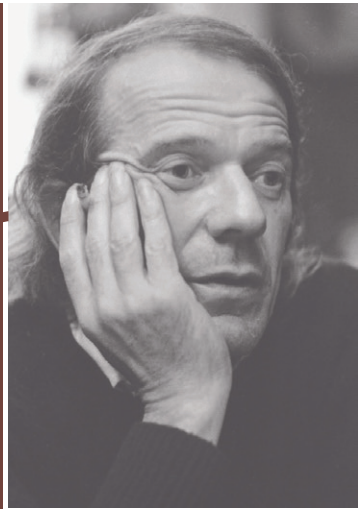
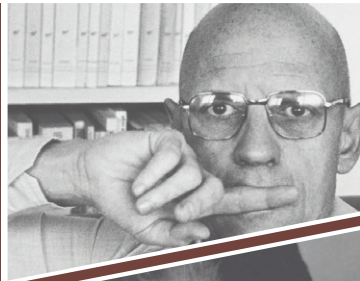
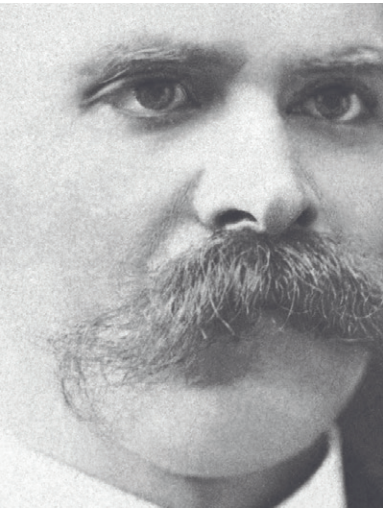


DAVIS MOREIRA ALVIM  
IZABEL RIZZI MAÇÃO



QUATRO CLÁSSICOS PARA  
**RESISTIR**

Nietzsche, Kafka, Foucault e Deleuze



Edifes

**Quatro clássicos para resistir:**  
Nietzsche, Kafka, Foucault e Deleuze

**Davis Moreira Alvim  
Izabel Rizzi Mação**

**Quatro clássicos para resistir:**  
Nietzsche, Kafka, Foucault e Deleuze



**Edifes**

Vitória, 2022



Editora do Instituto Federal de Educação, Ciência e  
Tecnologia do Espírito Santo  
R. Barão de Mauá, nº 30 – Jucutuquara  
29040-689 – Vitória – ES  
www.edifes.ifes.edu.br | editora@ifes.edu.br

Reitor: Jadir José Pela  
Pró-Reitor de Administração e Orçamento: Lezi José Ferreira  
Pró-Reitor de Desenvolvimento Institucional: Luciano de Oliveira Toledo  
Pró-Reitora de Ensino: Adriana Pionttkovsky Barcellos  
Pró-Reitor de Extensão: Lodovico Ortlieb Faria  
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: André Romero da Silva  
Coordenador da Edifes: Adonai José Lacruz

### Conselho Editorial

Aldo Rezende \*Aline Freitas da Silva de Carvalho \* Aparecida de Fátima Madella de Oliveira \*  
Eduardo Fausto Kuster Cid \* Felipe Zamborlini Saiter \* Gabriel Domingos Carvalho \* Jamille  
Locatelli \* Marcio de Souza Bolzan \* Mariella Berger Andrade \* Ricardo Ramos Costa \* Rosana  
Vilarim da Silva \* Rossanna dos Santos Santana Rubim \* Viviane Bessa Lopes Alvarenga.

### Produção editorial

Projeto Gráfico: Assessoria de Comunicação Social do Ifes  
Revisão de texto: Thais Rosário da Silveira | Ifes; Wilberth Salgueiro | Ufes  
Diagramação e epub: Glaucio Coelho | MC&G Design Editorial  
Capa: Glaucio Coelho | MC&G Design Editorial  
Imagem de capa: Wikipedia | Licença creative commons

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A475q Alvim, Davis Moreira.

Quatro clássicos para resistir: Nietzsche, Kafka, Foucault e Deleuze /  
[livro eletrônico] / Davis Moreira Alvim e Izabel Rizzi Mação. — Vitória,  
ES : Edifes, 2022.  
1339 kb. ; il. e-PUB

ISBN: 978-85-8263-567-4 (e-book).

1. Revoltas. 2. Resistência ao Governo. 3. Cartografia. 4. Kafka, Franz,  
1883-1924. 5. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 6. Foucault, Michel, 1926-  
1984. 7. Deleuze, Gilles, 1925-1995. I. Mação, Izabel Rizzi. II. Título.

CDD 320.01

Biblioteca Viviane Bessa Lopes Alvarenga – CRB6- ES 7458

DOI: 10.36524/9788582635674

Este livro foi avaliado e recomendado para publicação por pareceristas *ad hoc*.  
*Esta obra está licenciada com uma Licença Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Brasil*



# Sumário

<b>Cartografando clássicos: I can't breathe .....</b>	<b>7</b>
Capítulo 1	
<b>Redes de conceitos como redes de resistência (Foucault e Deleuze) .....</b>	<b>12</b>
Capítulo 2	
<b>Resistências como método (Foucault) .....</b>	<b>22</b>
2.1 Resistências como fim .....	22
2.2 Resistências como abertura .....	25
Capítulo 3	
<b>Como resistir duas vezes? (Nietzsche e Deleuze) .....</b>	<b>29</b>
3.1 Primado das resistências .....	29
3.2 Preparação do terreno .....	31
3.3 Relações entre forças.....	32
3.4 Ativo e reativo, resistências e poder .....	34
3.5 Oposição e niilismo.....	40
3.6 Resistir duas vezes .....	44
Capítulo 4	
<b>O castelo e o labirinto (Kafka e Foucault).....</b>	<b>47</b>
<b>Conclusão: seis personagens em uma assembleia fictícia.....</b>	<b>60</b>
<b>Sugestões para conhecer melhor os autores e suas biografias.....</b>	<b>64</b>

Referências .....	65
Sobre os autores.....	69

## Cartografando clássicos: *I can't breathe*

Viver o contemporâneo é coexistir com suas lutas. A Revolta das Painelas (2008-2009) e a Revolução de Jasmim (2010-2011), respectivamente na Islândia e na Tunísia, o grande ciclo de manifestações no Egito em 2011, o *Movimiento 15-M* em 2011 na Espanha, a grande mobilização estudantil entre 2011 e 2012 no Chile, o *Occupy Wall Street* nos EUA, o movimento dos coletes-amaros na França em 2018 e as ondas de protestos de Hong Kong, em 2019, são apenas alguns exemplos da complexa rede de lutas que se insurgiu durante o século XXI. São resistências que se esparramaram pelo ciclo de protestos que ecoou na frase de George Floyd quando, ao ser asfixiado por um policial de Minneapolis, em 2020, pronunciou suas últimas palavras em vida: *I can't breathe* (eu não consigo respirar).

As multidões do território brasileiro não ficaram alheias ao panorama mundial, como mostraram a Revolta do Buzu em Salvador, a Revolta da Catraca em Florianópolis, o ciclo de revoltas dos estudantes capixabas de 2011 e 2012, as Jornadas de Junho de 2013, as diversas marchas contra o genocídio da população negra, os atos dentro das paradas LGBT – como a encenação da crucificação da atriz e modelo transexual Viviany Belebónin em São Paulo –, as ocupações de escolas públicas por estudantes secundaristas, a Greve dos Caminhoneiros (Revolta da Caçamba) ou as manifestações feministas #EleNão, durante as eleições de 2018. Já no contexto da Pandemia de Covid-19, ocorreram protestos de enfermeiros e técnicos em enfermagem em homenagem aos colegas que morreram no combate ao coronavírus, manifestações antifascistas em defesa da democracia, contra o racismo e o autoritarismo do governo

Bolsonaro e, em 2021, protestos em pelo menos 120 cidades do Brasil que pediam mais vacinas, *impeachment* de Jair Bolsonaro e aumento no valor do auxílio emergencial.

Diante desses fluxos de subjetividades emergentes, novas e velhas formas de reação e negatividade do poder também afloraram. Para focarmos apenas no âmbito brasileiro observa-se, por exemplo, perseguição e encarceramento de ativistas, iniciativas para eximir policiais e militares de responsabilidade em tiroteios, ataques contra os defensores dos direitos humanos, tentativas de barrar as discussões sobre gênero, orientação sexual e pluralidade religiosa nas escolas, intensificação de esforços presidenciais para calar os críticos e, enfim, o repúdio às interpretações da esquerda sob a alegação de serem doutrinadoras. Em um contexto de consolidação da extrema direita e reatividade das esquerdas progressistas nacionais é urgente repensar as linhas, os afetos, as melodias e as ondulações resistentes.

Uma lista extensa de proposições compreende o contemporâneo sob o prisma dominante das relações de poder. Há aquelas que apresentam a condição pós-moderna como uma mutação do capitalismo, em que a mercantilização da vida teria avançado a tal ponto que noções como fetichismo da mercadoria, de Karl Marx, ou indústria cultural, de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, tornaram-se anacrônicas e retrógradas (JAMESON, 2004). A diferença teria sido transformada em exotismo voltado para turistas, enquanto o outro parece ter recuado para tornar-se mais do mesmo em uma sociedade do cansaço (HAN, 2017). Ou, ainda, vivemos um momento no qual a bioquímica do hormônio e o desenvolvimento farmacêutico de moléculas engendram uma era farmacopornográfica que conjuga sexo, drogas e biopolítica (PRECIADO, 2018). Enfim, haveria a predominância de um poder soberano que faz do estado de exceção uma regra, tornando o campo de concentração um paradigma político. Residiríamos, assim, em uma zona de indistinção entre absolutismo e democracia, entre Auschwitz e Guantánamo (AGAMBEN, 2004). Embora sejam interpretações muito distintas, nelas encontra-se determinada primazia das relações de poder sobre as resistências.

Não desejamos fazer de nossa cartografia mais um mapa dos poderes que emergiram no globo ou no Brasil durante o século XXI. Sejam elas quais forem, as relações de poder não escapam ao constante choque com uma multiplicidade de pontos de resistência. Resistências que estão presentes em toda rede pela qual o poder



circula e que, constantemente, operam fora da lógica das grandes rupturas radicais e das divisões sociais maciças. Improváveis, espontâneas, violentas, irreconciliáveis, elas são, antes, pontos de inversão, de desobediência e de colocação das próprias relações de dominação em questão. Nossos tempos, porém, parecem conferir um caráter acessório às resistências que, não raro, aparecem como manifestações secundárias, silhuetas reversas da dinâmica do poder, subprodutos ou ressonâncias que, no máximo, buscam barrar seus efeitos mais negativos e opressivos; são, assim, mais reação do que ação, mais oposição do que revolta (BIANCHI, 2002).

Talvez estejamos um pouco mais preparados para cartografar abertamente as linhas de resistência, já que, aqui e ali, emergem novas perspectivas para pensá-las. Ao menos dois pontos parecem estar mais claros: primeiro, as resistências não estão reduzidas ao modelo de luta operado pelos partidos, pelas vanguardas e, mais genericamente, pela dialética entre as classes; segundo, o papel das resistências na dinâmica social precisa ser urgentemente repensado, já que não se trata mais de compreendê-las e praticá-las como simples maneiras de bloquear um movimento ou impedir um ato. Assim, nos perguntamos: como pensar uma resistência em si mesma, independente das categorias do negativo? Ou, ainda, como recolocar as relações entre poder e resistência?

O livro que você está começando a ler aposta em uma cartografia dos escritos de Franz Kafka, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault e Gilles Deleuze, a partir das noções de poder e resistências. Aqui não se pretende realizar uma pesquisa sobre as revoltas e as insurgências do século XXI, mas, diferentemente, oferecer uma espécie de caixa de ferramentas conceituais para ajudar a pensar, pesquisar e lutar em nossos tempos e em nosso país. Para tanto, propusemos uma cartografia das resistências com aquilo que chamamos de “Quatro Clássicos para resistir”. Trata-se de uma dobragem das linhas de força de suas filosofias na direção da produção de instrumentos conceituais e metodológicos voltados para a pesquisa e para as lutas.

Cartografar é reinventar encontros com resistências que não estão atreladas, de forma especular, aos movimentos do poder, não são seu reverso, seu oposto ou seu subproduto. Ao contrário, elas carregam uma potência política própria, podendo criar modos de vida, afetos políticos, relações sociais e tecnologias produtivas. Nossa cartografia é, assim, uma perseguição às linhas ativas de resistência

que combatem e desertam, mas, ao mesmo tempo, e principalmente, criam plataformas subjetivas de ação. Conforme sugere Peter Pál Pelbart (2019) em *Ensaio do Assombro*, trata-se de reconhecer que as existências potentes estão focadas não exatamente naquilo que somos, mas sim naquilo que estamos em vias de nos tornar. É esse segundo movimento inventivo e transmutador que permanece bloqueado por inanição, falta de abertura e superdosagem de poder.

Na cartografia, tentamos escapar ao modelo do decalque (fixo, reprodutivo e serializado) para afirmar uma produção filosófica avessa a qualquer noção de eixo genético, natureza universal ou estrutura profunda, preferindo desenhar “um mapa como diagrama variável” (FILHO; TETI, 2016, p. 51). Pretendemos esboçar questionamentos que nos permitam pensar as situações históricas e a urgência do nosso presente nesse emaranhado de visibilidades, saberes, poderes e resistências. Nos atiramos nessa trama, permitindo uma vinculação aberta com o pensamento filosófico dos autores. Dessa forma, não nos preocupamos com suas biografias ou as anedotas individuais, tampouco nos interessamos em contextualizar suas obras em seus devidos tempos históricos<sup>1</sup>. Diferentemente, estabelecemos com eles um vínculo, uma espécie de afinidade, que nos levou a gerar e parir um filho – profano, bastardo e, principalmente, monstruoso – convenientemente chamado de livro. Desejamos fazer com eles monstruosidades. Já que o termo *monstrum* guarda relações com os vocábulos “mostrar” e “demonstrar” algo sobre um futuro, trata-se aqui de evidenciar algo que não se relaciona nem com o passado, nem com o presente de nossos autores, mas de cartografar sinais ou presságios deixados por eles. Ou ainda, queremos criar com eles monstros adequados para nosso século.

Cartografar é, portanto, uma urgência. É seguir uma perspectiva que se abre, secreta e indiretamente, para experimentar sem medo as multidões que questionam a democracia representativa em suas constelações ministeriais homogêneas e higienistas, é assumir como nossa a herança da luta mascarada, anônima e vândala dos estilhadores de vidraças, é fazer amor com os drones e afirmar, para além da simples naturalidade biológica dos gêneros e das orientações sexuais plurais, seu potencial maquínico e produtivo, é aprender com a pedagogia da ocupação dos alunos e alunas secundaristas e é, enfim,

---

1 Ao final do livro, o leitor encontra uma lista de sugestões de obras para conhecer a história dos autores.

produzir no e o comum das lutas.

Esse livro é uma adaptação de nossas pesquisas realizadas no âmbito da pós-graduação brasileira, especialmente em espaços institucionais onde estudamos e/ou lecionamos. Especialmente o Programa de Pós-Graduação em História da Ufes (PPGHis/Ufes), o Programa de Pós-Graduação em Ensino de Humanidades (PPGEH/Ifes), o Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Ufes (PPGPSI/Ufes) e a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mas não apenas. A pesquisa foi realizada com afetos diversos no âmbito da invenção de um amor cartográfico e, por isso mesmo, semiaberto e político, praticado entre duas pessoas e outras tantas. O livro foi atravessado pelas redes virtuais que utilizamos, pelos coletivos que integramos, pelas sensações que compartilhamos, pelas ruas nas quais protestamos, pelos outros que amamos e, enfim, pelas escolas em que lecionamos e que ocupamos.

Bem-vindo a uma cartografia dos cartógrafos – Nietzsche, Kafka, Foucault e Deleuze, pensada a partir das resistências.

# Capítulo 1

## **Redes de conceitos como redes de resistência** (Foucault e Deleuze)

As histórias de Franz Kafka começam pela ruptura com o habitual e o ordinário, por um acontecimento que necessita de tempo para ecoar pela obra. É Gregor Samsa quem, repentinamente, se vê metamorfoseado em um inseto monstruoso e se pergunta: “o que aconteceu comigo?” (KAFKA, 1997, p. 7). Vamos traçar, ainda que de forma breve e limitada, um mapa das possibilidades de resistência no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari, contrapondo a perspectiva desses autores à analítica do poder em Michel Foucault. Trata-se de arquitetar um ataque-surpresa ao problema, um *blitzkrieg* que, à moda de Kafka, almeja criar “mistério e zonas escuras” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2004, p. 14) para esboçar as linhas, ou rotas de fuga, a serem percorridas, com a devida cautela, nos capítulos seguintes. Feito Samsa, no início de sua metamorfose, podemos apenas levantar suspeitas: e suspeitamos que poder e resistência formam *redes de conceitos como redes de resistência* (DELEUZE, 2021).

Confrontar certos momentos nos quais o pensamento de Deleuze e Foucault parecem se contrapor talvez seja uma boa maneira de começar a entender como funciona o conceito de resistência. É importante observar que essa contraposição é inicial, bastante esquemática e não pretende levar em conta todas as definições assumidas pelas resistências no conjunto dos trabalhos de Foucault e Deleuze. Trata-se de uma contraposição localizada historicamente, mais precisamente entre os anos de 1976, quando Foucault publicou o primeiro volume de sua *História da Sexualidade*, e 1977, ano em que Deleuze escreveu para Foucault uma carta comentando e comparando aspectos de seu pensamento aos trabalhos do autor.

Na carta intitulada “Desejo e Prazer”, Deleuze sugere que o livro *A vontade de saber* deu um novo passo em relação às obras anteriores de Foucault. A partir dali o poder passou a ser compreendido por Foucault como uma espécie de força constituinte. Quer dizer, além de não ser entendido como essencialmente repressivo ou ideológico, o poder também já não era mais visto como sendo, simplesmente, normalizante (DELEUZE, 1993, p. 15). Tomado em seu caráter inventivo, o poder não alude mais a aspectos puramente “negativos”, tais como a loucura ou a delinquência; ao contrário, ele passou a se referir, principalmente, a uma categoria dita positiva: a sexualidade. Ao mesmo tempo, trata-se de um poder exercido por meio da presença ininterrupta, atenta, envolvente e curiosa. Foucault (1998, p. 44) escreve belas páginas sobre a sensualização do poder, que roça os corpos, “acaricia-os com os olhos; intensifica regiões; eletriza superfícies; dramatiza momentos conturbados”. Atraentes, seus olhos vigilantes são recompensados por uma emoção que os reforça, sendo autorizados a atrair as estranhezas, avançar, multiplicar seus efeitos, pluralizar seus alvos e ramificar suas articulações (FOUCAULT, 1998).

As dinâmicas do poder, para Foucault (1998), são mal compreendidas quando nos dedicamos a observar apenas aquela que seria sua face repressiva, afinal, mais do que proibir ou interditar, o poder teria por função a incitação. Apontar a repressão como sua forma fundamental de agir implicaria ocultar sua própria proliferação, escondendo sua presença nas condutas mais delicadas e individuais do humano, sua atuação reguladora lá naqueles “espaços” subjetivos – o “eu”, a humanidade, a sexualidade, a identidade – que imaginamos como tendo sido forjados na mais pura intimidade e liberdade.

A novidade apresentada por Foucault em *A vontade de saber* não está, contudo, apenas nessa concepção dos dispositivos de poder a partir de seu caráter inventivo, mas, também, na preocupação em abordar metodologicamente o estatuto das resistências. Segundo Foucault, se o poder existe numa rede vasta e multiforme de relações, os pontos de resistência também se apresentam como multiplicidades ou “focos”. Tais pontos são o outro termo das relações de poder. Ao menos nesse momento do pensamento de Foucault, as resistências são apresentadas como nós irregulares, distribuídos com maior ou menor densidade em seu jogo relacional com os poderes. Seus movimentos podem provocar levantamentos radicais, rupturas profundas, porém é mais comum que elas sejam transitórias, móveis e precárias. As

resistências operariam, então, de maneira semelhante às relações de poder, quer dizer, de forma imanente, fragmentada e descentralizada, suscitando reagrupamentos e estratégias (FOUCAULT, 1998).

Em *A vontade de saber*, o problema das resistências ganha consistência, embora seja, no mínimo, difícil dizer que essa preocupação não tenha sido colocada anteriormente para Foucault. É do funcionamento dos dispositivos de poder soberano e disciplinar que trata, por exemplo, a obra *Vigiar e punir*. Ainda assim, Foucault não deixou de abordar os momentos conturbados nos quais as resistências ganharam espaço e entraram em choque com tais maquinários do poder. Ele demonstra que, diante do poder punitivo do soberano, a recusa e a revolta não eram incomuns. Os suplícios, eventos nos quais o poder soberano aparecia em toda a sua magnitude, eram comumente acompanhados de práticas resistentes, como o impedimento das execuções consideradas injustas; a obtenção forçada do perdão de certos condenados, algumas vezes arrancados das mãos do carrasco pela multidão revoltosa; a perseguição, o assalto e até o assassinato dos executores; sem contar outras práticas dispersas, como maldizer os juízes e fazer tumulto na hora da sentença (FOUCAULT, 2004c).

Essas resistências, fragmentadas e focais, estão bem expressas nas “vidas breves” que Foucault costumava encontrar em suas pesquisas nos arquivos do Hospital Geral e da Bastilha. São “exemplos que trazem menos lições para meditar do que breves efeitos cuja força se extingue quase instantaneamente”, breves trechos que noticiam fragmentos de vidas “desregradas” através de queixas, denúncias, ordens e relações, que tratavam de pequenas personagens obscuras, como monges vagabundos, soldados desertores, mulheres espancadas ou tabeliães usurários (FOUCAULT, 2003, p. 203). Essas vidas, contudo, só puderam chegar até nós porque um feixe de luz as iluminou. Na penumbra em que estavam, foram encontradas pelos holofotes do poder que, ao menos por um instante, prestou-lhes atenção, perseguiu-as ou as espreitou. Nesse ponto, Foucault (2003) faz a si mesmo uma objeção: parece haver uma incapacidade de ultrapassar a linha do poder, de passar para o outro lado, de tal forma que uma mesma escolha, de alguma maneira, impõe-se, *o lado do poder*. Uma formulação sugestiva aparece aqui, pois, para o autor, o ponto mais intenso das vidas, sua capacidade mais enérgica de resistência estaria expressa, justamente, nesse instante em que elas colidem e se debatem com o poder.

Afinal, não é um dos traços fundamentais de nossa sociedade o fato de que nela o destino tome a força de uma relação com o poder? O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas *se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas* (FOUCAULT, 2003, p. 208, grifo nosso).

O enfrentamento e o choque com o poder: esses seriam os pontos mais animados e veementes de nossa vivência. Trata-se de uma formulação instigante. Curiosamente, é nesse ponto que Deleuze (1993) sugere uma diferença importante em relação a Foucault. A noção de agenciamento, invocada em seus trabalhos com Félix Guattari, indica certa insegurança sobre a possibilidade de descrever o funcionamento dos microdispositivos em termos de poder e resistência, ao menos no sentido simplista que essa última palavra pode assumir, ou seja, o de conservar, sofrer, suportar ou opor-se ao movimento.

Se, por um lado, os agenciamentos de desejo comportam dispositivos de poder, por outro, é fundamental distinguir os movimentos de territorialidades, reterritorialização e desterritorialização que atravessam esses mesmos dispositivos. O poder não seria o principal responsável pela ação constituinte, pois há, antes, um primado do desejo sobre as relações de poder que, na verdade, são formações secundárias ou, melhor, reterritorializações de um fluxo que se desterritorializou (DELEUZE, 2003). Se, para Foucault, os dispositivos de poder normalizam e disciplinam, para Deleuze eles codificam e reterritorializam. Isso significa que os poderes também funcionam de forma repressiva. Eles “esmagam não o desejo como dado natural, mas as pontas dos agenciamentos de desejo” (DELEUZE, 2003, p. 18). As resistências ligam-se, portanto, menos à noção de contradição e mais às maneiras como um campo social foge por todos os lados.

Sob a ótica de Deleuze, *as linhas de fuga ou desterritorializações são primeiras*, embora não se trate de um primeiro cronológico. É claro que essas linhas de fugas não são necessariamente “revolucionárias”, mas são justamente elas que o poder procura colmatar, enlaçar ou apreender em um movimento de reterritorialização. Tais dispositivos são forças que atuam em uma espécie de linha de segmentaridade dura, constituída pelo controle não somente dos grandes conjuntos molares – Estados, instituições, classes –, mas também pela identidade de cada instância, incluindo nossas

identidades pessoais. Essa linha molar não tem qualquer função perturbadora ou dispersiva, ao contrário, ela é composta de territórios bem delimitados e planejados.

Podemos encontrar três linhas. Primeiro, uma linha de compromisso *entre* os fluxos desterritorializados, uma linha relativamente flexível que comporta códigos e territorialidades emaranhados e que compõe territórios e espaços sociais. Ela funciona como um povo bárbaro migrante que ora atravessa fronteiras, pilha e espolia, ora se integra e se reterritorializa. Em segundo lugar, uma linha dura que promove a organização dual dos segmentos e a sobrecodificação generalizada. Ela identifica-se, ainda que vagamente, com o Aparelho de Estado: reproduz segmentos por meio de oposições e faz os centros ressoarem, estendendo um espaço homogêneo, embora divisível, por todos os lados. É, por exemplo, o Império Romano, com seu centro de emanção (Roma), mas, também, com suas periferias, suas fronteiras e sua *pax romana*. Pode-se falar em centros de poder, ou seja, em caixas de ressonância que se voltam para outros tantos centros. Por último, uma ou mais linhas de fuga, “definidas por descodificação e desterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 102). Essa linha piloto, conecta e emite novos fluxos. A linha dura não para de tentar barrá-la e controlá-la enquanto, por outro lado, ela não se cansa de escorrer entre os dedos: são os nômades que saem da estepe em constante e fluente fuga. Essas três linhas não obedecem a nenhuma organização cronológica. Antes, elas coexistem de forma imbricada, transformam-se e passam umas pelas outras – desde que não se perca de vista que a primeira linha, a linha de negociação, não para de oscilar entre as linhas de fuga e os segmentos endurecidos.

Nos sistemas sociais, existem sempre linhas de fuga, mas também há endurecimentos para impedir essas fugas, aparelhos que as integram, desviam ou detêm (DELEUZE, 2006b). Ou, então, ao lado dos pontos que o poder conecta, encontram-se “pontos relativamente livres ou libertados, pontos de criatividade, de mutação, de resistência” (PELLEJERO, 2008, n.p.). Parece-nos que o desafio lançado por Deleuze e Guattari é o de pensar as resistências ao lado de uma linha maleável ou molecular, composta por fluxos, intensidades e partículas. Uma linha diferente, não necessariamente melhor, marcada pela desterritorialização de elementos rígidos. Nesse plano, uma resistência é compreendida como fluxo desterritorializante e não pode ser tomada como simples enfrentamento fragmentário ou foco



de luta contra os mecanismos de poder. Em certo sentido, para Deleuze, são os mecanismos de poder que oferecem “resistência” aos movimentos de desterritorialização. Se quisermos retomar o jargão marxista, diríamos que o desejo, as desterritorializações e as resistências estão do lado da infraestrutura. Eles a investem, fazem parte dela. O poder, por sua vez, age contra elas, em um movimento secundário, de forma organizadora: há, portanto, uma *organização do poder* (DELEUZE, 2006b).

Essa orientação é sensivelmente diferente da perspectiva de Foucault (1998), para quem a busca de contornos apropriados de luta está intimamente ligada ao esforço de compreensão do que é o poder. Isso não quer dizer que Foucault ignore as resistências, ou mesmo que ele não tenha reservado a elas um espaço importante em sua analítica do poder. Na verdade, trata-se de observar que os autores partem de questões diferentes: se, para Foucault, é fundamental decifrar o funcionamento dos poderes para, então, opor-lhes resistências e lançar contra eles uma espécie de “réplica política”, para Deleuze (2006a, p. 292) o problema é saber quais “são os fluxos de uma sociedade, quais são os fluxos capazes de subvertê-la, e qual o lugar do desejo em tudo isso?”.

Camile Dumoulié (2007) captou de forma admirável o caminho indicado por Deleuze e Guattari. Citando o mestre de capoeira Almir das Areias e sua fórmula (“em todos os movimentos tu deves ser como a corrente do rio que contorna o rochedo”), Dumoulié (2007, p. 1) indica a questão paradoxal das resistências: não é o jogador que se opõe a uma ordem ou força; “inversamente, é uma certa ordem do mundo ou uma estrutura social dada que, como o rochedo, constitui uma força de resistência contra a corrente da vida”.

Se, em certos trabalhos de Foucault, as resistências emergem como um contrapoder, para Deleuze elas guardam uma afirmatividade própria. Ou melhor, com Foucault, encontramos resistências que promovem o enfrentamento generalizado do poder; com Deleuze, trata-se, sobretudo, de uma defecção inventiva. Talvez não seja possível resistir sem ambos os vetores. Nômades e microfísicas, as resistências não podem deixar de captar uma potência que envolve, a um só tempo, o enfrentamento, a recusa e a criação.

Maurizio Lazzarato (2006) observa nos movimentos pós-socialistas dois vetores similares aos que encontramos em Foucault e Deleuze. Esses vetores não se movem pela lógica da contradição: sua

energia não está no conflito, mas sim na recusa absoluta (DELEUZE, 1997a). São, contudo, dois planos assimétricos. O primeiro deles parece, a princípio, operar por divisão, separando “nós e eles”, amigos e inimigos, reproduzindo a lógica do movimento operário, mas, na verdade, rejeita por completo a política e as regras tradicionais da representação. Tal recusa duplica-se, contudo, em uma nova direção, quando se procura criar formas de estar junto e de vida em comum.

Enquanto o primeiro movimento introduz o enfrentamento e a fuga das instituições, dos partidos e até mesmo dos sindicatos, o segundo acontece pela abertura de um devir, pela invenção de uma nova forma de estar junto, pela composição de um comum não totalizável. Se o primeiro plano é um plano de enfrentamento e fuga, o segundo é marcado pela “constituição (criação e atualização de mundos)” (LAZZARATO, 2006, p. 205). No primeiro vetor, deparamo-nos com táticas de subtração; no segundo, com práticas de empoderamento inventivo. Esse segundo plano sugere que a criação é a mais intensa energia das resistências: é no ato de criação que reside sua força; do contrário, como bem sabia Nietzsche, o niilismo negativo triunfa. Como ainda veremos, quando se deixa de falar “criar” e se passa a “querer o poder” ou “desejar dominar”, temos uma vitória da reação e das forças do negativo (DELEUZE, 2001).

Levando em conta os dois planos apontados por Lazzarato, notamos que as resistências *se movem de um lado a outro*, constantemente desterritorializando e reterritorializando em um e outro vetor. Água e rochedo, resistências e poder, são dois vetores que não possuem uma mesma natureza. Parece-nos que esta possível separação – que, aqui, poderemos meramente insinuar – remete ao problema dos mistos mal analisados, do qual Deleuze já tratava em sua obra sobre Henri Bergson. Segundo Deleuze (1999), para Bergson, as coisas nos são apresentadas como misturas, uma vez que a experiência só nos proporciona mistos. Contudo, o fio condutor do método de Bergson está precisamente na ideia de que é necessário desfazer tais mistos e encontrar neles suas linhas puras, quer dizer, dividi-los de acordo com suas articulações. Na verdade, a dificuldade na separação dos mistos está intimamente ligada à incapacidade de enxergar a diferença, de tal forma que, ali onde há diferença de natureza, só se vê diferença de grau.

Poder e resistências estariam em duas linhas de força diferentes por natureza? Trata-se de uma hipótese que precisa ser pensada. Se

ela é correta, essa diferença é fundamental para captar o aspecto fugidio das resistências. Sabemos que sua lógica escapa, ou melhor, não se reduz à constituição de um Aparelho de Estado, situado em outra linha. Desta maneira, pensar uma resistência como linha pura, separada do misto mal analisado, é concebê-la como pertencendo ao mesmo plano das relações de poder, mas, também, é sugerir que ela muda, diferindo de si mesma, talvez de forma ativa e afirmativa, por ser possuidora de uma lógica e de um movimento próprio que não acompanha, mecânica ou dialeticamente, os movimentos do poder. Por isso, o que vale, para Guattari, não é uma instância unificadora dos desejos – ou seja, um misto que, apenas por ser mal analisado, torna-os homogêneos – mas sim algo como uma “enxameação ao infinito” das resistências (DELEUZE, 2006b, p. 337). O poder, por outro lado, opera ações secundárias de totalização, manipulação, repressão e canalização dos múltiplos desejos. A lição é a seguinte: não tomar os mistos por uma realidade homogênea, de forma a fazer perceber que as instâncias molares se esforçam para capturar o movimento, e, no limite, pará-lo – o que só pode ocorrer em uma operação secundária ou uma reação.

Sem dúvida o problema das resistências não é novo. No século XIX não se deixou de perguntar pelas formas de luta contra a miséria. O *Manifesto Comunista*, por exemplo, coloca as seguintes questões: como constituir o operário em classe? Como superar a revolta dispersa em conflitos pontuais (destruição de mercadorias, quebra de máquinas e incêndio de fábricas) em direção ao processo revolucionário “de dissolução da classe dominante” (ENGELS; MARX, 2004, p. 55)? Entretanto, essas questões talvez soem um pouco deslocadas da atmosfera política e filosófica de nossos tempos. Para Foucault, o grande problema do século XIX não foi, necessariamente, o do poder, mas sim o da pobreza e da miséria. Como era possível que a crescente riqueza das novas sociedades industriais fosse acompanhada da pauperização das mesmas populações que trabalhavam na produção de sua opulência? Que estranho mecanismo é esse que gera, simultaneamente, tamanha riqueza e pobreza? A tais perguntas, o século XX acrescentou outras. Não apenas a questão da escassez econômica, mas, igualmente, a do excesso de poder. Era das guerras mundiais, do fascismo e do stalinismo, o século XX impôs aos intelectuais novas urgências, entre elas o problema de saber como foram possíveis

tantos descomedimentos do poder (FOUCAULT, 2004a). Não existem, em nossas sociedades, “virtualidades” tão intrínsecas a nossos sistemas que, perpetuamente, ameaçam gerar espécies de “excrecências do poder dentre os quais os sistemas mussoliniano, hitlerista, stalinista [...] são apenas exemplos, e exemplos incontornáveis” (FOUCAULT, 2004a, p. 39)?

Se as últimas décadas do século XX foram marcadas pela celebração geral de uma nova ordem mundial hegemônica, um passeio por seus subterrâneos nos mostra que a busca pela compreensão das novas modulações do poder que acompanharam o capitalismo triunfante nunca cessou – como demonstra a própria análise do poder em Foucault. Esse último não deixou, aliás, de avançar em relação à questão do poder ao encontrar a dimensão da *subjetivação*. Esse movimento do pensamento de Foucault em direção a uma estética da existência, capaz de resistir ao poder ou se furtrar ao saber, também indica um deslocamento no sentido de repensar as possibilidades de resistência (DELEUZE, 1992). Parece-nos, ainda, que os pensamentos de Foucault e Deleuze sugerem ser possível que a resistência concebida em termos de “vanguarda”, “consciência de classe” ou “revolução proletária” esteja, hoje, datada, não apenas pela dita vitória plena do capitalismo global, mas, também, porque as resistências se metamorfosearam e desertaram suas antigas modalidades dialéticas, perderam pernas e braços e, agora, possuem numerosos tentáculos que “fazem, sem cessar, os movimentos mais diversos e que, além disso, não se pode dominar” (KAFKA, 1997, p. 12).



## Capítulo 2

# Resistências como método (Foucault)

A inquietação em relação às resistências percorre o pensamento de Foucault como o fio de Ariadne. Funciona como um novelo que, à medida que se desembaraça, toma lentamente a forma de uma linha. Sua função não é, todavia, indicar a saída: mais importante do que escapar do labirinto é desfazer o carretel. E Foucault só o desfaz para refazer, para suturar a linha à pele e inventar corpos insubordinados. Trata-se de uma linha que, por um lado, reencontra a ordem dos saberes para contaminá-la e, por outro, torna-se a própria condição de elaboração. Foucault faz mais do que analisar resistências; ele as *inventa*, fazendo do seu trabalho intelectual uma maneira de resistir e transformando as resistências em parte do seu *método de pesquisa*.

### 2.1 Resistências como fim

Uma das primeiras criações resistentes de Foucault consiste em fazer com que os extratos do saber se voltem contra o poder. Em conhecida conversa com Gilles Deleuze, Foucault (1999a) explica como compreende o papel dos intelectuais diante dos sistemas de opressão. Segundo ele, houve um momento em que enfrentar a exploração significava, sobretudo, duas coisas: expor a verdade para aqueles que não a conheciam e dizer o real em nome daqueles que não podiam dizê-lo. O “intelectual universal” pretendia, então, representar a consciência de todos, por isso levantava sua voz contra as ideologias dominantes e tentava dissipar as ilusões das massas incultas. Os deslocamentos históricos das resistências e do poder no século XX impuseram, porém, aos intelectuais uma nova condição, a saber: o

abandono da posição de “porta-voz” dos oprimidos e o reconhecimento de que os explorados não apenas sabem onde se encontram no sistema social, como também são capazes de dizer o que lhes é intolerável. O problema enfrentado pelo “intelectual específico” não é, portanto, a falta de consciência das massas, mas a existência de um sistema de poder que barra, proíbe e invalida seus discursos. Ou seja, sua luta não se volta exatamente para uma tomada de consciência, mas contra o *silêncio imposto* ou a *fala tomada* pelo poder.

A ação resistente do intelectual específico é, não raro, apontada como oposta ao trabalho do intelectual universal, muitas vezes relacionado aos marxistas, mas é menos lembrado que não é esse o inimigo. Trata-se, antes, do combate contra normas, instituições, técnicas administrativas e pedagógicas, além de saberes e funcionários que não apenas se furtam a colocar em questão os efeitos opressivos produzidos pelo poder, como também trabalham diligentemente para aperfeiçoar suas tecnologias de vigilância e exploração. Para polir as lentes e reencontrar o oponente talvez pudéssemos recorrer a Slavoj Žižek (2009) que, em visita ao Brasil, comentou sobre a generalização do que chamou de perspectiva “*fukuyamista*”, quando não pensamos mais em recusar o poder e enfrentar sistemas econômicos e políticos. Segundo ele, esquerda e direita hoje se perguntam, respectivamente, “como tornar o sistema em que nos situamos mais justo, mais humano?” ou “como torná-lo mais eficiente, mais ágil?” (ŽIŽEK, 2009). Em conformidade com Foucault, Žižek considera que a teoria deve ser convocada como elemento de luta, embora sugira contornos diferentes para o combate. Sem dúvida, são dois momentos distintos os que marcam os discursos dos filósofos, e isso deve ser levado em consideração. Žižek aponta para a necessidade de inventar novas formas de ações coletivas, de encontrar maneiras alternativas e radicais de enfrentamento em nível global, enquanto Foucault espreita o chão, aludindo ao combate por meio de um sistema regional e localizado de resistências. Como sugere a leitura de Francesco Paolo Adorno (2004), para Foucault, nos embates contra o poder microfísico a capacidade de utilizar a competência de forma crítica em situações específicas é mais eficiente que as grandes ideias engenhosas e a retórica inflamada. Apesar disso, em Žižek e Foucault um mesmo problema se apresenta: a luta para ultrapassar a lógica do poder.

Ora, já que a verdade é um produto ou resultado de um jogo de forças, uma resistência se dá de forma específica, como uma espécie

de contraestratégia, uma luta contra o poder na ordem do saber. Ou seja, se há uma “verdade do poder”, deve haver também um “poder da verdade”. Em artigo escrito para o *Le Monde*, em 1979, Foucault resume de forma admirável como concebe o próprio trabalho. Segundo ele, se o estrategista é o homem que diz: “Que importa tal morte, tal grito, tal insurreição em relação à grande necessidade do conjunto, e que me importa, em contrapartida, tal princípio geral na situação particular em que estamos?”, o antiestrategista é

[...] respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal. Escolha simples, obra penosa: pois é preciso ao mesmo tempo espreitar, por baixo da história, o que a rompe e a agita, vigiar um pouco por trás da política o que deve incondicionalmente limitá-la. Afinal, é meu trabalho: não sou o primeiro nem o último a fazê-lo. Mas o escolhi (FOUCAULT, 2004b, p. 81).

Em torno desse deslocamento, que vai do intelectual universal ao específico, está uma mudança na ação resistente da própria filosofia. No século XIX, a desigualdade, a miséria e o crescente empobrecimento dos trabalhadores eram problemas a serem enfrentados pelo pensamento crítico. Já no século XX, a questão da miséria é duplicada por outra: a *superprodução de poder*. Realizar uma analítica das relações de poder não é, então, uma opção pessoal, mas a imposição de uma “era dos extremos” – conforme a classificação de Eric Hobsbawm (1996a) –, marcada por excrescências do poder, como o fascismo, o nazismo e o stalinismo. Em nossos tempos, porém, não é tarefa simples produzir um pensamento resistente. Após a ligação involuntária entre Rousseau, a Revolução de 1789 e o império napoleônico, entre Hegel e o Estado prussiano, entre Marx, o leninismo e o Estado soviético e, por paradoxal que seja, entre Nietzsche, Wagner e o Estado hitlerista, é possível pensar em uma filosofia que, efetivamente, resista? Afinal, em todos esses casos, filosofias da liberdade, que se colocaram em oposição direta ao poder, transformaram-se, ainda que involuntariamente, em terror, burocracia de Estado ou formas de autorizar ações excessivas das instituições políticas (FOUCAULT, 2004b).

Foucault pensa que a filosofia pode desempenhar um papel de *contrapoder*, mas com a condição de que deixe de tentar impor suas leis ao poder, que recuse sua posição de legislar, educar e prescrever. A filosofia que ele chamou de “analítica da política” não deseja participar do jogo da ciência e do poder, nem mesmo na posição de



opositora; ao contrário, deseja repudiar o próprio jogo, fazer aparecer as relações de poder em sua forma crua e generalizada para ser capaz de enfrentá-lo adequadamente. A tarefa do intelectual específico é espreitar e vigiar os excessos do poder. Porém, essa tarefa só é possível se feita de maneira fragmentada e particular, observando experiências como a loucura, a doença, a morte, o crime ou a sexualidade, lá onde elas se manifestam de forma mais concreta.

## 2.2 Resistências como abertura

É possível, portanto, fazer do trabalho intelectual, de uma forma geral, e da filosofia, em específico, uma maneira de lutar contra o poder. Suspeitamos, todavia, que o papel das resistências vá ainda mais longe e que elas não sejam apenas consequências desejáveis da atividade filosófica, mas sim fundamentos do próprio método de pesquisa praticado por Foucault.

No artigo “O Sujeito e o Poder”, Foucault (1995) explica que sua pesquisa não teve como alvo os mecanismos de poder, mas, antes, compreender as diferentes formas pelas quais os sujeitos são constituídos. Sua investigação, segundo essa interpretação, assume três direcionamentos. O primeiro deles é o estudo sobre os saberes e como eles buscam atingir o estatuto de ciência. Em segundo lugar, o estudo dos modos como os sujeitos são colocados em relação às instituições e são divididos – o louco e o são, os criminosos e os bons cidadãos, etc. E, por último, o estudo das “técnicas de si”, ou seja, sobre as maneiras por meio das quais os seres humanos tornam-se sujeitos e as formas com que eles lidam com sua própria subjetividade.

Se o objetivo central de Foucault não era o estudo do poder e sim o da formação dos sujeitos, cabe perguntar: por que tamanha dedicação ao tema? Isso ocorreu porque ele não encontrava instrumentos metodológicos adequados para trabalhar o poder fora do modelo legal (cuja principal questão é: “o que justifica o poder?”) e institucional (que se pergunta: “o que é o Estado?”). Aproximamo-nos, assim, de uma questão importante. Segundo Foucault (1995), é fundamental investigar as resistências. Somente por meio delas é possível fazer a história do funcionamento do maquinário do poder. As resistências ocupam um papel fundamental em sua metodologia, pois é somente por meio daquilo que está à margem, do interdito e do que se coloca

contra a ação do poder, que é possível entender, de forma adequada, as estruturas sociais ou as regularidades políticas de um campo social qualquer. Ou melhor: para compreender os dispositivos de poder, é preciso, antes, observar as estratégias antagônicas que se colocam, de uma ou de outra maneira, contra ele.

Assim, um dos pontos nodais do pensamento de Foucault parece ter sido sumariamente ignorado, mesmo por aqueles que buscam investigar os dispositivos de poder contemporâneos. Por exemplo, os poderes midiáticos, as multinacionais e as novas instituições transnacionais (OMC, FMI, Banco Mundial) são mecanismos de dominação fundamentais do mundo global, porém, não raramente são investigados de forma isolada, sem considerar como parte importante de sua lógica aquilo que pretendem proibir, afastar ou capturar. A própria história do capitalismo foi, em alguns casos, narrada em forma de um simulacro que remete apenas a si mesma e pouco ou nada se refere aos movimentos de resistência<sup>2</sup>. Na perspectiva de Foucault, seria preciso perguntar contra que “ilegalidade” tal organização do poder se coloca, se quisermos compreendê-la de maneira mais intensa. Trata-se de um método que parte em busca das oposições: insanidade contra a sanidade, criminalidade contra a lei, mulheres contra a opressão masculina, população contra a medicina, crianças contra os pais.

Desse modo, encontramos ao menos duas maneiras de criar resistências. Na primeira delas, a resistência toma forma de um efeito do trabalho do intelectual específico: não só enfrenta o poder, mas recusa seu funcionamento administrativo e dá vazão a um saber menos comprometido com o potencial reativo e regulador do poder, um saber que se conecta à outra linha de força, aquela linha fantasma que assombra o poder, a linha vital da criação resistente. Em segundo lugar, deparamo-nos com as resistências como método de invenção/investigação de um saber que resiste *a priori*, desde seu próprio procedimento, um saber que nasce resistindo. Alguns poderão dizer que esse não foi, realmente, um método de Foucault, que se trata, na verdade, de uma descoberta tardia a qual ele apenas fez ao reencontrar seus trabalhos mais antigos. Porém, como bem sabia Nietzsche (2008a, p. 255), as compreensões mais valiosas são criadas tardiamente, as “compreensões mais valiosas são os métodos”.

O método das resistências não é, contudo, uma simples técnica.

2 Por exemplo, em Arrighi, Giovanni. *O Longo Século XX*. São Paulo: Editora Unesp, 1996.

Ele está profundamente conectado às resistências no presente e, por isso, relaciona-se com certas características dessas lutas: são lutas transversais e que não respeitam as fronteiras nacionais; elas não criticam apenas o acúmulo de riqueza, mas também o excesso de opressão política que a concentração de riqueza implica; são, ainda, lutas imediatas, que não visam ao inimigo “mor” e à construção de uma utopia futura, mas sim enfrentar os pontos locais e reais nos quais os poderes atuam; inauguram uma nova relação com a individualidade, pois, por um lado, enfatizam o valor da diferença e reivindicam o direito à singularidade e, por outro, criticam as forças que separam e impedem a vida comum, ou seja, não são a favor nem contra o indivíduo: elas são contra o governo das individualidades. Tais lutas realizam uma crítica dos “regimes de saber”, ou melhor, da maneira como os saberes são monopolizados e impedidos de circular livremente e, finalmente, são lutas contra as respostas “científicas” e administrativo-burocráticas para a questão “quem somos nós?”. Reivindica-se, portanto, o direito de encontrar mecanismos próprios de identificação e de construção subjetiva (FOUCAULT, 1995).

A investigação dos dispositivos de poder no passado se tornou importante para Foucault justamente porque as lutas do presente não se colocam apenas contra uma instituição ou classe específica, mas, antes, contra determinadas “técnicas de poder”. Em uma palavra, são lutas contra todos os poderes atuantes que querem tomar posse ou controle da formação dos sujeitos, que querem formar nossa consciência e nosso autoconhecimento. Tais lutas marcam duas formas de uma mesma insatisfação: a primeira, em relação ao modelo de luta política apresentado por certo marxismo; a segunda, contra as tecnologias do desejo e de interpretação de si advindas da psicanálise.

Insistimos, portanto, em nossa hipótese: o deslocamento ou a busca de novas configurações possíveis de resistência incidem diretamente sobre a investigação histórica dos dispositivos de poder. Dessa forma, as resistências estão diretamente ligadas às rupturas na produção filosófica de Foucault. Saber, poder e subjetivação se conectam ao “presente” e a três tipos de lutas. No primeiro caso, a luta contra os saberes que pretendem tomar para si os discursos e que enunciam a verdade sobre o sujeito (uma religião, uma etnia, uma teoria, uma tendência política) – esse é o momento em que Foucault dedica-se à arqueologia dos saberes. No segundo caso, a oposição contra as formas de poder que separam os indivíduos entre si e

daquilo que eles produzem (momento da genealogia, em que Foucault investiga as tecnologias do poder). E, em terceiro lugar, a luta contra os dispositivos que interpretam e controlam as relações dos indivíduos consigo mesmos – esse é o momento da Ética, quando Foucault investiga os processos de subjetivação.

Esses três tipos de luta não se separam mecanicamente, porém, uma delas *prevalece* em certos momentos históricos. Por exemplo, as “heresias” da Europa medieval sugerem a insatisfação com o privilégio da verdade por parte da Igreja. Já nos séculos XIX e início do XX, ocorrem lutas operárias ou camponesas em diversas partes do globo contra o monopólio da riqueza. Em meados do século XX, predominam os combates contra os modelos de submissão das subjetividades. Essa última prevalência, de uma “guerrilha subjetiva”, ocorre porque os dispositivos nunca tiveram, como hoje, tamanho poder de individualização, ou seja, de formatar nossas individualidades. O intrigante no trabalho de Foucault é, contudo, que a constatação de que o poder atua diretamente na formação das subjetividades não o levou ao estudo de instrumentos midiáticos e informacionais do presente. Ao contrário, ele demonstra que tais técnicas são muito antigas e remetem à pastoral cristã. Com Foucault, a filosofia se transforma, antes, em uma maneira de dizer o presente, de “espreitar a emergência de forças que se sublevam” (ARTIÈRES, 2004, p. 17), uma ontologia do presente ligada às formas de resistência ao poder. Nesse sentido, nos dias “atuais”, a questão não é a de uma “liberação” (sexual ou não) que nos leva a perguntar “quem somos nós?” ou “quem sou eu?”, mas nos liberarmos desse Eu que foi constituído ou instituído em nós pelos poderes de individualização das múltiplas instituições, incluindo a psiquiatria e o próprio Estado.

Com o que expusemos até aqui não desejamos reduzir a complexidade e multiplicidade do pensamento de Foucault, transformando-o naquilo que Marc Bloch (2001, p. 60) chamou de “devoto do imediato”. Importa-nos, principalmente, destacar a urgência da ontologia das lutas no presente. Seu retorno ao passado e à investigação histórica sobre os sistemas de encarceramento ou sobre o dispositivo da sexualidade são, entre outras coisas, parte de uma busca por uma nova compreensão do funcionamento do poder, a ser realizada por meio das lutas no presente.

## Capítulo 3

### **Como resistir duas vezes?**

(Nietzsche e Deleuze)

No mundo contemporâneo, encontramos alguns sintomas de que as ações resistentes e a compreensão sobre o que são as próprias resistências mudaram. Trata-se de um deslocamento que envolve tanto o pensamento quanto a prática (sem que eles se separem mecanicamente). Vejamos, rapidamente, alguns exemplos que indicam essa mudança.

#### **3.1 Primado das resistências**

O historiador inglês Edward Thompson (2001), discordando de boa parte da tradição marxista à qual ele mesmo se reconhece vinculado, recusa a interpretação clássica que enxerga a formação da classe operária inglesa como consequência do processo de industrialização capitalista. Para ele, o advento da indústria moderna é que resulta da luta de classe operária, ou seja, a formação da classe operária é condição para que a própria industrialização possa ocorrer, e não seu simples resultado. O modo de produção e as forças produtivas são vistos como um efeito do processo histórico real de luta dos trabalhadores. Essa inversão tem consequências políticas importantes, entre elas uma renovada noção de “classe social”, uma vez que sua formação se dá *na e pela* luta e não como resultado da conscientização realizada por uma vanguarda política ou intelectual (SILVA, 2001).

Se a luta operária está na base da constituição do mundo industrial, não é ainda mais sugestivo entrever a emergência do capitalismo como fruto de ações resistentes? É o que sugere Robert Brenner (1985), quando recusa explicações demográficas ou comerciais e defende que, em meados do século XV, foi o campesinato quem

rompeu definitivamente com os controles feudais e, por meio da migração e do enfrentamento, construiu novos espaços de liberdade em relação ao regime medieval.

Outro exemplo da importância da noção de resistência pode ser encontrado na obra escrita por Michael Hardt e Antônio Negri (2005), *Império*. Para explicar o confronto entre o que chamam de “multidão” e a organização política do Império, os autores recorrem ao emblema do Império Austro-Húngaro: a águia de duas cabeças. Ao contrário do símbolo original, porém, no Império contemporâneo, as cabeças se voltam para dentro, como se estivessem encarando e atacando uma a outra. A primeira cabeça é constituída por uma máquina de comando biopolítica que, constantemente, propõe a ordem e a paz, apesar de efetivamente exercer seu poder por meio de uma ação militarista e policial. A outra cabeça representa uma pluralidade de subjetividades interligadas, que trabalham e produzem no mundo globalizado, é produtiva, criativa e está em constante animação. Trata-se de uma multidão que vive *dentro* e *contra* o Império, em uma espécie de nomadismo universal. Contudo, as duas cabeças não se encontram no mesmo nível, pois a águia imperial se ergue contra a multidão e a submete ao seu comando, como um Leviatã pós-moderno. O Império revela-se uma força produtora de submissão e obediência, mas é vazia, espetacular e parasitária. Segundo Hardt e Negri, a multidão é a força viva da nova ordem contemporânea, ao passo que o Império funciona como um aparelho de apropriação, que sobrevive à custa da vitalidade dessa multiplicidade a quem submete.

O que gostaríamos de mostrar com esses exemplos, descritos tão rapidamente e, aparentemente, tão distantes e estranhos uns dos outros? Parece que um novo reconhecimento paira sobre o trabalho dos operários ingleses da primeira Revolução Industrial, as sedições camponesas do fim do medievo e sobre as multidões que vivem sob o mando imperial: o reconhecimento da *afirmatividade das resistências*. Conforme vistos por Thompson, os operários são elementos constitutivos da radical mudança econômica e social promovida pelo nascimento da indústria moderna, além de serem, ainda, agentes de sua própria constituição como classe, dispensando a conscientização da Vanguarda e noções como a de “falsa consciência”. Por sua vez, Brenner destaca as revoltas e migrações camponesas como uma importante força de desestruturação do universo feudal, enquanto Hardt e Negri veem na multidão a força produtiva fundamental de

nossos tempos e tomam os dispositivos de poder contemporâneos como parasitários em relação à criatividade daquela.

Os exemplos citados são esforços muito diferentes, em certos aspectos opostos<sup>3</sup>, mas que indicam a necessidade de reconhecer a capacidade, ao mesmo tempo criativa e resistente, que advém dos que convivem com as tecnologias do poder, mas mantêm em relação a elas certa “distância”, muitas vezes conflituosa. Em outras palavras, trata-se de notar a importância dos movimentos de recusa e luta, reconhecendo sua diferença em relação à organização do poder. Isso sugere a possibilidade de abandonar a perspectiva segundo a qual o poder é o núcleo da criatividade e da invenção humana e, no mesmo sentido, recusar a enxergar a vida pelos olhos do poder, dando-lhe um crédito que deve ser buscado em outra linha de força.

## 3.2 Preparação do terreno

O pensamento de Gilles Deleuze é extremante profícuo para buscar conceitos que seguem de perto os movimentos de fuga que o poder busca, constantemente, barrar ou capturar. Em sua obra sobre Nietzsche, encontramos ao menos três vetores importantes para compreensão das resistências, sem os quais parte do que dissemos até aqui perde seu vigor. Primeiramente, uma questão metodológica: a possibilidade de pensá-la como *força*, portanto livre das noções enriquecidas de “sujeito” e mesmo de “classe social”. Segundo, a capacidade ativa e afirmativa das resistências, sua especificidade, sua lógica própria e, principalmente, sua potência criativa. Por fim, a observação de seu movimento não-dialético, ou seja, nômade, livre das categorias do negativo e da submissão da diferença.

A obra de Deleuze sobre Nietzsche foi escrita em momento crítico. Surgiu após um intervalo de oito anos sem publicações, tempo significativo, se levarmos em consideração a intensa produção dos anos posteriores. Porém, esse “buraco de oito anos” (DELEUZE, 1992, p. 172) não indica inatividade. Ao contrário, Deleuze sugere que talvez sejam essas lacunas que comportam os verdadeiros deslocamentos do

---

3 Para uma oposição entre Foucault e Thompson, consultar: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Experiência: uma fissura no silêncio. In: *História: a arte de inventar o passado*. Bauru, SP: Edusc, 2007. p. 133-148.

pensamento. Um indício da importância de incluir Nietzsche como aliado encontra-se na carta que escreveu a Michel Cressole. Nela, Deleuze (1992) comenta sobre as maneiras que arquitetou para escapar às castrações da História da Filosofia e explica que concebeu sua relação com os filósofos de quem se ocupou como uma espécie de “imaculada concepção”: imaginava-se chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho. Ou seja, era importante que os autores tivessem dito efetivamente tudo aquilo que ele os fazia dizer, no entanto, era também fundamental que sua fala resultasse em um híbrido e que o filho gerado fosse monstruoso, “sujeito a deslizos, quebras e omissões secretas” (DELEUZE, 1992, p. 14).

Segundo Roberto Machado (2009), a filosofia de Nietzsche é a inspiração vital de Deleuze quando se trata de tomar posição diante do legado da Filosofia. Deleuze, afirma Machado, é um filósofo de alianças, e Nietzsche lhe permite estabelecer uma dicotomia entre duas tradições filosóficas que são representadas, de um lado, por Platão e, de outro, pelo próprio Nietzsche. Com Platão nasce a imagem do “filósofo ascendente”, que se purifica à medida que se eleva na busca pela Verdade e pelo Bem (a saída da caverna se encontra no alto). Na outra extremidade está Nietzsche, para quem a saída indica também uma entrada, para outra caverna talvez, ou para um abismo além de toda fundação. A presença de Nietzsche, na constelação dos filósofos com os quais Deleuze produz seus duplos, é fundamental para a elaboração do projeto de “subversão da filosofia da representação”, que visa a estabelecer o primado da diferença sobre a identidade. Ao pensar o problema da resistência nos seus escritos, encontramos, na ética da afirmação nietzschiana, uma espécie de *preparação do terreno*, uma vez que é nesse horizonte que descobriremos possibilidades para pensar uma resistência como força, sua atividade própria e, enfim, seu movimento não dialético.

### 3.3 Relações entre forças

Que é uma força? Segundo Deleuze (1992, p. 117), “qualquer força é apropriação, dominação, exploração de quantidade de realidade”. Segue-se que a história de um corpo qualquer só pode ser reconstituída quando recuperamos a sucessão de forças que lutaram para se apoderar dele. Qualquer nova dominação equivale a uma mudança de



sentido e requer uma nova interpretação. Por isso, a relação de forças é o agente propriamente dinâmico da historicidade, é ela que determina as mudanças bruscas, os grandes deslocamentos, mas é também quem pode garantir períodos de constância. Nesse sentido, não existem palavras, indivíduos, deuses ou civilizações cujo sentido não seja múltiplo, pois são todos dependentes das forças que deles se apoderam.

Para compreender a relação entre forças são necessárias duas observações. Primeiro, a noção de essência não está sendo rejeitada, mas tomada caso a caso. Um objeto qualquer, seja ele uma sociedade, um movimento social, um livro ou uma obra de arte, nunca é neutro, pois possui afinidade com certo tipo de força. Por exemplo, Nietzsche não nega às religiões múltiplos sentidos, mas é preciso perguntar: com que forças elas possuem afinidade? A interpretação é justamente a arte que revela a complexidade do jogo de forças que se exprime em algo, que retoma, caso a caso, suas batalhas, seu aspecto dinâmico e ainda não plenamente constituído, ou seja, o momento da definição ou construção de seu sentido. Encontrar o *sentido* de qualquer fenômeno é conhecer qual a *força* que explora, que apropria ou se exprime em algo (DELEUZE, 2001).

Segunda observação: é preciso cuidado para não separar a noção de força e objeto (ou corpo), até aqui vistas sem a precisão necessária. Na verdade, não há objeto que não esteja “possuído” por uma força. É preciso abandonar a ideia de uma origem na qual o objeto encontra-se em estado puro, como se não estivesse ainda tomado por uma força, como se lá estivesse sua identidade purificada. O historiador Marc Bloch (2001) nos convida a abandonar o que chama de “obsessão das origens”, ou seja, a busca por um começo que explica, que bastaria explicar, para determinar todo o desencadeamento de um processo. Segundo ele, esse procedimento indica uma contaminação do devir e da historicidade pelo cristianismo, religião para a qual a identidade se funda em uma origem.

A leitura que Deleuze (2001) faz de Nietzsche também acena para a noção de que um corpo já é constituído, desde sempre, por relações de forças. Aliás, o que o define enquanto corpo é justamente o fato de estar nessa relação. Quando em relação, as forças constituem um corpo, ou melhor, a relação entre duas forças, sendo desiguais, constitui um corpo precisamente quando entram em relação uma com a outra. Qualquer corpo vivo é um produto de uma relação de forças

que o compõe, ou seja, é um fenômeno múltiplo, sua aparente unidade é uma “unidade de dominação” (DELEUZE, 2001, p. 63).

### 3.4 Ativo e reativo, resistências e poder

Deleuze encontra em Nietzsche uma alternativa para o jogo dialético dos opostos, substituindo a negação pelo elemento mais prático da diferença. Segundo Hardt (1996), Deleuze partilha com o pós-estruturalismo o projeto de rejeição à tradição hegeliana sem, contudo, limitar-se ao mero trabalho negativo. Isso quer dizer que o afastamento da dialética não se reduz à negação de princípios teóricos, mas toma forma de um exercício de criação de novos fundamentos filosóficos e políticos. Não se trata apenas de uma oposição dialética que, ao final, acaba por comprometer-se com o inimigo, compondo uma síntese, mas de uma recusa da própria dialética, ou melhor, uma crítica total, que nada conserva de sua força e que não recupera ou perdoa seus oponentes. Para Deleuze, a crítica kantiana permite a sobrevivência dos antigos valores, mas com Nietzsche o momento negativo da crítica, que Hardt chama de “*pars destruens*”, limpa completamente o terreno e deixa o espaço livre para o momento positivo, ou seja, a instância ativa que cria valores (*pars construens*).

Dirigida pelo negativo, a dialética não consegue produzir um verdadeiro ataque, pois a “contradição e a oposição podem apenas produzir resultados abstratos e somente levar a uma determinação abstrata do ser, cega às suas nuances sutis, às suas singularidades” (HARDT, 1996, p. 9). Para Hardt (1996), o ser da lógica hegeliana é incapaz de afirmar-se por si mesmo, pois só se afirma passando para o seu oposto e não produz uma verdadeira diferenciação. Ou seja, a diferença real nunca ocorre pela oposição ao outro. Podemos pensar que a inflexão fundamental do pensamento de Deleuze (1992) é o ataque à dialética, ou seja, esse é o fio condutor que o arrasta de um filósofo a outro. Tal fuga só é possível com a substituição da oposição ou contradição pela busca da afirmação da diferença.

A interpretação das forças deve levar em conta não apenas sua relação, mas também sua distinção. Em cada corpo, é preciso observar quais são os tipos de força superiores ou dominantes. Deleuze chama esse trabalho de “hierarquia”: reconhecer a diferença entre as forças conforme sua qualidade, ou seja, as forças *ativas* e *reativas*. Ora, as

metamorfoses fundamentais do pensamento de Nietzsche são o camelo que se torna leão e, em seguida, o leão que se transmuta em criança. O camelo carrega o fardo dos valores estabelecidos, o leão destrói as estátuas e lança críticas sem piedade a esses mesmos valores para, em seguida, tornar-se criança e criar. Apesar do risco de enunciar essa fórmula de maneira tão rápida, é importante indicar a condição fundamental que ela impõe: a necessidade da avaliação da distinção das forças, pois elas não são idênticas.

As forças inferiores são chamadas de “reativas”. Tais forças exercem funções de *conservação*, de *adaptação* e de *utilidade*. Exercidas por meio de regulações, elas exprimem o poder das forças dominadas (DELEUZE, 2001). A consciência está mergulhada em reatividade, uma vez que enxerga o mundo por meio das funções inferiores, como a nutrição, a reprodução, a conservação e a adaptação. As forças ativas são inconscientes, superiores, espontâneas, agressivas, conquistadoras e transformadoras, indicam incessantemente novas direções, ou seja, exercem uma misteriosa “primazia fundamental” (NIETZSCHE, 1998, p. 67). Deleuze segue Nietzsche de perto quando afirma: ser ativo é tender para a potência. Ou seja, apoderar e dominar. Contudo, é preciso deixar tais termos claros para evitar contrassensos. “Apoderar-se” quer dizer ser capaz de impor formas, ou melhor, criar formas, explorando as circunstâncias, pois “todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação” (NIETZSCHE, 1998, p. 66). A força ativa está mais próxima de Lamarck do que de Darwin: ela é plástica, agressiva e predomina sobre a simples adaptação ao meio. *É uma força de transformação, a força de Dionísio*.

Uma das características centrais da reatividade talvez seja sua dependência em relação às forças ativas. Ela só pode existir quando se coloca em relação ao ativo. Sua existência é “relativa à”, ou seja, não é capaz de afirmar-se por si própria. Temos aqui uma primeira aproximação entre poder e reatividade. O poder tem afinidade com a reação, sua função é *re-agir* por meio do controle das forças ativas, exerce ficção em relação a tudo aquilo que tende a agir ativamente. Sua situação instável, sujeita a mudanças, advém do fato de estar ameaçado por forças que desejam ultrapassar sua lógica adaptativa, nutritiva e reguladora. Justamente por isso ele precisa barrá-las, impedi-las e não deixar que cheguem ao seu termo. *O poder funciona separando*. Uma das grandes ilusões das resistências pode ter sido imaginar que as forças poderiam igualar-se, comprometer-se, ou seja, sonhar com a

harmonia entre as partes e a redução das forças ao estado de neutralidade. Quando Nietzsche critica o conceito de quantidade, combate precisamente a ideia que ela tende à “igualização da unidade que a compõe” (DELEUZE, 2001, p. 68) e converge para uma anulação da diferença. Anulação, equalização ou compensação, nada disso ocorre na relação entre as forças; ao contrário, o que temos é uma verdadeira irreduzibilidade da diferença em relação à igualdade (DELEUZE, 2001). *As forças não são equalizáveis*. O reativo predomina sempre que prevalecem noções como a de conservação da energia, quando se supõe que as diferenças de quantidade se anulam ou quando se busca o indiferenciado. Em todos esses casos, há um princípio que anseia pela anulação das diferenças, mas *não há compromisso possível entre afirmação e negação*, pois as forças não são redutíveis a um estado homogêneo de igualdade.

As resistências não cessam de opor-se ao poder, mas só podem continuar fazendo tal ação quando diferenciam de si mesma. Elas não buscam o equilíbrio das forças, nem cessar de devir. Sua presença constante nos dispositivos só ocorre porque seu retorno é sempre diverso. Não se trata de uma mudança que acompanha dialeticamente ou de maneira defasada os deslocamentos do poder, não é uma mudança relacional, mas uma *mudança em si*. Deleuze encontrou muitas pistas desse tipo de dinâmica, as quais vamos apenas indicar rapidamente. Por exemplo, em Bergson ele depara-se com a ideia de transformação temporal, quando não apenas se adiciona ou subtrai algo (transformação espacial), mas varia-se qualitativamente, produz-se algo que difere “de todas as outras [coisas] e de si mesma” (DELEUZE, 1999, p. 22), ou seja, uma verdadeira *alteração*. Em Espinosa, ele encontra o conceito de *distinção*, quer dizer, a mudança que não se relaciona com o outro, que não opera por oposição, mas leva às formas positivas da essência e às forças afirmativas da existência (DELEUZE, 2002).

Assim, quando dizemos que tudo retorna, não é à uniformidade ou à fatalidade que nos dirigimos, nem a um desdobramento, uma adição, um progresso ou uma evolução, mas à tentativa de estender ao máximo a alteração e a distinção do *devir resistente*. Desejamos devastar as imagens que buscam exaurir o tempo histórico e escapar ao devir, proclamando a eternidade da ordem – o fim da história –, criando a permanente sensação de uma “animação congelada” (ZIZEK, 2003, p. 20).

As linhas de resistência reclamam a crítica radical do estado terminal, de equilíbrio e das falsas mudanças, proclamam o dever que não cessa, o puro dever. Para compreendermos isso precisamos recorrer a outro princípio: a vontade de potência. De acordo com Deleuze (2001), a vontade de potência é um *querer interno à força*, uma complementação necessária. Ou ainda, não é a força quem quer, mas seu elemento diferencial e genealógico, de onde derivam as diferenças de quantidade e qualidade das forças. Ou então, a força *pode*, a vontade *quer*.

Mas o que pode uma força? Justamente, ela pode dominar. Sua vitória depende, porém, da adição desse *querer interno* que a impele a se abater sobre outra, é por meio dele que a força comanda ou obedece, é ele quem promove a *afetação* que torna ativa ou reativa uma força. O acaso coloca as forças em relação, enquanto a vontade de potência determina essa relação, pois é “o princípio para a síntese de força”, ou então, “o eterno retorno é a síntese de que a vontade de poder é o princípio” (DELEUZE, 2001, p. 77), desde que com o termo “princípio” compreendamos algo plástico que não é maior do que aquilo que condiciona, que pertence ao mesmo movimento daquilo que determina.

A vontade de potência não deseja o poder, sua função é produzir diferença de quantidade (determinando se a força é dominante ou dominada) e qualidade (decidindo se a força é ativa ou reativa). Como a força, ela possui particularidades: se as forças se dividem em ativa e reativa, a vontade de potência pode ser afirmativa ou negativa. Afirmar e negar são duas expressões da vontade, agir e reagir são movimentos da força. A ação é o instrumento da vontade que afirma, levando ao mundo de Dionísio; já a negação é vontade de aniquilamento, hostilidade à vida e leva ao mundo do crucificado.

Afirmção e negação são qualidades imediatas do próprio dever: a primeira devém ativa; a segunda, reativa. Nobre, elevado e senhor são termos utilizados por Nietzsche para nomear aquilo que é, ao mesmo tempo, afirmativo e ativo; já designações como mesquinho, vil e escravo indicam o que é negativo e reativo. Nietzsche (2008a, p. 60) se considera o primeiro a descobrir as qualidades da vontade: de um lado, aquela que degenera e se volta contra a vida “com subterrânea avidez de vingança”; de outro, a afirmação suprema, o “Sim à vida”, nascida da plenitude e da abundância, a aprovação sem restrições, confirmação transbordante e impetuosa, que só pode ser percebida sob a condição da coragem.

A força ativa afirma sua diferença e faz dela uma forma de gozo ou alegria, a reativa funciona separando, limitando e restringindo. Existe algo de administrativo, de “mera ‘administração’” (NIETZSCHE, 1998, p. 69), na reação, enquanto algo da ordem da criação se exprime na afirmação. O que a negação e a reação administram? Ora, a potência criativa da afirmação e da ação. Incapaz de criar, a força reativa e sua qualidade negativa assumem como função impedir que a afirmação se remeta a si mesma e se desdobre em pura potência. A força reativa regula o potencial ativo de duas maneiras: impede que a força ativa chegue ao seu termo e, em seguida, atribui a si mesma o crédito por qualquer ação que dimana dessa força, ação que ela somente regula. Ou seja, ela se disfarça de afirmação. Em uma linha de força reativa aparecem as seguintes perguntas: “como administrar melhor?” e “como gerenciar de forma mais eficiente?”. Em termos nietzschianos, tais questões podem ser traduzidas por “como separar a afirmação?” ou “como regular o desejo?”.

Em resumo, a força reativa opera em três vetores: primeiro, recorre à utilidade, à adaptação e à limitação parcial; segundo, separa e administra a potência da força ativa, promovendo o triunfo dos fracos; terceiro, quando vitoriosa, instaura um reino da reação e da escravidão, quando tudo passa a ser visto sob um ponto de vista negativo. A força ativa também possui três vetores: primeiro, sua ação é plástica, dominante, agressiva e transformadora; segundo, sua qualidade é ir até o limite do que pode; por fim, sustenta sua diferença, fazendo dela “objeto de alegria e de afirmação” (DELEUZE, 2001, p. 94).

Podemos, agora, explicar como as forças reativas podem ser vitoriosas. Elas decompõem a força ativa, “separam a força ativa daquilo que ela pode” (DELEUZE, 2001, p. 89), mas nem por isso se configuram como afirmativas e ativas, pelo contrário, elas fazem com que as forças que se querem ativas se reúnam a ela sob a condição de estarem normatizadas. Sua vitória não é fruto da superioridade em termos de força, mas da divisão administrativa ou da ficção que operam. As figuras do seu triunfo são, por exemplo, o ressentimento, a má consciência e o ideal ascético.

Apenas sob a luz do constante assédio da reação à ação é que se pode entender por que Nietzsche dizia que é preciso proteger os fortes contra os fracos. Contra Darwin, ele nota que na maior parte das vezes as forças que imperam são inferiores, pois o “processo da evolução *não* significa necessariamente elevação, melhora, fortalecimento”

(NIETZSCHE, 2006, p. 5). A força escrava não funciona apenas por meio de um movimento negativo incapaz de afirmação, mas opera ainda uma separação da força ativa daquilo que ela pode. A força ativa não é apenas acusada de ser forte, é delatada também por não refrear sua força, ou melhor, por colocá-la em uso.

O escravo quer fazer da força uma “manifestação possível” e impedir o ato, quer transformar a potência em transcendência, não a deixar agir. A potência do escravo está na “ficção” ou separação. Sem dúvida, trata-se de uma potência real, pode ser, inclusive, que ela tenha predominado na história dos homens, contudo, o que é significativo é que ela persiste separando. Assim, o fraco, o servil ou o escravo são nomes para aquele que está separado daquilo que pode fazer e que opera promovendo essa separação (HARDT, 1996).

O pensamento de Nietzsche desloca Deleuze (2001) em direção a questões mais propriamente políticas e divide o método filosófico em dois: a especulação abstrata do escravo e a lógica concreta do senhor. O escravo é a força (não o indivíduo ou a classe) que torna a vontade um movimento negativo, ou seja, é a lógica negativa da avaliação. O escravo enuncia “Tu és mau, portanto eu sou bom”, enquanto o senhor, inversamente, diz “Eu sou bom, portanto tu és mau” (DELEUZE, 2001, p. 181). O que está em questão nas duas frases é a palavra “portanto”. Na afirmação do senhor, o “portanto” introduz um elemento meramente negativo, tornando a primeira parte “Eu sou bom” independente da segunda. Trata-se, aqui, de um movimento de diferenciação interna. Já no silogismo escravo, o “portanto”, para que chegue a uma conclusão positiva, precisa antes de tudo tentar reverter a primeira cláusula. Trata-se de um processo de diferenciação externa. A afirmação do escravo é diretamente dependente do “portanto”, ele só pode afirmar “portanto, eu sou bom”, ou melhor, é apenas a aparência de uma afirmação.

Mas como resolver o problema da constante vitória do reativo? Aqui, encontramos-nos perturbados, pois sequer sabemos se é possível ensaiar uma resposta, e mais, quando nos atrevemos a sussurrá-la, não podemos fazer mais do que balbuciar para as sombras – atividade sempre perigosa, pois a sombra talvez sussurre de volta: “Como há muito tempo não te escuto, quero te dar ocasião de falar” (NIETZSCHE, 2008b, p. 161).

Para Deleuze (2001, p. 103), é certo que, ao chegar até as últimas consequências e alcançar o seu termo, a força reativa não se torna

ativa. Há fascinação e mesmo pluralidade na reação, mas “ir até o limite” ou “chegar até as últimas consequências” tem diferentes significados conforme se trate de uma força ativa ou reativa. Essa última só pode ir até o limite da negação, desencadeando um devir negativo, enquanto o devir ativo só pode ser pensado como produto de uma seleção. Zaratustra adoece ao pensar que tudo retornará (o acusador perpétuo, o homem culpado, o homem domesticado), mas sua doença se dissipa quando encontra a fórmula ou o princípio seletivo que faz a força agir, a saber: “o que quiseses, quere-o de tal maneira que também queiras seu eterno retorno” (DELEUZE, 2001, p. 104).

O pensamento do eterno retorno é um tema que não podemos esgotar aqui, porém, não podemos prescindir de sua operação seletiva, que transforma *querer* em *criação*, transpassando a simples oposição ou disputa, movendo-se em direção ao ato criativo. Zaratustra prefere o efêmero ao imutável porque ama, antes de tudo, o ato de criar. Apesar de ter como condição as dores (do parto) e as mortes amargas (das transformações), a criação “é a grande emancipação da dor e o alívio da vida” (NIETZSCHE, 2007, p. 119), pois, em seu grau mais elevado e em sua forma mais intensa, a vontade de potência não é um desejo de dominar, cobiçar ou tomar, mas de criar. Assim, a imagem das resistências como jogo ou luta não satisfaz, já que, em seu movimento comum, a potência afirmativa e a força ativa não disputam o poder. As noções de luta, combate e rivalidade são absolutamente estranhas às forças ativas, já que tais reações nada criam, ou criam valores anêmicos e escravos.

### 3.5 Oposição e nihilismo

Para Deleuze, a oposição é justamente a forma encontrada pelo escravo para vencer e separar a ação. Na verdade, o escravo não se opõe simplesmente, ele também *faz opor*, transforma as resistências em oposição, *converte-as*. Em sua configuração ativa, as resistências não ambicionam o poder, ao contrário, libertam a vontade da prisão por meio da invenção. Daí a importância de não divorciar resistência e criação. Segundo Rolnik, quando separadas da capacidade de inventar, as resistências correm o risco de se tornarem cegas às configurações de mundo que desejam criar, permanecendo presas à dimensão dialética e correndo riscos sérios de resultarem em políticas totalitárias (de



Estado ou de Mercado), ou seja, de desencadear um devir reativo. Por sua vez, a arte e a estética, quando desprovidas da potência resistente, perdem a capacidade crítica e tornam-se mais suscetíveis à instrumentalização e à exploração (ROLNIK, 2021). A convergência de ambas, por outro lado, leva à criação de novas formas de subjetividade (afeto artístico) e novas configurações sociais (afeto político), ou seja, produz o tipo ativo das resistências.

Não se trata de subsumir o conceito de resistência ao de força ativa, assim como seria grosseiro associar o poder a tudo que é reatividade. Tais conceitos possuem zonas de diferenciação. Contudo, vimos que os corpos que compõem com uma força não são simplesmente passivos, ao contrário, possuem mais ou menos afinidade com a força que nele se exprime. O poder *tende* para a reatividade e seu funcionamento depende fortemente de um exercício de separação. Nesse sentido, o poder é essencialmente reativo – pois se predispõe a ser tomado por essa força, sua produtividade é antes um exercício de separação em relação a tudo aquilo que é ativo e afirmativo. Por outro lado, as resistências em raro são inevitavelmente afirmativas, mas *há uma linha que resiste por meio da afirmação*. Se quisermos encontrar esse vetor é necessário aproximar resistência e criação para fazer surgir *resistências ativas*. Para Foucault, em primeiro lugar, está a potência estritamente resistente das resistências, ou seja, sua capacidade de enfrentamento, sua ação enquanto contrapoder. Talvez devêssemos, porém, assenhorear sua fórmula que diz “lá onde há poder, há resistência” (FOUCAULT, 1998, p. 91), e anunciar que *onde há resistências, há poder*, para assim apontar o viés reativo que o poder tende a assumir e desapossá-lo das criações que ele meramente administra, enquanto, por outro lado, restituímos às resistências sua potência inventiva.

Quando devém reativa, uma resistência se transforma em oposição. A oposição é precisamente o devir reativo da linha resistente, ocorre quando ela se dispõe a participar do jogo do poder e se converte em reação. Esse convite a participar, claro, não está sempre aberto, trata-se de uma fenda que se abre apenas quando uma linha de força se torna ameaçadora, ou seja, encontra-se na iminência de atingir seu limite, assumir sua agressividade e se tornar ativa. A forma-oposição aparece para promover a separação entre o corpo resistente e a força ativa.

Não devemos, porém, nos enganar: às resistências não é proibido reagir; pelo contrário, sua reação deve ser agida. Apenas quando

reagem dialeticamente, as resistências transformam-se em oposição. *As resistências são corpos que resistem, corpos que não aguentam mais.* Seu descontentamento, sua revolta e sua recusa encontram-se no limiar de duas configurações: uma reativa, outra ativa. A *separação* ou a *comunhão* definem qual dos sentidos ela adota. Quando separada, ela se opõe, ou nem sequer se opõe, faz opor (mina resistências), se confunde com o reativo e com ele se compõe, logo se posta indignada diante do devir que pretende continuar resistindo, nem sequer reage, se torna sentida. Nesse ponto, não mais sabemos onde está sua potência afirmativa e sua força ativa, justamente porque não há mais tal potência e tal força. Diz-se “o devir resistente acabou mal”, é a moda revisionista e progressista, mas deveríamos dizer “o devir resistente acabou”, deveio reativo, foi separado<sup>4</sup>. Nesse sentido, a oposição é uma inimiga das resistências, pois representa seu estado cindido.

Por outro lado, quando encontra uma potência criativa, as resistências se inclinam a resistir ativamente, se tornam invenção de mundos possíveis, invenção *em* e *do* comum. A criação dessa força resulta da *recusa absoluta*, não-dialética, recusa que não apenas submete o reativo, mas supera o niilismo. *Saber dizer Sim e fazer Não é ultrapassar o niilismo.* Esse último conceito é, sem dúvida, ambíguo, e reconhecer tal ambiguidade é justamente a condição para compreender seu movimento e sua superação.

Mas o que é o niilismo? Em primeiro lugar, nota-se que a estranha ideia de que há um mundo além do nosso – mundo suprassensível de onde derivam Deus, o Bem ou o Verdadeiro – não configura apenas um exemplo da força reativa e sua ficção; mais do que isso, é sua principal manifestação, um exemplo privilegiado da negação. Por isso, a Igreja cristã recebe as mais terríveis acusações, é “a maior das corrupções imagináveis”, “fez de todo valor um desvalor”, “de toda retidão uma baixeza da alma”, “perene mácula da humanidade” (NIETZSCHE, 2007, p. 78). Seu parasitismo está expresso no “além como vontade de negação de toda realidade” e na “cruz como destino da mais subterrânea conspiração que já houve – contra saúde, beleza, boa constituição, bravura, espírito, bondade de alma, *contra a vida mesma*” (NIETZSCHE, 2007, p. 79). Essa é a primeira forma do niilismo: conceber valores superiores à vida, promover a depreciação da vida, ou seja,

---

4 Para uma discussão sobre o revisionismo francês, especialmente em relação à Revolução de 1789 Cf. HOBBSAWM, 1996a.

quando uma vontade de nada é tomada por vida (DELEUZE, 2001). O segundo sentido do termo refere-se à negação do mundo suprassensível e leva à desvalorização dos valores superiores criados pelo primeiro movimento do niilismo. Um acontecimento ruidoso marca esse momento: *Deus morreu*. Efetivamente, não é a primeira vez que ele morre, mas talvez seja última, uma vez que a vontade de nada foi extinta e substituída por um nada de vontade, um tédio vital, quando “tudo é vão” e “nada mais vale a pena”. Lóri, personagem de Clarice Lispector (1998, p. 24), expressa com perfeição o vazio que invade a alma depois da morte de Deus:

A cigarra de garganta seca não parava de rosnar. E se Deus se liquefaz enfim em chuva? Não. Nem quero. Por seco e calmo ódio quero isso mesmo, este silêncio feito de calor que a cigarra rude torna sensível. Sensível? Não se sente nada.

Ainda nas trilhas de Lispector (1998, p. 26), trata-se certamente de uma forma de vida, mas que vive “apesar de”. É Ulisses quem diz: “Lóri, uma das coisas que aprendi é que se deve viver apesar de. Apesar de, se deve comer. Apesar de, se deve amar. Apesar de, se deve morrer”.

Com esse deslocamento do niilismo o homem encontra-se pesado, não suporta mais a testemunha eterna, quer estar só e colocar-se no lugar de Deus, mas ao ocupar seu lugar toma-lhe também sua arma: o ressentimento. No segundo artigo de sua *Lei Contra o Cristianismo*, Nietzsche (2007, p. 81) escreve:

Toda participação num ofício divino é um atentado contra a moral pública. Deve-se ser mais duro com os protestantes do que com os católicos, e mais duros com os protestantes liberais do que com os ortodoxos. Quanto mais próximo se está da ciência, maior o crime de ser cristão. Portanto, o maior dos criminosos é o filósofo.

Não se entende essa passagem se não enxergarmos a condenação da capacidade do niilismo de retornar sob outros formatos. Nietzsche combate justamente a incapacidade de levar o niilismo ao seu termo, ou seja, a hostilidade à vida que retorna sob as mais diversas manifestações do poder. Por isso, a cada vez que o poder retorna sob novas configurações, devemos recusá-lo com mais vivacidade. Esquemáticamente, mas sem qualquer sugestão evolutiva, poderíamos dizer que o primeiro movimento do niilismo remete ao pensamento metafísico da Antiguidade, ramificando-se no

cristianismo medieval, enquanto o segundo corresponde ao cientificismo da modernidade (PELBART, 2006). De um lado um “niilismo negativo”, uma depreciação da vida que minguia nos templos de Deus, de outro um “niilismo reativo”, um ressentimento ateu que leva o mundo suprassensível ao descrédito. Esse segundo movimento é também múltiplo. Nietzsche se debruçou com profundidade e agressividade sobre ele e suas personagens.

### 3.6 Resistir duas vezes

O reconhecimento do duplo movimento do niilismo encerra lições valiosas, pois deve libertar os atos de resistência de qualquer tentação de volta a um passado onde as certezas eram absolutas e a crença era farta. Grosso modo, diríamos que na tradição cristã, assim como na modernidade científica, o que existe é um *niilismo incompleto*. Mudam-se os valores, mas em ambos os casos se encontra sempre um ódio por tudo o que é ativo e afirmativo, uma depreciação da vida, havendo assim pouco ou nenhum proveito no simples retorno. A questão que surge daqui é a seguinte: *como atravessar ou ultrapassar o próprio estado niilista?* Questão que pode ser também traduzida em: “como livrar-se da supremacia do reativo?”.

Não temos todas as respostas, mas talvez possamos avançar na questão. Para tanto, será necessário reconhecer o potencial transformador do niilismo e encontrar a agressividade própria das resistências ativas. Ainda não fomos longe o bastante no caráter ambíguo do niilismo. Se sua primeira ambiguidade está em seu duplo movimento (negativo e reativo), podemos detectar ainda um segundo e mais importante paradoxo: o niilismo não é apenas sintoma de fraqueza, é também possibilidade de aumento de força, um limiar para a transformação. Ou então, segundo Nietzsche, o advento do niilismo talvez seja obra da necessidade, mas ele não está livre do *contramovimento* indeterminado que o supera, uma resistência ativa que “*pode* [grifo nosso] vir sobre ele e a partir dele” (NIETZSCHE, 2008a, p. 23). Para resistir ativamente é preciso saber destruir ativamente, pois, em Nietzsche, o *Sim criador* e o *Não destruidor* não se separam:

*– e quem um criador quiser ser no bem e no mal, deverá ser primeiro um destruidor, e despedaçar valores.*

*Assim, o mal maior é próprio do maior bem: este porém é o criador. Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de destruir em um grau conforme a minha força para destruir – em ambos obedeço à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o dizer Sim do fazer Não. Eu sou o primeiro imoralista: e com isso sou o destruidor par excellence (NIETZSCHE, 2008b, p. 103).*

A destruição ativa ou dionisíaca é aquela que abre caminho para a invenção. Para tanto, bloqueia ou submete o movimento contínuo da reação e do negativo patrocinado pelo poder, agente por excelência da força reativa. As resistências ativas fazem mais do que forçar um movimento reativo do poder ou uma nova captura pelo dispositivo, pois não reservam aos valores nenhum lugar seguro ou suprassensível onde possam estar a salvo.

Resistir ativamente é fazer com que a força ativa e a potência afirmativa deixem de ser alimento da reação e da negação, movimento que foi operado outras tantas vezes na história: o mundo grego invertido pelo cristianismo, o Renascimento pela Reforma.

Nitidamente reativa, a dialética não faz mais do que operar uma arte “de mudar de proprietário” (DELEUZE, 2001, p. 241), seu movimento expressa um niilismo inacabado, incompleto. Porém, quando levado ao seu termo, o niilismo promove a transmutação e exclui qualquer compromisso com o inimigo. Ou então, uma resistência ativa é um corpo *transmutante* que não desce os degraus do compromisso, todo o contrário de uma substituição. Uma resistência pretende construir outros ideais, outro pensamento e, principalmente, outra vontade, por isso, faz mais do que remover os ocupantes do lugar, ele mesmo transcendente ou intocável. Além de não deixar subsistir nada no lugar, ela destrói sua geografia, queima seu espaço, para descobrir ou inventar novas possibilidades de vida.

*A criação tem como pré-condição uma forte recusa.* Etimologicamente, o termo resistência indica um movimento de enfrentamento que não pode ser descartado, mas precisamos encontrar seu vetor próprio, sua forma peculiar de *pronunciar Não*. O prefixo “re” do termo “resistência” é fundamental, pois indica uma repetição: é preciso resistir duas vezes. O primeiro movimento resistente nega um estado reativo particular e abre espaço para a transformação, mesmo que no interior de uma força reativa (da soberania à disciplina, da disciplina à biopolítica e ao controle). Trata-se de um movimento que incomoda

profundamente a circulação do poder, pois aflige, machuca e impõe uma reorganização do dispositivo.

Mas precisamos ir além, pois as resistências ativas não se satisfazem em impor uma reorganização, elas precisam pronunciar “Não” duas vezes se quiserem recusar o predomínio da força reativa. Para tanto, têm que levar o niilismo ao seu termo. Ultrapassar o niilismo significa levá-lo ao seu limite, não permitir seu regresso, acelerar o mecanismo do eterno retorno até que ele seja expulso e não possa retornar sob novas formas. A fórmula da resistência ativa é “Não e Não: Sim”, “recusar e recusar novamente: criar”, recusar duas vezes para, finalmente, criar. Dionísio não virá sem uma dupla recusa. Podemos insinuar uma resposta para a questão que até agora permaneceu subterrânea: como as resistências podem ultrapassar o poder e submeter sua potência negativa? Somente uma resistência dupla pode desencadear uma recusa absoluta que não apenas ultrapassa a linha do poder, mas impede o retorno de sua primazia de outras maneiras, bloqueando o poder de separar.

## Capítulo 4

### **O castelo e o labirinto**

(Kafka e Foucault)

Do fim da Idade Média ao Antigo Regime, na Europa, a mecânica do poder apoiava-se na imagem do soberano, uma figura visível, presente, tangível e sobre a qual o pensamento jurídico estava construído. A soberania, conforme a nomeou Foucault, era caracterizada por um regime de confisco, baseado na captura de bens, terras, força de trabalho e no qual o soberano estava autorizado a exigir, inclusive, a morte de seus súditos. Tratava-se de um direito de vida e morte profundamente assimétrico e que, quase sempre, pendia mais para o lado da morte do que para o da gestão das vidas.

No século XVII, sobretudo no século XVIII, podemos notar uma mudança importante no funcionamento dos mecanismos de poder, mas que não excluiu – ao menos não de imediato – a soberania enquanto norteadora dos códigos jurídicos. Ocorre uma inversão nas relações de poder que, nesse momento, tomaram de assalto a vida. Se a morte era a ocasião na qual o soberano aparecia de maneira espetacular, foi na gestão da vida dos indivíduos que se concentrou essa nova mecânica, na administração de seus corpos, sua anatomia e seu funcionamento. Como explica Foucault (1999b), o dispositivo disciplinar, esse novo mecanismo de poder que apareceu na Europa moderna, apoiava-se nos corpos e seus atos. Ele atravessa os corpos com o objetivo não apenas de aprofundar a sujeição ou de aumentar as suas habilidades, mas de gerar uma relação em que o corpo se torne tanto mais dócil quanto mais útil, e vice-versa.

O castelo medieval pode servir de exemplo para explicar a dinâmica própria ao poder soberano: cercado por uma muralha, ele estava separado da aldeia, atuava como centro de guarda do rei e

servia de abrigo aos nobres. As disciplinas, por outro lado, podem ser remetidas a um labirinto que a tudo cerca. A burocracia e os processos administrativos, postos em funcionamento por este dispositivo de poder, espalham-se por todo lado sem que, no entanto, haja qualquer “centro” de onde o poder emana ou, antes, há milhares de “centros” esparramados por toda a rede de relações de poder.

Talvez seja Franz Kafka, com seus costumeiros exageros e suas ácidas ironias, um dos que melhor retratou os modos de funcionamento de certos mecanismos de poder. Na novela *O Castelo*, o personagem K. é chamado para atuar como agrimensor em uma pequena vila. Ao chegar lá, logo se depara com os contornos daquilo que seria um grande castelo e, a princípio, surpreende-se com a magnitude que avista de longe. Ao se aproximar um pouco mais, ele percebe, contudo, que aquilo que parecia uma grande construção não passava de uma extensão da aldeia – “na verdade era só uma cidadezinha miserável, um aglomerado de casas de vila, que se distinguiam por serem todas de pedra” (KAFKA, 2008, p. 14). Entre o castelo e a aldeia há poucas distinções. K., com seu olhar treinado de agrimensor, não demora a perceber que não há espaço a ser mensurado ou fronteiras para transpor. Conforme tenta alcançar o castelo, ele entra em contato com uma verdade inconveniente: é impossível chegar lá. Nem mesmo a caminhada mais longa lhe permite encontrar, ao final, o Rei sentado ao centro, aquele que usa a coroa, o senhor que a tudo governa. O castelo foi diluído em uma intrincada rede labiríntica e o rei já não passa de um desenho semiapagado.

Neste capítulo, nós nos embrenhamos em uma experimentação que envolve Kafka e Foucault. Nosso problema é duplo: por um lado, observar como a obra kafkiana apresenta ressonâncias dos poderes chamados por Foucault de disciplinares e, por outro, investigar de que maneira as resistências reverberam na narrativa das personagens K. e Frieda. Utilizamos o termo experimentação, pois, aproximando literatura, filosofia e história, buscamos desarmar qualquer pretensão a um discurso construtor de verdades absolutas. Não faremos análises ou interpretações que imponham um limite aos autores ou às suas obras. Nossa intenção é apenas entrar nos becos onde ecoam o barulho das engrenagens disciplinares e que, ao mesmo tempo, vibram e estalam ao som das afirmações resistentes de K. e Frieda – ao som do seu amor.



A novela *O Castelo* nos conduz por uma experiência com as máquinas disciplinares em sua forma cinzenta e seus aspectos mais monótonos. Quando K. chega à aldeia é tarde da noite, a neve cai espessa e cobre tudo o que seus olhos podem enxergar, e há névoa por toda parte. É nesse inverno cinzento, de uma aldeia sem nome e sem fronteiras, que se passa a novela kafkiana. Nela, aldeia e castelo são pouco discerníveis quando vistos de longe. Ao se aproximar, K. percebe que há entre as casas da aldeia e a formação que constitui o castelo, de fato, poucas diferenças. O mais curioso, contudo, é que o mesmo pode ser dito sobre os habitantes da aldeia. De uma maneira ou de outra, todos pertencem ao castelo. K., que não pertence nem ao castelo nem à aldeia, porta-se como um estrangeiro que, desconhecendo os costumes, insiste em quebrá-los, causando um relevo na atmosfera de funcionamento do poder (TÓTORA, 2004).

K. fez sua jornada até aquela aldeia pois acreditava ter sido designado como agrimensor pelo castelo, mas ele logo descobre que a sua contratação não passou de um erro administrativo, um infortúnio, pois seus serviços eram desnecessários nesse espaço onde inexisteriam demarcações. Conversando com o prefeito da cidade, ele se dá conta do erro que o levava até ali. No quarto do prefeito, K. se vê, repentinamente, cercado de papéis de todos os tipos. Em algum deles deveria constar a chamada de um agrimensor para a aldeia, realizada há muitos anos. Esse documento, entretanto, não é encontrado – nem pelo prefeito, nem por sua esbaforida secretária. Ainda assim, o motivo do erro é explicado a K.: uma falha na comunicação entre as diversas repartições do castelo fez com que ele fosse chamado, mesmo que não houvesse necessidade. O relato desse encontro beira o risível e “revela que o aparato administrativo não se justifica em razão de nenhuma eficiência, mas como funcionamento do poder” (TÓTORA, 2004, p. 185).

Em seu quarto, o prefeito tenta, com pouco sucesso, explicar como se dá o complexo funcionamento da administração do castelo e da aldeia. Faz diversas considerações para K., incluindo longas explicações sobre as repartições e suas formas de administrar todos os trâmites burocráticos responsáveis por gerir e controlar cada instância da vida dos moradores. Por fim, e diante da confusão de K., ele tenta mostrar que existe um rigoroso controle dentro das repartições:

– Se existem autoridades de controle? Existem apenas autoridades de

controle. Evidentemente elas não se destinam a descobrir erros no sentido grosseiro da palavra, pois não ocorrem erros, e mesmo que aconteça um, como no seu caso, quem tem o direito de dizer de forma definitiva que é um erro?

– Isso seria uma novidade completa! – exclamou K.

– Para mim é uma coisa muito antiga. – disse o prefeito (KAFKA, 2008, p. 78-79).

K. é, então, um erro em um lugar que não admite erros: sua posição é a de um constante incômodo às diluídas repartições do castelo. Todos, exceto ele, pertencem ao castelo e garantem a boa ordem das coisas. Assim como nas sociedades modernas, encharcadas de mecanismos disciplinares, não há, na aldeia kafkiana, qualquer centralidade do poder e de seus mecanismos, pois eles se estendem como uma rede ou malha muito fina que recobre a sociedade de ponta a ponta. Conforme a sugestão de Silvana Tótora (2004, p. 185), para compreender como funcionam as modernas estratégias de poder é preciso, em primeiro lugar, “abandonar a vontade de perguntar: onde está o poder? A quem pertence? Para se perguntar, como se exerce? Com que mecanismos? Quais as suas estratégias? Quais são seus efeitos?”.

Em *O Castelo*, somos conduzidos por um universo labiríntico e burocrático. O castelo em si é composto de infinitas portas e repartições. Ninguém jamais consegue chegar até a última delas. Os personagens que ocupam funções administrativas sempre cessam de seguir em frente em sua determinada repartição, como demonstra Olga ao falar sobre o trabalho de seu irmão, Barnabás:

Ele vai às repartições, mas é apenas uma parte de todas elas, depois existem barreiras e atrás delas há ainda outras repartições. Não o proibem de continuar andando pura e simplesmente, mas ele não pode prosseguir se já encontrou seus superiores, que despacharam com ele e o mandaram embora. Além disso, lá a pessoa é sempre vigiada, ao menos é o que se acredita (KAFKA, 2008, p. 211).

Trata-se de um universo embaralhado, de espaços onde se acredita ser observado todo o tempo. Ao observar com olhos vidrados a arquitetura do castelo, K. deseja alcançar as grandes muralhas e altas torres, como se dentro delas estivesse um reizinho enigmático ou, não

mínimo, a última porta das repartições. Porém, as estratégias de poder postas em ação no intercâmbio entre aldeia e castelo é, de certo modo, independente das grandes fortalezas que, como K. percebe mais tarde, perdem a magnitude conforme vão ficando mais próximas. Do mesmo modo, as repartições regulam e gerenciam a si mesmas, sem qualquer necessidade de controle final ou central. Os mecanismos de poder em ação ali operam produzindo a sensação, induzida e presente nos habitantes da aldeia, de que uma vigilância contínua e permanente se encontra em exercício, pouco importando por quem e por qual motivo. E não é apenas ser vigiado, mas também vigiar incessantemente.

Os senhores do castelo estão sempre na aldeia. Lá eles escrevem relatórios, despacham, ouvem e observam. Cada um dos moradores sente-se, então, na obrigação de cooperar com eles. O poder que permeia a narrativa kafkiana não é, tão simplesmente, individual ou acionado por certo número de indivíduos que detêm o poder. Ao contrário, tal como no dispositivo panóptico, descrito por Foucault (2004c), na aldeia fictícia, o poder é automatizado e desindividualizado, um tipo de máquina cuja função é fabricar efeitos homogêneos de poder.

Além dos senhores, há muitos outros tipos de funcionários a serviço do castelo e de suas demandas. Nem todos, contudo, transitam pela aldeia. Os servidores de nível superior frequentam apenas a Hospedaria dos Senhores e raramente são vistos pelos aldeões. Olga fala o seguinte sobre Klamm – que é um desses servidores superiores e pelo qual K. procura obstinada e inutilmente:

[...] seu aspecto físico é bem conhecido na aldeia, alguns o viram, todos ouviram falar dele e dessa aparência, desses rumores e também de segundas intenções, várias falsas, se formou uma imagem de Klamm que certamente nos traços básicos deve ser verdadeira. Mas só nesses traços essenciais. De resto ela é mutável (KAFKA, 2008, p. 201).

A imagem de Klamm é inconstante. Klamm é apenas um nome e, ao mesmo tempo que é um, também é vários. Embora sua imagem seja mutável ele não é irreal. Klamm é o nome das diversas instâncias de poder que atravessam a todos. K. acredita que ele seja o “senhor do castelo”, entretanto, ao longo da obra, percebemos que essa centralidade na figura de Klamm é errada. Na aldeia há apenas redes de poder. Como nas sociedades disciplinares, ali o poder se pulveriza e translada

através de cada indivíduo sem possuir um nome específico, mas sim uma infinidade de nomes que se entrecruzam na fluidez de suas fronteiras. Klamm está, nesse sentido, mais próximo dos habitantes da aldeia do que K. poderia imaginar: ele também pertence ao castelo, sendo apenas um dos muitos pontos de transmissão das redes de poder.

Ainda assim, K. busca, incessantemente, pelos senhores do castelo e por uma forma de chegar ao fim de suas repartições. Ele se lança nessa jornada porque a sua situação era difícil e constrangedora. Uma vez que o trabalho como agrimensor era impossível, isso o obrigava a ocupar funções cujos desígnios apenas enfraqueciam sua vontade de lutar. A intransigência e ousadia de K. o fazem buscar um caminho mais rápido, que levasse aos senhores e, posteriormente, até o castelo. E aí está lançada a rede que o captura: sua intenção maior não é fugir do castelo, mas, antes, chegar até ele. K. não almeja sair, pois veio para ficar, para ocupar o cargo de agrimensor e se transformar em um dos senhores do castelo.

Há um encontro, ou melhor, uma personagem que vem para desestabilizar as certezas e as intenções de K. quanto aos senhores do castelo. Seu nome é Frieda, uma funcionária da Hospedaria dos Senhores. Ela era amante de Klamm, mas o recusa e se torna amante de K. Essa rejeição de Frieda a Klamm não é apenas o fim de um relacionamento. Ela está ligada, antes, a uma renúncia ao modo de vida monótono e bem-arranjado da aldeia, mantido sistematicamente por seus habitantes. Dizendo não a Klamm, contradizendo a atitude que era esperada dela, Frieda abre uma adjacência ou uma porta lateral: ela cria um vácuo na propagação ininterrupta do poder. Trata-se de arriscar um movimento de deserção das estratégias de docilização que, ao mesmo tempo, a moldam e esperam que ela seja parte delas. Ela pretende fugir e levar K. consigo. Em oposição à vontade afirmativa de Frieda, temos a ação do poder sobre cada instância, no mais ínfimo dos casos. Se nas sociedades soberanas se tratava da vida das grandes figuras e dos grandes eventos, nas disciplinares nós temos uma sociedade do detalhe. Em cada ponto, por menor que seja, parece existir a vontade de servir, de auxiliar o poder; no caso dos habitantes da aldeia, de servir ao castelo.

Nesse sentido, podemos citar os ajudantes designados para K. pelo castelo. Embora aos olhos de K. eles tenham parecido, em um primeiro momento, ágeis e habilidosos, ele logo percebe como são atrapalhados, intervindo constantemente em suas atividades e no seu

relacionamento com Frieda. Além disso, a presença deles é contínua e incômoda, parecem estar em todos os lugares, vigiando K. e Frieda. Mas eles são praticamente inúteis, já que não possuem instrumentos de agrimensura e nada sabem sobre esse trabalho. Frieda alerta K. para o fato de eles terem sido enviados por Klamm e, quando o momento chega, apoia-o em sua decisão de expulsá-los.

Os ajudantes de K. nos aproximam de uma das maiores peculiaridades da administração moderna: a mais medíocre e burlesca das funções é importante para que os dispositivos de poder funcionem de maneira ótima. Os senhores do castelo, por exemplo, são descritos como dotados das mais inúteis funções, apenas escravos de processos e de noites sem sono. Para que as redes de poder em exercício na aldeia permaneçam atuando é necessário que todos, e qualquer um, estejam dispostos a participar do relacionamento, a colaborar com o bom funcionamento do sistema, a seguir por sua liquidez e mergulhar em suas pilhas de papéis. K., por desconhecimento ou por falta de intimidade com essas relações, acaba por quebrá-las, tronando-se uma falha na máquina disciplinar da aldeia.

Essa recusa não passa impune. K., aquele que não pertence ao castelo nem à aldeia, logo vai se aproximar de outros personagens cujo status era o mesmo que o dele: aqueles que recusaram o castelo e, por isso, tornaram-se habitantes das margens. Nesses encontros, K. percebe que, quase sempre, esse ato de renúncia traz duras e dolorosas consequências para os envolvidos. É o caso da agonia vivida pelos familiares de Olga. Amália, sua irmã, ousou recusar o chamado de um dos senhores do castelo, rasgando a carta enviada por ele e desrespeitando o seu mensageiro. Essa ação caiu sobre sua família como uma desgraça, uma marca visível para todos os habitantes da aldeia, que passaram a excluí-los. Desde o ocorrido, Amália passava os dias cuidando de seus pais – que adoeceram imediatamente após a atitude da filha. O mais curioso e o sarcástico dessa situação é que nenhuma repreensão partiu do castelo. A culpa que a família carregava, a sua doença e o seu martírio tinham pouco ou nada a ver com os despachos oficiais das repartições.

– Você não reconhece o que é decisivo – disse Olga. – Pode ter razão em tudo, mas o decisivo é que Amália não foi à Hospedaria dos Senhores; o modo como tratou o mensageiro ainda podia passar, seria possível disfarçá-lo; mas com o fato de não ter ido foi proferida a maldição sobre nossa família (KAFKA, 2008, p. 222).

A culpa e a punição são, entretanto, independentes do castelo e suas deliberações. Prova disso é que a família de Olga vive sua angústia longe dos olhos dos outros habitantes da aldeia, que não se atrevem a visitar a casa daqueles que foram condenados. Mais uma vez, K. se apresenta como uma exceção perversa: embora seja constantemente advertido por Frieda, acaba sendo atraído com frequência para a casa da família. Para sair desse limbo, Olga sente que é preciso pedir perdão. O problema é: para quem? E, ainda, onde? Em qual das infinitas repartições ir para pedir o perdão tão almejado e realizar, de uma vez por todas, a expiação dos pecados? O pai de Olga resolve, então, demandar o perdão em cada repartição do castelo que consegue alcançar, mas, como não há crime, não há o que ser perdoado. Serão tantos pedidos de desculpas que ele cometerá, efetivamente, um verdadeiro crime: atrapalhar o funcionamento das repartições com a sua avalanche de formulários inúteis.

O agonizante relato de Olga, das buscas de perdão realizadas incansavelmente por seu pai e da sua falta de sucesso – já que não existia crime para ser perdoado –, somadas à obstinada procura de K. por Klamm, podem, se assim quisermos, remeter a uma teia de relações disciplinares, de tal forma descentrada, que é impossível responder quem está atrás das portas que dividem as repartições do castelo. Talvez seja nesse aspecto que a novela revela seu lado mais cinza. Como poderão os personagens escapar desse tecido apertado das disciplinas? A resposta para essa pergunta é simples e complexa. Como sugere Foucault (1998), onde há poder, há resistências; ou melhor, invertendo essa ordem, onde há resistência, há tentativas do poder de domesticá-las. É nesse sentido que a complexa trama de relações descritas por Kafka (2008) se aproxima, de maneira dupla, da obra de Foucault. Quer dizer, por um lado temos pontos e linhas conectados aos mecanismos de poder que controlam e gerenciam as subjetividades com a intenção de produzir assujeitamento. Mas, por outro lado, isso não subtrai as possibilidades de nascimento das múltiplas resistências, nem reduz a sua importância. Nós encontraremos alguns lampejos de criação e de insurreição contra os poderes desenhados no amor entre Frieda e K., em seu afeto e sua recusa revolucionários.

– Frieda – disse K. no ouvido de Frieda transmitindo assim o chamado.

Com uma obediência literalmente inata, Frieda quis saltar em pé, mas depois lembrou-se de onde estava, espreguiçou-se, riu em silêncio e disse:

– Não pense que eu vou, nunca mais irei para ele.

K. quis contradizê-la, queria forçá-la a ir para Klammm, começou a recolher os restos de sua blusa, mas não conseguia dizer nada, estava extremamente feliz em conservar Frieda consigo, bastante receoso e feliz ao mesmo tempo, pois parecia-lhe que, se Frieda o deixasse, tudo o que ele tinha o abandonaria. E como se Frieda estivesse fortalecida com a aprovação de K., cerrou o punho, bateu com ele na porta e bradou:

– Eu estou com o agrimensor! Eu estou com o agrimensor! (KAFKA, 2008, p. 52-53).

Como Gilles Deleuze e Félix Guattari (1977) sugerem, Kafka não nos oferece soluções, mas sim portas que podemos abrir, saídas por onde escapar. Em *O Castelo* há, portanto, algumas linhas de fuga, traçadas erradicamente, esparramadas, sobretudo, em torno do romance de K. e Frieda. Juntas e separadas, essas personagens promovem uma distorção na propagação do poder. Com seus afetos e desobediências, criam focos de resistências possíveis e plurais a um poder sem centro e sem fronteiras. Afinal, se as repartições têm um número incontável de portas e adjacências, o mesmo pode ser dito dos movimentos de resistência. Eles se espalham e se ramificam por toda a aldeia e, mesmo que estejam, de certa forma, fadados ao fracasso, não deixam de florescer, dando um novo colorido àquele terreno árido e cinza.

Ao chegar à aldeia, K. se vê perdido no espaço cinza que escapa da sua compreensão. Sua situação é definida como a de um estrangeiro que, por ironia do destino, estava ali para ocupar uma função inexistente. Sua chamada é fruto de um erro em um local onde erros não são admitidos, e isto o torna um constante incômodo. K. é a falha inerente ao funcionamento da máquina burocrática e, como tal, precisa ser reinserido em sua lógica. Mas é aqui que reside a dificuldade que ele causa. Se ele não ocupa nenhuma função, não é um habitante da aldeia e nem está a serviço do castelo, ele está fora de todos os lugares que poderia ocupar e, por isso, não pertence a lugar algum. Sua maior intenção, no entanto, é divisar um lugar para si, traduzida na luta contínua para criar uma função à qual ele possa pertencer. Essa luta se dá de forma ambígua: um casamento com Frieda e um trabalho o tornariam aceito na aldeia, tirando-o da condição de estrangeiro, porém, K. sempre age de forma a dificultar esse processo.

A administração da aldeia, por exemplo, designa K. para o cargo de servente da escola. Em sua primeira noite no local, que também deveria servir como abrigo, ele dorme além do horário, atrapalhando o início das aulas e perturbando o professor. O sono e cansaço de K. são ressaltados em vários trechos de *O Castelo*, revelando um aspecto peculiar e frequente da personagem: nunca há tempo o bastante para o seu descanso.

Em seu primeiro dia na aldeia, K. não vê o tempo passar e sente-se tão cansado que não consegue voltar caminhando para o albergue, sendo obrigado a pedir abrigo na casa de um aldeão. Após descansar, é levado de volta no trenó de Gerstäcker, que o segue a pé. A frequente exaustão do agrimensor contrasta com a disposição dos habitantes locais, que parecem ter uma força física admirável. É o caso dos ajudantes de K. que, em meio à neve, “andavam com espantosa rapidez” (KAFKA, 2008, p. 20) e, igualmente, dos senhores do castelo, que estavam alertas mesmo quando dormiam – como Klamm, que dorme sentado à mesa e de olhos abertos.

A fadiga de K., seu mergulho no sono e no esquecimento de suas obrigações, compõe um aspecto das resistências que encontramos ecoando na obra de Kafka. Ao contrário do agrimensor, os senhores do castelo dormem pouco e mal. Eles precisam estar quase sempre despertos para manter a máquina burocrática funcionando e para administrarem as pilhas de papéis que se acumulam infinitamente nos dormitórios. Bürgel, um desses senhores, explica que “é uma vida intranquila, não convém a qualquer um” (KAFKA, 2008, p. 292). K., por outro lado, ao ser convocado para que seus problemas fossem resolvidos, entrega-se ao cansaço, dorme um sono sem sonhos e falta ao encontro com Bürgel.

De fato, o agrimensor não consegue compreender bem o trabalho dos senhores e nem mesmo a sua utilidade, causando desconfortos e trazendo transtornos. Isso ocorre no dia em que K. chega à aldeia. Momus, um secretário enviado por Klamm, desejava “obter uma descrição exata da tarde [vivida naquele dia por K.] para o arquivo [...] relativo à aldeia” (KAFKA, 2008, p. 133). K., todavia, recusa-se a responder às perguntas feitas por Momus e a cena se torna zombeteira quando ele é informado de que Klamm jamais lê os relatórios. Esses são escritos e arquivados, mas até Klamm desconhece qual seria o seu destino.

Ninguém sabe dizer, perfeitamente, por quais portas e repartições passarão os relatórios, ninguém conhece os embaralhados e



monótonos caminhos dos processos burocráticos – e isso inclui os senhores do castelo. Suas anotações e relatórios fazem parte das muitas astúcias, “não tanto de grande razão que trabalha até durante o sono e dá um sentido ao insignificante quanto da atenta ‘malevolência’ que de tudo se alimenta. A disciplina é uma anatomia política do detalhe.” (FOUCAULT, 2004c, p. 120).

Deslocado e incapaz de traçar um lugar para si, K. constrói suas próprias linhas, criando pluralidades. É no encontro com Frieda que esta possibilidade se apresenta mais claramente. Frieda, de certo modo, envolve-se em uma primeira recusa quando diz não a Klamm e repudia o seu chamado. Ela já não se dispõe mais a participar da relação. Essa recusa, certamente, não é inédita. Sabemos que outras moças da aldeia já fizeram o mesmo, como Amália, a irmã de Olga. Mas o movimento esboçado por Frieda comporta um aspecto diferente da tristeza que contamina a família de Olga. A recusa de Frieda é afirmativa. Ao dizer não a Klamm, ela quer alguma coisa, deseja criar algo com aquilo que diz: ela pretende inventar outras possibilidades e, quem sabe, uma nova forma de viver a vida ao lado do agrimensur. Assim, ela insiste para que K. também cesse de buscar a Klamm e para que ele vá embora com ela, pois só assim eles poderiam se livrar daquela “superabundância de Klamm” (KAFKA, 2008).

A recusa de Amália, por outro lado, apesar de comportar certos aspectos resistentes, não consegue ir além. É uma linha que declina e morre por não ter conseguido voltar o *não* contra si mesmo para fazer dele uma força ativa. Trata-se de uma linha reinserida no dispositivo disciplinar e que se torna terreno fértil para as forças reativas do poder. Amália se entrega a um silêncio passivo e compenetrado, à culpa alimentada pela lembrança eterna do momento em que ela ousou rejeitar o chamado de um dos senhores do castelo. Ela não consegue esquecer e, com seu silêncio, sua tristeza contagiante e sua dedicação no cuidado com os pais doentes, Amália também não permite que o restante da família esqueça. Conforme sugere Tótorá (2004, p. 190), esse silêncio não é uma manifestação “de força afirmativa da vida, nem tampouco uma resistência ativa, mas de desencantamento, de um niilismo passivo que, sem qualquer otimismo moral, entrega-se ao nada de vontade”.

Esse niilismo passivo é, de todo modo, contagiante. Cada membro da família de Amália vai buscar, incansavelmente, o perdão do castelo. Atingidos por seu silêncio e tristeza, todos procuram saldar a dívida,

porque, no fim todos são igualmente culpados. A vida logo se torna culpa e a expiação passa a ser seu único sentido. Olga, neste ponto, acaba encontrando-se em uma espécie de encruzilhada. Com o adoecimento dos pais e a queda da família no desprezo e na exclusão, ela se vê diante de duas possibilidades: ficar sob o domínio silencioso infligido por Amália ou buscar o perdão e expiar a culpa da irmã.

A solução de Olga é assediar os senhores do castelo, indo de repartição em repartição, para tentar encontrar o mensageiro maltratado por Amália e se desculpar por ela. Porém, sua empreitada é vã, já que diversos são os caminhos que levam ao castelo e mutável é a aparência e o nome de seus senhores (KAFKA, 2008). Aqui, Olga se assemelha a K. em sua busca por Klamm, único que poderia levá-lo ao fim de sua própria culpa: a tomada de Frieda como amante e, depois, como noiva. Mas, como no caso da busca de K., a possibilidade de encontrar o mensageiro ofendido se torna cada vez mais distante. No intuito de tentar salvar a sua família, Olga oferece seu próprio irmão, Barnabás, para ser mensageiro do castelo – mesmo que isso se faça às custas do brilho do rapaz, que vai se esvaecendo conforme ele perambula pelas infundáveis repartições do castelo (KAFKA, 2008).

A história da família de Olga lembra a de Frieda, que também recusou um senhor do castelo. Frieda, porém, não sente culpa ou remorso. Em cada oportunidade, ela renova a sua renúncia e reafirma o seu amor pelo agrimensur. “Frieda, na sua inocência, fez mais do que Amália em toda sua altivez” (KAFKA, 2008, p. 227). Por isso, a atitude dessa personagem é triplamente resistente. Em primeiro lugar, porque ela se nega a atender ao chamado de Klamm, criando um tipo de perturbação na propagação perene do poder; em segundo, por reafirmar a sua recusa e seu convite para que K. crie com ela uma nova vida; e, por fim, porque ela não aceita se entregar à culpa ou ao remorso.

A rejeição de Frieda a Klamm, bem como seu convite para que K. participe dela, atuam como uma espécie de deserção das relações de poder que transpassavam a vida na aldeia e, ao mesmo tempo, trata-se de um movimento e fuga de si mesma, de seu próprio status no jogo dessas relações. O lugar ocupado por ela ao lado de Klamm, como amante, era privilegiado, mas ela quer outra coisa: quer distanciar-se dele, deixar a aldeia e viver em outro lugar. Ao contrário de K., Frieda não deseja divisar qualquer lugar para si na continuidade incessante da intersecção castelo/aldeia. Antes, ela deseja se livrar tanto do castelo quanto da aldeia para criar um novo lugar. K., entretanto,

ainda busca um lugar para ocupar e se recusa a desertar. Ele pretende resolver seus problemas, ocupar o cargo de agrimensor para, então, finalmente, pertencer ao castelo e à aldeia – mesmo que seu corpo, constantemente indisposto, sabote suas intenções.

K. deseja reconhecimento e pertencimento, mas há uma ambiguidade qualquer nas suas atitudes, impulsos que o arrastam na direção contrária. Talvez a maior resistência de K. esteja, então, na sua incompreensão dos poderes em exercício na aldeia kafkiana, pois eles sempre lhe parecem desajustados e praticamente inúteis. Ele é, com certa frequência, acusado de ser incompetente e preguiçoso, pois prefere atender aos apelos do seu corpo, cedendo ao cansaço e ao sono quando deveria trabalhar. Isso torna sua busca por ter um lugar para ocupar completamente vã. Não havia, ali, qualquer lugar destinado à apatia e ao esmorecimento. Kafka, de fato, exagera os mecanismos das sociedades disciplinares e os expõe em seu ridículo funcionamento. O *Castelo* joga com duplos indissociáveis: aldeia e castelo, controle rigoroso, eficiência e a falta de ambos. No fim, todos são o mesmo. Aldeia e castelo são a mesma coisa. O controle existe, mas é inútil. Serve apenas para exaurir a todos, para torná-los tão frios e descoloridos quanto a neve que envolve a paisagem da novela. K. e Frieda são, porém, um colorido inevitável, focos de resistência que desabrocham desde dentro do território cinza das sociedades disciplinares.

Apesar disso, quando a possibilidade de levar a recusa até o limite se apresenta, o medo de K. o faz retornar aos senhores. No caso de Frieda temos, por outro lado, uma recusa que é inundada por uma linha de afirmação renovada, dotada de uma segunda natureza. Talvez seja ela quem mais afirma durante toda a obra: desvia o olhar, não quer ver nem ser vista. Ela quer desertar. Frieda é uma subjetividade em êxodo, recusando todas as certezas dos poderes envolvidos na vida (DELEUZE; GUATTARI, 1977).

As linhas ficcionais delineadas com K. e Frieda se conjugam em linhas resistentes: rir do vazio e das tristezas do poder, criar vacúolos de amor, tornar-se erro ou errância, recusar uma participação e, enfim, criar com amor um fluxo de resistências comuns. Seguindo a trilha indicada por Kafka, talvez possamos, nós mesmos, criar personagens que agenciam um plano de imanência, onde a filosofia e a ficção encontrem um ponto de intercessão. Nesse sentido, na sessão final de nosso livro, apresentamos seis personagens resistentes em uma assembleia fictícia.

# **Conclusão: seis personagens em uma assembleia fictícia**

Assim como o termo “resistência” encerra uma duplicidade e uma reinvenção de mundos, também nossa pesquisa está, de um ponto a outro, marcada pelos encontros filosóficos duplicados. Eis, enfim, algumas formulações criadas a partir dos escritos de Nietzsche, Kafka, Foucault e Deleuze que nos auxiliam a compreender, direta ou indiretamente, as forças resistentes. Para as anunciar, seis personagens se pronunciam, ficticiamente, em nossa assembleia de desertores do poder:

## **1. Reconheça a multiplicidade das resistências (Sininho, a fada da coragem)**

Nossa primeira formulação nos levou a um estilhaçamento da noção de resistência. Buscamos afastar das resistências as concepções que supõem, de um lado, um grande Poder (um Mal) e, de outro, um local único de Recusa (um Bem). Buscamos demonstrar que, ao contrário, a análise e a prática das resistências devem levar em consideração micropontos de luta, recusa e inversão das relações de poder. As resistências funcionam, assim, como nós irregulares que se disseminam com maior ou menor densidade no tempo e no espaço; provocam, sem dúvida, levantes massivos, mas podem também apresentar-se sob a forma de pontos transitórios e móveis. Multiplicidade das resistências: relacional, o poder não circula sem o embate contra uma variedade de pontos de resistência que se espalham por toda a rede.

– Meu nome não é Sininho: a mídia, o Estado, eles precisam de uma liderança. Mas não teve liderança.

## **2. Errância: não se guie pela tomada do poder (Herculine Barbin, a professora)**

Errância: o desejo pelo poder deixa de impor um sentido para as ações resistentes. No limite, trata-se de notar que a vitalidade das resistências está em sua inclinação para errar ou desviar-se dos sistemas de poder, enfrentando-o localmente, mas também escapando de suas armadilhas e furtando-se a sua luminosidade.

– *A vós a terra, a mim o espaço sem limites.*

## **3. Estabeleça conectividades resistentes (Chico da Matilde, o Dragão do Mar)**

Dispensamos a elaboração de um plano ideológico coletivo, uma vanguarda e um processo de formação da classe revolucionária para criar conexões e desestabilizar pontos basilares do poder. A lição de conectividade das resistências nos sugere que as resistências são capazes de agir como uma espécie de “inteligência de enxame” que se furta à centralização por meio de organizações molares, propagando-se por meio de um devir resistente.

– Neste porto não embarcam mais escravos.

## **4. Faça devir comum das resistências (Mohamed Bouazizi, o verdureiro)**

Há uma capacidade de as resistências entrarem em um devir comum: a linha difusa das resistências consegue infectar os saberes, desestabilizar a circulação do poder e ativar novos processos de subjetivação. Ou seja, expressa um devir comum das resistências, uma intensificação de suas conexões. O campo de ação das resistências, sua maior ameaça, consiste em rachar essa organização e perfurar suas extremidades. Ou seja, vazar a organização do poder e inventar outras lutas. Sem dialética – ou antes dela.

– *Estou viajando e peço a quem conduz a viagem esquecer.*

## **5. Metodologia: pesquise o primado das resistências** (Pastorzinho, o contratempo)

Os poderes, mesmo os micropolíticos, funcionam de maneira reativa, separando, enquanto as resistências, por sua vez, desejam conectar os pontos relativamente livres, criativos e mutantes. Resistências são forças fugidias e inventivas que, para desertar os focos de poder, inventam novas formas de vida. Então, afinal, quem são as resistências? São os enfrentamentos e as deserções que partem contra e além das suas próprias coordenadas, são fluidos conflituosos e fugidios que escorrem entre os campos da máquina. Operar resistências é fazer funcionar uma ou mais potências criativas; contra elas, o poder reage, em um movimento secundário e de forma organizadora. Dessa maneira, as resistências não estão atreladas, de forma especular, aos movimentos do poder, não são seu reverso, seu oposto ou seu subproduto; ao contrário, carregam uma potência criativa própria: podem criar modos de vida, afetos políticos, relações sociais e tecnologias produtivas. A resistência pode, assim, tornar-se um método: seguir suas pistas é encontrar indícios para compreender o maquinário do poder. Não se realiza uma analítica das relações de poder sem observar as estratégias antagônicas que se colocam contra e além dessas relações.

– É preciso fazer do conhecimento o mais potente dos afetos.

## **6. Resista duas vezes** (Ryan, do 6º ano, o contemplador de astros)

Compreendidas enquanto uma linha de força plural que possui o primado, as resistências ativas são aquelas que resistem duas vezes. Em primeiro lugar elas combatem e desertam manifestações pontuais de um poder; em seguida, resistem novamente, não permitindo a continuidade de um dispositivo, destruindo sua geografia. Para além do aumento de volume e da intensidade conectiva que compõem um fluxo resistente, as resistências ousam pronunciar um segundo “Não”:

aquele que não permite o regresso da reação, expulsando-a definitivamente para que não retorne sob outras formas. Seu procedimento é “Não e Não: Sim”, recusar duas vezes para, finalmente, criar. Em outras palavras, as resistências duplas desencadeiam uma recusa absoluta que não apenas ultrapassa a linha do poder, mas impede o retorno de sua primazia, bloqueia ou submete seu poder de separação.

- *Sim!*

# Sugestões para conhecer melhor os autores e suas biografias

## I. Nietzsche

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

HOLLINGDALE, Reginald John. *Nietzsche: uma biografia*. São Paulo: EDIPRO, 2015.

## II. Kafka

BLANCHOT, Maurice. *De Kafka à Kafka*. Paris: Gallimard, 1981.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

## III. Foucault

ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

## IV. Deleuze

DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Felix Guattari: biografia cruzada*. Porto Alegre: Penso, 2010.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.



## Referências

- ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 15-38.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Experiência: uma fissura no silêncio. In: *História: a arte de inventar o passado*. Bauru: Edusc, 2007. p. 133-148.
- ARTIÈRES, Phillipe. Dizer a atualidade: o trabalho diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, Frédéric (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 15-37.
- BIANCHI, Giorgio. RE.SIS.TÊN.CI.A. In: BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*, vol. 2. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 1114-1116.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BRENNER, Robert. Agrarian class structure and economic development in Pre-Industrial Europe. In: ASTON, T. H.; PHILPIN, C. H. E (org.). *The Brenner debate*. New York: Syndicate of Oxford University, 1985. p. 10-64.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. Deleuze e Guattari explicam-se. In: *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006a.
- DELEUZE, Gilles. Desejo e prazer: notas de Deleuze. In: PELBART, Peter Pál; ROLNIK, Suely (org.). *Cadernos de Subjetividade*, v. 1, n. 1, 1993, p. 13-19.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *O abecedário de Gilles Deleuze*. [Entrevista cedida a] Claire Parnet. Disponível em: <https://bit.ly/3gBWOso>. Acesso em: 27 ago. 2021.

DELEUZE, Gilles. Sobre capitalismo e desejo. *In: A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006b. p. 331-345.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1977.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

DUMOULIÉ, Camille. A capoeira, arte de resistência e estética da potência. *In: LINS, Daniel (org.). Nietzsche/Deleuze: arte, resistência: Simpósio Internacional de Filosofia (2004)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Fortaleza: Fundação da Cultura, Esporte e Turismo, 2007.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

FILHO, Kleber Prado; TETI, Marcela Montalvão. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. *Barbarói*, v. 1., n. 38, jan./jun., 2013, p. 45-59.

FOUCAULT, Michel. A Filosofia Analítica da Política. *In: Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. p. 37-55.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. *In: Ditos & Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 203-223.

FOUCAULT, Michel. É inútil revoltar-se? *In: Ditos & escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b. p. 77-81.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-251.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. *In: MACHADO, Roberto (org.). Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999a. p. 69-78.

- FOUCAULT, Michel. Soberania e disciplina. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999b. p. 179-192.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2004c.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- HOBBSAWM, Eric. *A Era dos Extremos*. São Paulo: Cia das Letras, 1996a.
- HOBBSAWM, Eric. *Ecossistemas da Marselhesa: dois séculos reveem a Revolução Francesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2004.
- KAFKA, Franz. *A metamorfose*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- KAFKA, Franz. *O Castelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O anticristo*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- PELBART, Peter Pál. *Ensaio do assombro*. São Paulo: n-1, 2019.

PELBART, Peter Pál. Travessias do niilismo. In: FEITOSA, Charles; *et al* (org.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

PELLEJERO, Eduardo. Dos dispositivos de poder ao agenciamento da resistência. *Com Ciência*, Campinas, n. 98, 2008, n.p.

PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1, 2018.

ROLNIK, Suely. *O ocaso da vítima: a criação se livra do café e se junta com a resistência*. Disponível em: <https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/cafecria.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2021.

SILVA, Sérgio. Thompson, Marx, os marxistas e os outros. In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sérgio (org.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2001. p. 59-69.

THOMPSON, Edward Palmer. Algumas observações sobre Classe e “Falsa consciência”. In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sérgio (org.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2001. p. 269-281.

TÓTORA, Silvana. Ressonâncias entre experimentos do fora. In: PASSETI, Edson (org.). *Kafka-Foucault sem medos*. São Paulo: Ateliê editorial, 2004.

ZIZEK, Slavoj. *Entrevista com Slavoj Zizek, programa Roda Viva*. [Entrevista cedida ao] programa Roda Viva exibida em 02 fev. 2009. Disponível em: <http://zizek.weebly.com/videos.html>. Acesso em: 18 set. 2020.

ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

## **Sobre os autores**

### **Davis Moreira Alvim**

Possui graduação em História pela Universidade Federal do Espírito Santo, mestrado em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo, doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e realizou estágio pós-doutoral em Psicologia Institucional na Universidade Federal do Espírito Santo. É professor efetivo do Instituto Federal do Espírito Santo, campus Vitória, professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ensino de Humanidades e coordenador do Grupo de Pesquisa Práticas Educativas e Polarização Política: possibilidades das guerras culturais escolares.

### **Izabel Rizzi Mação**

Possui graduação em História, mestrado em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo e doutorado em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação no Espírito Santo. É integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Sexualidades (NEPS), do Grupo de Estudo e Pesquisa em Sexualidades (GEPs) e do Laboratório de Teoria da História e História da Historiografia (LETHIS).



**Edifes**

