

Um militante específico: Foucault, a genealogia e as lutas históricas.

A specific militant: Foucault, the genealogy and the historical struggles.

Mateus Thomaz Bayer.
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

RESUMO: Este trabalho busca estabelecer algumas linhas gerais para possíveis articulações entre o trabalho genealógico empenhado por Michel Foucault a partir dos anos 1970 e seu ativismo político contemporâneo a este período, notadamente sua atuação junto ao *Grupo de informações sobre as prisões* (GIP). Criado em 1971, o GIP se estabeleceu por meio de pesquisas clandestinas (uma vez que não oficialmente autorizadas) que visavam romper com a censura administrativa e o silenciamento das falas dos prisioneiros, orientando sua ação para a construção de uma rede de comunicação entre os detentos que fosse capaz de contribuir para a circulação de seu saber coletivo sobre as prisões para além dos isolamentos a que seus discursos estavam submetidos. Tal atuação política impactou profundamente os destinos tomados pela questão genealógica que Foucault extraiu de Nietzsche – e isto justamente num momento em que se impunha uma nova exigência de se pensar o lugar de seu trabalho histórico-filosófico em meio a essas novas lutas. Ao seguir essas linhas, obtemos assim alguns elementos mais precisos para compreender como esse período foi especialmente marcado pelo problema do poder, certamente, mas também pelo que podemos denominar de *lutas do saber*.

Palavras-chave: genealogia; Nietzsche; Grupo de informações sobre as Prisões (GIP); lutas do saber.

ABSTRACT: This work seeks to establish some general guidelines for possible connections between the genealogical work undertaken by Michel Foucault from 1970s onwards and his contemporary political activism, specifically his work with the *Prison Information Group* (GIP). Created in 1971, the GIP established itself through clandestine researches (since it was not officially authorized) aimed at breaking through administrative censorship and the silencing of prisoners' voices, orienting its actions towards building a communication network among inmates capable of contributing to the circulation of their collective knowledge about prisons beyond the isolation to which their discourses were subjected. This political action profoundly impacted the course of the genealogical issue that Foucault extracts from Nietzsche – and this at a time when a new need arose to consider the place of his historical-philosophical work amidst these new struggles. By following these tracks, we obtain some more precise elements to understand how this period was especially marked by the problem of power, certainly, but also by what we can name *struggles of knowledge*.

Keywords: genealogy; Nietzsche; Prison Information Group (GIP); struggles of knowledge.

DOI: 10.12957/mnemosine.2025.97480

1. Introdução: a turbilhonar cólera dos fatos.

Nas anotações de Michel Foucault para seu curso de 1971-1972 no *Collège de France*¹ encontramos as seguintes palavras destinadas a marcar sua abertura: “A razão de ser deste curso? Basta abrir os olhos; os que relutarem se acharão no que eu disse” (Foucault, 2021, p. 3). Essas poucas palavras condensam o caráter do discurso que se pretendia então estabelecer: não haverá outra justificativa para sua enunciação senão a própria série de acontecimentos em que ele estará inserido. É importante estabelecer algumas linhas gerais desse momento para uma melhor compreensão: trata-se de uma França que vivia seu pós-Maio de 68, marcado por uma notável repressão aos militantes e por uma série de detenções e perseguições políticas a ativistas de esquerda. No mesmo ano, podemos ler em uma outra ocasião a manifestação dessas tensões em jogo:

Sobre nossa vida do dia-a-dia, o enquadramento policial estreita o cerco: nas ruas e nas estradas; em torno dos estrangeiros e dos jovens. O delito de opinião reapareceu: as medidas antidrogas multiplicam a arbitrariedade. Estamos sob o signo do ‘vigiar de perto’. (Foucault, 2012a, p. 2)²

Marcado por uma nova escalada das tensões sociais, esse momento como que tomou de assalto qualquer pretensão filosófica de manter-se à distância dos “fatos”. Era como se, repentinamente, os grandes sistemas filosóficos do mundo fossem engolidos pela “cólera dos fatos”:

O que aconteceu de menos insignificante em nossas cabeças a uma quinzena de anos? Direi em um primeiro movimento: certa raiva, uma sensibilidade impaciente, irritada com o que se passa, uma intolerância com a justificação teórica e com todo esse lento trabalho de apaziguamento garantido dia a dia pelo discurso ‘verdadeiro’. Sobre o fundo de um cenário franzino plantado pela filosofia, pela economia política e por tantas outras belas ciências, eis que loucos, doentes, mulheres, crianças, prisioneiros, supliciados e mortos se levantaram, aos milhões. [...] Fomos pegos pela cólera dos fatos. (Foucault, 2012, p. 67)

Foucault, por óbvio, não teria passado impune por esses acontecimentos. Como nos lembra Ewald e Harcourt (2020), esse momento irá imprimir uma dupla inflexão em sua trajetória. Por um lado, “objetivamente” falando, essa nova conjuntura implicou um

¹ Trata-se do curso “Teorias e Instituições Penais” (Foucault, 2021).

² Essas linhas são encontradas no manifesto de inauguração do *Grupo de informações sobre as prisões* (GIP), que foi mimeografado e distribuído à imprensa em 1971. Foucault assina o manifesto como um dos autores. Em breve retomarei a questão do GIP.

retorno do filósofo a seu antigo tema dos sistemas de enclausuramento – algo que esteve no cerne de seu primeiro grande livro sobre a loucura e que agora encontrava um momento de retomada e reatualização. Por outro lado, essas agitações políticas teriam subtraído de Foucault as suas evidências em relação ao significado do ato de escrever. Afinal, em meio a essa “cólera dos fatos”, por que escrever? O que ainda havia para ser dito quando tudo parecia se apresentar já de forma tão evidente? Como reestabelecer o ímpeto que faz da escrita algo como que necessário ao momento? Como, por fim, refundar a dimensão contestatória desse ato de escrever?

Diante desse novo cenário, como então estabelecer um trabalho histórico-filosófico que corresponda às exigências do presente? Se seguimos as indicações de Ewald e Harcourt (2020), podemos afirmar que a tarefa genealógica, ou seja, que esta nova forma de escrever a história que Foucault propõe através de Nietzsche, formará justamente uma via de experimentação privilegiada em relação a esses novos desafios.

A resposta será pela genealogia, pela escrita de uma nova história de nossas sociedades, de uma história inédita que vai instalar o movimento social num novo cenário, inseri-lo num novo imaginário. (Ewald & Harcourt, 2020, p. 231)

O discurso genealógico permitirá fazer da pesquisa histórica uma espécie de “alegoria” do presente, trazendo assim uma carga de estranhamento capaz de desbloquear as certezas que freiam a abertura para novas ações. Por um confronto com a memória dos combates, a genealogia permitirá a acontecimentalização das lutas contemporâneas através da pesquisa histórica:

[...] o componente genealógico, aquele em que o trabalho intelectual deve abalar as evidências, recuperar as filiações e as origens encobertas e abrir novas possibilidades de pensamento, a inédita, inaudita encenação da história que está sendo feita, destinada a descentrá-la e a abrir novas possibilidades de pensamento e de ação (emancipadas do esquema da revolução proletária, reatualizado pelos ‘grupúsculos esquerdistas’). (*ibid*, p. 234)

Fica evidente, portanto, que a entrada dos anos 1970 marca não apenas o período de maior ativismo político por parte de Foucault, como também um novo modo de lutar através do saber histórico, articulando pesquisa genealógica e ação política de um modo específico. É este modo que buscaremos auscultar neste trabalho.

A presença de Nietzsche no pensamento foucaultiano é um fato de longa data e de difícil dimensionamento. Por mais que não tenha escrito tanto a seu respeito, o filósofo alemão foi para Foucault um ponto de experimentação contínua de suas próprias teses, estabelecendo-se propriamente como um “instrumento de pensamento” mais do que

como um tema de comentários filosóficos. Nietzsche foi, como o próprio Foucault disse certa vez, o caso desses autores “com os quais se pensa, com os quais se trabalha, mas sobre os quais não se escreve.” (Foucault, 2012, p. 259). Fato é que, ao longo das décadas de sua produção teórica, encontramos diferentes formas dessa presença nietzschiana. Se o início dessa trajetória é em geral abordado pela influência do “Nietzsche de Heidegger” sobre Foucault³, não se pode por isso apagar uma outra via importante de sua entrada no pensamento nietzschiano que é aquela intimamente articulada a seu engajamento político nos anos 1950 junto à militância comunista francesa.

Tal interesse nunca se apresentou a Foucault como uma forma de se afastar do comunismo, mas sim como uma via de acesso ao que acreditava estar encarnado nesse ideário e que, por sua vez, parecia estar bloqueado pelo peso que a filosofia hegeliana exercia sobre a “cultura marxista” da época (o que, ainda assim, não impediu Foucault de se filiar por um curto período ao Partido Comunista Francês, que rapidamente o decepcionou). Portanto, a tomada de uma via nietzschiana como forma de realização de uma perspectiva comunista do mundo realmente se colocava como um estranho desafio: “Ser um ‘comunista nietzschiano’ era, verdadeiramente, invivível e, se quisermos, ridículo. Eu o sabia bem” (Foucault, 2013, p. 299).

De todo modo, Foucault estava ainda muito marcado pela fenomenologia e pelo marxismo quando descobriu autores como Georges Bataille e Maurice Blanchot, que durante um tempo significativo formaram sua via de acesso privilegiada ao “nietzschianismo”, permitindo-o se libertar do que identificava ser os limites da filosofia e da teoria política à época. Isso é particularmente nítido no primeiro prefácio de *História da loucura* (1961), onde Foucault assume fazer uma história desta “experiência limite” (Bataille/Blanchot) que se estabelece em relação à cultura como

³ E isto de modo que mesmo numa entrevista tardia nos anos 1980 ela ainda será reconhecida: “Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial. Comecei a ler Hegel, depois Marx, e me pus a ler Heidegger em 1951 ou 1952; e em 1953 ou 1952 – não me lembro – li Nietzsche. Ainda tenho as notas que tomei sobre Heidegger no momento em que o lia – são toneladas! –, e elas são muito mais importantes do que aquelas que tomei sobre Hegel ou Marx. Todo meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. Entretanto, reconheço que Nietzsche predominou. Não conheço suficientemente Heidegger [...]. Meu conhecimento de Nietzsche é bem melhor do que o de Heidegger; mas não resta dúvida de que estas são as duas experiências fundamentais que fiz. É provável que se não tivesse lido Heidegger, não teria lido Nietzsche. Tentei ler Nietzsche nos anos 50, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada. Já Nietzsche com Heidegger, foi um abalo filosófico! Jamais escrevi sobre Heidegger, e escrevi sobre Nietzsche apenas um pequeno artigo; no entanto, são os dois autores que mais li.” (Foucault, 2012, p. 259).

seu “Exterior”, a partir da qual se pode opor as “estruturas do trágico” (Nietzsche) à dialética da história (par Hegel/Marx). Deste jogo, a passagem a seguir é lapidar:

Poder-se-ia fazer uma história dos limites - desses gestos obscuros, necessariamente esquecidos logo concluídos, pelos quais uma cultura rejeita alguma coisa que será para ela o Exterior; e, ao longo de sua história, esse vazio escavado, esse espaço branco pelo qual ela se isola e a designa tanto quanto seus valores. Pois seus valores, ela os recebe e os mantém na continuidade da história; mas nessa região de que queremos falar, ela exerce suas escolhas essenciais, ela faz a divisão que lhe dá a face de sua positividade; ali se encontra a espessura originária na qual ela se forma. Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limites é questioná-la, nos confins da história, sobre um dilaceramento que é como o nascimento mesmo de sua história. Então, encontram-se confrontados, em uma tensão sempre prestes a desenlaçar-se, a continuidade temporal de uma análise dialética e o surgimento, às portas do tempo, de uma estrutura trágica. (Foucault, 2010, p. 142)

Se nos for permitido um salto no tempo, é interessante notar como essa espécie de ímpeto nietzschicomunista⁴ parece reaparecer com toda a força nos inícios dos anos 1970 (se é que em algum momento ele esteve realmente adormecido). Se um dos principais efeitos dos movimentos de Maio de 68 na trajetória foucaultiana foi o de estabelecer um retorno aos temas de seus primeiros livros – reatualizando, portanto, a questão do enclausuramento –, podemos nos indagar se não há aí também o reaparecimento deste antigo desejo de estabelecer um “comunismo nietzschiano”. Especulações à parte, fato é que este é um momento em que Foucault assumirá um caminho então inédito nas suas pesquisas, qual seja, uma interrogação direta da questão própria do poder. Na tentativa de “isolar” o problema e extrair dele o que lhe é mais específico, ele estabelecerá um debate intenso com todo um vasto material historiográfico próprio ao campo marxista⁵. Foucault assumirá a respeito deste material uma perspectiva muito distinta de análise, de modo que as lutas sociais estarão no centro das análises (assim como no marxismo), mas a forma de abordá-las será inteiramente diferente.

Esta diferença terá a marca de uma tomada genealógica das lutas históricas, que desta forma podem analisadas para além do “sentido supra-histórico da história”, presente nas análises dialéticas em que os processos se identificam ao que seria o seu “resultado final”. Assim, novamente as lutas podem aparecer como irrupção irreduzível a qualquer retrospectão, fazendo emergir o que é próprio ao momento em que elas

⁴ O termo é de Ewald e Harcourt (2020) ao situarem esse “nietzschicomunismo” de Foucault em oposição ao freudo-marxismo dominante no pensamento francês no início dos anos 1970.

⁵ Do qual podemos destacar a presença de historiadores como Boris Porchnev (1905-1972) e Edward Thompson (1924-1993), além do debate implícito com as teses que seu antigo professor Louis Althusser havia defendido em *Aparelhos ideológicos de Estado* (1970).

eclorem, ou seja, à sua ocasião e à sua contingência. Em relação às lutas históricas, portanto, fica evidente que “à dialética das contradições [Foucault] prefere a genealogia do acontecimento” (Ewald; Harcourt, 2020, p. 240). A esta recuperação radical das contingências do “episódio”, toda uma nova forma de organizar as próprias lutas no presente se impõe. Diante da análise genealógica das lutas sociais, a acontecimentalização das lutas do presente se torna então uma exigência intransponível.

É certo que neste caminho um “novo Nietzsche” precisou comparecer ao pensamento foucaultiano, assim como uma nova forma de ação em meio às lutas de seu tempo. Desse modo, cabe avaliar com um pouco mais de atenção as possíveis articulações entre essas duas “linhas gerais” que marcaram o início dos anos 1970 em sua trajetória: por um lado, a formulação da *genealogia* como procedimento histórico através de suas novas teses sobre Nietzsche que encontramos condensadas em seu célebre artigo “*Nietzsche, a genealogia e a história* (1971); por outro, sua atuação junto a este dispositivo político que ficou conhecido como *Grupo de informações sobre as prisões* (GIP). O que há entre essas duas linhas não são transposições, traduções ou analogias, mas sim um movimento de mútua implicação que tomam a atividade teórica como um modo de abrir possibilidades políticas, assim como a prática política como um movimento de pôr novas questões para a reflexão teórica.

Entre Nietzsche e o GIP, por conseguinte, não a homologia estrutural, mas sim a permutação diferencial entre domínios que, a cada ato, retornavam um ao outro de um novo modo. E isto de uma forma tal que, para organizar uma apresentação desse circuito, o presente trabalho estabelecerá não a ordem de uma causalidade, mas sim o rastreamento dos efeitos de recursividade constatáveis entre as formulações genealógicas e a atuação militante de Michel Foucault junto aos prisioneiros. Ao final, caso essa espécie de cartografia seja realizada com alguma eficácia, poderemos ter alguns elementos mais precisos para compreender como este período foi especialmente marcado pelo problema do poder, certamente, mas também pelo que podemos denominar de *lutas do saber*.

2. Genealogia, acontecimento, corpo e história

“*Nietzsche, a genealogia e a história*” foi publicado originalmente em 1971 como parte de uma publicação maior em homenagem a seu antigo professor Jean Hyppolite⁶ – em relação a quem Foucault se dizia um grande devedor⁷. Segundo Chaves (2023), apesar da data de sua publicação original, podemos antever nos arquivos foucaultianos que sua preparação já se inicia alguns anos antes. De fato, já desde os finais dos anos 1960 Foucault já dizia declaradamente que sua arqueologia devia mais “à genealogia nietzschiana do que ao estruturalismo propriamente dito” (Foucault, 2015, p.76). Do mesmo modo, Defert (2014) destaca que este “longo artigo” se apresenta como uma espécie de resultado de uma série de aulas sobre Nietzsche a que Foucault havia se dedicado a ministrar na virada dos anos 1970 (primeiramente em Vincennes no inverno de 1969-1970, seguida das aulas na Universidade Estadual de Nova York em março de 1970 e na universidade McGill em Montreal no abril de 1971). É importante salientar que essa virada de década configura também um período de intensa reelaboração de suas perspectivas a respeito do pensamento nietzschiano, tendo no seu trabalho de editor da versão francesa das obras filosóficas completas do autor um momento particularmente importante.

O processo de preparação da edição crítica das obras filosóficas completas de Nietzsche por Giorgio Colli e Mazzino Montinari exerceu uma forte impressão sobre Foucault. De acordo com Defert (2014), esse processo abriu as portas para uma nova elucidação do pensamento nietzscheano para além daquele que foi estabelecido na França do pós-guerra por autores como Georges Bataille, Maurice Blanchot e Pierre Klossowski, por exemplo (de todo, autores muito influentes sobre Foucault). Além disso, esse processo editorial também serviu para estabelecer um decisivo questionamento da chave heideggeriana de leitura da obra nietzschiana. E isto na medida em que se pôs abaixo a “montagem questionável sobre a qual se apoia a interpretação de Heidegger” (Defert, 2014, p. 301), qual seja, aquela publicação aludida a Nietzsche e que foi denominada “*A vontade de poder*”. Trata-se do conjunto de textos reunidos por Elisabeth Nietzsche, a irmã do filósofo, e que Foucault não tarda a denunciar: na introdução geral à edição francesa das obras filosóficas completas de Nietzsche, ele lembrará que se trata aí de uma compilação que deformou os escritos do

⁶ O livro referido é “*Hommage à Jean Hyppolite*” (PUF, 1971), que contou ainda com contribuições de Georges Canguilhem, Jean Laplanche, Michel Serres, Suzanne Bachelard, dentre outros.

⁷ “Penso, no entanto, que minha dívida em grande parte, é para com Jean Hyppolite.” (Foucault, 1996, p.72).

filósofo e que afixou sua imagem ao anti-semitismo e a um precursor do nazismo, ou seja, “um anti-Nietzsche por excelência” (Foucault, 2015, p. 36).

Do mesmo modo, esse processo editorial também possibilitou a formação de uma nova perspectiva foucaultiana sobre Nietzsche. Como afirma Chaves (2023), o trabalho de organização crítica de Colli e Montiani teria permitido a Foucault o reconhecimento da importância do exercício histórico-filológico não apenas para a formulação dos argumentos por parte de Nietzsche, como também para a compreensão de seu pensamento. É nessa medida que este artigo carregado de um vocabulário tão propriamente nietzschiano como o é “*Nietzsche, a genealogia e a história*” tem por base um esforço filológico cuidadoso sobre seus escritos. A partir deste esforço, Foucault buscou demonstrar como uma análise que parta dos diferentes usos que este faz de palavras como *Ursprung*, *Herkunft* e *Entstehung* pode elucidar sua perspectiva de uma história que seja própria à empreitada genealógica. Isso permitiu a Foucault também a elucidação do modo como a proposta nietzschiana da genealogia poderia ser “desbloqueada” de seu uso primeiro em relação à temática dos “valores morais” e, uma vez isolada no que lhe é próprio, ser aplicada a outras questões (questão da história dos saberes; das lutas sociais; das instituições; do Estado; etc.).

Portanto, o que é a *genealogia*? Cinzenta, meticulosa e pacientemente documentária, a genealogia é um processo demorado por excelência. Ela implica a recusa das gêneses lineares que buscam ordenar toda a história através de uma mesma preocupação e de lentas evoluções do mesmo. Por meio dessa recusa ela pode então reconhecer todo um conjunto de inversões, lutas, rapinagens, artimanhas, invasões, etc. O que ela busca é “assinalar a singularidade dos acontecimentos, fora de qualquer finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se espera e no que passa por não ter história alguma – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos” (Foucault, 2015, p. 273). Nesse ponto, ela exige uma minúcia do saber e um grande material acumulado, além de um trabalho paciente e de uma certa “obstinação pela erudição”. Em resumo:

A genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, pelo contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Opõe-se à pesquisa da ‘origem’. (Foucault, 2015, p. 273-4)

Por um trabalho filológico cuidadoso sobre os textos de Nietzsche, Foucault demonstrará como existem aí dois usos da palavra *Ursprung*: o primeiro é não muito marcado e em alternância com várias outras palavras; ao passo que o segundo é

particularmente marcado por uma oposição a palavras como *Entstehung* e *Herkunft*. Foucault aponta como por vezes todo esse conjunto de palavras é traduzido indiscriminadamente por “origem”, ocultando assim algo de crucial que se estabelece nesses jogos de modificações.

O prefácio de *Genealogia da moral* (1887) é um dos textos “mais significativos” dos jogos entre esses dois modos de uso que Nietzsche faz de *Ursprung*. Ao situar seu objeto de pesquisa no início do texto como “a origem dos preconceitos morais” ele utiliza o termo *Herkunft*. Em seguida, ao fazer o inquérito dessa questão na sua própria vida, lembrando do tempo em que se perguntava se era possível atribuir a Deus a origem do Mal, ele se refere a esse tópico como uma pesquisa de *Ursprung*, a mesma palavra que ele irá utilizar um pouco mais a frente para caracterizar a “genealogia azul” da moral realizada no trabalho de Paul Rée (de todo, realmente intitulado *Ursprung der moralischen Empfindung*). Entretanto, no momento em que Nietzsche passa a evocar suas próprias análises que iniciou em *Humano, demasiado humano* (1878), ele as caracteriza como *Herkunftshypothesen*. Aqui, o termo *Herkunft* serve para caracterizar vários textos de *Humano, demasiado humano* consagrados à origem da moralidade, da justiça e do castigo. Contudo, o interessante é que em todos esses textos a palavra que Nietzsche utiliza é *Ursprung*⁸. A este respeito, Foucault levantará uma questão pertinente ao destacar que tudo se passa então “como se na época de *Genealogia da Moral*, e nessa altura do texto, Nietzsche quisesse acentuar uma oposição entre *Herkunft* e *Ursprung* com a qual ele não trabalhava dez anos antes.” (Foucault, 1979, p. 17). Após esse breve momento, entretanto, Nietzsche volta, nos últimos parágrafos do prefácio, a utilizar as palavras de forma não demarcada (o que, aliás, acontecerá por mais algumas vezes ao longo do livro). Ao que nos cabe, na esteira de Foucault, perguntar: mas então por que o Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Para responder à questão, toda uma série de diferenças precisa ser estabelecida. Primeiro de tudo, o que é o postulado da “origem”?

Procurar tal origem é tentar recolher o que era ‘antes’, o ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si: é tomar como acidentais todas as peripécias que puderam ocorrer, todas as artimanhas, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para finalmente desvelar uma identidade primeira. (Foucault, 2015, p. 262)

⁸ Por exemplo, em *Humano demasiado humano*, no aforismo 92, intitulado “*Ursprung der Gerechtigkeit*”).

A pesquisa da origem supõe assim uma identidade guardada em si mesma como uma forma imóvel anterior a tudo que é externo, acidental e sucessivo. Toda a história, nessa medida, é apenas a face decaída e ocultadora de um momento primeiro que porta sua verdade. Esta pesquisa supõe, portanto, a solenidade das “primeiras coisas” e das “altas origens”, de modo que tudo que esteja em seu início mítico seja mais precioso e essencial. Sempre situada antes da queda, a origem será o lugar por excelência de uma verdade que deve ser a Ideia regente da análise histórica, sendo o conjunto dos acontecimentos apenas o simulacro de uma proliferação milenar de erros. A pesquisa da origem, portanto, funda o platonismo da história e a lança ao registro da metafísica.

Por sua vez, ao genealogista cabe a realização de um uso rigorosamente anti-platônico do domínio histórico. Ele age para libertar a história de todos os princípios supra-históricos que buscam reger sua orientação (eis a temática do “sentido supra-histórico” que Foucault por vezes identifica à filosofia dialética do devir histórico). Em oposição à relação origem-identidade, o genealogista põe em cena “o grande carnaval do tempo” (Foucault, 1979, p. 33) onde todas as formas unitárias são irrealizadas diante de transformações incessantes e irreduzíveis umas às outras. Ao invés de venerar uma suposta verdade contida nas coisas primeiras, o genealogista apresentará a história como a habitação de uma pluralidade irrefreável de combates que evidenciam que toda busca por uma identidade esquecida e pronta para renascer não passa de uma frágil ilusão. Tal pesquisa estará muito bem situada naqueles esforços que querem prevenir toda criação em nome da fidelidade ao sentido contínuo tal como eles metafisicamente estabeleceram. Expor a heterogeneidade da história é também fazer com que nenhum poder de síntese possa reuni-la sob o signo de um único sentido, de modo que – ao contrário das pesquisas que buscam reencontrar as raízes de uma identidade perdida – o genealogista é aquele que se obstina em dissipar e fazer aparecer as discontinuidades lá onde acreditávamos ser o *mesmo*.

Se a genealogia estabelece “a história como um carnaval organizado” (Foucault, 1979, p. 34) – em que sob as máscaras há apenas outras máscaras e onde a existência das coisas se apresenta em sua radicalidade inessencial – ela é também algo que põe em questão o solo dos nascimentos e que busca, através das “baixas origens”, reinscrever na história o problema da invenção. Aqui, é novamente a noção de “acontecimento” que se impõe, mas desta vez sob novos contextos em que ela será definida da seguinte maneira:

É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um

vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como formas sucessivas de uma intenção primordial; como também não têm o aspecto de um resultado. Elas aparecem sempre na álea singular do acontecimento. (Foucault, 1979, p. 28)

Trata-se aqui de um sem-número de acontecimentos entrelaçados que povoam e fazem mover o mundo. Se dos historiadores é cobrado que reforcem a ideia de que somos movidos por intenções profundas e necessidades estáveis, a tomada genealógica da história reconhece apenas “que nós vivemos sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos.” (Foucault, 1979, p. 29). Por isso mesmo a genealogia não será a busca da origem, mas sim a *pesquisa do episódio*, demorando-se meticulosamente sobre a história e detendo-se nos acasos dos começos. Ela prestará uma escrupulosa atenção à “derrisória maldade” das baixas origens dessa pluralidade de inícios, opondo-se assim à metafísica das origens.

Essa “história efetiva”⁹ que Nietzsche opõe ao sentido metafísico da história estabelece toda uma inversão nos jogos entre *o próximo e o longínquo*. Se a pesquisa da origem volta um olhar ao longe para as alturas, é buscando aí a volta a épocas nobres, a formas mais elevadas de ser e a individualidades mais puras. Ela lança seu olhar no sentido de se aproximar às ilusões históricas de pureza e essencialidade que ela cria à sua distância no tempo. O genealogista, por sua vez, procede do oposto: ele lança seus olhares ao que está mais próximo (o corpo, por exemplo) e adota aí uma sensibilidade especial às suas decadências. Se afronta o passado não é por ressentimento por algo supostamente perdido, mas sim para prescrutar aí uma certa agitação de diferença que foi até então historicamente inconfessável.

Se a história tradicional teme expor a perspectiva de seu olhar, assim como sua momentaneidade, o sentido histórico do qual nos fala Nietzsche não esconde sua própria injustiça. Deliberadamente se toma o olhar perspectivo e se expõe tanto o que se olha quanto de onde se olha, de modo que “o sentimento histórico dá ao saber a possibilidade de fazer, no movimento de seu conhecimento, sua genealogia” (Foucault, 1979, p. 30). Trata-se de dizer a história *na* história, de buscar as linhas de sua própria constituição no ato mesmo em que ela se efetua. Logo, esse movimento opera em seu curso uma *genealogia da história*, não deixando de ser assim também uma crítica de nossa própria

⁹ O termo utilizado por Nietzsche é “*Wirkliche Historie*”, que pode ser traduzido livremente por “história efetiva” ou “real história”.

condição histórica. Foucault assim já teria exposto essa “encruzilhada” no tempo quando, em sua resposta ao círculo epistemológico, situou da seguinte maneira a condição de sua pesquisa em relação às ciências humanas:

Interrogo essa estranha e bem problemática configuração das ciências humanas, à qual meu discurso se encontra ligado. Analiso o espaço em que falo. Exponho-me a desfazer e a recompor esse lugar que me indica as balizas primeiras do meu discurso; tento dissociar dele as coordenadas visíveis e sacudir sua imobilidade; arrisco a cada instante sob cada uma de minhas proposições, a questão de saber de onde ele pode nascer: pois tudo isso que digo poderia ter como efeito deslocar o lugar de onde eu digo. (Foucault, 2015, p. 96-7)

Fica aqui evidente o quanto estamos longe dos postulados da origem e dos preconceitos históricos que carrega. Precisamos agora retornar à dimensão filológica da análise de Foucault para compreender que é justamente por esse motivo que “termos como *Entstehung* ou *Herkunft* marcam melhor do que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia” (Foucault, 1979, p. 20).

Por *Entstehung* Nietzsche irá designar o registro da *emergência*, ou seja, a forma singular de um aparecimento. Essa singularidade não deve ser tomada por sua forma terminal, como se os fins já estivessem contidos nos momentos iniciais. A genealogia não implica a ideia de uma destinação histórica, mas sim o empenho em fazer aparecer os diversos sistemas de contingência e de submissão que fizeram surgir um “produto final”. O que ela faz eclodir, então, é “não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações.” (Foucault, 1979, p. 23). Dessa forma, na questão da emergência estará sempre implicada o problema de um determinado campo de forças onde um episódio tem sua entrada. Trata-se, portanto, da questão da *irrupção* de um acontecimento na história.

Este campo de forças é por excelência um lugar de afrontamento, disposição e distribuição que não se coloca como um ordenamento fechado onde os adversários lutariam em pé de igualdade, mas sim como uma “pura distância” onde forças de diferentes intensidades e direções se efetuam. Não há, portanto, em relação à emergência, alguma coisa que seja como que um causador exclusivo ou um surgimento necessário, pois ela é propriamente a produção histórica realizada nos interstícios ocasionais dos combates. O fato de que essas articulações sejam sempre desiguais faz com que, na verdade, não haja estritamente “relações”, mas sim um jogo perpétuo entre forças dominantes e dominadas. Na condição de não ter relação essencial com nenhum elemento “em si”, essas forças coexistem com a exigência de sempre serem acompanhadas de uma série de rituais que implicam jogos cuidadosos de procedimentos

que as fixam numa disposição específica de dominância ou de submissão. Trata-se, então, da questão do acontecimento que irrompe em meio a forças em luta.

A *Herkunft*, por sua vez, diz respeito à *proveniência*. Esta questão implica fazer aparecer marcas sub-individuais que se entrelaçam historicamente formando uma rede difícil de se desmembrar. Onde o “Eu” inventa uma identidade, o genealogista reabrirá, portanto, uma série de começos inumeráveis, permitindo reencontrar sob essa suposta unidade uma proliferação de acontecimentos perdidos. Dessa forma, o fio da proveniência permite manter abertas as dispersões lá onde alguns acreditavam haver apenas a pureza do ser. Não há nada que se assemelhe aí à necessidade de uma evolução, mas sim à exposição do caráter fragmentário no interior do próprio ser – exposto então como a resultante frágil de uma série de acidentes e contingências. Aliás, por vezes Nietzsche vai associar a palavra *Herkunft* à palavra *Erbschaft*, que diz respeito ao problema da *herança*. Deve se ter uma atenção especial a este ponto, pois tal herança (*Erbschaft*) não se estabelece no sentido de uma aquisição ou de um bem que se acumula e se solidifica ao longo do tempo. O que está em jogo aqui é antes de tudo um conjunto de falhas e de fissuras, um sortilégio de heterogeneidades que desestabilizam e ameaçam do interior e de baixo o “frágil herdeiro”.

Dessa forma, em oposição à “fundação”, a pesquisa da proveniência agitará o que parecia imóvel e fragmentará o que se pensava unido e em conformidade a si mesmo. Por meio dela, busca-se fazer a história daquilo que se acredita sem história (o Eu; a alma; o corpo; os sentimentos; etc.). Este domínio da proveniência terá como registro privilegiado de inscrição o corpo. E isto de modo que:

[...] a proveniência diz respeito ao corpo. Ela se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo. Má alimentação, má respiração, corpo débil e vergado daqueles cujos ancestrais cometeram erros; que os pais tomem os efeitos por causas, acreditem na realidade do além, ou coloquem o valor eterno, é o corpo das crianças que sofrerá com isto. [...] o corpo traz consigo, em sua vida e em sua morte, em sua força e em sua fraqueza, a sanção de todo erro e de toda verdade como ele traz consigo também e inversamente sua origem – proveniência. [...] O corpo – e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito.

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma 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, 1979, p. 22, grifo meu).

Havendo em Nietzsche esta recuperação das “paixões, instintos, lutas, desafios, procedimentos, acontecimentos, descontinuidades”, é fácil compreender como a partir da elaboração de suas formulações genealógicas podemos reencontrar o problema político crucial da conjuntura do pós-Maio de 1968 francês. Trata-se, como nos lembra Defert (2014), daquela que foi a questão crucial da década: *quem fala? A que corresponde tal discurso? A partir de que rituais?* Portanto, tudo isso nos lança mais uma vez num nexo que não cessou de circular entre a prática teórica e a ação política de Foucault, qual seja: as relações entre *discurso* e *poder*. Veremos a seguir a que ponto esta questão pôde imprimir uma marca específica ao funcionamento de um dispositivo político tão singular como foi o *Grupo de informações sobre as prisões* (GIP).

3. O Grupo de informações sobre as prisões (GIP) e a formação de um saber político.

O contexto político que coincide com esse reencontro genealógico de Foucault com Nietzsche é particularmente intenso. As agitações que se seguiram ao Maio de 1968 francês encontraram aí um ambiente de violenta repressão, acompanhada do aprisionamento de uma série de militantes de esquerda engajados na luta social. A *Esquerda Proletária* (EP)¹⁰ – movimento de inspiração maoísta – foi um dos alvos mais proeminentes dessa perseguição política, tendo sua dissolução forçada em Maio de 1970. Uma parte significativa de seus militantes foram presos e seu jornal, intitulado *La Cause du peuple* (A Causa do povo), teve sua circulação censurada – o que acarretou no encarceramento tanto de seus diretores quanto daqueles que insistiam em fazê-lo presente nas ruas. É notável também que uma série de movimentos de resistência e apoio se seguiam a cada arbitrariedade perpetrada, como é o exemplo da organização “*Les Amis de La Cause de peuple*”, que acabou por levar Jean-Paul Sartre a usar sua notoriedade e assumir a direção do jornal em apoio aos ativistas.

Esses militantes de esquerda, uma vez presos, realizaram greves de fome em Setembro de 1970 e depois em Janeiro de 1971 com o intuito de chamar atenção à sua reivindicação de serem reconhecidos como prisioneiros políticos. Se os efeitos da primeira greve foram relativamente módicos, a segunda delas, mesmo tendo sido acompanhada por uma série de manifestações também duramente reprimidas fora das

¹⁰ *Gauche Prolétarienne* (GP)

prisões, conseguiu exercer apenas um deslocamento parcial do quadro¹¹. Diante deste cenário, Daniel Defert¹² é impelido a contactar Foucault para auxiliar na criação de uma “comissão de inquérito” sobre as prisões que teria como missão julgar a legitimidade ou ilegitimidade de todas essas detenções. Defert à época participava da “Organização dos Presos Políticos”¹³ (OPP), uma frente da Esquerda Proletária destinada a organizar e a preparar politicamente os processos dos prisioneiros. Foucault aceita a proposta, mas com a condição de que a ideia de uma comissão de inquérito (de todo, excessivamente judicialeca a seu modo de ver)¹⁴ fosse transformada em um *Grupo de informações sobre as prisões* (GIP).

Foi Foucault quem imediatamente impôs o conceito do Grupo de Informações das Prisões ou GIP, cujo objetivo não seria se confrontar publicamente com a administração, sem legitimidade, mas caucionar pesquisas clandestinas do interior das prisões para fazer ouvir a voz dos prisioneiros.(Defert, 2021a, p. 53)

Pelas relações históricas que manteve, portanto, o GIP pode ser melhor compreendido justamente quando colocado em diferença a esse movimento que lhe é ao mesmo tempo tão próximo e tão distinto, que é a *Organização dos presos políticos* (OPP). Como dito anteriormente, com a dissolução da Esquerda Proletária nos anos 1970, havia em toda a França cerca de duzentos militantes presos ou detidos preventivamente. A criação da OPP se estabeleceu como uma forma de pôr em questão menos a prisão propriamente dita do que o estatuto político desses prisioneiros. Ao expor o verdadeiro caráter dessas detenções, buscava-se reivindicar também os direitos que poucos anos antes os presos da *Frente de Libertação Nacional* (FLN) haviam conseguido – “a última grande organização política encarcerada”, lembra Defert (2021). O fato de que muitos dos advogados da OPP tivessem atuado anos antes junto à defesa da FNL permitiu, dessa forma, a transferência do que era essencial nessa disputa. Almejava-se então, pela requisição do estatuto de presos políticos, o direito à reunião nas prisões, à informação, à comunicação com a sua organização, etc. Nesse esforço de mobilização, a OPP estabelecerá um relatório sobre as condições da vida cotidiana desses detentos durante a sua passagem pela prisão. Tal relatório será direcionado às

¹¹ Mais detalhes sobre esses ocorridos, cf. Eribon (1990, p. 209-10)

¹² Daniel Defert (1937-2023) foi por décadas companheiro de luta e de vida de Michel Foucault. Sua forte presença na militância deste período justifica o fato de este trecho do trabalho se basear significativamente em seus relatos.

¹³ *Organisation des Prisonniers Politiques* (OPP).

¹⁴ Para mais detalhes sobre esse posicionamento de Foucault, cf. “Sobre a Justiça Popular” (Foucault, 1979a).

administrações e ao confronto público com a opinião no sentido de defender a dimensão arbitrária e ilegítima desse encarceramento. Serão destacadas as más condições de higiene, de alimentação, os desrespeitos, os maus tratos, etc. A este respeito, Defert levantará um interessante ponto sobre a diferença que há entre um relatório que priorize “presos especiais” e aquilo que será, na sequência, a pesquisa efetuada pelo GIP – que, ao romper com esta divisão, buscará dar voz justamente aos relegados “presos comuns”¹⁵:

Meu sentimento é que a vida cotidiana é efetivamente o que mais choca o burguês que vai para a prisão. Os que já tinham passado pela prisão não nos falavam tanto da materialidade imunda da prisão quanto da humilhação e da degradação que essa sujeira produzia. Desde as primeiras investigações do GIP, o que nos tocava era o questionamento, pelos prisioneiros, do prontuário judiciário, da impossibilidade de sair da experiência carcerária, de uma espécie de interdito de reinserção, inscrito em todos os aspectos da prisão. Quando eles deixavam a prisão, os carcereiros lhes diziam ‘até breve’, por um reflexo quase gentil, nem profético, nem irônico, mas realista. [...] continuo a pensar que se trata, no caso dos prisioneiros políticos, do ponto de vista daquele que não está destinado, no seu percurso social, à prisão. Atear-se à materialidade equivale ignorar a dimensão simbólica destrutiva, em termos de humanidade, que tal decadência acarreta. (Defert, 2021, p.50-1)

Fato é que, como dirá um dos detentos participantes do GIP: “O prisioneiro é o objeto de uma agressão social perpétua.” (*apud* Foucault, 2012 p.10). Foucault, por sua vez, recordará essa perspectiva da seguinte maneira: “muitos detentos dizem: ‘As condições materiais na prisão não são o pior’. E descobrimos assim toda uma série de repressões pior suportadas ainda do que o amontoamento, o tédio ou a fome.”(Foucault, 2012, p.9). Dessa forma, ao seguir o caminho de uma não divisão entre presos políticos e presos comuns, o problema pôde então se deslocar da questão do justo/injusto para a questão do caráter *intolerável* da prisão. É a própria existência da prisão enquanto tal que será colocada em questão – e não a legitimidade ou ilegitimidade judicial de seus aprisionamentos. Este será um ponto fundamental para a atuação do GIP, uma vez que suas informações não buscarão estabelecer os critérios para uma *reforma*, mas sim evidenciar a dimensão inaceitável dessa instituição. E isto de modo que não se trate aí de tornar esse poder opressor mais suportável, mas sim de atacá-lo lá onde ele se oculta assumindo outros nomes como “justiça” e “objetividade”. Ao ser perguntado sobre suas opiniões a respeito dessas prisões, Foucault responderá que:

¹⁵ Sobre o debate a respeito da não distinção entre “presos políticos” e “presos comuns”, cf. Foucault (2021), além do já citado “Sobre a justiça popular” (Foucault, 1979a).

Não tenho opinião a respeito. Estou lá para recolher documentos, difundi-los e, eventualmente, incitá-los. Simplesmente, capto o intolerável. A insipidez da sopa ou o frio do inverno são relativamente suportáveis. Em compensação, aprisionar um indivíduo porque tem um caso com a justiça não é aceitável.(Foucault, 2010, p.33)

A propósito deste ponto, Gilles Deleuze (que foi outra “figura pública” importante para o GIP¹⁶) defenderá que o que esteve em jogo para Foucault em seu ativismo foi uma espécie de *ética do intolerável* que é muito distinta do problema da injustiça. Não se trata, portanto, da questão da indignação, mas sim da criação de mecanismos coletivos que possam fazer emergir a realidade histórica de uma experiência insuportável. Esta seria, para Deleuze, uma grande diferença entre o ativismo político de Sartre e de Foucault:

Foucault tinha uma concepção, uma maneira de viver a posição política do intelectual bastante diferente da que viveu Sartre, de forma alguma teórica. Sartre, quaisquer que fossem sua força e seu gênio, tinha uma concepção clássica do intelectual. Ele intervinha em nome de valores superiores, o Bem, o Justo, o Verdadeiro. Entre Voltaire, Zola e Sartre vejo uma grande linha comum que termina com Sartre. É o intelectual que intervém em nome dos valores de verdade e de justiça. Foucault era muito mais funcional, sempre foi funcionalista. Falando de um jeito simples, ele inventou um funcionalismo próprio. E esse funcionalismo era ver e dizer. O que há para ser visto, ali? O que há para ser dito ou pensado? Não era o intelectual enquanto garantidor de certos valores. [...] Trata-se de ver algo imperceptível naquilo que é visível [...] produzir novas condições de enunciação [...].(Deleuze, 2016, p.295)

Mas como produzir essas condições de enunciação do intolerável? A forma como o GIP conduziu suas inquirições¹⁷ é particularmente pertinente a este respeito. De início, é importante ressaltar que o período de atuação do GIP é marcado pelo confronto com o impedimento formal dos presos falarem sobre as prisões – e isto de um modo tal que nem os familiares dos prisioneiros sabiam o que se passava em seu interior. Ao menor sinal de um discurso a este respeito no parlatório, de imediato este era inibido e censurado pelos guardas. Além do mais, os detentos tão pouco podiam receber amplas informações do mundo fora do enclausuramento – ao passo que vários deles sequer tinham conhecimento da existência do Maio de 68¹⁸. Fato é que as únicas informações aceitas de circular nas prisões eram aquelas requisitadas pelo poder carcerário ou

¹⁶ Sobre a atuação militante de Gilles Deleuze, cf. Dosse (2010).

¹⁷ O termo utilizado em francês é *enquête*, que no Brasil assumiu várias traduções: inquérito, inquirição, pesquisa, etc. O importante aqui é que pela utilização deste termo o GIP assume uma posição que se insere na história dos instrumentos formados no século XIX pelos operários que produzem, a partir de seu saber, investigações a respeito de suas próprias condições. Cf. Foucault (2012, p. 28). Para mais, cf. Hoffman (2017).

¹⁸ Nas palavras de Danielle Rancière (uma importante militante do GIP): “O que nos tinha surpreendido, e mesmo chocado, foi ficar sabendo da ignorância na qual se encontravam os prisioneiros sobre os acontecimentos de 1968.” (Rancière, 2014)

administrativo, e isto de modo que o desafio então era justamente o de estabelecer um dispositivo que permitisse fazer eclodir um discurso próprio aos prisioneiros para além das interdições e das censuras impostas.

Desbloquear a possibilidade de falar sobre essa experiência era também um modo de implicar uma transformação no estatuto político desses indivíduos. Isso se nota no fato de que a própria pesquisa foi compreendida pelos detentos e pelas famílias como uma forma de luta em si mesma. Mesmo sob toda a censura e ameaças institucionais, essas pessoas assumiam um grande risco ao fazer circular clandestinamente os questionários. Defert faz referência a um caso muito paradigmático a este respeito, uma vez que condensa com precisão o que estava em jogo:

Uma anedota apenas: a mãe de um rapaz, detido próximo a Paris, recebeu um questionário: por ser impossível dá-lo diretamente ao seu filho, uma vez que é proibido falar da prisão durante a visita, ela o copiou por fragmentos em pedacinhos de papel. Durante a visita, quando o guarda virava as costas, ela lia rapidamente a pergunta. À saída, anotava a resposta. A troca foi, recentemente, surpreendida pelo guarda: relatório; o rapaz deve ser encaminhado ao promotor. Mesmo assim, ele quis continuar; em dois meses, o questionário estava preenchido. (Defert, 2021b, p. 106)

A própria ruptura da divisão entre pesquisadores e pesquisados parecia contribuir para o estatuto de *ato político* que o questionário carregava. E isto porque o GIP jamais se dirigiu às administrações ou mesmo quis saber de seu ponto de vista. Suas questões não se propunham neutras, exteriores ou “objetivas”¹⁹, visto que assumiam deliberadamente a posição das informações concedidas pelos detentos, que não apenas respondiam às perguntas, mas também determinavam o que queriam saber – de modo que, através desse jogo, o questionário funcionava de forma mutável. Houve, certamente, uma versão inicial que foi redigida do exterior com ajuda de antigos detentos e que rapidamente foi modificada de acordo com o que partia dos prisioneiros e de seus pontos de vista sobre as prisões. Esses questionários buscavam ocupar dessa forma o lugar de uma via de expressão e de uma rede de comunicação daquilo que os prisioneiros sabem, daquilo que eles querem saber e daquilo que só eles podem dizer.

Os questionários foram [então] propostos a todos aqueles que diziam ‘saber tudo sobre as prisões’: os advogados que estão lá toda semana; os magistrados, que todo dia enviam detentos para lá; os agentes penitenciários, que ali passam a sua via. Eles não conseguiram respondê-los. Prova conclusiva: eram perguntas de detentos para detentos. Responder a elas é um ato de solidariedade, de luta contra a censura e o silêncio imposto pelas punições. (Defert, 2021a, p. 104)

¹⁹ Segundo Artières (2025), esta seria, aliás, uma diferença fundamental entre os “Grupos de informações” e os assim chamados “Observatórios”.

Para que essas ações fossem possíveis, as famílias dos prisioneiros tiveram um papel fundamental, na medida em que foram as pessoas que levaram os questionários para o interior das instituições e assumiram o risco real de falar sobre a prisão *na* prisão. Sempre muito estigmatizadas, foi preciso primeiro que elas reconhecessem nesses militantes um grupo digno de sua luta para que então pudessem se juntar a eles. Defert relata um episódio muito decisivo nesse sentido:

O próprio fato de deixar as famílias esperando do lado de fora era uma estigmatização. No início, elas desconfiavam de nós e não ousavam falar conosco. Foi no dia 1º de maio de 1971 que ocorreu uma mudança. Fomos presos distribuindo lírios-do-vale e panfletos para as famílias diante da Santé. A flor era uma espécie de lembrete para incitar as famílias a falar da prisão durante a conversa com os detentos, o que era proibido. [...] A polícia nos prendeu e, então, as famílias pegaram os panfletos e nos substituíram. Foi a partir desse momento que as famílias começaram a militar no GIP. Nosso questionário as ajudou a descobrir a prisão. (Defert, 2021a, p. 63)

Ao que poderíamos acrescentar justamente a colocação seguinte de Foucault:

O senhor percebe, queremos que não haja demasiada diferença entre inquiridores e inquiridos. Para nós, o ideal seria que as famílias se comunicassem com os prisioneiros. Que os prisioneiros se comunicassem entre si. Que os prisioneiros se comunicassem com a opinião. Quer dizer: quebrar o gueto. Que eles mesmos definissem suas reivindicações, que definissem também as ações necessárias. (Foucault, 2012a, p. 8)

De fato, o que efetivamente interessava era esse saber que só aqueles que vivenciavam o poder carcerário e seus efeitos na prática podiam enunciar. Nesse feixe entre corpo e história, algo da ordem de um acontecimento discursivo poderia então adquirir uma dimensão decisiva. Foucault lembra de um caso muito paradigmático que concerne justamente a essa questão:

[...] todos os sábados vamos até a porta da Santé onde as famílias dos detentos fazem fila esperando a hora das visitas. Distribuimos-lhes nosso questionário. Na primeira semana, a acolhida é muito fria. Na segunda, as pessoas ainda desconfiam. Na terceira, alguém nos diz: ‘Tudo isso é conversa fiada. Há muito tempo que isso devia ter sido feito’, E, bruscamente, essa mulher conta tudo. Ela explode de raiva, fala das visitas, do dinheiro que dá ao detento, dos ricos que não estão na prisão, da sujeira, E todo mundo percebe claramente os tiras à paisana esticando suas longas orelhas... (Foucault, 2012c, p. 7–8)

Não se trata então de reportar este saber a uma instância que o julgaria do exterior, legitimando-o ou esvaziando-o como mero “discurso raivoso”. Um grupo de informações não busca se posicionar como algo exterior às situações que interroga, tampouco direcionar suas construções para um poder regulador – e esta será uma diferença fundamental do GIP em relação às “comissões de inquérito”. Mais do que se

tornar um meio de comunicação de referência para assuntos relacionados às prisões (o que de fato ocorreu muito rapidamente), o GIP buscou se tornar, ele mesmo, um *informante*²⁰. E isto na medida em que através de sua organização política uma série de informações e saberes que não estavam submetidos à demanda e à avaliação da administração pública puderam circular para além das divisões que conduziam ao seu isolamento e decorrente silenciamento. Como nos lembra Danielle Rancière: “Não queríamos que fosse uma investigação oficial, uma investigação autorizada.” (Rancière, 2014, p. 22).

É importante salientar que, por mais que essas informações servissem de referência para os jornais, elas não eram organizadas e publicadas com este intuito, uma vez que se destinavam aos próprios detentos e às suas lutas. Assim, paulatinamente o GIP se constituiu como uma rede de informações que viabilizou um dispositivo no qual os prisioneiros não apenas informavam alguma coisa, como também se informavam a respeito das prisões. Com o tempo, essas informações passaram a surgir não apenas das pesquisas, como também do envio voluntário de documentos pelos próprios presos ou por seus familiares²¹. Ao romper com esses isolamentos impostos pela censura e pela interdição da fala, a experiência individual que emergia desse contato sináptico entre o corpo e o poder pôde então adquirir uma dimensão maior e se estabelecer como um saber coletivo – ou seja: propriamente *um saber político*.

Neste sentido, portanto, um grupo de informações operaria uma tarefa radicalmente distinta daquela da “conscientização”. Não se trata de supor a necessidade de que as pessoas tomem consciência de sua exploração, pois esta elas já a tem há muito tempo e de forma muito mais acurada do que qualquer um. Assim sendo, a questão se torna a de viabilizar os meios para a expressão dessa consciência coletiva e desse saber, e isto de modo que os próprios presos possam se comunicar entre si e com a opinião pública sem intermediários, sendo capazes de definir e defender suas reivindicações a partir de sua experiência histórica vivida e marcada no corpo. O princípio da conscientização, assim, apresenta-se na verdade mais como um confisco da palavra por parte dos intelectuais do que como uma emancipação. É certo que, com isso, deveria haver um questionamento

²⁰ Cf. neste dossiê a apresentação aos cadernos do GIP.

²¹ Por exemplo, o último caderno publicado pelo GIP – no qual Foucault não tem grande participação, mas Deleuze é especialmente ativo – tem como pauta o suicídio nas prisões, baseando-se nas correspondências de um detento. Foram também de grande importância os materiais autobiográficos e aqueles provindos de diários que eram enviados ao grupo. Para um acesso a essas produções, cf. *Groupe d'information sur les prisons* (2013).

radical acerca do próprio lugar do trabalho exercido por Foucault, Deleuze e outros intelectuais a respeito desse modo de se estabelecer as lutas. O debate em torno da “politização dos intelectuais” será o tema fundamental do célebre diálogo entre Foucault e Deleuze intitulado “*Os intelectuais e o poder*” (Foucault, 1979b), onde essa questão será abordada sob o impacto da recente atuação do GIP à época²². Este tópico será retomado nas considerações finais deste artigo.

Fato é que, com o GIP o problema das prisões pôde efetivamente se inscrever nas pautas políticas de sua contemporaneidade, uma vez que não habitavam o debate público na França até aquele momento. Em geral, quando se pontuava a questão das prisões, esta tinha um cunho moral/humanitário ou mesmo religioso. Como nos lembra Defert, mesmo os movimentos de Maio de 68 com toda a sua verve não chegaram a tematizar a questão: “É notório, a este propósito, que em Maio de 68 tínhamos passado diante da prisão de Santé e do Parlamento sem atribuir a esses lugares um simbolismo político especial.”(Defert, 2021a, p. 54). O início dos anos 1970, portanto, marcam a entrada do problema político das prisões no contexto francês não mais sob o crivo da moralidade ou dos humanismos difusos, mas sim de sua realidade histórica efetiva. A prisão enquanto um problema histórico necessitava de um novo vocabulário²³ e de uma nova forma de ação política que o GIP buscou, por sua vez, elaborar. As revoltas nas prisões que acompanharam este período foram, de fato, o Maio de 68 dos prisioneiros:

De início, as coisas se aceleraram com a entrada da imprensa nas prisões, depois com a revolta de Attica, a grande prisão no estado de New York, em setembro de 1971, que fez numerosos mortos entre os detentos e os guardas. Todos os detentos da França ficaram sabendo disso e, alguns dias mais tarde, dois detentos da central de Clairvaux tomaram uma enfermeira e um agente como reféns, antes de matá-los. Os sindicatos dos agentes e da administração questionaram a entrada da imprensa nas prisões e a influência do GIP. Isto teve por efeito relançar campanhas na imprensa a favor da pena de morte – e notadamente para os dois assassinos de Clairvaux –, e o debate sobre as prisões e a pena de morte tendiam a se confundir com certos jornais. Para acalmar os sindicatos, o ministro da defesa, René Pleven, decidiu proibir os presentes de Natal dos detentos, particularmente impopulares entre os guardas em razão do acúmulo de trabalho que eles ocasionavam. No final de novembro, se iniciaram as greves de fome e os movimentos de protestos nas prisões. Enquanto o GIP se manifestava com as famílias dos detentos em Paris, as primeiras revoltas eclodiram nas prisões francesas, das quais duas, Nancy e Toul, foram saqueadas. Segundo a condição do próprio capelão da central de Toul, o saque da prisão de Toul pelos jovens detentos e a

²² Diálogo publicado originalmente na revista *L’Arc* em 1972.

²³ Neste ponto, é importante salientar a dimensão internacional das lutas presentes na reflexão foucaultiana sobre o estatuto das prisões, de modo que lhe foi crucial o acompanhamento de movimentos como *Lotta Continua* na Itália e os Panteras Negras nos EUA. Para mais detalhes a respeito da importância dos Panteras Negras para a genealogia do poder foucaultiana, cf. Heiner (2007).

assembleia geral que se seguiu em meio às ruínas da prisão *foram seu maio de 68*. (Defert, p.65-6, grifo meu).

A entrada no campo político desses personagens até então ignorados ou negligenciados explicitou toda a especificidade de suas reivindicações em relação à militância já constituída, de modo que esse movimento foi também acompanhado por uma significativa desconfiança por parte da “identidade proletária”, que frequentemente deslegitimava esse novo estatuto dos detentos.

[...] havia uma antiga desconfiança da esquerda em relação à categoria do século XIX, hoje abolida, do *lumpem*proletariado, à qual se supunha que os detentos pertenciam. [...] eles faziam parte da classe operária, mas não eram nem evocados nem defendidos como tais. Os novos princípios de identificação estavam em vias de deslocar a unidade que, no decorrer do século XIX, havia criado a cultura operária. (Defert, 2021a, p. 59)

Em todo o caso, mesmo diante das desconfianças e com o apoio inicial do GIP, esse período foi marcado por uma crescente auto-organização dos prisioneiros em torno de suas lutas, o que acabou por resultar em 1972 na formação do *Comitê de Ação dos Prisioneiros* (CAP). Trata-se de um grupo fundado por pessoas que participaram das revoltas prisionais de 1971 e que constituiu “o primeiro sindicato de prisioneiros e antigos prisioneiros a existir na França.” (*id*, p. 72). A constituição de uma frente auto-organizada como que criava um momento oportuno para que, no mesmo ano, o GIP pudesse enfim sair de cena.

De todo modo, é preciso indicar, como nos lembra Artières (2025), que as heranças do GIP também se deram em outros domínios que não apenas os movimentos políticos em torno das prisões. Poderíamos rapidamente citar outros *grupos de informação* que se seguiram: *Grupo de informações sobre a saúde* (GIS)²⁴; *sobre os asilos* (GIA); e de *apoio a imigrantes* (GISTI). Entretanto, o que fica de mais fundamental é justamente esse *ato* de fazer do saber enunciado por indivíduos até então desqualificados politicamente o ponto de partida de uma luta social mais ampla. De algum modo, a renúncia às “altas origens” da informação (não apenas pelos órgãos oficiais, mas também pelos intelectuais de esquerda que falavam em nome desses indivíduos) e das representações políticas (recusa de se trocar e se dirigir à justiça e ao governo); como que imprimiram uma experimentação “genealógica” no campo das lutas sociais. Defert (2021a) dirá que se trata aí de um “trabalho subterrâneo”.

²⁴ Cf. Rodrigues e Francisco (2016).

Assim, é fato que o GIP inscreve seu campo de ação justamente na coletivização de um saber que tem sua origem no enfrentamento direto do corpo com o poder. Essas lutas locais carregam a marca de uma urgência histórica e de uma necessidade de ação que as impede de se perderem em intermináveis debates e burocratizações da ação. Para retomar Deleuze (2016), trata-se menos dos “grandes valores” humanistas do que de “fazer funcionar” uma ação histórica efetiva. Essa *militância específica* sem dúvidas parte da forma como o *corpo*, a *história*, o *poder* e o *saber* se conectam sem se confundir. Dessa forma, é como se o almejado “nietzscheocomunismo” que Foucault tanto buscou nos anos 1950 pudesse apresentar, a partir de sua atuação no GIP, algumas de suas potenciais linhas de ação.

Tal atuação política certamente implica em saber responder adequadamente aos sensores que informam a condição das relações de poder que circulam no coração das próprias lutas. E isto de modo que dissimular a respeito das dissimetrias impostas no interior de um mesmo movimento social passa a ser apenas uma forma disfarçada de compactuar com um poder que falsamente se diz lutar contra. Eis então que inevitavelmente as ações do GIP colocam ao próprio Foucault a exigência de uma reflexão sobre o seu próprio lugar de enunciação no interior da organização social e dessa luta coletiva que o ultrapassa, mas na qual ele tem uma posição perfeitamente situada que precisa ser exposta em suas determinações, pois só assim se poderá fazer dela um *front* adicional de combate. Contra o que e de que modo devo lutar naquilo que se impõe de específico à minha condição histórica? Esta inquietude pode ser considerada como uma das heranças deixadas pela experiência do GIP na trajetória foucaultiana. E isto de modo que, como veremos, o contato com o saber dos prisioneiros se constituiu num importante elemento para a reconfiguração não apenas do modo como Foucault compreenderá seu lugar enquanto intelectual, como também da própria tarefa genealógica.

4. Considerações finais: a genealogia e as lutas do saber.

A relação entre a figura do “intelectual” e essas lutas locais que destacamos não poderá mais ser meramente aquela de alguém que utiliza de sua notoriedade para “sensibilizar” a opinião pública a respeito dos combates alheios. Óbvio, confortável e

limita demais, essa resposta será sempre insuficiente, ficando em aberto ainda uma análise pormenorizada dessa relação. É o que Foucault buscará realizar a partir de uma série de textos que se seguem aos anos de seu ativismo junto o GIP. Nesses registros encontramos como que as linhas gerais de um esboço foucaultiano de sua própria genealogia enquanto “intelectual politizado”.

Quanto a essas linhas, encontramos sua forma mais nítida em pelo menos três ocasiões. A primeira delas data do momento imediatamente posterior ao GIP e se trata do célebre diálogo entre Foucault e Deleuze publicado originalmente em 1972 no nº49 da revista *L'Arc* sob o título “*Os intelectuais e o poder*”. Como nos lembram Ewald e Harcourt (2020), este texto pode ser lido como um balanço das lutas recentes e do lugar que figurava o “intelectual politizado” em meio a elas. De modo semelhante, anos depois encontraremos a entrevista realizada na Itália em 1976 e publicada apenas um ano depois sob o título original de “*A função do intelectual*”²⁵. Nela, Foucault buscará estabelecer o estatuto disso que nomeará de “intelectual específico” e seu lugar crucial nas relações sociais entre poder e verdade. Contemporânea à referida entrevista, encontramos também a primeira das aulas do curso “*Em defesa da sociedade*”, ministrado em 1976 no *Collège de France*. Aqui, Foucault busca situar o lugar que a questão do saber ocupou nas lutas recentes, formulando a partir desse quadro um novo registro para a tarefa genealógica que não estava nitidamente apresentado em seu texto de 1971, “*Nietzsche, a genealogia e a história*”. Esta aula demonstra com exatidão o modo como a própria genealogia passa a ser compreendida em função de sua inscrição no contexto mais amplo das lutas que lhes são contemporâneas.

Todos esses textos formam como que um arquivo parcial onde poderemos rastrear algumas diretrizes desse esforço foucaultiano de situar o próprio lugar de onde fala e de estabelecer então algumas linhas gerais de sua própria genealogia. É certo que são textos que não inauguram e tampouco encerram os arquivos em que Foucault reflete sobre seu próprio trabalho²⁶, mas eles têm a particularidade de avaliá-lo não sob sua singularidade, mas sim em sua inscrição numa dimensão histórica mais ampla na qual

²⁵ Esta entrevista corresponde ao capítulo “*Verdade e poder*”, que abre a coletânea de textos “*Microfísica do poder*” (Foucault, 1979c). Para as diferenças entre as edições deste texto, cf. Chaves (2021).

²⁶ Rapidamente, por exemplo, poderíamos acrescentar a forma como essa reflexão é feita a partir de Nietzsche em “*O discurso filosófico*” (Foucault, 2025a) em 1966 e a partir de Kant em “*O que é a crítica?*” (Foucault, 2025b) em 1978 e em demais ocasiões em que o texto kantiano a respeito da *Aufklärung* é retomado.

ele se insere – ou seja: em sua inscrição num campo de batalhas que lhe ultrapassa e no interior das quais esse trabalhado passa a ter a sua significação.

Na medida em que parecem esboçar um conjunto, é importante abordá-los mais em função de suas transversalidades do que apresentá-los de forma isolada. Um primeiro ponto de destaque é a indicação de que esses textos partem de uma mesma avaliação: o diagnóstico de “um certo período, muito limitado, que é aquele que acabamos de viver” caracterizado pela “eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas” que “nos últimos dez ou quinze anos” foram marcadas por uma “imensa e prolífera criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos; [sobretudo] os mais familiares, os mais sólidos e os mais próximos de nós, de nosso corpo, de nossos gestos de todos os dias” (Foucault, 1999, p. 10).

A emergência de um novo *caráter local da crítica* estará imersa então justamente nesse contexto, num movimento em que a proeminência do trabalho intelectual não se dará mais em contato com a questão do universal, mas sim com problemas específicos que não poderão mais ser referenciados a um sistema global. Toda uma nova relação entre teoria e prática estará aí implicada, assim como uma série de outros dilemas a respeito da “politização do intelectual”. E isto de modo que, se o “intelectual de esquerda” foi tradicionalmente associado a uma espécie de voz da “consciência das massas” e dos valores universais, a esta figura os novos tempos irão opor uma outra que seria mais própria às novas questões colocadas pelas lutas contemporâneas da época. Nas palavras de Foucault:

O papel do intelectual não é mais o de se colocar ‘um pouco na frente ou um pouco de lado’ para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do discurso. (Foucault, 1979b, p.71)

Eis portando um novo desafio: agir estrategicamente no interior deste lugar social em que o trabalho intelectual formalmente inscrito se estabelece enquanto juiz da verdade. Trata-se então de operar por meio de sua posição no interior dos regimes de saber-poder um ataque contra tudo aquilo que desqualifica o “saber das massas” sobre a sua própria condição política. Dessa forma, na condição de que “as massas não precisam mais dos intelectuais para saber”²⁷, o trabalho da intelectualidade socialmente

²⁷ Por meio desta questão, o diálogo “Os intelectuais e o poder” estabelece sua crítica à tarefa da “conscientização”. Cf. Foucault (1979c)

reconhecida deverá ser recentrado, deslocando-se da posição de “porta-voz da consciência oculta dos explorados” para o centro dos jogos da disputa social da verdade. Este espaço, munido de seus “intelectuais úteis”, cumpriu historicamente uma notável função de bloquear os discursos “ingênuos” das pessoas, assim como a sua autodeterminação por meio de demandas históricas específicas. Uma anedota de Defert durante os anos de militância é especialmente elucidativa a este respeito:

Não foi fácil escutar a voz das massas. Lembro, em Saint-Nazaire, de um operário excelente, acusado não sei mais do quê, que tinha pensado com seus companheiros toda a estratégia de sua defesa. Fomos juntos ver o advogado – que não entendeu nada do que o operário disse. E nos propunha que o processo fosse feito com o Mestre Leclerc. Na sequência, pois, chamamos Henri Leclerc, que eu admiro enormemente, e o operário lhe explicou a situação e sua defesa. Leclerc chamou o advogado para lhe expor a estratégia. Quando voltamos, finalmente, a encontrar o advogado, ele realçou exatamente aquilo que o operário tinha explicado a Leclerc. Simplesmente, para ele isso não era audível ou aceitável vindo de um operário. (Defert, 2021a, p. 42)

Ora, todas essas questões irão recolocar o trabalho teórico em outro registro, uma vez que não caberá mais à teoria a posição de expressão, tradução ou programa das lutas. A teoria será considerada e avaliada como *uma* prática situada entre outras, de modo que sua politização implicará um sistema regional de combate em meio aos regimes de poder-saber que a circundam. Contra a totalização do poder, portanto, a teoria opõe a especialização da formação de um ponto de ataque. Ela agirá, assim, para desbloquear as questões lá onde elas estavam interditadas pelos sistemas de naturalização decorrentes da atuação do poder. Desse modo, uma teoria jamais será a voz da consciência que as “massas” ainda não tem, mas sim uma forma de fazer ruir as certezas que sustentam os sistemas de desqualificação e silenciamento desses saberes considerados menores. Ao mesmo tempo, é preciso considerar que cada teoria desenvolve sua especificidade a partir do modo pelo qual ela entra em contato com o poder. E isto de uma forma tal que ser capaz de expor essa forma particular de coerção já é um primeiro ataque contra uma ordenação de coisas que se estabelece como natural.

Esse novo tipo de relação entre teoria e prática estará no cerne das questões que envolvem essa figura historicamente determinada que Foucault designou de “intelectual específico” (1979a). Esta figura irá se opor ao “intelectual universal” em diversas linhas:

Os intelectuais [específicos] se habituaram a trabalhar não no ‘universal’, no ‘exemplar’, no ‘justo-e-verdadeiro-para-todos’, mas em setores determinados, em pontos precisos em que os situavam, seja suas condições de trabalho, seja suas

condições de vida (a moradia, o hospital, o asilo, o laboratório, a universidade, as relações familiares ou sexuais). (Foucault, 1979d, p. 9)

Essa nova forma manterá uma dupla relação com o clássico problema do proletariado. De um lado, diferencia-se dele por travar lutas mais situadas, imediatas e diretas; ao passo que, do mesmo modo, reencontra o problema geral do proletariado na medida em que, por vias específicas, necessariamente se defrontará com os mesmos inimigos (as multinacionais; a polícia; o aparelho judiciário; o Estado; etc.), mas dessa vez atacando-os de outro lugar – menos global e mais preciso. Forjado em condição mais imediatas, portanto, este novo tipo de intelectual encontra a dimensão totalizadora do poder a partir da via *específica* de seu trabalho, de modo que sua politização se dará através de sua atividade parcial e altamente situada. Aqui não estaríamos mais sob a sombra do “escritor genial” que de modo solitário assume moralmente a defesa do justo, mas sim do “cientista absoluto” que detém junto a uns poucos pares um saber-poder quase inacessível e incomensurável sobre a vida e a morte²⁸. Com ou contra o Estado, fato é que essa figura representou uma passagem do problema das relações entre o conhecimento e os valores morais ao problema da relação entre a verdade, a vida e a morte.

Foucault defenderá, a contrapelo de uma idealista desqualificação, a necessidade de uma elaboração histórica profunda dessa condição. E isto uma vez que, na medida em que essas figuras assumem lugares fundamentais no interior dos interesses do Capital – o que é notável pela alta demanda de seu tipo de saber – elas acabam por se posicionar em locais altamente estratégicos. Se o Capital necessita de discursos de verdade para funcionar – e se é o caso que se precise uma série de peritos para mobilizá-los – isso indica justamente a posição-chave que esses personagens ocupam no interior dessa “economia política” da verdade. Assim, mais do desqualificar a importância histórica dessa posição, é necessário reelaborar esses domínios, estabelecendo os exatos registros políticos que eles são capazes de fazer agir.

Parece-me que o que se deve levar em consideração no intelectual não é, portanto, ‘o portador de valores universais’; ele é alguém que ocupa uma posição específica, mas cuja especificidade está ligada às funções gerais do dispositivo de verdade em nossas

²⁸ Foucault destaca como uma figura exemplar dessa nova condição o físico nuclear da primeira metade do século XX, na medida em que “o cientista atômico desenvolveu uma posição específica na ordem do saber. E, creio, pela primeira vez o intelectual foi perseguido pelo poder político, não mais em função do seu discurso geral, mas por causa do saber que detinha: é neste nível que ele se constituía como um perigo político.” (Foucault, 1979a, p. 10)

sociedades. [...] Ele funciona ou luta ao nível deste regime de verdade, que é tão essencial para as estruturas e para o funcionamento de nossa sociedade. Há um combate ‘pela verdade’ ou, ao menos, ‘em torno da verdade’ – entendendo-se, mais uma vez, que por verdade não quero dizer ‘o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar’, mas o ‘conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder’; entendendo-se também que não se trata de um combate ‘em favor’ da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico político que ela desempenha. (Foucault, 1979d, p. 13)

Ora, todo um jogo de deslocamentos pode se cumprir a partir daí. E isto na medida em que o problema político dos intelectuais não mais nos será apresentado pelo clássico par “ciência/ideologia”, mas sim sob o crivo das relações entre verdade e poder. Do mesmo modo, a questão fundamental não será mais aquela da conscientização das massas, mas sim a das possibilidades de se exercer um novo jogo político em torno desse elemento fundamental das sociedades que é a *verdade*. Dessa maneira, temos que “a questão política não é [mais] o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a própria verdade” (Foucault, 1979d, p. 14).

Não deveria nos surpreender o fato de que, no mesmo ano em que elabora essas questões relativas à dimensão política do *intelectual específico*, Foucault defina a tarefa genealógica sob novos termos. Contra os efeitos de poder de todos esses discursos unitários que buscam se impor como verdade, a genealogia buscará atingir justamente aquilo que silencia esses *saberes menores* desqualificados como ingênuos e pouco sofisticados. É interessante notar como Foucault buscará estabelecer uma articulação entre esses dois campos (o “saber das pessoas” e a “erudição” genealógica) que apenas inicialmente poderiam ser tomados como paradoxais uns aos outros. É que no feixe em que se encontram esses saberes locais das pessoas e o saber técnico da erudição o que há é exatamente *um saber histórico das lutas* e uma *memória dos combates* que a tarefa genealógica buscará fazer reaparecer em sua dimensão “acontecimental”:

[...] o que se poderia chamar uma genealogia, ou, antes, assim se delinearam pesquisas genealógicas múltiplas, a um só tempo redescoberta exata das lutas e memória bruta dos combates; e essas genealogias, como acoplamento desse saber erudito e desse saber das pessoas, só foram possíveis, e inclusive se puderam ser tentadas, com uma condição: que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas. Chamemos, se quiserem, de ‘genealogia’ o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais. Será essa, portanto, a definição provisória dessas genealogias que tentei fazer com vocês no decorrer dos últimos anos. (Foucault, 1999, p. 13)

Desse modo, a genealogia será propriamente uma tarefa de erudição que almeja ser capaz de se interpor contra tudo aquilo que no regime de verdade estabelecido no interior das sociedades busca silenciar esses “saberes de baixo”. Terá como horizonte, portanto, a tarefa de uma reativação desses saberes contra os sistemas formais que buscam desqualificá-los:

A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais [...] contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos de poder intrínsecos, esse é o projeto dessas genealogias em desordem e picadinhas. (Foucault, 1999, p. 15–16)

É certo que, uma vez reativados, esses saberes correm o risco de serem novamente recodificados ou recolonizados pelos discursos unificantes. Mesmo aqueles que acreditam protegê-los podem cair na armadilha de, nesse ímpeto, formar barreiras de delimitação que submetam a existência desses discursos a uma grade unificadora de controle. Eis que esse reaparecimento não implica uma nova inércia histórica, mas sim uma nova exigência orientada então por um novo domínio de inquietude. É mais uma vez a questão do poder-saber que se coloca.

Diante deste trabalho forçosamente inacabado e indefinido, é preciso, contra todo o empuxo de “desacontecimentalização” próprio aos “altos saberes” da história, definir sem meias palavras a efetividade desse exaustivo esforço de “acontecimentalização” inerente à tarefa genealógica:

É evidente que no que proponho, em relação a um tal eixo de análise, há muito e muito pouco. Muitas relações diversas, muitas linhas de análise. E, ao mesmo tempo, insuficiente necessidade unitária. Pletora do lado das inteligibilidades. Falta do lado da necessidade. Mas, para mim, é bem isso o que a análise histórica e a crítica política têm em comum. Nós não estamos e não temos que nos colocar sob o signo da necessidade única. (FOUCAULT, 1980/2006, p. 341, grifo meu).

É como se, assim, pudéssemos reencontrar essa relação tão tumultuada entre *saber* e *luta política*, mas desta vez sob um aspecto outro. Ao que as palavras de Foucault podem nos servir como um preciso encerramento:

Não utilize o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade; nem a ação política para desacreditar um pensamento, como se ele não fosse senão pura especulação. Utilize a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política. (FOUCAULT, 1991, p.84, grifo meu).

Referências bibliográficas:

ARTIÈRES, Philippe. Uma política menor: o GIP como lugar de experimentação política. *In*: VEIGA-NETO, Alfredo; BRANCO, Guilherme Castelo (Orgs.). **Foucault: filosofia & política**. São Paulo, SP: Autêntica, 2025.

BACHELARD, Suzanne (ORG.). **Hommage à Jean Hyppolite**. Paris, França: PUF, 1971.

CHAVES, Ernani. Foucault, Deleuze e o papel dos “intelectuais”. **REVISTA APOENA - Periódico dos Discentes de Filosofia da UFPA**, v. 1, n. 2, p. 7, 2021.

DEFERT, Daniel. Situação do curso. *In*: FOUCAULT, Michel (Ed.). **Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970 -1971)**. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2014.

DEFERT, Daniel. **Uma vida política**. São Paulo, SP: n-1 edições, 2021a.

DEFERT, Daniel. Quando a informação é uma luta. *In*: **Uma vida política**. São Paulo, SP: n-1 edições, 2021b. p. 103–109.

DOSSE, François. Os engajamentos políticos de Gilles Deleuze. **História: Questões & Debates**, n. 53, 31 dez. 2010.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault, 1926 - 1984**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1990.

EWALD, François; HARCOURT, Bernard. Situação dos cursos. *In*: **Teorias e instituições penais: curso no Collège de France (1971-1972)**. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2020. p. 221–257.

Foucault e as prisões. *In*: DELEUZE, Gilles (Ed.). **Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)**. São Paulo, SP: Editora 34, 2016. p. 289–298.

FOUCAULT, Michel. Sobre a justiça popular. *In*: **Microfísica do poder**. São Paulo, SP: Graal, 1979a. p. 39–68.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. *In*: **Microfísica do poder**. São Paulo, SP: Graal, 1979b.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. São Paulo, SP: Graal, 1979c.

FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. *In*: **Microfísica do poder**. São Paulo, SP: Graal, 1979d.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos VI: Repensar a política**. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos IV: Estratégia Poder-Saber**. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2012a.

FOUCAULT, Michel. A grande cólera dos fatos. *In*: FOUCAULT, Michel (Ed.). **Ditos e escritos VIII: Segurança, penalidade e prisão**. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2012b.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2012c.

FOUCAULT, Michel. Introdução Geral (às Obras Filosóficas Completas de Nietzsche). *In*: FOUCAULT, Michel (Ed.). **Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2015.

FOUCAULT, Michel. **Teorias e instituições penais: curso no Collège de France (1971-1972)**. Tradução: Rosemary Costhek Abilio. São Paulo, SP: Editora WMF Martins Fontes, 2021.

FOUCAULT, Michel. **El discurso filosófico**. Uruguai, Montevideo: Siglo XXI Editores, 2025a.

FOUCAULT, Michel. **O que é a crítica?** São Paulo, SP: Ubu Editora, 2025b.

GROUPE D'INFORMATION SUR LES PRISONS. **Intolérable: groupe d'information sur les prisons**. Paris: Verticales, 2013.

HEINER, Brady Thomas. Foucault and the Black Panthers. *City*, v. 11, n. 3, p. 313–356, 2007.

HOFFMAN, Marcelo. Enquêtes na teoria e na prática de Foucault. *In*: **Michel Foucault e as insurreições: É inútil revoltar-se?** São Paulo, So: Intermeios, 2017. p. 157–165.

RANCIÈRE, Danielle. Militar juntos: Entrevista com Danielle Rancière. *In*: ARTIÈRES, Philippe *et al.* (Orgs.). **Michel Foucault**. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2014.

RODRIGUES, Heliana de Barros Conde; FRANCISCO, Alessandro. Foucault nas lutas estratégicas no campo da saúde. **ECOPOLÍTICA**, n. 15, 2016.

Mateus Thomaz Bayer
Doutor em psicologia pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da
Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGP-UFRJ).
E-mail: mateusthomaz@gmail.com