAULT, 1999, p. 56). O que não significa que, sendo o direito a forma ritual da guerra, não se possa chegar a acordos e transações que ponham fim às hostilidades.

Este pacto supõe um arbítrio e um resgate (soma que o acusado paga para ter paz e escapar à vingança), mas esse arbítrio não é “um terceiro indivíduo que se coloque entre os dois como elemento neutro, procurando a verdade, tentando saber qual dos dois disse a verdade; um procedimento de inquérito, uma pesquisa da verdade nunca intervêm em um sistema desse tipo”, pois ele não testemunha sobre a verdade, mas sobre a regularidade do procedimento (FOUCAULT, 1999, p. 58). De igual modo, ao analisar o mecanismo da prova no direito feudal da Alta Idade Média, Foucault demonstra que “estamos em uma fronteira fluida entre o direito e a guerra, na medida em que o direito é uma certa maneira de continuar a guerra” (FOUCAULT, 1999, p. 63). Logo, resgatando os germânicos, mas sempre os deslocando, Foucault também nos diz que nós devemos ver que a justiça está envolvida pelas relações de poder, ou seja, ela deve ser analisada em termos nietzschianos, genealógicos, dentro de sua história efetiva:

Em outros termos, parece-me que a idéia de justiça é, nela mesma, uma idéia que foi inventada e posta a trabalhar nos diferentes tipos de sociedade, como um instrumento de certo poder político e econômico, ou como uma arma contra esse poder (FOUCAULT, 2003, p. 124).

Nesse breve e insuficiente paralelo constata-se pelo menos duas coisas: primeiro, que a natureza humana, pelo menos em relação ao saber, não pode ser origem ou explicação e, segundo, a justiça, em relação ao poder, não é neutra e nem pode sê-lo, uma vez que ela está envolvida por esse próprio poder. O mais importante para os nossos

objetivos é que, para estabelecer essas distinções, Foucault – tanto para afastar a noção de natureza humana da de saber quanto para afastar a noção de justiça da de poder – se apóia na idéia de que são as relações de poder, e mesmo as relações saber-poder, que constituem estes marcos delimitadores. Logo, é o saber, com as relações de poder que implica, que constitui a noção de natureza humana, assim como é desde uma instrumentalização pelo poder que a justiça serve como um saber que se supõe neutro. Em Foucault, “o poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber” (FOUCAULT, 1999, p. 51).

Esse tipo de análise pertence ao que Foucault vai denominar genealogia. Quando, por exemplo, demonstra que o drama jurídico germânico do qual falou-se anteriormente é um procedimento de prova e que, a partir do século XII, existe uma passagem desse procedimento para o do inquérito (todo um sistema racional de estabelecimento da verdade), ele não o faz tratando essa descontinuidade como sendo uma espécie de progresso da racionalidade. Na verdade, segundo Foucault, “foi toda uma transformação política, uma nova estrutura política, que tornou não só possível, mas necessária a utilização desse novo procedimento no domínio político” (1999, p. 72). Assim, o inquérito é entendido menos como resultado de uma razão que atua sobre si mesma, do que como um processo de governo, uma técnica de administração, uma modalidade de gestão; em outras palavras, o inquérito é uma determinada maneira do poder se exercer” (FOUCAULT, 1999, p. 72).

Vemos que a problemática de Foucault é histórica e que a genealogia é um projeto teórico-metodológico que mantém o que se passou (necessidade da história para situá-lo) na dispersão que lhe é própria, porquanto na raiz do ser e conhecer, não há “a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (FOUCAULT, 2005, p. 266).

Acidentes no sentido de que os fatos históricos não são necessários, o que permite a Foucault pensar que o começo, que não é origem, mas invenção, não é também identidade, porém a discórdia e o disparate, já que ele não está antes da queda, ele já é baixo, no sentido do derrisório, do irônico, do pequeno, enfim, do histórico (do que poderia ser diferente). As palavras – continua o pensador –, não guardaram seu sentido, nem os desejos sua direção, nem as idéias sua lógica, pois nesse mundo das coisas ditas e desejadas todos esses termos conheceram invasões, lutas, rapinas, disfarces, artimanhas. A herança do

passado, nessa perspectiva, não é um legado, adquirido, acumulado e solidificado, é, antes, um conjunto de falhas, fissuras, estratos heterogêneos que a tornam instável e, do interior ou de baixo, ameaçam o herdeiro. Herdeiro esse que tem um corpo que está impregnado do seu passado (proveniência) ao mesmo tempo em que é descontínuo com o mesmo (emergência):

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera da unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (FOUCAULT, 2005, p. 267).

O corpo é entendido neste texto como construção em permanente confrontação. O que o constitui como possuindo uma história e um devir (possibilidades). Não se trata de uma realidade biológica do corpo, nem de uma essência corporal ou uma natureza humana que já o molda na origem, mas da história dos inúmeros começos de um corpo e da contínua descontinuidade dele consigo mesmo. O corpo é entendido, aqui, também e principalmente, como regime corporal (o regime histórico da sua constituição):

Pensamos em todo caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia, e que ele escapa à história. Novo erro; ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências. A história ‘efetiva’ se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apóia em nenhuma constância: nada no homem – nem seu próprio corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles (FOUCAULT, 2005, p. 272).

O que se pode retirar dessas análises sobre o corpo? Assim como a noção de natureza humana, a noção de corpo é constituída através de relações de poder e saber. Claramente existe, no entanto, uma diferença fundamental entre natureza humana (da ordem de uma indicação epistemológica) e corpo (da ordem da superfície). O corpo é lugar de inscrição (para novos projetos de corpos que se apropriam dos projetos de corpos efetivos) e ao mesmo tempo lugar produzido.

Ora, perguntam-se Dreyfus e Rabinow (1995) o quão maleável realmente o corpo é? Como se situar entre a rejeição do “ponto de vista naturalista para qual o corpo tem uma estrutura fixa e necessidades fixas expressas e preenchidas apenas por uma gama limitada de combinações culturais” e um extremo existencialismo em que o corpo seria tão instável que não haveria, para a sociedade, “um modo de organizá-lo e controlá-lo por certos períodos” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 124)? Para estes autores, Foucault não daria uma resposta precisa e ficaria entre uma noção de corpo nietzschiana – papel demasiadamente livre do corpo – e a consideração das análises que faz Merleau-Ponty sobre o corpo vivo, distinto do corpo físico – corpo vivo que pressupõe a existência de estruturas transculturais e a-históricas do campo de percepção, ou seja, que implica o corpo físico. Obviamente, Foucault, nos dizem os autores, consideraria estas invariantes culturais de Merleau-Ponty gerais demais para entender a especificidade histórica de técnicas que modelam o corpo e, dessa maneira, a questão permaneceria em aberto.

Quiçá seja necessário, para esclarecer como Foucault aborda essa questão, analisarmos um caso em que ele trabalha em cima de um corpo, mas preocupado com a questão do sujeito. Outro paralelo pode ser estabelecido, agora entre o corpo e o sujeito. Esse corpo é o de Pierre Rivière, acusado, em 1830, de assassinar sua mãe, irmã e irmão. Rivière desestabilizou os saberes da sua época, nos diz Foucault, pois ao mesmo tempo em que dava indícios de loucura escrevia um memorial de explicação mostrando como planejava o assassinato e fingia sua loucura. Eis a questão: ele era louco e deveria ser internado até o fim dos seus dias ou era um assassino consciente e deveria ser condenado à morte?

Foucault desenvolve algumas implicações e desdobramentos a partir dessa dúvida desestabilizadora. Contudo, o que nos interessa na sua argumentação é que Rivière (como singularidade, como corpo singular), ao travar o sistema judiciário, não é entendido, por isso, em uma teoria existencial ou fenomenológica (na qual ele seria um sujeito de expressão). Ele não está fora da rede, em que é um ponto singular. Sim, ele resiste localmente a este poder, ao reagir contra o meio e classe social em que nasceu. Entretanto, ele não é uma interioridade atormentada que o leva a voltar-se contra o sistema, mas sua posição nessas relações do próprio sistema. Foucault nunca supõe

que o sujeito humano, o sujeito do conhecimento, as próprias formas do conhecimento são dados prévia e definitivamente, e que as condições econômicas, sociais e políticas da existência não fazem mais do que depositar-se ou imprimir-se neste sujeito definitivamente dado (FOUCAULT, 1999, p. 8).

O que lhe interessa é como as práticas culturais, econômicas, sociais, entre outras, formam domínios de saber que no limite fazem nascer formas novas de sujeitos e sujeitos do conhecimento, um “sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir” (FOUCAULT, 1999, p.10). Da mesma forma que na história de Rivière o sujeito (corpo assujeitado?) não pode ser considerado fora de tudo àquilo que o marca, deforma, rabisca e convulsiona, o corpo também não pode ser entendido fora de sua produção, uma vez que “o corpo é uma realidade bio-política” (FOUCAULT, 1979 apud MACHADO, 1979, p. 47).

Não se deve ir a busca de um corpo inscrição anterior a essas inscrições da mesma forma que não se deve ir a busca de um sujeito expressão anterior à subjetivação. Fazer a pergunta sobre um corpo primeiro ou um sujeito constitutivo é infrutífero e ingênuo – no sentido de a-histórico, pois o que é interessante é ver “como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história” (FOUCAULT, 1999, p.11).

Foucault não nos diz em nenhum momento que o corpo inexistente como superfície, o que ele mostra é que esse corpo, ao ser analisado, já está trançado com tudo aquilo que o constitui socialmente e culturalmente. As explicações biológicas que envolvem a idéia de natureza humana ou invariantes transculturais não podem nos dizer, sozinhas, muitas coisas (quem sabe, até mesmo nada). Não se pode desembrear o corpo das relações de poder-saber que o produz, que o materializa. Mesmo porque, ser uma realidade bio-política não significa, estritamente, que o corpo é um composto entre biologia e poder – uma composição entre o natural e o cultural. Isso, visto que o corpo já está sempre formado por práticas estratégicas médicas bio-políticas (entre outras inúmeras práticas, tais como as de gênero) que o materializam.

Além do mais, o conhecimento sobre o corpo, ao mesmo tempo em que é efeito das lutas de forças, ou seja, não pode ser

vinculado a uma idéia de natureza humana (a priori neutro às relações de poder); não pode ser vinculado diretamente ao mundo a conhecer (como se o corpo fosse um objeto direto da experiência para a percepção). Assim, o corpo é diferente do conhecimento que se pode ter dele – a relação entre o conhecimento e a coisa a conhecer é arbitrária, não se vai do corpo à verdade. Ou seja, ‘independentemente’ de um corpo inscrição (de um corpo antes da lei, de um corpo somático puro), o conhecimento é uma relação de violência, de dominação, de violação das coisas a conhecer. Não que se esteja falando de um monodismo lingüístico em que se deixa à linguagem o lugar do sujeito, – a linguagem como agente, mesmo que inconsciente, de seu próprio objeto. São as práticas reiteradas (com suas margens abjetas) – as discursivas e as não-discursivas – que constroem esse objeto como objeto do conhecimento.

Logo, o conhecimento é perspectivo (histórico e deslizado de um objeto a conhecer que lhe seja exterior de maneira absoluta, a não ser aquele objeto que ele mesmo forma – conhecimento como forma de saber – e que, nas suas margens, reivindica sua própria dispersão por meio de suas outras práticas constitutivas) e é efeito de batalha, que visa coisas, indivíduos e situações. Assim, o corpo é produzido pelas relações de força que o constituem por meio do poder e do saber.

Com esses apontamentos, podemos situar a posição de Foucault diante da noção de corpo entre 1970 e 1974. Uma posição que reivindica a história desse corpo como constitutiva dele próprio. Podemos, com esses indícios, contestar a pergunta de Dreyfus e Rabinow sobre se Foucault ficaria entre uma noção de corpo extremamente livre (nietzschiana) e outra fenomenológica situada entre um corpo vivo (produzido) e um corpo físico (inscrição). Na verdade, o interesse de Foucault não é, de forma alguma, ontológico (busca do ser do corpo, do seu status pré-discursivo) e aqueles autores o sabem e o afirmam. Ele não se preocupa em estabelecer distinções entre um corpo físico (real e limitado) e um corpo produzido (culturalmente inscrito e ilimitado). Possivelmente, aquela pergunta está em um outro plano, em um plano estritamente filosófico e está deslocada do plano em que Foucault se situa, genealógico, histórico.

A genealogia não procura origens (um corpo físico anterior), mas as invenções dos inúmeros corpos efetivos. É importante ressaltar que a genealogia está atrás dos corpos efetivos (corpos efetivamente

produzidos) para estabelecer a possibilidade de outros corpos, a bem dizer, outros regimes corporais possíveis na atualidade, no entanto, não busca do passado corpos possíveis (que, assim, poderiam ser ilimitados e a-históricos). Logo, é de um corpo regulado, que, no extremo, é produzido, mas que, concomitantemente, resiste por meio de apropriações de outros corpos históricos disponíveis, de que se fala. O corpo não resiste reivindicando um corpo inscrição, mas resiste por meio de outras práticas corporais.

Parece que para Foucault, pelo menos no começo da década de 70, as relações de poder são principalmente repressivas, destrutivas. Elas reprimem o corpo e o destroem por meio dessa repressão, mas o destroem (e Foucault frisa cada vez mais esse aspecto quando vai se aproximando de 1974) para que outro corpo nasça daí (função positiva das relações de poder que começam a se afirmar). O forte enfoque histórico dado a esse corpo dificilmente nos permitiria pensar que esse corpo destruído era um corpo virgem, um corpo página em branco (superfície reluzente) ou um palco sem resistência para o poder. Provavelmente, Foucault refira-se, quando fala de destruição do corpo pela história, à transformação de um regime corporal em outro e não em qualquer transubstanciação de um corpo biológico em um corpo cultural.

Nas suas análises históricas – que se pautam nesse período por um estudo minucioso das relações de controle que novas práticas médicas, hospitalares, psicológicas; as quais surgem formando uma medicina social com sua tecnologia do corpo social; estabelecem com o corpo (corpos que no extremo são divididos em normais e anormais) –, Foucault mostra como diferentes épocas tiveram diferentes regimes corporais e como certas práticas (das quais menos esperaríamos resistência) resistiram ao controle dos corpos pelo discurso higiênico-sanitário da medicalização.

Foucault chama atenção, por exemplo, da curiosidade (meticulosa erudição da genealogia) de se constatar que “os grupos de dissidência religiosa, tão numerosos nos países anglo-saxões, de religião protestante, [e que] tinham essencialmente por objetivo nos séculos XVII e XVIII, lutar contra a religião do Estado e a intervenção do Estado em matéria religiosa”, a partir do século XIX são grupos de dissidência que têm “por objetivo lutar contra a medicalização, reivindicar o direito das pessoas não passarem pela medicina oficial, o

direito sobre o seu corpo, o direito de viver, de estar doente, de se curar e de morrer como quiserem” (FOUCAULT, 1979 apud MACHADO, 1979, p. 57).

Prosseguindo seu enfoque na resistência que sempre anda em conjunto com o poder, Foucault passa ao exemplo da peregrinação de Lourdes (católica) que, no final século XIX, consiste em um outro exemplo de “resistência difusa [dos peregrinos] à medicalização autoritária de seus corpos e doenças”. O mais interessante, todavia, é que essa análise não visa ver nessas práticas uma mistura de resíduos da tradição e resistências conservadoras:

Em lugar de ver nessas práticas religiosas um fenômeno residual de crenças arcaicas ainda não desaparecidas, não serão elas uma forma atual de luta política contra a medicalização autoritária, a socialização da medicina, o controle médico que se abate essencialmente a população pobre; não serão essas lutas, que reaparecem nessas formas aparentemente arcaicas, mesmo que seus instrumentos são antigos, tradicionais e supõem um sistema de crenças mais ou menos abandonadas (FOUCAULT, 1979 apud MACHADO, 1979, p. 57)?

O uso da genealogia para abrir novas perspectivas para o presente torna-se óbvia nesta última análise de Foucault. São as lutas do presente que informam nosso olhar e que nos levam a procurar, no passado, práticas efetivas que nos permitem construir práticas novas. Somos nós mesmos os corpos que podemos utilizar o passado para entendermos nossa própria sujeição e que, da mesma maneira, podemos nos apropriar desse próprio passado (diferindo-o com nossa atualidade) para resistirmos.

Existe um entrelaçamento contínuo entre trama, corpo, história, poder, saber e desejo na genealogia de Foucault. Entretanto, essas questões e problematizações que concernem às relações entre corpo, poder, história e desejo serão criticamente revistas a partir de 1974. O poder, analisado na sua perspectiva mais gerativa; o desejo, sendo criticado como instância produzida em vez de produtora; o corpo, embrenhado na construção da subjetividade; o saber, complexificado nas suas relações irreduzíveis, porém estritas, com o poder; serão objetos de Foucault após essa época. De igual modo, críticas interessantes a Foucault, tais como a de Judith Butler, quanto ao corpo que supõe Foucault e a relação desse corpo com a multiplicidade e a temporalidade

(ou mesmo as diferenças entre Deleuze e Foucault quanto à importância e ao estatuto do desejo), só poderiam ser analisadas tendo como objeto de análise o pós-1974.

O que é interessante perceber, o que esse artigo tentou captar, é a complexa trama (traumática?) em que o corpo é fabricado por relações de poder e saber dentro de uma história. Finalmente, Foucault não faz história recorrendo a um corpo sem inscrição ou a um fundo permanente entre a natureza e a sociedade humana. Ele faz história fazendo aparecer os corpos em suas conexões estratégicas, mais do que excluindo outros corpos possíveis, mostrando os mecanismos de poder que os permeiam e os enlaçam com o saber.

#### Referências Bibliográficas:

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

FOUCAULT, Michel. Os assassinatos que se conta: In: \_\_\_\_\_. Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão, ...um caso de parricídio do século XIX. Trad. Denize Lezan de Almeida. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, p. 211-221.

\_\_\_\_\_. A verdade e as formas jurídicas. Trad. Roberto Cabral de Meio Machado e Eduardo Jardim Moraes; supervisão final do texto Léa Porto de Abreu Novaes. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999 (versão eletrônica).

\_\_\_\_\_. Estratégia, poder, saber. Organização e seleção de textos, Manuel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Ditos e Escritos; IV).

\_\_\_\_\_. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Organização e seleção de textos, Manuel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. (Ditos e escritos; II).

MACHADO, Roberto (Organização e seleção). Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

Artigo recebido em maio de 2007 e aprovado em junho de 2007.