

**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

JOSÉ EDUARDO SANTOS TAVARES DE JESUS

**PHILOMENA:
UM OLHAR ARQUEOGENEALÓGICO SOBRE PROCESSOS DE
SUBJETIVAÇÃO/OBJETIVAÇÃO DA MULHER IRLANDESA NO SÉCULO XX**

SÃO CRISTÓVÃO / SE
NOVEMBRO DE 2021

**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

JOSÉ EDUARDO SANTOS TAVARES DE JESUS

**PHILOMENA:
UM OLHAR ARQUEOGENEALÓGICO SOBRE PROCESSOS DE
SUBJETIVAÇÃO/OBJETIVAÇÃO DA MULHER IRLANDESA NO SÉCULO XX**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Sergipe, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras. Área de concentração: Estudos Linguísticos. Linha de pesquisa: Linguagem: identidades e práticas sociais.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Emília de Rodat de Aguiar Barreto Barros

SÃO CRISTÓVÃO / SE
NOVEMBRO DE 2021

*À Professora Doutora Maria Emília de Rodat de Aguiar Barreto Barros,
por, desde o início de minha graduação em Letras,
ter confiado, acreditado, investido em mim,
dedico este trabalho.*

AGRADECIMENTOS

A meus avós, Maria de Jesus Santos (in memorian) e Carlito de Jesus Santos, pelo acolhimento, pelo sustento, pelo amor, pelos valores que me transmitiram. Sem eles, eu não conseguiria chegar até aqui, não seria capaz de pensar em seguir carreira acadêmica.

À Titia, Josefa Adeilde dos Santos, por sempre me defender, por demonstrar repetidas vezes que se importa comigo; por, antes de qualquer relação de parentesco, sermos amigos, confidentes um do outro; por todos os livros que me deu; por, sobretudo, mostrar-me que não estou sozinho neste mundo!

À minha prima Márcia Santos, por me tranquilizar quando eu não conseguia escrever, por me incentivar a dar continuidade ao curso.

À Nete Britto, por todos os conselhos, por todas as vezes que me socorreu em momentos muito difíceis, antes e durante o meu percurso no mestrado.

Aos amigos Luciara Leite, Martha Barreto e Pablo Silva, os pícaros sonhadores da graduação, pelo amparo nos momentos de tristeza, de angústia; pelo compartilhamento de histórias, de boas risadas, dentro e fora da UFS.

Às minhas amigas Cristiane Sousa, Jéssica Lima, Sarah Moraes e Thieli Barbosa, pela maravilhosa companhia, pela força, pelo encorajamento, pelo bem que me fazem.

A Moisés, secretário do PPGL, pela solicitude e agilidade na resolução de problemas, no atendimento às solicitações.

À Professora Mestre Nicaelle Viturino, por ter me ajudado a pensar sobre questões levantadas nesta dissertação.

A todos os professores do mestrado, em especial, Marlene Souza e Ponciano Bezerra, pelo cuidado com que conduzem suas aulas, pela proximidade e atenção para com os alunos.

Aos Professores Doutores Jocenilson Ribeiro e Rosângela Tenório, membros das Bancas de Qualificação e Defesa, por lerem este trabalho; escutarem-me, darem-me suas valiosas contribuições.

À Professora Doutora Maria Emília, por tudo o que representa para mim: exemplo de pesquisadora, de professora, de ser humano; por, com sua linda análise discursiva de “Another Brick In The Wall”, ter me feito perceber qual campo de pesquisa eu deveria seguir; por, sabendo de minha teimosia, sempre buscar a melhor maneira de me fazer enxergar as coisas; por toda presteza em responder a todos os meus questionamentos, não importando o dia da semana, o horário (inclusive na madrugada!); por ter me orientado em cinco projetos vinculados ao Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC); no Trabalho de Conclusão de Curso da graduação em Letras; nesta dissertação de mestrado; por, enfim, ser como uma mãe para mim.

O discurso não é a vida: seu tempo não é o de vocês; nele vocês não se reconciliarão com a morte; é possível que vocês tenham matado Deus sob o peso de tudo que vocês disseram; mas não pensem que farão, com tudo o que vocês dizem, um homem que viverá mais que ele.

(FOUCAULT, 2009, p. 236)

RESUMO

Entre os séculos XVIII e XX, as Lavanderias de Madalena, instituições ligadas a congregações católicas, foram instaladas, em diversos países ao redor do mundo, como casas de acolhimento, de reabilitação de mulheres *caídas em desgraça*: jovens vítimas de estupro, órfãs, prostitutas, meninas acusadas de aborto ou de infanticídio, mães solo. Na Irlanda, mais precisamente depois do reconhecimento da independência do Estado Livre Irlandês, em 1922, esses reformatórios passaram a cumprir uma função carcerária, punitiva, castigando, sobretudo, as mulheres que engravidavam fora do casamento, devido ao fato de a própria Constituição do novo Estado tornar a maternidade e o matrimônio inseparáveis. Uma dessas internas teve a sua vida retratada no filme biográfico *Philomena* (FREARS, 2013), objeto de nossa investigação. À luz da Arqueogenealogia, o presente trabalho tem, como objetivo geral, analisar discursivamente o referido filme, a fim de observar a quais processos de subjetivação a protagonista é submetida, ao ter seu corpo objetivado de algumas maneiras. Quanto ao aporte teórico, como nosso objeto de estudo é produto da mídia cinematográfica, recorreremos aos ensinamentos de Deleuze (2015), de Foucault (2021) sobre o *dispositivo*. Dessa forma, tratamos o cinema, nesta dissertação, como uma rede que interliga numerosos elementos de diferentes naturezas; capaz de manipular, dada a sua função estratégica, as relações de força, as produções de subjetividades, e, por conseguinte, a *história do presente*, com vistas, sobretudo, a uma normalização. Nesse sentido, uma vez observado o forte controle de discursos, de sujeitos, tanto no processo de criação do filme quanto no próprio desenvolvimento da narrativa, trazemos à tona a tese de Foucault (1996) acerca da existência, em todas as sociedades, de procedimentos de rarefação discursiva, dentre os quais destacamos a *autoría*; de rarefação dos sujeitos, a *doutrina*, as *sociedades de discurso*; afora os procedimentos de interdição, concernentes à parte do discurso que põe em jogo o desejo, o poder. Ademais, para investigarmos a relação entre discurso e religião, partimos, inicialmente, do conceito formulado por Bourdieu (2007): linguagem, veículo de poder, simbólico-estruturante, que possibilita criar e impor um sistema de práticas, de representações de mundo, sobre fiéis. Nessa perspectiva, o *discurso religioso* é concebido como aquele orientado à doutrinação. Em seguida, apresentamos as lições de Foucault ([1978] 2008; 2006) referentes à pastoral das almas, um poder de tipo religioso, caracterizado por ser benfazejo, sacrificial, individualizante e totalizador; à institucionalização do pastorado no âmbito do Cristianismo, acontecimento marcante da implantação, pela Igreja, desse tipo de poder no Ocidente, mediante uma série de técnicas dominadoras dos sujeitos, principalmente por meio de sua sexualidade – exemplo delas é a confissão: produção de verdades do/sobre o indivíduo, em um testemunho contra si mesmo. Utilizamos também os postulados de Foucault ([1976] 2010; 2014) acerca do entrelaçamento de duas tecnologias de poder no interior das sociedades de normalização: (i) a disciplina, centrada no homem-máquina, que funciona de modo a otimizar, no nível do detalhe, as operações do corpo em sua relação com o trabalho; (ii) a biopolítica, focada no homem-espécie, que atua, no nível da massa, sobre um feixe de fenômenos coletivos, considerados em um longo período de tempo, a fim de produzir uma população regulamentada. Desse mesmo filósofo, trabalhamos igualmente com a noção de *racismo moderno*, recurso presente nos Estados em que o biopoder se exerce, responsável pela permissibilidade do assassinio, seja direto ou indireto, dos degenerados, dos anormais, dos responsáveis pela mácula da raça. Finalmente, encerramos nosso estudo sobre os asilos Madalena, trazendo à baila as discussões de Sixsmith (2013) em torno do funcionamento dessas instituições na Irlanda; as de Smith (2007) relativas à Arquitetura de Contenção da Nação.

Palavras-chave: Discurso; Religião; Processos de Subjetivação/Objetivação; Asilos Madalena; Cinema

ABSTRACT

Between the 18th and 20th centuries, the Magdalene Laundry, institutions linked mostly to Catholic congregations, were installed in several countries around the world as shelters for the rehabilitation of *fallen women*: young victims of rape, orphans, prostitutes, girls accused of abortion or infanticide, single mothers. In Ireland, more precisely after the recognition of the independence of the Irish Free State, in 1922, these reformatories began to fulfill a prison, punitive function, punishing, above all, women who became pregnant outside of marriage, due to the fact that the new State's constitution made maternity and marriage inseparable and connected. One of these inmates had her life portrayed in the biographical film *Philomena* (FEARS, 2013), the object of our investigation. In the light of archaeogenealogy, the present work seeks, as a general objective, to discursively analyze the aforementioned film, in order to observe which process of subjectivation the protagonist is subjected to, by having her body objectified in some ways. As for the theoretical contribution, as our object of study is a product of the cinematographic media, we resorted to the teachings of Deleuze (2015) and Foucault (2021) about the *dispositif*. In this way, we treat cinema, in this dissertation, as a network that interconnects numerous elements of different natures; able to manipulate, given its strategic function, the power relations, the productions of subjectivities, and, consequently, the present history, with a view, above all, to a normalization. In this sense, once observed the strong speeches' and subjects' controls, both in the process of creating the film and in the narrative development itself, we bring to light Foucault's (1996) thesis about the existence, in all societies, of procedures of discursive rarefaction, among which we highlight authorship; from the rarefaction of subjects, the doctrine, the societies of discourse; apart from the interdiction procedures, concerning the part of the speech that puts desire and power into play. Furthermore, to investigate the relationship between discourse and religion, we initially started from the concept that Bourdieu (2007) formulates for this, namely: language, vehicle of power, symbolic-structuring, which makes it possible to create and impose a system of practices, of the world's representations, about the faithful. From this perspective, the religious discourse is conceived as one oriented towards indoctrination. Then, we present the Foucault's lessons ([1978] 2008; 2006) referring to the pastoral of souls, a power of a religious type, characterized by being beneficent, sacrificial, individualizing and totalizing; the institutionalization of the pastorate within the scope of Christianity, an event that marks the implantation, by the Church, of this type of power in the West, through a series of techniques aimed at the domain of subjects, mainly through their sexuality – an example of which is the confession: production of truths from/about the individual, in a testimony against himself. We also use the postulates of Foucault ([1976] 2010; 2014) about the intertwining of two technologies of power within normalization societies, they are: (i) the *discipline*, centered on the man-machine, which works in order to optimize, at the level of detail, the operations of the body in its relation to work, to produce useful, politically docile individuals; (ii) *biopolitics*, focused on the man-species, which acts, at the mass level, on a bundle of collective phenomena, considered over a long period of time, in order to produce a regulated population. From this same philosopher, we still work with the notion of *modern racism*, a resource present in States where biopower is exercised, responsible for the permissibility of murder, whether direct or indirect, of the degenerated, the abnormal, those responsible for the taint of race. Finally, we close our study on the Magdalene asylums, bringing to light Sixsmith's (2013) discussions about the functioning of these institutions in Ireland; those of Smith (2007) relating to the Nation's Containment Architecture.

Keywords: Discourse; Religion; Subjectivation/Objectivation Processes; Magdalene Asylums; Movie theat

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Confissão do pecado (00:05:53).....	54
Figura 2 – Confissão do pecado (00:06:00).....	54
Figura 3 – Recusa de Philomena à confissão (01:08:05).....	58
Figura 4 – Recusa de Philomena à confissão (01:08:11).....	58
Figura 5 – Fachada do convento Sean Ross: lavanderia anexada ao lado (00:24:02)....	64
Figura 6 – Disposição de corpos na lavanderia (00:13:28).....	66
Figura 7 – Vigilância das internas (00:13:56).....	66
Figura 8 – Philomena dá à luz a Anthony (00:06:28).....	73
Figura 9 – Atendimento médico negado à Philomena (00:06:37).....	74

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I – ARQUEOGENEALOGIA: O DIAGNÓSTICO DO PRESENTE	22
1.1 Arqueologia: uma outra imersão na história.....	23
1.2 Genealogias: análise da constituição dos sujeitos nas suas diferentes relações.....	32
1.2.1 Poder: ação de uns sobre ações de outros.....	33
1.2.2 Dispositivo: conceito-chave da genealogia.....	37
CAPÍTULO II – PRODUÇÃO DISCURSIVA: PROIBIÇÕES E INCITAÇÕES EM TORNO DA SEXUALIDADE.....	42
2.1 Procedimentos de rarefação dos discursos.....	42
2.2 Discurso Religioso: a pastoral cristã e as técnicas de si.....	46
CAPÍTULO III – SOCIEDADES DE NORMALIZAÇÃO: O ENTRELAÇAMENTO DAS NORMAS DISCIPLINARES E REGULAMENTADORAS.....	62
3.1 Anatomopolítica do corpo e biopolítica da espécie humana: surgimento e articulação das tecnologias de poder.....	63
3.2 Lavanderias de Madalena e a Arquitetura de Contenção da Nação.....	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	81
REFERÊNCIAS.....	83

INTRODUÇÃO

À luz dos postulados teóricos da arqueogenealogia, o presente trabalho tem como objetivo geral analisar o discurso do filme *Philomena* (FREARS, 2013), a fim de observar a quais processos de subjetivação a protagonista é submetida, ao ter seu corpo objetivado de algumas maneiras. Para além desse objetivo, pretendemos levantar uma discussão sobre o período em que mulheres desviantes da *ordem do verdadeiro* (FOUCAULT, 1996), vigente na segunda metade do século XX, foram torturadas, silenciadas e abusadas sexualmente, em conventos de toda a Irlanda.

Dirigido pelo renomado diretor *hollywoodiano* Stephen Freas, o referido filme, baseado em fatos reais, narra a história de Philomena Lee (Sophie Clark, na adolescência; Judi Dench, na maturidade), uma irlandesa nascida em Newcastle, cidade localizada no oeste do condado de Limerick. Em 1939, aos 6 anos de idade, ela ficou órfã de mãe, devido a uma epidemia de tuberculose que ocorreu na região. Ao todo, sua mãe teve seis filhos, dos quais três eram meninos, três meninas. Com a orfandade, Philomena e suas duas irmãs foram levadas para o convento das *Irmãs de Misericórdia*, em Limerick City, onde permaneceram, durante 12 anos, como alunas internas. Os seus irmãos, no entanto, continuaram morando com o seu pai.

Quando completou dezoito anos de idade, Philomena saiu do convento, foi morar com a tia, irmã de sua mãe. A partir de então, ela começou a ter um pouco mais de liberdade, o que a possibilitou frequentar algumas feiras locais. Em uma dessas feiras, conheceu um rapaz chamado John McInerney (D.J. McGrath), com quem teve um caso e de quem engravidou. Até então, Philomena não sabia o que era gravidez, porque, no convento em que viveu durante toda a sua adolescência, era expressamente proibido falar sobre o corpo, sobre sexo, sobre homens. A sua tia, com o passar dos meses, é quem acabou percebendo a gravidez; colocou-a novamente em um convento – dessa vez, na *Abadia de Sean Ross*, em Roscrea, administrada pelas *Irmãs dos Sagrados Corações de Jesus e Maria*.

Nessa época, as irlandesas que engravidavam fora do casamento, assim como todas as mulheres vítimas de estupro ou com alguma deficiência mental, eram vistas como perigosas para a sociedade, uma vez que *poderiam ameaçar* a moral e os bons costumes, sobretudo os de caráter religioso, cristão. Por esse motivo, eram abandonadas por seus familiares, normalmente por recomendação de padres, em asilos gerenciados pela Igreja Católica (SIXSMITH, 2014). Esta, por sua vez, justificava o enclausuramento dessas meninas como meio de garantir o mantimento da honra familiar, uma vez que elas seriam protegidas e corrigidas, mediante uma educação cristã, para, além de salvarem suas almas, serem futuramente reinscridas no convívio social, dessa vez, como partícipes da *sociedade decente*. No entanto, após essa tomada de decisão, muitas delas eram completamente rejeitadas pelos familiares, sendo, não muito raro, dadas como mortas na região em que viviam. Isso porque, sobretudo para os pais, ter uma filha internada nesse tipo de asilo, independentemente da causa, era motivo de muita vergonha, haja vista estar em jogo questões de honra, de integridade, de respeitabilidade, diante dos demais familiares e vizinhos, dada a comum associação do internamento de mulheres à falta de decoro. Com Philomena, não foi diferente. Além de ter sido abandonada na abadia, ela também foi dada como morta, porque o seu pai, envergonhado, não queria que as pessoas soubessem sobre a gravidez. E, enquanto esteve em Roscrea, ela nunca recebeu visitas ou cartas da família.

Quanto à vida das internas no convento, assim que passavam pelo interrogatório da madre responsável pela administração da casa, recebiam outro nome, eram proibidas de revelar as suas verdadeiras identidades (no caso de Philomena, ela passou a ser chamada de Marcella). Em seguida, cada uma delas recebia a função a desempenhar diariamente no convento, durante todo o tempo em que estivessem sob *os cuidados da Igreja*. Essa era a forma, segundo as freiras, de as internas pagarem pelo seu sustento e, claro, pelo pecado que haviam cometido.

Em 5 de julho de 1952, dois meses depois de entrar na *Sean Ross*, Philomena deu à luz a Anthony, seu filho primogênito. Em 1955, quando Anthony tinha 3 anos de idade, as freiras obrigaram Philomena a assinar um contrato, no qual abdicava de todos os seus direitos de mãe sobre o próprio filho e se

comprometia em não reivindicar a sua guarda futuramente. Em seguida, elas o venderam a um casal estadunidense. Desde então, a protagonista não teve mais contato com o filho.

Ao concluir o período de internamento na abadia, Philomena é então liberada, passa a trabalhar como enfermeira, casa-se, tem outros filhos. Por sentir vergonha do *pecado* cometido em seu passado, mantém em segredo, durante cinquenta longos anos, o ocorrido no convento. É somente no quinquagésimo aniversário de Anthony que Philomena, sufocada pela ideia de também estar pecando ao esconder a sua verdadeira história, conta a sua filha Jane (Anna Maxwell) sobre o nascimento e a forçada adoção de Anthony.

Em um evento de final de ano, Jane conhece Martin Sixsmith (Steve Coogan), um antigo repórter da *British Broadcasting Corporation* (BBC – Moscou e Washington), demitido da referida emissora, por questões políticas. Nesse mesmo evento, Jane conta toda a história da mãe ao jornalista, pede a sua ajuda para encontrar o irmão perdido. Inicialmente, Martin se nega a ajudá-la, porque, para ele, esse tipo de narrativa, conhecida no meio jornalístico como *histórias de interesse humano*, refere-se a um relato escrito da vida de pessoas fracas, vulneráveis, ignorantes, destinado a pessoas com esse mesmo perfil. No entanto, ele acaba reconsiderando a ideia de escrever histórias desse gênero; marca um encontro com Philomena.

Depois do encontro, eles decidem ir à *Sean Ross*, na tentativa de conseguirem alguma informação sobre o paradeiro de Anthony. Mas, das antigas freiras da abadia, a única ainda viva era a irmã Hildegarde (Barbara Jefford), que não os atendeu, com a desculpa de que, devido à idade avançada, estava muito debilitada para receber visitas. Dessa forma, Philomena é, então, recebida pela irmã Claire (Cathy Belton), uma das freiras novatas, a qual lhe informou que na abadia não existiam mais registros sobre o destino dos bebês lá nascidos, devido a um grande incêndio que destruiu boa parte dos arquivos. O único documento entregue a Philomena foi um contrato, assinado por ela mesma em 1955, no qual renunciava a guarda do próprio filho, comprometendo-se a não tentar vê-lo ou reivindicá-lo futuramente. Assim como as demais internas que tiveram seus filhos

vendidos pelas freiras, Philomena acabou assinando o contrato devido à intimidação da madre superiora.

Depois dessa visita à abadia, Martin e Philomena param em um bar nos arredores de Roscrea. Nesse bar, Martin descobre que o suposto incêndio se tratava, na verdade, de uma grande fogueira acesa pelas próprias freiras, a fim de destruir todas as evidências sobre a venda de bebês. Martin é igualmente informado, pela dona do estabelecimento, de que esse não se tratava de um caso isolado de venda de bebês. Isso porque, no século XX, a Irlanda funcionava como um paraíso para estrangeiros milionários que sonhavam em poder adotar crianças capazes de se adequarem às suas características étnicas, aos seus caprichos.

Nesse mesmo bar, Martin é também informado sobre o caso mais conhecido de tráfico de bebês irlandeses, o que envolve a atriz hollywoodiana Jane Russell. Em 1952, ela comprou uma criança na cidade de Derry. Esse acontecimento, no entanto, trouxe grandes problemas para o Governo Irlandês, por render notícias sobre a facilidade de se adquirirem crianças no país em questão.

A partir dessas informações, o repórter se interessa ainda mais pelo caso de Philomena e contata Sally Mitchell (Michelle Fairley), editora chefe de um jornal britânico. Em seguida, ele assina um contrato com o jornal, financiando a sua viagem com Philomena aos EUA, em busca de mais informações sobre Anthony. Nessa viagem, Martin finalmente descobre que o filho de Philomena passou a se chamar Michael Anthony Hess (Sean Mahon), e que tinha sido diretor jurídico nas administrações de Reagan e Bush. Com essa descoberta, vieram também as informações de que Michael era homossexual, de que havia morrido, em 15 de agosto de 1995, por complicações da AIDS.

Mesmo muito abalada emocionalmente, com essa notícia de falecimento de Anthony, Philomena decidiu manter sua investigação, dessa vez, a fim de saber se seu filho, em algum momento, tentou encontrá-la, além de descobrir onde ele tinha sido enterrado. Ainda nos EUA, Martin e Philomena conseguem o endereço da casa de Pete Olsson (Peter Hermann), ex-companheiro de Michael; vão ao seu encontro. Pete conta a Philomena que Michael sempre

esteve à sua procura e que, inclusive, ele tinha ido à *Sean Ross* em busca de informações sobre a mãe. Segundo Pete, as freiras disseram a Michael que Philomena o tinha abandonado, que não sabiam como encontrá-la. Mesmo assim, Michael pediu que suas cinzas fossem enterradas em Roscrea, na esperança de que, um dia, sua mãe as encontrasse.

Ao retornarem à Irlanda, Martin e Philomena vão novamente à abadia. Lá, depois de uma discussão, as freiras revelam o local do cemitério do convento em que o filho de Lee foi enterrado. Finalmente, o filme é encerrado com a visita de Philomena ao túmulo do filho, local em que ela autoriza Martin a publicar toda a sua história.

Ainda sobre o filme, precisamos esclarecer que ele se alicerça sobre o livro *The Lost Child Of Philomena Lee*, escrito em 2009, por Martin Sixsmith, com o foco da narrativa centrado na vida de Anthony Lee, na sua busca pela mãe. Em 2013, o livro ganhou a sua adaptação fílmica, que, por sua vez, inverte o foco da narrativa (nesse caso, trata-se da busca de Philomena pelo filho). Bem elogiado pela crítica, o longa recebeu 3 indicações ao Globo de Ouro, nas categorias de *Melhor Filme*, *Melhor Atriz* e *Melhor Roteiro*. Teve quatro indicações ao Oscar, a maior premiação do cinema mundial, nas categorias de *Melhor Filme*, *Melhor Atriz*, *Melhor Roteiro*, *Trilha Sonora Original*. O filme foi vencedor da categoria *Melhor Roteiro*, no Festival de Veneza; do *Prêmio do Público*, no Festival de Toronto.

No que concerne à construção do aporte teórico, salientamos que, como o nosso *corpus* de análise pertence a um tipo específico de mídia, a cinematográfica, recorreremos aos escritos de Deleuze (2015), acerca do resgate do conceito foucaultiano de dispositivo, concebido como rede complexa de relações que envolvem elementos heterogêneos, a exemplo dos discursos, das instituições, das leis e das organizações arquitetônicas. Nesse sentido, o dispositivo atua de modo a revelar ou esconder determinados discursos, a apresentar ou ocultar determinadas imagens, demonstrando, por conseguinte, possuir uma função estratégica.

De acordo com Foucault (2009), trataremos o filme enquanto enunciado, enquanto meio multidimensional, enquanto rede imbricada de relações de poder.

Nesse caso, ressaltamos, desde já, a importância do conceito foucaultiano de enunciado para o desenvolvimento deste trabalho. Isso porque, como a materialidade fílmica se constitui na confluência das linguagens verbal e não verbal (palavras e imagens), não teríamos como analisar o filme, segundo a abordagem que este trabalho propõe, sem o suporte de uma teoria que considerasse as especificidades de cada uma delas. Esclarecemos, então, que tomamos o *enunciado* no sentido em que Michel Foucault (2009) o concebe. Para este autor, o enunciado não se confunde com frase ou com ato de linguagem, tampouco se apoia nos mesmos critérios. Nessa perspectiva, ele não é nem exclusivamente linguístico, nem exclusivamente material. Não se trata, portanto, de uma estrutura, de um conjunto de relações entre elementos distintos. Segundo Gregolin (2011, p. 87), o enunciado, nesse viés de análise, tem natureza semiológica. Para a autora, essa percepção de Foucault relaciona-se com a semiologia francesa praticada nos anos de 1960-1970, sobretudo com os trabalhos de Roland Barthes. Contudo, enquanto este “[...] deriva sua semiologia das proposições saussurianas, a ‘semiologia’ pensada por Foucault tem natureza essencialmente histórica” (GREGOLIN, 2011, p. 87).

Como o filme é baseado em fatos ocorridos na Irlanda, envolvendo tanto o Estado quanto a Igreja, também trazemos à tona os ensinamentos de Smith (2007) acerca da chamada Arquitetura de Contenção da Nação. Tal Arquitetura é um sistema que, sobretudo depois do reconhecimento da independência política em 1922, operou em todo o país, mediante uma série de diferentes instituições e ações do governo, de modo a impedir a livre circulação de indivíduos considerados prejudiciais ao avanço desse Estado incipiente. Nós nos referimos também às lições de Sixsmith (2013) acerca do funcionamento das Lavanderias de Madalena. Recorreremos ainda às teorias de Bourdieu (2007) sobre a *religião*, concebida enquanto veículo simbólico-estruturante, que possibilita uma uniformidade, um consenso, no que diz respeito a determinados signos e seus respectivos sentidos; acerca do *discurso religioso*, aquele que se pretende doutrinário.

Ainda sobre a construção da abordagem teórica, uma vez observado o lugar de interdição a que as internas eram submetidas no interior da abadia de Sean Ross, julgamos necessário recorrermos aos postulados de Foucault (1996)

acerca das estratégias de rarefação dos discursos e dos sujeitos, qual seja, da existência, em todas as sociedades, de um *ritual da palavra*, de um policiamento do dizer, de uma, nos termos do autor, *profunda logofobia*. Para ele, tais estratégias se realizam mediante procedimentos que, além de pretenderem afastar os poderes e perigos que os discursos podem oferecer, visam, sobretudo, à obtenção do controle de sua materialidade, de seu acontecimento. Desse mesmo filósofo, trabalhamos também com as noções de *ritual*, de *doutrina* e de *sociedades de discurso*, essenciais para a análise do nosso objeto, por todos eles dizerem respeito às condições de produção do discurso.

Utilizamos ainda os conceitos mobilizados por Foucault ([1978] 2008) sobre a apropriação do *poder pastoral* pelo Cristianismo, marco muito importante na história do ocidente cristão, por ter possibilitado à Igreja o desenvolvimento de um mecanismo de controle do indivíduo mediante a técnica da interiorização, do despertar de si sobre si mesmo, em relação aos perigos do corpo, da sexualidade: a confissão. Nessa mesma direção, trazemos à tona os ensinamentos de Foucault (2014b) acerca das relações microfísicas; das disciplinas enquanto fórmulas gerais de dominação: modelo de vigilância e domínio do corpo, tomado como máquina, a partir do controle do espaço e do tempo, com vistas à produção de indivíduos dóceis, produtivos, úteis. E, por complementar as disciplinas no que concerne à organização do poder sobre a vida, usamos também o conceito de biopolítica (FOUCAULT, [1976] 2010). Essa tecnologia do poder, formada na metade do século XVIII, centra-se no corpo-espécie; atua mediante uma série de intervenções reguladoras da população, que visam ao controle de natalidade/mortalidade dos indivíduos, à determinação do nível de saúde deles, da sua longevidade, além de sistematizar os meios de acúmulo e circulação de riquezas, gerando segregação, hierarquização social etc.

Discutimos ainda sobre o racismo enquanto condição de aceitabilidade do assassinio, no interior dos Estados que operam no modo do biopoder. Sobre esse direito de matar formulado a partir do racismo moderno, Foucault ([1976] 2010) argumenta que ele assume duas funções nas sociedades de normalização: em primeiro lugar, estabelece um corte na população, determinando quais grupos de pessoas devem viver e quais grupos devem

morrer; em segundo lugar, possibilita o estabelecimento de uma relação positiva de tipo biológica, no sentido de que a morte dos degenerados e dos anormais purificaria a raça. Nesse caso, é importante deixar claro que o assassinio é aqui entendido tanto na sua forma direta (o homicídio propriamente dito) quanto na sua forma indireta (exílio, exclusão social, multiplicação do risco de morte para alguns e assim por diante).

Finalmente, como este trabalho tem o objetivo de analisar discursivamente os processos de subjetivação de Philomena, realizados mediante a objetivação do seu corpo, recorreremos aos esclarecimentos de Judith Revel (2005) sobre os conceitos foucaultianos. Segundo esta estudiosa, o termo *subjetivação*, na concepção foucaultiana, nomeia o processo de constituição do sujeito, ou, mais precisamente, da subjetividade. A referida autora esclarece que se fala, na verdade, em *modos de subjetivação* ou *processos de subjetivação* do ser humano que, por sua vez, correspondem a dois tipos de análise, são eles: de um lado, os *modos de objetivação* (responsáveis pela transformação dos seres humanos em sujeitos) demonstram que somente existem sujeitos objetivados e que os *modos de subjetivação* consistem, nessa perspectiva, em práticas de objetivação. De outro lado, o modo por meio do qual o homem opera a relação consigo mesmo, mediante a utilização de determinadas técnicas, possibilita a constituição do sujeito de sua própria existência. Nesse sentido, a autora afirma que o problema da subjetividade se tornou o principal foco de análise de Foucault. Ela acrescenta:

O problema das subjetividades pertence, portanto, ao mesmo tempo, à descrição arqueológica da constituição de um certo número de saberes sobre o sujeito, à descrição genealógica das práticas de dominação e das estratégias de governo às quais se pode submeter os indivíduos, e à análise das técnicas por meio das quais os homens, trabalhando a relação que liga a si mesmos, se produzem e se transformam.

Quanto à justificativa de realização desta pesquisa, a nossa proposta surgiu, a princípio, em decorrência do nosso interesse sobre o modo como o discurso religioso afeta os sujeitos. Desde a graduação, com o desenvolvimento de vários planos de trabalho, referentes ao Programa Institucional de Bolsas de

Iniciação Científica (PIBIC), realizamos análises fílmicas, circunscritas à Análise de Discurso, de orientação francesa, com as colaborações de Michel Foucault. Fundamentados nessa abordagem metodológica de análise discursiva, verificamos os processos de naturalização de determinados discursos, observando a união entre o Estado e a Igreja, ao longo da história ocidental, sobretudo aqueles discursos cujo efeito era a depreciação de sujeitos socialmente indesejados.

Ainda no que diz respeito ao nosso percurso de pesquisa, em nosso Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), mediante análise do filme *Philomena* (FREARS, 2013), voltamos a nossa atenção para os efeitos do discurso religioso sobre as *meninas de Madalena*. Como, desde então, continuamos percebendo uma escassa quantidade de pesquisas, sobretudo em língua portuguesa, ocupadas com a observação desse processo de produção, bem como de rarefação de discursos no interior de reformatórios administrados pela Igreja Católica, julgamos necessário darmos continuidade à nossa investigação.

No entanto, dessa vez, sugerimos uma análise estritamente foucaultiana, realizando um maior aprofundamento teórico, com o objetivo de verificarmos, mais especificamente, como se realiza a docilização dos corpos das freiras e das internas no interior dos asilos; como o medo é utilizado enquanto mecanismo silenciador dos sujeitos; como o trabalho é imposto como gesto de punição dos corpos; como atuam a Igreja e o Estado no processo de construção de discursos que marginalizam determinadas mulheres, em particular, as transgressoras da moral sexual cristã. Consideramos que muitos desses discursos continuam circulando em nossa atualidade.

Justificamos ainda a relevância dessa dissertação para o campo dos estudos da linguagem, haja vista a proposição, como mencionado acima, de uma análise da materialidade fílmica enquanto enunciado, na medida em que buscamos o jogo de imagens, à luz da arqueogenealogia foucaultiana. Nessa direção, procuramos entender o papel da mídia cinematográfica enquanto dispositivo de poder, capaz de influenciar a *história do presente*, sobretudo

quando traz à baila, reiteradamente, determinados discursos¹. Sendo assim, entendemos que, com os resultados desta pesquisa, podemos contribuir, de alguma maneira, com o desenvolvimento de futuros trabalhos, cujos objetos de análise possam se debruçar sobre os problemas anteriormente descritos.

Quanto ao trabalho de análise do *corpus*, ele está organizado em nove *Sequências Enunciativas* (SE). Essas sequências são constituídas por meio de seleção de textos e imagens do filme. E, para o melhor direcionamento de nossa investigação, elaboramos algumas perguntas norteadoras, a fim de atingirmos o objetivo proposto, são elas: *quais discursos atravessam os personagens / enunciadore*s na trama? *Consoante a materialidade fílmica, a quais processos de subjetivação a personagem Philomena é submetida mediante a objetivação de seu corpo? Qual a influência do Estado e da Igreja sobre esses processos de subjetivação da protagonista? Por que esse filme é trazido à tona, em pleno século XXI? Qual a relação entre a mídia cinematográfica e a 'história do presente'?*

No que concerne ao planejamento desta dissertação, esclarecemos que, afora a introdução e as considerações finais, ela está dividida em três capítulos:

I – *Arqueogenealogia: o diagnóstico do presente*, em que apresentamos os principais conceitos tanto da arqueologia (1.1 *Arqueologia: uma outra imersão na história*) quanto da genealogia (1.2 *Genealogias: análise da constituição dos sujeitos nas suas diferentes relações*), fundamentais para a análise do nosso objeto de pesquisa;

II – *Produção Discursiva: proibições e incitações em torno da sexualidade*, em que trazemos à tona a tese de Foucault (1996), segundo a qual a produção discursiva é, em todas as sociedades,

¹ Em 2002, onze anos antes da estreia de *Philomena* (FREARS, 2013) nos cinemas mundiais, o diretor escocês Peter Mullan trouxe a público *The Magdalene Sisters*, filme cujo enredo retrata a história de quatro mulheres, que, por diferentes motivos (estupro, gravidez fora do matrimônio, orfandade, doença mental), foram abandonadas no Convento Madalena, onde, além de serem obrigadas a trabalhar sem remuneração, sofreram abusos de formas numerosas. Em 2020, o cineasta inglês Callum Macrae disponibilizou, nas plataformas de *streaming*, o seu documentário intitulado *Ireland's Mother and Baby Scandal*, apresentando as descobertas da historiadora irlandesa Catherine Corless, quanto ao funcionamento das lavanderias, à venda e morte de milhares de bebês, e ao financiamento que essas instituições receberam do Estado irlandês.

controlada (2.1 *Procedimentos de rarefação dos discursos*); os ensinamentos de Pierre Bourdieu (2007) sobre a religião, o discurso religioso, assim como os de Foucault ([1978] 2008b) sobre a pastoral cristã e a técnica da confissão (2.2 *Discurso Religioso: a pastoral cristã e as técnicas de si*);

III – *Sociedades de Normalização: o entrelaçamento das normas disciplinares e regulamentadoras*, seção em que abordamos, a partir dos escritos de Foucault ([1976] 2010, 2014), a conjunta atuação da disciplina e da biopolítica (3.1 *Anatomopolítica do corpo e biopolítica da espécie humana: surgimento e articulação das tecnologias de poder*), o que nos leva a refletir, em seguida, sobre a Arquitetura de Contenção da Nação (SMITH, 2007), sobre como as Lavanderias de Madalena (SIXSMITH, 2013) atuavam na Irlanda, mais precisamente no século XX (3.2 *Lavanderias de Madalena e a Arquitetura de Contenção da Nação*).

CAPÍTULO I – ARQUEOGENEALOGIA: O DIAGNÓSTICO DO PRESENTE

Quero concentrar meu estudo no que nos acontece hoje, no que somos, no que é nossa sociedade. Penso que há, em nossa sociedade e naquilo que somos, uma dimensão histórica profunda e, no interior desse espaço histórico, os acontecimentos discursivos que se produziram há séculos ou há anos são muito importantes. Somos inextricavelmente ligados aos acontecimentos discursivos. Em certo sentido, não somos nada além do que aquilo que foi dito há séculos, meses, semanas...

(FOUCAULT, 2006, p. 258)

Mundialmente, pesquisadores de diversas áreas do conhecimento científico têm recorrido aos conceitos de Michel Foucault não somente por eles abrangerem muitos campos do saber, mas, sobretudo, pela qualidade, pela profundidade das reflexões filosóficas que trazem à tona, muito eficientes, precisas, no que diz respeito à elaboração de análises que versam sobre o entendimento de questões atuais, possibilitando, desse modo, a realização de um *diagnóstico do presente*. Assim, seguindo os passos de Foucault, inserem suas pesquisas numa dimensão histórica, em torno de acontecimentos discursivos, a fim de refletir sobre quem *somos nós hoje* (FOUCAULT, 2006), sobre o que é, de fato, a nossa sociedade, para, a partir desse diagnóstico, pensar sobre outros modos de ser.

No Brasil, embora os modos de apropriação dos postulados foucaultianos não sejam necessariamente os mesmos, o interesse por eles, a sua aplicação em pesquisas de distintos campos do conhecimento, tem aumentado consideravelmente. Aqui, muitos estudiosos da linguagem também percebem a arqueogenealogia como uma produtiva abordagem de investigação, justamente por possibilitar o trabalho com elementos de diferentes naturezas, sejam eles linguísticos ou não linguísticos, discursivos ou extradiscursivos. Nesse caso, tendo em vista que o nosso *corpus* de análise se vale de diferentes recursos em seu processo de produção de sentidos, acreditamos que o referido viés de estudo se mostra adequado para o objetivo que propomos nesta dissertação, por nos conceder ferramentas capazes de manuseá-los, levando em consideração a especificidade de cada um deles.

Sobre a obra foucaultiana, dada a sua grande extensão, ela é normalmente dividida em três fases: a primeira é dedicada à *arqueologia do saber*, a segunda é direcionada à construção de uma *genealogia do poder*, a terceira, por sua vez, a uma *genealogia da ética*. No entanto, apesar de muitos pesquisadores fazerem esse tipo de distinção, não há, de fato, uma ruptura na passagem de uma fase para a outra, mas uma continuidade. Na verdade, essa distinção se dá mais por questões didáticas, isto é, para uma melhor apreensão dos postulados desse autor, uma vez que, no desenvolvimento de seu trabalho, ele vai revisando alguns conceitos, ampliando ou modificando o sentido de outros, além de incluir novos elementos ao seu modo de fazer análises.

É, então, nesse sentido de facilitar o entendimento a respeito do pensamento foucaultiano, que apresentamos, inicialmente, algumas considerações sobre a descrição arqueológica, bem como alguns dos conceitos necessários para a sua realização. Em seguida, discutiremos sobre questões relacionadas à genealogia.

1.1 Arqueologia: uma outra imersão na história

Na década de 1960, grandes representantes da nata intelectual francesa, a exemplo de Michel Pêcheux e Louis Althusser, levantaram, nos círculos de discussão, questões em torno do discurso, do sujeito, das instituições e da ideologia, a partir, sobretudo, de um olhar marxista a respeito da linguagem. Nesse mesmo período, mas se distanciando dessa perspectiva materialista, Michel Foucault desenvolveu uma pesquisa sobre os sistemas de pensamento, tomando o enunciado como objeto central de análise. Dessa forma, pôs-se a investigar as condições históricas de possibilidade do saber, mediante uma série de noções que ele mesmo elaborou, criando, assim, o seu próprio procedimento analítico: a arqueologia.

Quanto à escolha desse termo para designar a sua abordagem descritiva dos discursos (*archéologie*, em francês), Foucault (2006) esclarece que o elegeu devido ao jogo de sentido que se pode fazer com a configuração dessa palavra. Isso porque, em grego, *arche* significa começo. Já, em francês, há o termo

archive (arquivo), que expressa a maneira como os elementos discursivos são registrados, assim como a possibilidade de serem acessados. Com efeito, segundo o autor, o uso do termo arqueologia se mostrou muito apropriado, por sua pesquisa pretender acessar os acontecimentos discursivos, como se eles estivessem gravados em um arquivo. Nessa direção, não o devemos relacionar à busca de nenhuma origem, tampouco à exploração geológica. Na verdade, de acordo com Foucault (2009, p. 149), o termo em questão, no sentido em que ele o emprega, “[...] designa o tema geral de uma descrição que interroga o já dito no nível de sua existência; da função enunciativa, que nele se exerce, da formação discursiva a que pertence, do sistema geral de arquivo que faz parte”.

É importante acrescentarmos que, ao tratar de sua arqueologia, Foucault (2009) demonstra uma preocupação muito grande em deixar claro que ela não se confunde, de modo algum, com a história das ideias. O autor argumenta, inclusive, que a descrição arqueológica é, sobretudo, um abandono desse modo de fazer história, na medida em que recusa os seus procedimentos, os seus postulados, justamente por visar à construção de um fazer histórico completamente diferente. Sobre essa distinção, ele explica que são muitos os pontos de desencontro entre as duas abordagens. Dentre eles, quatro recebem destaque, por serem considerados capitais.

O primeiro ponto distintivo consiste no fato de a arqueologia não representar uma disciplina interpretativa, não estar à procura de um discurso outro que estaria acobertado, camuflado. Há nela uma recusa de se investigar a alegoria, o sentido metafórico que o jogo de palavras pode apresentar. Com efeito, ela não busca revelar o discurso que se esconde sob o que está manifesto, mas sim demonstrar por qual razão não foi possível o surgimento de outro em seu lugar; como ele ocupa, diante de outros e na relação com todos eles, um lugar que não pode ser ocupado por mais nenhum. Essa distinção, naturalmente, advém das questões que essas abordagens colocam para si mesmas. De acordo com Foucault (2009), a pergunta formulada pela história das ideias é: *o que se dizia no que estava dito?* Com a arqueologia, por sua vez, questiona: *que singular existência é esta que vêm à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?* Em outros termos, a arqueologia não se ocupa com pensamentos, imagens ou temas, ocultados ou revelados pelos discursos, mas

com os próprios discursos, em sua condição de práticas reguladas por determinados preceitos.

Como segundo aspecto distintivo, Foucault (2009) afirma não haver, na arqueologia, uma preocupação em se descobrir a transição obstinada que relaciona os discursos ao que os antecede, circunda ou sucede. Em consonância com esse filósofo francês (2009, p. 157) “[...] o problema dela é, pelo contrário, definir os discursos em sua especificidade; mostrar em que sentido o jogo das regras que utilizam é irreduzível a qualquer outro; segui-los ao longo de suas arestas exteriores para melhor salientá-los”. Por essa razão, ele adverte que o seu modo de fazer análise não consiste em uma *doxologia*, isto é, em uma percepção rasa da realidade, mas em uma análise distintiva das modalidades de discurso.

Quanto ao terceiro ponto, o filósofo defende que a arqueologia não se deixa ordenar pela soberania da obra, assim como não se preocupa com a instância do sujeito que a criou, tampouco com o momento exato em que ela possa ter ganhado popularidade. Na verdade, segundo Foucault (2009), o interesse dela em relação à obra diz respeito ao entendimento dos tipos e regras de práticas discursivas que a atravessam, e, por vezes, comandam-na inteiramente.

Por último, como quarta característica distintiva, Foucault (2009) aponta o fato de seu viés investigativo, ao contrário do da história das ideias, não pretender lançar luzes sobre o que poderia ter sido intencionado, arquitetado ou experimentado pelos homens no momento em que enunciaram algo. A arqueologia, por esta razão, não está interessada em repetir o que foi dito. Isso porque ela “[...] não é o retorno ao próprio segredo da origem; é a descrição sistemática de um discurso-objeto” (FOUCAULT, 2009, p. 158).

Desse modo, Foucault (2009) deixa claro que a sua pesquisa se ocupa, precisamente, em descrever os enunciados no campo discursivo. Estes, por sua vez, são definidos pelo autor, a partir dos limites, dos traços distintivos que apresentam em relação aos conceitos de proposição, de frase, de *speech act*, uma vez que eles não se confundem. Assim, inicialmente, o autor argumenta que a ocorrência do enunciado não depende de uma estrutura proposicional.

Nessa perspectiva, para o enunciado existir, a proposição não se faz necessária. Isso porque pode haver diferentes enunciados, ligados a grupos discursivos bastante distintos, em uma única proposição, apresentando um único valor, uma única lei de elaboração. Além disso, os critérios que possibilitam o estabelecimento da identidade de uma proposição, assim como a caracterização de sua autonomia ou a sua particularidade de ser completa, não são suficientes para a descrição da unidade singular de um enunciado.

Em relação à frase, Foucault (2009) questiona se não seria preciso admitir uma certa equivalência entre ela e o enunciado, haja vista ser possível reconhecer a presença deste último em uma frase gramaticalmente isolável. No entanto, em seguida, o filósofo observa que essa equivalência não se dá de modo absoluto e que, inclusive, encontramos facilmente enunciados que não assumem a estrutura linguística das frases. Nesse caso, ele utiliza, como um dos exemplos que comprova sua tese, a série de palavras latinas nos remetendo ao enunciado de diferentes flexões pessoais do verbo *amare*, no presente do indicativo.

Quanto à relação do enunciado com o *speech act*, conceito advindo da filosofia analítica, mais precisamente do projeto de John Austin, denominado *teoria dos atos de fala*, Foucault (2009) levanta a hipótese de que seria possível encontrar o enunciado sempre que se observasse ou fosse possível isolar um ato de formulação. Entretanto, também nesse cenário, o autor verifica que não há correlação entre os dois conceitos, justamente porque, para realizar um ato de fala, seja ele um juramento, uma promessa, um contrato ou qualquer outra ação mediante o uso da linguagem, faz-se necessária, em boa parte dos casos, a existência de mais de um enunciado. E, mesmo que se admitam mudanças nos *speeches acts* ao longo de séries enunciativas, Foucault (2009) argumenta que o ato de fala não serve para delimitar o enunciado. Pelo contrário, assim como para a proposição e para a frase, o enunciado é condição de existência para o ato de formulação, é aquilo que o define.

Diante dessa conclusão, Foucault (2009) postula que é o signo o limiar do enunciado. Em outros termos, para esse autor, basta haver um único signo para que o enunciado se faça presente. Desse modo, competiria à gramática

determinar se os elementos linguísticos, em que o enunciado se materializa, configuram ou não uma frase. À lógica, por sua vez, estaria designado o trabalho de observar se esses elementos se organizam de modo a constituírem ou não uma proposição. Finalmente, à filosofia analítica caberia a discriminação de qual ato de linguagem neles se realiza.

No entanto, embora tenha afirmado que o enunciado existe justamente onde o signo existe, Foucault (2009) adverte que não devemos situar a língua (em sua qualidade de conjunto de signos, com suas regras de uso e seus traços oposicionais) no mesmo nível do enunciado. Conforme esse autor, sem enunciados, a existência da língua seria absolutamente impossível, mas, em contrapartida, nenhum enunciado é essencial ao seu funcionamento, pois é possível substituí-lo por qualquer outro, sem que isso resulte em algum prejuízo à sua composição, ou seja, sem que isso a modifique de alguma maneira. A língua, nessa concepção, nada mais é que um sistema para a construção de enunciados, funcionando, dessa maneira, como um suporte que possibilita a manifestação, a materialização deles.

Ainda sobre o enunciado, ele não é, na arqueologia, nem inteiramente linguístico, nem exclusivamente material; não requer, em sua emergência, uma construção linguística regular. Entretanto, isso não significa dizer que a sua aparição é possível diante de elementos linguísticos desordenados (a exemplo da disposição das letras em um teclado de computador), tampouco em qualquer surgimento de signos no tempo e no espaço. Mais uma característica importante do enunciado é o fato de ele sempre pressupor a existência de outros, isto é, de sempre pressupor, ao redor de si, um campo de coexistência com outros enunciados, com os quais se relaciona. Finalmente, quanto à sua definição, Foucault (2009, p. 98) assim o descreve:

O enunciado não é, pois, uma estrutura (isto é, um conjunto de relações entre elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos); é uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles “fazem sentido” ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita).

Diante dessa definição, é importante voltarmos a esclarecer que consideramos o filme em análise como enunciado, justamente por se apresentar como condição de existência para múltiplos tipos de linguagem que nele se apresentam – imagens, textos escritos e falados, músicas etc. –, determinando, assim, o modo como cada um deles se relaciona com os demais; como se manifesta concretamente no tempo, no espaço. Ao tratar das formações discursivas, Foucault (2009) esclarece que são elas as responsáveis pelo estabelecimento da regularidade dos enunciados. É justamente nesse sentido que se diz não haver enunciado que não esteja sob o domínio de uma dada formação discursiva. Assim, para formular mais esse conceito dentro de sua arqueologia do saber, o filósofo precisou analisar se seria possível dar ao discurso uma unidade. Nessa sua investigação, ele levantou quatro hipóteses quanto à identificação de agrupamentos discursivos.

Consoante o autor, a primeira hipótese, por ele considerada, inicialmente, a mais crível e a mais facilmente justificável, consiste na admissão de estarmos diante de um conjunto de enunciados quando estes estivessem relacionados a um único e mesmo objeto, inclusive nos casos em que se manifestassem de diferentes maneiras. No entanto, ele observou que a unidade de um objeto, a exemplo da loucura, não seria suficiente para o analista delimitar um conjunto de enunciados, tampouco dizer qual relação há entre eles, simultaneamente contínua e descritível. Assim, se quisermos individualizar um grupo de enunciados, devemos verificar se a unidade do discurso em análise é constituída por meio de um espaço em que diversos objetos se ordenam e se modificam constantemente, e não pela ideia de constância e singularidade de um objeto. Por esse motivo,

De modo paradoxal, definir um conjunto de enunciados no que ele tem de individual consistiria em descrever a dispersão desses objetos, apreender todos os interstícios que os separam, medir as distâncias que reinam entre eles – em outras palavras, formular sua lei de repartição (FOUCAULT, 2009, p. 37).

A segunda hipótese levantada pelo autor põe em questionamento a possibilidade de identificarmos um grupo de relações entre enunciados através

da forma e do tipo de encadeamento que eles assumem. Contudo, ao analisar o discurso clínico, Foucault (2009) percebe que, na história da medicina, o discurso em questão, além de se apresentar como um conjunto de decisões terapêuticas, éticas, por exemplo, tem se apresentado também como um conjunto de descrições, que, por sua vez, não para de se modificar. O filósofo então conclui que, se realmente existe uma unidade discursiva, ela com certeza não é definida pela forma em que determinados enunciados se apresentam, mas sim pelas regras que possibilitam a existência de um número variado de descrições, de coletas, de exposição de dados, por exemplo. Conforme Foucault (2009), o analista teria, nesse caso, que descrever a coexistência desses enunciados, ao mesmo tempo dispersos e heterogêneos; o sistema que gerencia sua repartição, a maneira que eles se apoiam uns nos outros, que se excluem, que se transformam etc.

Já a terceira hipótese considera a viabilidade de se identificarem grupos de enunciados a partir da verificação do sistema dos conceitos. Nesse caso, Foucault (2009) retoma o seu estudo sobre as ciências humanas, publicado sob o título de *Le Mots et les Choses* (1966), para demonstrar que essa hipótese também não é aplicável na busca pela unidade do discurso. Isso porque, se observarmos, por exemplo, o tratamento que algumas escolas de pensamento dão à gramática, veremos que cada uma delas estabeleceu para si noções diferentes a respeito desse objeto em particular, algumas que chegam, inclusive, a se oporem em alguns casos. E, numa mesma escola, podemos encontrar concepções conflitantes – fato que comprova ser possível, em um mesmo discurso, não haver relação harmônica entre os conceitos. Assim, diante dessa constatação, o autor sugere buscarmos a unidade discursiva analisando o aparecimento, as regras de dispersão dos conceitos e não a sua coerência.

Finalmente, dando seguimento à sua busca pela unidade discursiva, Foucault (2009) apresenta a quarta e última hipótese que, por sua vez, recai sobre a identificação e persistência dos temas. No entanto, tomando a ideia evolucionista como exemplo para tentar provar a sua suposição, o autor observa que essa ideia, na verdade, desenvolveu-se a partir de dois jogos de conceitos, de dois modelos de análise, de dois campos de objetos distintos: no século XVIII, considerando o parentesco das espécies que formam um *continuum*, cuja

interrupção somente aconteceria em decorrência de catástrofes naturais; no século XIX, descrevendo os grupos descontínuos, as modalidades de interação de um organismo, o ambiente que lhe propiciaria condições favoráveis de vida. Em outras palavras, embora, aqui, possamos falar que estamos diante do mesmo tema, vimos que ele se desenvolve a partir de dois tipos de discurso. Nesse sentido, mais uma vez, o autor observa que sua suposição em torno de princípios de individualização do discurso não trouxe o resultado esperado. Desse modo, em relação ao tema, ao invés de buscarmos a sua permanência ao longo do tempo, o filósofo propõe demarcarmos a dispersão das escolhas estratégicas, dos temas; o campo de possibilidades para diferentes teorias e tomadas de posição no discurso analisado.

Com efeito, ao concluir que essas quatro hipóteses referentes à identificação da unidade dos discursos não servem para descrever a realidade histórica de cada um deles, Foucault (2009) percebe que a sua análise deve se voltar sobre as formas de repartição, sobre os sistemas de dispersão. Só assim seríamos capazes de investigar as formações discursivas. Sobre essa questão, o autor diz o seguinte:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e conseqüências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como ciência, ou “ideologia”, ou “teoria”, ou “domínio de objetividade” (FOUCAULT, 2009, p. 43).

Quanto ao discurso propriamente dito, Foucault (2009) atribui a ele alguns sentidos ao longo de seu livro *Arqueologia do Saber*. Em um primeiro momento, de modo mais geral, e, por esse motivo, bastante impreciso, discurso aparece como um conjunto de *performances verbais*; em seguida, como um conjunto de proposições, de frases, de atos de formulação. Mas é enquanto conjunto de enunciados, apoiados em um mesmo sistema de formação, que o autor fixa o seu sentido, permitindo-nos, portanto, falar na existência de discurso religioso,

de discurso econômico, de discurso político, de discurso clínico e assim por diante. Nesse sentido, o sujeito do discurso não é entendido como aquele que fala ou escreve um texto. Ele também não é concebido aqui como o dono, como a fonte ou a origem do dizer, mas como objeto constituído historicamente. Sobre as posições do sujeito, o autor afirma: elas “[...] se definem igualmente pela situação que lhe é possível ocupar em relação aos diversos domínios ou grupos de objetos” (FOUCAULT, 2009, p. 58).

Outro elemento essencial no procedimento de análise foucaultiano é o arquivo. Sobre ele, Foucault (2009) nos ensina que não devemos entendê-lo como conjunto de textos, de documentos, que uma determinada sociedade possa ter acumulado ao longo dos anos, muito menos como as instituições que têm por função registrar, conservar determinados discursos. O arquivo, na fase arqueológica², é tratado enquanto lei daquilo que pode ser dito, isto é, enquanto sistema que gerencia a emergência dos enunciados, em sua qualidade de acontecimentos singulares. Ele é também o responsável por fazer com que os dizeres não se acumulem de modo indefinido, nos termos do autor, em uma *massa amorfa*, não sejam inscritos em uma linearidade sem ruptura, não se desvançam ao acaso. Ele não é, desse modo, o que protege o acontecimento do enunciado, salvaguardando-o para as sociedades, para as épocas futuras, mas sim o que determina o seu modo de atualidade. Ele é, portanto, para o enunciado, o sistema de seu funcionamento. Ainda sobre esse conceito importante em seu modo de fazer análise, Foucault (2009, p. 146) acrescenta:

Trata-se [...] do que faz com que tantas coisas ditas por tantos homens, há tantos milênios, não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou apenas segundo o jogo das circunstâncias, que não sejam simplesmente a sinalização, no nível das *performances* verbais, do que se pôde desenrolar na ordem do espírito ou na ordem das coisas; mas que tenham aparecido graças a todo um jogo de relações que caracterizam particularmente o nível discursivo; que em lugar de serem figuras adventícias e como que inseridas, um pouco ao acaso, em processos mudos, nasçam segundo regularidades específicas; em suma, que se há coisas ditas – e somente estas –, não é preciso perguntar a sua razão imediata que aí se encontram ditas ou aos homens que as disseram, mas ao sistema da

² Segundo Judith Revel (2005), o referido termo, na fase genealógica de Michel Foucault, passa a ser usado mais como traço de existência do que como produção discursiva, efeito da reintrodução da noção de subjetividade nos estudos desse filósofo francês.

discursividade, às possibilidades e às impossibilidades enunciativas que ele conduz.

No que diz respeito à sua descrição, é também impossível para o analista dizer tudo sobre o arquivo de uma sociedade, de uma cultura ou de uma determinada época, haja vista ele não ser descritível em sua totalidade. Do mesmo modo, não há como descrevermos o nosso próprio arquivo, uma vez que, como mencionado anteriormente, falamos segundo suas próprias regras, responsáveis pelo estabelecimento dos limites e das formas de enunciabilidade, de conservação dos enunciados, de reativação deles.

Uma vez apresentadas essas considerações acerca da descrição arqueológica, passemos, agora, à abordagem de algumas questões em torno da genealogia.

1.2 Genealogias: análise da constituição dos sujeitos nas suas diferentes relações

Entre os estudiosos da obra foucaultiana, é quase um consenso o reconhecimento de que a aula inaugural de Michel Foucault, proferida no *Collège de France*, em dezembro de 1970, marca o surgimento da análise genealógica, mais precisamente a analítica do poder. Sobre esse novo viés de investigação, Machado (2006) argumenta que a principal mudança, em relação às descrições arqueológicas, foi justamente a introdução da questão do poder como elemento de análise para elucidar os processos de produção de saberes. Assim, valendo-se de um termo nietzschiano, Foucault elabora um tipo de investigação histórica que explora as condições políticas de possibilidades dos discursos. Trata-se, nesse caso, de uma ontologia histórica de nós mesmos, em que a constituição dos sujeitos é observada a partir de sua ligação com um campo de poder. É importante, no entanto, o esclarecimento de que, com essa pesquisa, o filósofo francês não objetivou, em nenhum momento, elaborar uma teoria geral do poder, até porque, como veremos no item a seguir, esse elemento não é percebido como uma realidade que possui natureza própria; não é algo sobre o qual

poderíamos discernir suas qualidades universais – ele é uma relação, uma prática social.

De acordo com Machado (2006), com a publicação de *A vontade de saber* (1976), o primeiro dos quatro volumes de *História da sexualidade*, Foucault acrescenta o estudo sobre o governo de si ao que ele já vinha desenvolvendo sobre o governo de uns sobre os outros. Nesse momento, surge a chamada *genealogia da ética*, cujo foco de análise recai sobre as técnicas de si. Resumidamente, esse eixo das genealogias consiste em uma ontologia histórica de nossas relações com a moral, que, por sua vez, tornam possível a nossa constituição enquanto sujeitos éticos.

Para o melhor entendimento dessas genealogias, apresentamos, em itens separados, alguns dos conceitos essenciais para a sua realização. Iniciamos pelas noções de poder, de verdade.

1.2.1 Poder: ação de uns sobre ações de outros

Como mencionado na introdução deste trabalho, quanto à questão do exercício do poder, trazemos à baila as discussões de Foucault (2012) acerca *do amor do senhor e do desejo das massas pelo fascismo*. Para este autor, embora haja uma certa “subjetivação” das relações de poder em ambos os casos, não podemos tratar essas duas noções da mesma maneira. Isso porque, segundo este estudioso, *o desejo das massas pelo fascismo* resulta da falta de uma análise histórica precisa, de uma recusa das massas em decifrar o que de fato veio a ser o fascismo. No que diz respeito ao *amor do senhor*, o problema é outro, pois o que se observa é um certo modo de, por meio da inconsistência da noção de senhor, não trazer à tona o problema do poder, de não o apresentar de forma a ser possível a sua análise.

Ainda conforme Foucault (2012), essa redução da instância do poder à figura do senhor está relacionada à redução dos procedimentos de poder à lei de interdição, isto é, a uma concepção jurídica. Essa redução à lei, por sua vez, exerce três papéis principais, quais sejam: (1) permitir uma esquematização

homogênea do poder, independentemente do domínio (família ou Estado, relação de educação ou de produção) e do nível em que nos colocamos; (2) conceber o poder apenas em termos negativos, como, por exemplo, a censura, o que o faz se apresentar como transgressão; (3) permitir conceber a operação fundamental do poder como um ato de fala (enunciação, discurso da interdição).

Essa redução do poder a um instrumento de interdição tem como efeito uma dupla “subjetivação”, em que, do lado onde ele se exerce, o poder é percebido como uma espécie de “grande Sujeito absoluto”, responsável pela articulação da interdição; do outro, em que o poder é submetido, tem-se a aceitação ou não dessa interdição. Sobre essa questão, Foucault (2012, p.242) elucida:

Do edifício construído pelos juristas clássicos às atuais concepções, parece-me que o problema é sempre apresentado nos mesmos termos: um poder essencialmente negativo que supõe, de um lado, um soberano cujo papel é o de interditar e, do outro, um sujeito que deve, de uma certa maneira, dizer sim a essa interdição. A análise contemporânea do poder, em termos de libido, continua articulada por essa antiga concepção jurídica.

Embora o poder seja comumente concebido em termos de interdição, o autor adverte que não devemos perceber esse uso do poder como uma maneira incontornável de dominação ou como um privilégio absoluto da lei, uma vez que as relações de poder se dão de maneira intrincada a outras formas de relações, como, por exemplo, as da sexualidade, e que essas relações de poder não obedecem unicamente à forma de interdição ou castigo, mas a várias formas; utilizam métodos e técnicas muito distintos, conforme a época em que se exercem. Dito de outra maneira, as relações de poder não são inteiramente triunfantes, no sentido de que o domínio seria incontornável. Há sempre a possibilidade de resistência, de os sujeitos assumirem outras posições nessas relações. Mais do que isso, Foucault (2012) afirma que não há relações de poder sem resistência das partes envolvidas, como se pode observar, a título de

exemplo, quando um filho desobedece às ordens do pai. Para o esclarecimento dessa questão, o autor previne:

De fato, as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. [...] Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia, quanto maior a resistência (FOUCAULT, 2012, p.232).

Ademais, segundo este mesmo estudioso, essas relações de poder são úteis, haja vista a possibilidade de serem utilizadas, enquanto estratégias, para se conseguirem determinados interesses. Por conseguinte, tais relações utilizam métodos e técnicas bastantes distintas umas das outras, de acordo com a época e com o mecanismo geral em que são empregadas. Outrossim, Foucault (2012) adverte que, embora as pequenas relações de poder sejam frequentemente manejadas pelos poderes de Estado ou pelas grandes dominações de classe, tais poderes e dominações só são capazes de estarem em funcionamento devido a essas pequenas relações que se dão na base, como, por exemplo, as estabelecidas entre homem e mulher, entre pais e filhos, entre professor e aluno.

Ainda sobre as relações de poder, Foucault (2012) nos adverte sobre a importância de as distinguirmos das relações de comunicação, responsáveis pela transmissão de informações mediante o uso de algum meio simbólico. Embora a comunicação seja também uma forma de agir sobre os outros, os efeitos de poder que ela possa objetivar, provocar, não resultam apenas da circulação de elementos significantes. Relações de poder e relações de comunicação não se confundem, diz o autor, mas isso não quer dizer que se tratam de domínios separados: não há, de um lado, o domínio da construção de sentidos e, de outro, o domínio dos meios de obrigação, de ação de uns sobre os outros.

É importante acentuarmos também que a noção de poder, abordada por Foucault (2012), não diz respeito ao sentido do discurso; não corresponde à noção de soberania estatal, aos efeitos de dominação que estão relacionados à

existência de um Estado e ao funcionamento dos aparelhos de Estado, isto é, o exército, a polícia, a justiça, por exemplo. Sobre tais aparelhos, o autor argumenta que, quanto ao direito, não devemos concebê-lo como verdade nem como um álibi do poder. Dessa forma, o sistema penal não se apresenta unicamente como um aparelho de interdição e de repressão de uma classe sobre outra: ele possibilita um gerenciamento político e econômico por meio da distinção entre legalidades e ilegalismos.

Em relação à concepção de verdade, o autor defende que ela não deve ser entendida como um tipo de norma geral, mas como um conjunto de procedimentos permissório da elaboração de enunciados, considerados futuramente verdadeiros. Em geral, nos domínios científicos, esses efeitos de verdade são perfeitamente codificados, e o procedimento por meio do qual se pode enunciar as verdades já é previamente conhecido: no caso das matemáticas, de maneira absoluta; no das ciências empíricas, de maneira mais “flutuante”. Afora as ciências, há também os efeitos de verdade relacionados ao sistema de informações, como no caso do rádio e da televisão.

Dessa maneira, devemos, conforme a abordagem do referido filósofo, analisar como o discurso – entendido como uma série de acontecimentos – opera dentro de um mecanismo geral de poder, descrevendo as ligações e as relações recíprocas de todos os elementos pertencentes a esse mesmo mecanismo. Sobre tal perspectiva de análise, o estudioso assim esclarece:

O tipo de análise que pratico não trata do problema do sujeito falante, mas examina as diferentes maneiras pelas quais o discurso desempenha um papel no interior de um sistema estratégico em que o poder está implicado, e para qual o poder funciona. Portanto, o poder não é nem fonte nem origem do discurso. O poder é alguma coisa que opera através do discurso, já que o próprio discurso é um elemento em um dispositivo estratégico de relações de poder (FOUCAULT, 2012, p. 247).

No próximo item, apresentamos, a partir dos ensinamentos de Foucault (2021) e de Deleuze (2015), o conceito de dispositivo, além de justificarmos a razão de percebermos a mídia cinematográfica como um dispositivo de poder.

1.2.2 Dispositivo: conceito-chave da genealogia

A partir, sobretudo, da segunda metade da década de 1970, quando deu início a sua investigação acerca da *governamentalidade*, isto é, de como os homens são governados mediante a combinação das *técnicas de dominação dos outros* com as *técnicas de si*, Michel Foucault passou a usar, frequentemente, tanto em suas palestras quanto em suas entrevistas, o termo dispositivo. No entanto, apesar de esse uso ter se tornado cada vez mais recorrente nas argumentações do filósofo, ele não chegou a dar, em algum de seus grandes livros, uma definição precisa ao termo. É somente nas entrevistas que Michel Foucault nos dá alguns esclarecimentos acerca do que ele entende por dispositivo, bem como da função metodológica desse conceito no interior de sua obra.

Como vimos anteriormente, o objeto de estudo da arqueologia é a episteme³, é a descrição das ligações existentes entre os diversos domínios do saber em uma época em particular. Com o desenvolvimento de suas pesquisas, Michel Foucault começou a perceber algumas limitações nas descrições arqueológicas, haja vista elas se deterem à ordem dos discursos, não dando conta, conseqüentemente, da análise do poder, da agência humana, das práticas não discursivas. Assim, em sua fase genealógica, o filósofo, além de elaborar a sua noção de dispositivo, deu a ela uma posição de destaque, justamente por ter uma maior abrangência, por englobar elementos extradiscursivos muito distintos. Nesse momento, ele repensa o conceito de episteme, que, por sua vez, passa a ser entendido como um dispositivo estratégico puramente discursivo (FOUCAULT, 2021). É, então, nesse sentido, que muitos estudiosos do pensamento foucaultiano costumam perceber a

³ Embora Michel Foucault tenha utilizado esse conceito somente no livro *As palavras e as coisas*, concordamos com Castro (2009) ao considerar a episteme como objeto de muita relevância na fase arqueológica foucaultiana.

filosofia desse autor como uma *caixa de ferramentas*, expressão que ele mesmo utiliza, para a análise de dispositivos. Estes, por sua vez, são entendidos como

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos (FOUCAULT, 2021, p. 364).

Quanto à natureza da relação que pode ser firmada entre esses componentes heterogêneos do dispositivo, Foucault (2021) nos adverte: há, segundo ele, uma espécie de jogo nessa relação, que possibilita mudanças de posição, de função entre eles – mudanças tais que também podem acontecer de diferentes maneiras. O filósofo acrescenta ainda que, por dispositivo, entende um tipo de formação, cuja principal função é atender a uma necessidade histórica; obter, em um dado período, um certo efeito sobre o corpo social. Ou seja, existe sempre uma razão histórica por detrás da instituição de um dispositivo.

E é justamente esse fato sobre sua gênese que revela a predominância da função estratégica. Isso significa dizer, portanto, que o dispositivo, ao surgir em uma determinada época, age de modo a manipular, racional e organizadamente, as relações de força presentes naquele momento, a fim de interditá-las, estabilizá-las, usá-las etc. Com efeito, “[...] o dispositivo está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam” (FOUCAULT, 2021, p. 367). Sendo assim, o dispositivo, ao formar suas estratégias e fazê-las atuar sobre as relações de força, tanto sustenta quanto é sustentado por determinados tipos de saber.

Ainda sobre a noção foucaultiana de dispositivo, acreditamos ser muito importante trazeremos à tona a leitura de Deleuze⁴ (2015) sobre esse conceito,

⁴ Não acrescentamos, a essa discussão, as reflexões de Giorgio Agamben (2009) sobre o conceito em questão, por não concordarmos com esse filósofo, no que concerne aos efeitos do dispositivo em nossa atualidade. Para ele, “[...] as sociedades contemporâneas se apresentam como corpos inertes atravessados por gigantes processos de dessubjetivação que não

justamente por esse filósofo dar mais alguns esclarecimentos acerca da composição, do funcionamento do dispositivo, que não foram muito bem elucidados por Michel Foucault em suas entrevistas. Segundo Deleuze (2015), quanto à composição, o dispositivo é formado por um conjunto multilinear, isto é, um conjunto de linhas distintas, de diferentes naturezas, que ora se aproximam, ora se distanciam; que por vezes se atravessam, agrupam-se ou incitam o surgimento de outras. Mais ainda: essas linhas podem, a qualquer momento, ser quebradas, ser submetidas a derivações. Elas não somente compõem o dispositivo: dão a ele um direcionamento também.

Para Deleuze (2015), apesar de toda a heterogeneidade que os dispositivos possam apresentar, há quatro dimensões, comuns a todos eles, que os caracterizam. As duas primeiras, que lhes dão historicidade, dizem respeito às curvas de visibilidade e às curvas de enunciabilidade. Quanto às curvas de visibilidade, elas se dão por meio das linhas de luz. Cada dispositivo, diz o autor, comporta em si um regime de luz, isto é, detém a sua própria maneira de distribuir o visível e o invisível – há sempre alguns elementos que ele ilumina, mostra excessivamente, assim como há os que ele apaga, oculta, com a mesma intensidade. Do mesmo modo, existe, em todo dispositivo, as curvas de enunciabilidade, formadas, por sua vez, pelas linhas de enunciação: nelas se dá, segundo o regime de dizibilidade que carregam, o jogo entre o dizer e o não dizer. Há, por conseguinte, a livre repetição de determinados enunciados, tal como o obstinado silenciamento de outros.

A terceira dimensão, consoante Deleuze (2015), refere-se às linhas de força. Essas linhas, por sua vez, passam por todos os lugares de um dispositivo,

[...] vão de um ponto singular a outro, nas linhas de luz e nas linhas de enunciação; de algum modo, elas “retificam” as curvas dessas linhas, tiram tangentes, cobrem os trajetos de uma linha a outra linha, estabelecem o vaivém entre o ver e o dizer, agem como flechas que não cessam de entrecruzar as coisas e as palavras (DELEUZE, 2015, p. 85).

correspondem a nenhuma subjetivação real” (AGAMBEN, 2009, p. 49). Em outros termos, Agamben (2009) defende que os dispositivos não mais se apresentam como *máquinas* de produção de sujeitos, mas de dessubjetivações. Assim como Sandro Chignola (2014), não acreditamos nisso: basta pensarmos, por exemplo, nos movimentos migratórios, inegáveis casos atuais de linhas de fuga.

Com efeito, essa terceira dimensão de que fala o autor é justamente a dimensão do poder. Sendo assim, as linhas de força consistem, portanto, nos poderes que controlam, como vimos anteriormente, tudo aquilo que se mostra e tudo aquilo que se diz. E, claro, por ser essa a dimensão que representa o exercício do poder, é importante o esclarecimento de que sua constituição também se dá por meio do saber.

Ainda de acordo com Deleuze (2015), em decorrência dessa intervenção dos poderes sobre as linhas de luz e as linhas de enunciação, surgem as chamadas linhas de subjetivação, a quarta dimensão dos dispositivos: a do *Si Próprio*. Tal como as demais, as linhas de subjetivação não possuem uma *fórmula geral*. Além disso, não há um momento em que essas linhas possam se apresentar inteiramente finalizadas, porque elas estão sempre em movimento, estão sempre para se fazer. Elas dizem respeito a um processo em curso, nesse caso, de produção de subjetividades no dispositivo. São, por essa razão, linhas de fuga, que escapam às demais.

Assim, considerando todos esses ensinamentos acerca dos dispositivos, concebemos, nessa dissertação, a mídia cinematográfica como um dispositivo de poder, justamente por ela apresentar todas as dimensões mencionadas por Deleuze (2015). Nesse caso, no que concerne às curvas de visibilidade, são muitos os modos em que o cinema trabalha a distribuição do visível e do invisível. Exemplo dessa manipulação é o próprio posicionamento da câmera em relação aos elementos filmados, recurso que confere maior ou menor enfoque a eles. Ainda sobre a visibilidade, há também o fato de a exibição do filme ocorrer, reiterada e simultaneamente, em muitos cinemas ao redor do mundo – depois de sair do cartaz, há, normalmente, sua disponibilização em plataformas de *streaming*, além de sua exibição em canais de TV (abertos e fechados), de sua distribuição por meio de DVDs.

Quanto às curvas de enunciabilidade, observamos que é pela própria estruturação da narrativa fílmica que se dá o trabalho de repetição e/ou silenciamento de certos enunciados. No filme em análise, o foco da história é justamente a busca da protagonista – já idosa e há muito tempo livre da abadia

– pelo filho perdido. Com efeito, não houve, por exemplo, um maior detalhamento dos relatos de tortura, de exploração, a que ela foi submetida enquanto esteve sob os *cuidados* da Igreja.

Chamamos atenção também para o fato de que as produções da mídia cinematográfica, desde as vinculadas às grandes empresas até as alternativas, são todas controladas pelos poderes. Nesse ponto, esclarecermos que *Philomena* (2013) é resultado de um trabalho em conjunto entre a *Pathé* (sociedade francesa de cinema), a *BBC Film* (segmento cinematográfico da *British Broadcasting Corporation*, corporação britânica de Rádio e TV, mundialmente reconhecida), e a *BFI Films* (*British Film Institute*, entidade filantrópica de incentivo à produção cinematográfica no Reino Unido). Dito de outro modo, no filme em análise, há um grande controle discursivo, marcado por diferentes instituições, com igualmente diferentes objetivos.

Percebemos ainda que, além de estabelecer esse jogo entre o dito e o não dito, o cinema constitui uma rede que possibilita a articulação de todos os elementos heterogêneos citados por Foucault (2021), a exemplo das instituições, das organizações arquitetônicas, dos enunciados científicos, das proposições filosóficas etc. Diante disso, no que concerne à questão “*Qual é a relação entre a mídia cinematográfica e a ‘história do presente’?*”, podemos afirmar que essa relação opera no sentido de o cinema constituir um dispositivo de poder capaz de intervir, muito fortemente, sobre os processos de subjetivação na época em que vivemos. E, no que diz respeito a essa interferência sobre a *história do presente*, acreditamos que ela acontece com vistas, sobretudo, a uma *normalização*⁵, na medida em que a mídia cinematográfica pode funcionar como um dos instrumentos de interdição/promoção de determinadas relações de força na atualidade⁶.

⁵ Como mencionado na introdução, discutimos sobre as *sociedades de normalização* no terceiro capítulo deste trabalho.

⁶ De acordo com Deleuze (2015), a atualidade, para Foucault, não diz respeito ao que somos, mas ao que estamos nos tornando, ao que somos em devir. Essa ideia do novo, do atual, em Foucault, corresponde ao que Nietzsche chamava *o intempestivo*, *o inatual*.

CAPÍTULO II – PRODUÇÃO DISCURSIVA: PROIBIÇÕES E INCITAÇÕES EM TORNO DA SEXUALIDADE

[...] o comportamento sexual é, mais do que qualquer outro, submetido a regras muito estritas de segredo, de decência e de modéstia, de forma que a sexualidade está ligada, de maneira singular e complexa, ao mesmo tempo, à proibição verbal e à obrigação de dizer a verdade, de esconder o que se fez e de decifrar quem somos nós.

(FOUCAULT, 2014, p. 264)

2.1 Procedimentos de rarefação dos discursos

Em 02 de dezembro de 1970, aos 44 anos de idade, Paul-Michel Foucault assumiu, com o pronunciamento de sua aula inaugural, a cátedra vacante no *Collège de France*, sob o título de *História dos sistemas de pensamento*. A criação dessa cátedra se deu em substituição à do filósofo francês Jean Hyppolite, intitulada *História do pensamento filosófico*, cujo patronado foi interrompido em decorrência de sua morte, em 26 de outubro de 1968.

Na referida aula inaugural, Foucault (1996) defende a tese de que há, em toda sociedade, um processo de seleção, de controle, de organização e de redistribuição dos discursos, a partir de procedimentos cuja função é afastar os poderes e perigos que tais discursos podem suscitar. Para o filósofo, a existência de tal processo, que atua por meio de mecanismos externos e internos, deve-se à própria relação dos discursos com o desejo e o poder, o que os torna, por conseguinte, objeto de disputa. De acordo com ele,

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar (FOUCAULT, p. 10).

Nesse viés, *discurso* é entendido como série de acontecimentos, como jogo de estratégia e de luta, situando, assim, o analista no campo da história. Os *acontecimentos* ou *acontecimentos discursivos*, por sua vez, são entendidos tanto como novidade ou diferença, cujo sentido remete à arqueologia, quanto como algo não pertencente à ordem do corpo; como prática histórica, cujo sentido aponta para a genealogia.

Em relação aos mecanismos externos anteriormente mencionados, isto é, aqueles apoiados em um suporte e em uma distribuição institucional, Foucault (1996) afirma que eles funcionam como sistemas de exclusão. Dentre eles, o mais conhecido, o mais evidente é, sem dúvida, a *interdição*, mecanismo responsável pelo policiamento do dizer, principalmente em situações em que são discutidos assuntos pertencentes ao âmbito da sexualidade, da política, da religião.

Em seguida, Foucault (1996) considera a *segregação da loucura* como segundo procedimento de rarefação discursiva. Trata-se, nesse caso, de uma separação e uma rejeição, de uma oposição entre razão e loucura. Por último, o referido autor discute sobre a *vontade de verdade*, concernente a uma divisão histórica entre o verdadeiro e o falso, que atua de maneira a retomar os dois anteriores, para, ao mesmo tempo, modificá-los, fundamentá-los. Embora a *interdição* e a *segregação da loucura* tendam, cada vez mais, a se enfraquecerem, o último sistema de exclusão abordado pelo autor, isto é, a *vontade de verdade*, não cessa de se reforçar, de se tornar mais profundo e mais incontornável e é, entretanto, aquele de que menos se discute. Isto porque, como nos esclarece o filósofo:

[...] só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura (FOUCAULT, 1996, p. 20).

Ainda de acordo com Foucault (1996), os discursos são responsáveis pelo estabelecimento de sua própria circunscrição. Essa circunscrição discursiva, por sua vez, dá-se mediante a ação de três princípios. O primeiro deles é o *comentário*, cujo papel é dizer aquilo que se encontra articulado silenciosamente no texto-origem, e, além disso, tornar possível a formação de novos discursos. O segundo, por sua vez, é a *autoria*. Este princípio é, em certa medida, complementar ao primeiro: diz respeito ao agrupamento do discurso, à unidade e origem de suas significações, ao foco de coerência. O *autor* não é, portanto, o indivíduo que pronuncia ou escreve um texto, mas uma função discursiva – historicamente, uma forma de atribuir responsabilidade.

Nesse mesmo feixe de princípios, encontram-se as *disciplinas*. Relativo e móvel, esse terceiro princípio é formado por um conjunto de métodos, de proposições, todos considerados verdadeiros. Esses conjuntos e proposições, entretanto, demandam um anonimato; são elaborados de acordo com um jogo restritivo. Foucault (1996, p.36) assim define as disciplinas: “[...] uma espécie de sistema anônimo à disposição de quem quer ou pode servir-se dele, sem que seu sentido ou sua validade estejam ligados a quem sucedeu seu inventor”. Em relação à sua organização, as *disciplinas* se dispõem de maneira a se oporem aos dois primeiros princípios de delimitação: opõem-se ao comentário, haja vista sua constituição a partir de um domínio de objetos; e à *autoria*, visto que, enquanto o *comentário* busca desvelar outros sentidos no texto primeiro, a *disciplina* busca a construção de novas proposições, mas anônimas.

Para Foucault (1996), existe ainda um terceiro grupo de mecanismos, neste caso, concernente às condições de funcionamento do discurso, ao controle dos sujeitos que falam. Segundo este estudioso, os sujeitos somente conseguem adentrar a ordem do discurso, caso atendam aos requerimentos exigidos pelo próprio discurso, uma vez que nele existem regiões acessíveis somente a determinados sujeitos. Cabe, então, ao *ritual* determinar quais são esses sujeitos. Isso origina o que Foucault (1996, p.39) chama de *sociedades de discurso*, cujo papel é: “[...] conservar ou produzir discursos, mas para fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los somente segundo regras estritas, sem que seus detentores sejam despossuídos por essa distribuição”.

Ainda consoante Foucault (1996), em oposição às *sociedades de discurso*, existem as *doutrinas* (religiosas, políticas, filosóficas). Nesse caso, é justamente pelo compartilhamento de um mesmo conjunto de discursos, que, nas *doutrinas*, um número não limitado de indivíduos define sua pertença recíproca, tendo apenas o reconhecimento das mesmas verdades e a aceitação de dada regra como única condição requerida. Essa *pertença doutrinária* põe em questionamento tanto o enunciado como o sujeito que fala, um através do outro: questiona o sujeito que fala através do enunciado, como pode ser observado quando os procedimentos de exclusão e os mecanismos de rejeição interditam aqueles que formulam enunciados tomados como inaceitáveis; questiona os enunciados a partir dos sujeitos que falam, haja vista a doutrina se apresentar como a manifestação e o instrumento de uma prévia pertença (de classe, de nacionalidade, de interesse, por exemplo).

Nessa mesma direção, mas em um campo ainda mais amplo de percepção, Foucault (1996) nos fala que é ainda necessário o reconhecimento do que ele chama de *apropriação social dos discursos*. Para o esclarecimento do que vem a ser essa *apropriação*, o autor toma como exemplo o sistema de educação, instrumento pelo qual todo indivíduo pode ter acesso a qualquer tipo de discurso, mas de acordo com um jogo político que estabelece o mantimento ou a modificação dessa *apropriação dos discursos*, com os saberes e poderes que eles carregam em seu bojo. Sobre essa questão, o estudioso assim nos provoca:

O que é afinal um sistema de ensino senão uma ritualização da palavra; senão uma qualificação e uma fixação dos papéis para os sujeitos que falam; senão a constituição de um grupo doutrinário ao menos difuso; senão uma distribuição e uma apropriação do discurso com seus poderes e seus saberes? (FOUCAULT, 1996, p. 44).

Finalmente, Foucault (1996) apresenta três medidas que o analista deve tomar, ao eleger, como método de análise, aquele que o autor propõe. Essas medidas são: questionar nossa vontade de verdade, isto é, a configuração de saberes constituintes das verdades aceitas em nossa contemporaneidade

(nesse caso, trata-se do analista); perceber o discurso em seu caráter de acontecimento; eliminar a soberania do significante.

Com efeito, todos esses conceitos podem ser aplicados na análise do filme *Philomena* (FREARS, 2013), por este objeto trazer à tona o processo de silenciamento de mulheres que não se encontram na ordem do verdadeiro vigente na sociedade irlandesa do século XX. Há, no referido filme, o retrato da interdição de seus dizeres, da segregação de seus corpos, de catalogação dos indivíduos. Em outros termos, ele apresenta os processos de subjetivação a que corpos indesejados são submetidos. Além disso, como esse objeto de análise se insere no campo midiático, noções como as de *ritual*, de *doutrina* e de *sociedades de discurso* são essenciais para a análise, porque todos eles, como dito anteriormente, relacionam-se às condições de produção do discurso.

2.2 Discurso Religioso: a pastoral cristã e as técnicas de si

Para abordarmos a relação entre discurso e religião, inicialmente, recorreremos a Bourdieu (2007), de acordo com o qual, podemos concebê-la enquanto linguagem, enquanto um instrumento de comunicação, um veículo; nos termos deste autor, *simbólico-estruturante*, que possibilita a construção de um imaginário de mundo, com todos os sentidos a ele inerentes. Ou melhor, ela permite uma uniformidade, um consenso, no que concerne a determinados signos e seus respectivos sentidos. Dessa forma, em consonância com o autor, o discurso religioso se apresenta como aquele cuja pretensão é doutrinar um conjunto de fiéis, por meio de um feixe de princípios predeterminados, cujas orientações, de ordem espiritual e comportamental, aproximariam o homem a Deus.

Com efeito, o discurso religioso, na medida em que orienta o homem a agir de determinado modo, possui um caráter pragmático, performativo. No entanto, para Bourdieu (2007), essa disposição para agir depende da identificação do *fiel-leigo* com tais princípios, numa relação hierárquica de autoridade que se dá entre a instituição e o crédulo, aquele que busca ter acesso

a algum conhecimento norteador de suas ações e de sua compreensão de mundo. Para tanto, conforme Bourdieu (2007, p. 37), é necessário inculcar no leigo “[...] uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão sistemática de mundo e da existência”.

Além disso, ainda de acordo com o referido autor, para que a sua autoridade seja respeitada, a Igreja busca separar a ortodoxia da heresia. Esta, por seu turno, diz respeito a todo ato contrário às normas da instituição que, por conseguinte, desqualifica, condena quem o realiza. Consequentemente, por mais que uma religião possa ter a pretensão de se apresentar como *tolerante*, ela precisa impor limites entre a ortodoxia e a heresia, porque, se assim não o fizer, acabará perdendo o seu caráter de unidade. Segundo o sociólogo, por todas essas razões:

A religião está predisposta a assumir uma função ideológica⁷, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, que só poderá cumprir na medida em que possa suprir uma função lógica e gnosiológica consistente em reforçar a força material ou simbólica possível de ser mobilizada por um grupo ou classe, assegurando a legitimação de tudo que define socialmente este grupo ou esta classe. Em outros termos, a religião permite a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades arbitrárias que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social (BOURDIEU, 2007, p. 46).

Nesse sentido, além da obtenção, por exemplo, de orientações comportamentais ou de cura de enfermidades, o *fiel-leigo* também busca na religião justificativas da sua existência em uma determinada posição social, isto é, procura a razão de existir como realmente existe, com todas as propriedades

⁷ Embora, ao recorrermos aos ensinamentos de Pierre Bourdieu (2007), tenhamos citada a ideologia, não trabalharemos com essa noção. Isso porque o próprio Foucault (2021) se recusa a usar esse termo, por considerá-lo de difícil utilização. Sobre o motivo dessa rejeição, ele diz o seguinte: “A noção de ideologia me parece dificilmente utilizável por três razões. A primeira é que, queira-se ou não, ela está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade. [...] Segundo inconveniente: refere-se necessariamente a alguma coisa como o sujeito. Enfim, a ideologia está em posição secundária com relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infraestrutura ou determinação econômica, material etc.” (FOUCAULT, 2021, p. 44).

que lhe são inerentes na estrutura social. Por esse motivo, o sociólogo afirma que a religião, em sua qualidade de sistema simbólico, cumpre uma função social, na medida em que funciona como princípio de estruturação. Com efeito, isso a torna passível de uma análise também sociológica.

Em segundo lugar, mas não menos importante, para além da perspectiva do poder simbólico, Foucault ([1978] 2008) discute sobre a interferência da religião nos processos de subjetivação. E, sob o ponto de vista da filosofia, traz questões em torno do Cristianismo, mais especificamente, dada a sua relação com o poder. No estudo sobre a *genealogia do sujeito moderno*, a partir da qual aborda a sexualidade e a loucura, Foucault ([1978] 2008) afirma que essa religião afeta irremediavelmente a constituição do sujeito. Nessa discussão, ele traz à baila o chamado *poder pastoral*: tema que, apesar de também estar presente em narrativas egípcias e assírias, teve maior intensificação e desenvolvimento entre os hebreus.

De acordo com Foucault ([1978] 2008), ao contrário do poder político tradicional exercido sobre um território, o poder pastoral opera sobre uma multiplicidade de indivíduos e não objetiva, pelo menos teoricamente, o triunfo sobre os dominados. Para o filósofo, esse poder pastoral não tem a função de fazer mal aos inimigos, mas beneficiar aqueles que estão sob o reinado do pastor. Nessa direção, o autor defende que esse poder benfazejo é caracterizado pela ação dos indivíduos que, numa sociedade cristã, passaram a desenvolver o papel de condutores (pastores) em relação ao grupo (ovelhas). Dito de outro modo, segundo Foucault ([1978] 2008), o pastorado diz respeito a uma categoria de indivíduos que não são definidos meramente pelo *status* social, mas pelo fato de desenvolver o papel de pastores em relação aos outros indivíduos que são como o seu rebanho. Trata-se, portanto, de um poder de tipo religioso, cujo princípio e cuja fundamentação seguem os mesmos moldes do poder que Deus – o dos hebreus – exerce sobre os seus filhos.

Este estudioso também defende que o poder pastoral é individualizante, no sentido de que o pastor deve cuidar dos indivíduos de maneira particular, ao contrário do poder do rei, que, por seu turno, procura salvar a totalidade. Isso não quer dizer, no entanto, que o pastor não se preocupa com a salvação do

rebanho – ele tem essa preocupação, mas a sua real função é garantir a salvação de todos os indivíduos de modo singular.

Ademais, em consonância com Foucault ([1978] 2008), esse poder pastoral trouxe consigo algumas implicações, uma das quais é o fato de que, para todo indivíduo, há a obrigatoriedade de se alcançar a salvação. E, ainda segundo este autor, tal salvação só pode ser atingida caso o indivíduo aceite a autoridade de um outro, resultando na ação do pastor na sociedade cristã. Este deve estar sempre na posição de vigilante, de zelador de seu rebanho e obrigar as pessoas a fazerem tudo o que for necessário para a conquista da salvação individual. Por esse motivo, as preocupações do pastor devem sempre visar ao benefício dos outros e nunca ao de si mesmo. Em outras palavras, ele está permanentemente a serviço das ovelhas, desenvolvendo um trabalho incessável de condução de todas elas a bons pastos. Há, nesse sentido, uma relação de *dependência integral* entre as ovelhas e aquele que as conduz.

Por *dependência integral*, devemos entender, como explica Foucault ([1978] 2008), três coisas. Em primeiro lugar, trata-se de uma relação de submissão de um indivíduo, não a uma lei, a um princípio de ordem, mas a outro indivíduo. Com efeito, no Cristianismo, houve a criação de um sistema de obediência generalizada, em que esta passou a ser concebida como o mérito absoluto, como a condição de todas as outras virtudes. Nesse caso, o autor adverte que a chamada *humildade cristã* nada mais é que a internalização dessa obediência, da ideia de que a vontade do pastor é o reflexo da vontade de Deus. Ser humilde, portanto, não diz respeito ao fato de o indivíduo ter consciência da quantidade de pecados que cometeu, mas ao fato de ele saber que a sua própria vontade é uma vontade ruim. Em outros termos, ser humilde é renunciar os próprios desejos. Aqui, acrescenta Foucault ([1978] 2008), estamos diante de uma ideia já trabalhada pelos moralistas gregos, sob o signo de *apátheia*, cujo significado é ausência de *páthe*, isto é, de paixões. No entanto, ao ser inserido no Cristianismo, o termo *apátheia* adquire outro significado; representa a obtenção de outro efeito. O cristão, ao renunciar todos os prazeres sexuais, todos os prazeres do corpo, não objetiva, ao contrário dos gregos, assumir o controle de si, mas sim abnegar o egoísmo, a sua vontade singular – em última instância, há, no poder pastoral cristão, o aniquilamento do eu.

Ainda sobre a *dependência integral*, ela consiste, em segundo lugar, em um tipo de relação que nunca é finalizada, ou seja, o vínculo estabelecido entre o pastor e suas ovelhas nunca é desfeito, mantém-se durante toda a vida. Em terceiro lugar, tal *dependência* traz à tona o problema da verdade. Este, por sua vez, remete ao fato de que o pastor tem, além das anteriormente descritas, a tarefa, considerada por Foucault ([1978] 2008) como primeira e mais importante, de ensinar àqueles que estão sob sua orientação. Essa tarefa de ensino, entretanto, não diz respeito somente à aplicação de lições. O pastor deve ensinar mediante o exemplo de sua própria vida, de modo que, se a vida dele não servir de bom exemplo, de nada valerá o ensino teórico, porque o mau exemplo tornará suas lições contraditórias, e, conseqüentemente, sem valor de verdade. Além disso, ele não ensina de modo global, geral, porque os espíritos de todo o rebanho não se deixam tocar da mesma forma.

Nesse ponto, Foucault ([1978] 2008) argumenta que, embora o modelo pastoral de ensino não seja muito diferente do tradicional, há duas questões a serem observadas, as quais também fazem parte da caracterização do pastorado cristão. A primeira delas concerne ao fato de que o ensino, na pastoral cristã, deve funcionar como meio de direcionamento diário, ininterrupto, de condutas. E, mais ainda, “[...] esse ensino tem de passar por uma observação, uma vigilância, uma direção exercida a cada instante e da maneira menos descontínua possível, sobre a conduta integral, total das ovelhas” (FOUCAULT, [1978] 2008, p. 238). Dessa observação da vida cotidiana das pessoas, o pastor obtém um saber perene, relativo ao comportamento, à conduta⁸ delas.

A segunda questão diz respeito ao direcionamento da consciência, mediante a qual surge uma ideia criada pelo Cristianismo⁹. Para Foucault ([1978]

⁸ Sobre a noção de conduta, Foucault ([1978] 2008, p. 255) diz o seguinte: “Conduta se refere a duas coisas. A conduta é, de fato, a atividade que consiste em conduzir, a condução [...], mas é também a maneira como uma pessoa se conduz, a maneira como se deixa conduzir, a maneira como é conduzida e como, afinal de contas, ela se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução”.

⁹ Trata-se de mais um caso de apropriação de ideias, realizada pela Igreja Católica. Essa noção não surge com o Cristianismo, é introduzida nos seus mecanismos de modo a produzir efeitos diferentes dos que eram desejados na Antiguidade. No Cristianismo, há uma adequação da maneira como é exercido o direcionamento de consciência, segundo os interesses, os preceitos dessa religião.

2008), na Antiguidade, o trabalho de direcionamento de consciência já era realizado, de maneira voluntária e circunstancial. Era o próprio indivíduo que, por sua vontade e em determinado período de tempo, recorria a outro (a um sofista, por exemplo) para obter uma orientação sobre algum aspecto de sua vida, sobre alguma desgraça, sobre alguma crise etc. Ao ser incorporada na prática cristã, a direção de consciência adquiriu, contudo, outra forma: não é o próprio indivíduo que decide se vai recorrer a ela; trata-se de uma imposição; não se realiza de modo voluntário. O indivíduo também não decide por quanto tempo se submeterá a esse direcionamento de consciência. Na verdade, ele recebe essa direção durante toda a sua existência, em relação a todos os aspectos de sua vida, ou seja, não ocorre de modo circunstancial.

No que concerne à institucionalização do poder pastoral, Foucault (2006) esclarece que o Cristianismo, a partir do século IV d.C., assim que se solidificou enquanto força de organização política e social, inseriu esse tipo de relação de poder mediante a elaboração de um corpo de especialistas, a exemplo dos padres responsáveis pelo pastorado na comunidade cristã. Para esse estudioso, a utilização desse mecanismo de poder foi um marco muito importante na história do ocidente cristão, e, principalmente, na história da sexualidade, porque, por meio dessa técnica, o Cristianismo acabou encontrando uma forma de controlar os indivíduos mediante a sua sexualidade. Esta foi tomada como algo de que deveríamos desconfiar, como algo que inseria no indivíduo a possibilidade de tentação, de queda. No entanto, para que não houvesse um ascetismo radical, a Igreja não tomou a sexualidade como totalmente nociva, porque, como esclarece Foucault (2006, p. 70), “[...] era preciso poder fazer funcionar esse corpo, esses prazeres, essa sexualidade, no interior de uma sociedade que tinha as suas necessidades, sua organização familiar, suas necessidades de reprodução”.

Desse modo, foi preciso conceber a sexualidade não como mal absoluto, mas, no interior da subjetividade, como fonte perpétua de tentações que possibilitam o indivíduo ir além dos limites impostos pela moral cristã, quais sejam: a sexualidade para fins de reprodução, o casamento, a monogamia etc. Para Foucault (2006), foi por meio da consciência de si, isto é, dos

perigos do corpo, das fraquezas do indivíduo, que o Cristianismo conseguiu fazer com que tal moral funcionasse. Sobre essa questão, o autor advoga:

Creio que a técnica da interiorização, a técnica do despertar de si sobre si mesmo em relação às suas fraquezas, ao seu corpo, à sua sexualidade, à sua carne, foi a contribuição essencial do Cristianismo à história da sexualidade. A carne é a própria subjetividade do corpo, a carne cristã é a sexualidade presa no interior dessa subjetividade, dessa sujeição do indivíduo a ele mesmo, e este foi o primeiro efeito da introdução do poder pastoral [...]. Creio que é possível entender qual foi o real papel do Cristianismo na história da sexualidade. Não, portanto, interdição e recusa, mas colocação em ação de um mecanismo de poder e de controle, que era ao mesmo tempo um mecanismo de saber, de saber dos indivíduos, de saber sobre os indivíduos, mas também de saber dos indivíduos sobre eles próprios e em relação a eles próprios (FOUCAULT, 2006, p.71).

Ainda de acordo com Foucault (2006), em cada cultura, essas técnicas de si resultam em uma série de *obrigações de verdade*. Na sociedade cristã, por sua vez, a verdade enquanto dever é exercida por meio da confissão. Para o filósofo francês, no Cristianismo, o indivíduo tem de sondar a si mesmo para reconhecer quem ele é, para verificar o que se passa em sua cabeça, em seu próprio interior; tem o dever de “[...] olhar incessantemente para baixo, a fim de decifrar dentre os movimentos da alma aqueles que vêm da libido” (FOUCAULT, 2006, p. 101). Depois desse exame de si, o cristão precisa dizer quais foram as faltas cometidas, as tentações às quais ele se expôs, os seus desejos mais impuros, testemunhando, desse modo, contra ele mesmo. Como Foucault (2006, p. 95) bem argumenta:

Há, de início, o dever de livrar a alma de todas as ilusões, tentações e seduções capazes de emergirem, assim como o dever de descobrir a realidade do que se passa em nós. A seguir, é preciso libertar-se de todo apego a si mesmo, não porque o si seja uma ilusão, mas porque ele é muito real. Quanto mais descobrimos a verdade sobre nós mesmos, mais devemos renunciar a nós mesmos, mais é necessário iluminar a realidade de nós mesmos. Isto – essa espiral da formulação da verdade e da renúncia à realidade – é o cerne das técnicas de si praticadas pelo Cristianismo.

Na primeira Epístola de João, um dos livros que compõem o Novo Testamento da Bíblia, encontramos a seguinte afirmação sobre a confissão cristã: “Se confessarmos os nossos pecados, ele [Deus] é fiel e justo para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda injustiça” (BÍBLIA, I João, 1,9). Como podemos verificar, no âmbito do Cristianismo, a confissão, também conhecida como sacramento da penitência ou sacramento do perdão, apresenta-se como elemento essencial no processo de purificação do indivíduo, de obtenção do perdão divino, e, mais do que isso, de reconciliação com Deus. Por esse motivo, ela deve ser praticada pelo homem ao longo de toda a vida, dada a sua perpétua sujeição às tentações do mundo, de seu próprio corpo (FOUCAULT, 2006).

Em *Philomena* (2013), essa constância do ato da confissão é representada desde a chegada da protagonista à *Sean Ross*, quando ainda jovem e grávida, até a descoberta de toda a verdade sobre a omissão das freiras a respeito do paradeiro de Anthony, já durante a sua maturidade. Abaixo, examinamos, nas cenas representadas pelas figuras 1 e 2, Sequência Enunciativa 1 (SE₁), a primeira confissão de Philomena à irmã Hildegarde, à mãe Bárbara, com o fim de respondermos a primeira pergunta norteadora desse trabalho: quais **verdades** são produzidas sobre Philomena mediante a técnica da confissão?

Importante observarmos que as cenas são gravadas em tom sombrio, indícios do ambiente no interior do convento daquela época. Duas religiosas encurralam Philomena, em busca da revelação de segredos mais íntimos, fazendo-a acreditar que a confissão a conduzirá ao perdão divino. Na figura 2, a imagem da suposta impureza de Philomena contrasta com o Cristo, igualmente ladeado por pessoas: serão seus seguidores ou acusadores? Essa imagem, lado a lado com um rosto da adolescente em desespero segurando a sua barriga, é atravessada pelo conflito entre a ingenuidade e o prazer. Ao mesmo tempo, a condenação da culpa, da vergonha denuncia a interdição da sexualidade da jovem mulher.



Figura 1 - Confissão do pecado (00:05:53).



Figura 2 - Confissão do pecado (00:06:00).

- Deixou ele colocar as mãos em você? (irmã Hildegarde)
- Aproveitou bem o seu pecado? (madre Barbara)
- Você abaixou a calcinha? (irmã Hildegarde)
- Responda à irmã Hildegarde. Você abaixou a calcinha? (madre Barbara)
- Abaixei... Ah, madre, na escola, as irmãs nunca falaram sobre bebês. (Philomena)
- Não se atreva a culpar as irmãs por isso. Você é a causa dessa vergonha. Você e a sua indecência. (madre Barbara)

Para Foucault (2006), na medida em que o sujeito declara uma verdade sobre si mediante a técnica da confissão, passa a ser o referente daquilo que foi declarado. Em outros termos, o sujeito não somente é *decifrado* na confissão, como também se constitui como tal ao realizar um exame de si; o ato de revelar suas intimidades ao outro transforma-o naquilo que por ele foi exposto. Dessa forma, no Cristianismo, dado o reconhecimento da verdade divina (fé) na

manifestação da verdade de si (faltas confessadas), o transgressor que confessa se compromete em ser um pecador na e pela confissão.

Como podemos observar na Sequência Enunciativa 1 (SE₁), essas perguntas, direcionadas à protagonista, sobre o aproveitamento da sexualidade, dos prazeres proporcionados, têm como propósito produzir as *verdades* sobre o sujeito interrogado, isto é, revelar a *verdadeira* pessoa de Philomena, enquadrando-a, desse modo, em um grupo específico de mulheres: o das *fallen women*. Em outras palavras, na medida em que Philomena confessa as suas faltas, há a desconstrução da figura de menina ingênua, pura, virgem, emergindo, por conseguinte, a de uma mulher transgressora da moral cristã, portadora de uma conduta vergonhosa para a família, perigosa para a sociedade, condenada pela Igreja.

Ainda sobre os questionamentos das irmãs, não é somente pelo fato de Philomena ter engravidado que essas perguntas são atravessadas por um teor sexual. Na verdade, de acordo com Foucault (2016), no Cristianismo, sobretudo depois da Contrarreforma, a sexualidade se tornou um tema privilegiado em todas as confissões, por ser percebida como porta de acesso à vida do corpo, à vida da espécie. Com efeito, o sexo passou a ser investigado nos mínimos detalhes, devendo ao indivíduo descrever não somente a experiência do ato (*Deixou ele colocar as mãos em você?*), mas também a intensidade do desejo, do uso dos prazeres (*Aproveitou bem o seu pecado?*). Sobre isso, Foucault (2006, p. 85) afirma que, no ocidente cristão, passou-se a admitir

[...] que é no sexo que se devem procurar as verdades mais secretas e profundas do indivíduo; que é nele que se pode melhor descobrir quem ele é, e aquilo que o determina; e, se, durante séculos, se acreditou que era preciso esconder as coisas do sexo porque eram vergonhosas, sabe-se agora que é o próprio sexo que esconde as partes mais secretas do indivíduo: a estrutura de suas fantasias, as raízes do seu eu, as formas de sua relação com a realidade. No fundo do sexo, a verdade.

Como explicitado anteriormente, questionamos também sobre *quais são os efeitos dessas verdades na vida da protagonista*. Em resposta a essa

pergunta norteadora, observamos, inicialmente, que o emprego da técnica de confissão, do testemunho do sujeito contra si mesmo, marca o instante em que a Igreja se vê autorizada a explorar, a torturar, a silenciar, a excluir, enfim, as mães solo do convívio social. Sendo assim, como primeiro efeito dessa coleta das verdades mais íntimas de Philomena, junto à constatação da barriga aparente, resulta a sua punição, o sentenciamento de sua prisão imediata na Sean Ross, por constituir *provas* quanto à gravidez fora do matrimônio, ao uso do sexo, de seus prazeres para fins além da reprodução, ato incriminado tanto pelo Estado quanto pela Igreja.

É importante acrescentarmos que, no caso de Philomena, nesse primeiro momento de confissão, trata-se de alguém que não tem a mínima ideia de qual foi o erro cometido, muito menos a gravidade dele, uma vez que, durante todo o tempo em que esteve no convento das *Irmãs de Misericórdia*, ela nunca ouviu falar sobre sexo, sobre gravidez (*Ah, madre, na escola, as irmãs nunca falaram sobre bebês*). Aqui, mais uma vez, concordamos com Foucault (2006), ao afirmar que, na confissão, o que está em jogo não é o fortalecimento moral do sujeito, mas sim a renúncia de si (*Não se atreva a culpar as irmãs por isso. Você é a causa dessa vergonha. Você e a sua indecência*). E é justamente por meio dessa renúncia de si que o pecado é introjetado no sujeito, fazendo com que ele aceite, sem muita ou nenhuma relutância, todas as imposições da Igreja. Sobre essa questão, atentamos para o que a protagonista, anos depois de ter saído da abadia, diz a Martin (SE₂: 00:32:51) a respeito do contrato, assinado por ela em 1955, renunciando a guarda de Anthony, comprometendo-se a não o reivindicar futuramente:

- Assinei porque acreditava ter cometido um grande pecado e merecer ser punida. Mas o que tornou isso muito pior foi que eu gostei. (Philomena)
- Do quê? (Martin)
- Do sexo. Ah... foi maravilhoso, Martin. Eu me senti flutuando no ar. (Philomena)

Devido ao fato de a tradição cristã ter situado o prazer no campo da morte e do mal, a ideia do sexo como um *grande pecado*, tal como Philomena o descreve, é facilmente aceita pelo sujeito, que, por sua vez, passa a acreditar

ser merecedor de punições, sobretudo quando reconhece ter gostado desse ato pernicioso que *adoece* a carne, *condena* a alma. E é esse medo da *condenação da alma* o responsável por tamanha eficácia do controle da Igreja, ao ponto de o próprio sujeito não apenas aceitar a punição, como também desejá-la, por entender que somente assim ganhará o perdão de seus pecados; haverá a reconciliação com Deus. Em outros termos, o medo funciona como um dos principais mecanismos de produção e mantimento da relação de dependência do fiel para com a Igreja.

Ainda acerca dos efeitos dessas verdades sobre o sujeito, verificamos que é justamente essa introjeção do pecado em Philomena a principal razão de a protagonista ter mantido em segredo o nascimento de Anthony, como esclarece na sequência transcrita a seguir (SE₃; 01:01:26):

- Por que guardou segredo por cinquenta anos? (Martin)
- Eu tinha cometido pecado. E mantive tudo escondido. Mas depois pensei que esconder tudo também era pecado, porque eu estava mentindo. Foi quando me indaguei qual era o pior pecado: ter o bebê ou mentir. Não consegui decidir. (Philomena)

Lembrarmos que, embora a religião funcione como uma série de práticas reguladoras do comportamento do leigo por meio da doutrinação, isto é, da inculcação de pensamentos, de crenças, de valores simbólicos etc., há sempre a possibilidade de ele se voltar contra a relação de poder estabelecida com a Igreja. Isso porque, segundo Foucault (2012, p. 227), “[...] as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável”. Em *Philomena* (2013), observamos essa resistência quando a protagonista, depois de ter discutido com Martin sobre o desejo de confissão, permanece em silêncio diante do padre no confessionário, como podemos constatar nas cenas (SE₄) a seguir:



Figura 3 – Recusa de Philomena à confissão (01:08:05)



Figura 4 – Recusa de Philomena à confissão (01:08:11)

– Pode falar, querida, não tenha medo. Tenha fé, minha querida,
Deus te perdoará. (Padre)

Quanto às duas figuras acima expostas, é importante atentarmos para o fato de o Confessionário se assemelhar às prisões. Confessor e confessado são limitados por uma divisória semelhante às grades de uma prisão: de um lado, o sujeito considerado representante de Deus na Terra; do outro, a pecadora, em uma possível busca do perdão divino. Tal similitude nos remete a Foucault (2014), quando este filósofo compara a Igreja, os presídios e as escolas. Estas

duas últimas instituições seguem o modelo da primeira, todas nos reportam à vigilância panóptica¹⁰.

Nessas figuras, observamos também o fechamento de iluminação da câmera, remetendo o espectador ao ambiente da Igreja, enquanto uma instituição condenatória. Ao mesmo tempo, entre o padre e Philomena visualizamos as grades que os separam, comparadas às prisões. E, como bem discute Foucault (2014), essas instituições se aproximam quanto aos objetivos de correção dos sujeitos, a utilização de seus corpos para alcançarem esse fim.

Para a surpresa do espectador, mesmo com o encorajamento do padre, justificando o ato da confissão como meio de obtenção do perdão divino, Philomena se retira do confessionário sem dizer nem uma palavra, conferindo-lhe um gesto de resistência. No filme, esse não é o único momento em que a protagonista mostra resistência ao poder da Igreja. Em uma das cenas finais SE5 (01:37:44), quando ela e Martin veem, finalmente, o local do cemitério da Sean Ross onde as cinzas de Anthony foram enterradas, há o seguinte diálogo entre os dois:

- Não vou publicar essa história. Isso é entre você e ele. (Martin)
- Eu decidi que quero que publique minha história. As pessoas deveriam saber o que aconteceu aqui. (Philomena)

Momentos antes dessa conversa, Philomena diz perdoar a irmã Hildegarde por mentir, repetidas vezes, ao afirmar não ter documentos que pudessem indicar a localização de Anthony. Entretanto, na verdade, sabia onde

¹⁰ Ao tratar da tecnologia de poder disciplinar, Michel Foucault (2014) retoma o Panóptico, projeto arquitetônico prisional, idealizado, em 1785, por Jeremy Bentham. O referido projeto consiste em um modelo de prisão, cujo edifício é dividido em duas partes: uma periférica, em forma de anel, onde se localizam celas individuais, cada uma com duas janelas (as direcionadas para o exterior viabilizam a entrada de luz, as voltadas para o centro possibilitam a vigilância do detento); outra central, em forma de torre, cujas janelas são posicionadas de tal modo que uma única pessoa nela consegue vigiar, através das janelas interiores das celas, todos os detentos, sem por eles ser vista. A partir desse ideal de prisão, o esquema panóptico de vigilância se espalhou por todo o corpo social, assumindo múltiplas formas, integrando diferentes instituições. Em nosso século, o Panóptico está em todos os lugares; pode ser qualquer pessoa: todos podem *governar/ser governados* por todos, a qualquer momento, presencial e/ou virtualmente.

ele morava, quem tinha se tornado¹¹. Philomena também diz perdoá-la por ter feito o mesmo com Anthony, nas três vezes em que ele esteve em Roscrea, ao afirmar que a mãe o renunciou por vontade própria, que ela nunca havia retornado ao convento para obter informações sobre ele etc. No entanto, o fato de Philomena ter autorizado Martin a publicar toda a sua história, revelando ao mundo a exploração de mulheres nos reformatórios irlandeses, a morte de centenas de crianças, de mães adolescentes na *Sean Ross*, bem como o tráfico de bebês realizado pelas autoridades religiosas, pode levar o espectador a entender que Philomena não perdoou a Igreja pelo trabalho forçado na lavanderia, pela venda de Anthony, pela omissão da morte e do paradeiro dele, enfim, pelos longos cinquenta anos (meio século) de sofrimento.

Além dessa apropriação das particularidades do *poder pastoral* por parte da Igreja, Foucault (2014) também levantou questões em torno da *alma moderna*. Como sabemos, na concepção cristã, profundamente marcada pelo pensamento platônico, a alma, criação divina, apresenta-se como a parte racional, imortal, espiritual (isto é, incorpórea e imaterial) do homem. Nesse sentido, ela é quem, ao se prender ao corpo, dá movimento, vida ao indivíduo. Na concepção de Foucault (2014), no entanto, há uma desmitificação da alma, percebida como instrumento de atuação dos poderes/saberes sobre o corpo; elemento sobre o qual se articulam os efeitos de um tipo de poder. Para este filósofo, trata-se de uma concepção de alma criada diretamente sobre o corpo, em função dos interesses políticos sobre ele concentrados. Quanto ao *estatuto da alma moderna*, o autor argumenta:

Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce em cima dos que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. Realidade histórica dessa alma, que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de

¹¹ Assessor jurídico nos governos de Ronald Reagan e George Bush, ambos do Partido Republicano.

procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação (FOUCAULT, 2014, p. 32).

No capítulo a seguir, apresentamos mais duas seções. A primeira, acerca dos postulados de Foucault (2014), concernentes aos mecanismos de disciplinarização do corpo-máquina; dos de Foucault ([1976] 2010), relativos à biopolítica da população. A segunda, por sua vez, traz à tona as descrições de Sixsmith (2013), quanto ao funcionamento das Lavanderias de Madalena; as de Smith (2007), quanto ao desenvolvimento, na Irlanda, da chamada Arquitetura de Contenção da Nação.

CAPÍTULO III – SOCIEDADES DE NORMALIZAÇÃO: O ENTRELAÇAMENTO DAS NORMAS DISCIPLINARES E REGULAMENTADORAS

Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra.

(FOUCAULT, [1976] 2010, p. 213)

Como vimos no capítulo anterior, a institucionalização do pastorado, no domínio do Cristianismo, ocorreu por volta do século IV d.C., acontecimento que possibilitou à Igreja a elaboração de técnicas de controle, de produção de saberes sobre a vida dos indivíduos, com o pretexto de garantir a salvação de suas almas em outro mundo. No século XVI, com o desenvolvimento do Estado ocidental moderno, deu-se início, defende Foucault [(1982) 2014], ao processo de incorporação dessa pastoral das almas – sob um diferente modelo de estruturação e atuação – ao governo político dos homens, das populações.

Com efeito, nessa nova forma de poder pastoral, além da multiplicação de agentes no interior do corpo social, de instituições ligadas a esse poder (a família, a escola, o hospital, o asilo, por exemplo), houve também uma mudança nos objetivos: dentre eles, destaca-se a condução de pessoas para a sua salvação no plano terrestre, isto é, para a obtenção de seu bem-estar, de sua segurança, de sua saúde, neste mundo. Essas alterações, por sua vez, foram as responsáveis pela centralização tanto do poder quanto do saber no/sobre o homem, em torno de dois polos – um individualizante, analítico, relativo ao corpo-máquina; outro globalizante, quantitativo, referente à população (FOUCAULT, [1982] 2014). No presente capítulo, tratamos justamente da eclosão, da relação estabelecida entre esses polos, bem como dos efeitos dessa relação sobre os sujeitos.

3.1 Anatomopolítica do corpo e biopolítica da espécie humana: surgimento e articulação das tecnologias de poder

De acordo com Foucault (2014), existe, em toda sociedade, um processo de aprisionamento do corpo no interior de poderes que lhe determinam obrigações, proibições, comportamentos. Quanto a essas imposições, no entanto, não se trata de cuidados com o corpo. Elas se apresentam, na verdade, como meios de trabalhá-lo minuciosamente, de repreendê-lo. Esses métodos que possibilitam tanto o controle das operações do corpo como uma relação de obediência e docilidade são chamados de *disciplinas* ou, como o filósofo costumava chamar em suas palestras e entrevistas, de *tecnologia disciplinar do trabalho*.

Segundo o autor, há muito tempo existiam processos disciplinares em instituições como conventos e exércitos. No entanto, foi no andamento dos séculos XVII e XVIII que as disciplinas se transformaram em fórmulas gerais de dominação. Para Foucault (2014), as disciplinas, embora possibilitem a obtenção dos mesmos efeitos de utilidade, diferenciam-se da escravidão por não se fundamentarem numa relação de apropriação dos corpos. Nesse sentido, elas também não se confundem com a vassalagem, uma vez que esta se dá por meio de uma relação de submissão longínqua, mais direcionada aos produtos do trabalho do que sobre as operações do corpo propriamente ditas. Mais ainda: o autor defende que elas são diferentes das *disciplinas* presentes no monastério, porque as desse tipo têm por função realizar renúncias, fazer com que cada indivíduo aumente o domínio sobre o seu próprio corpo, e não necessariamente aumentar a utilidade dele.

Quanto ao seu funcionamento, de acordo com Foucault (2014), as disciplinas realizam, em primeiro lugar, uma distribuição dos indivíduos no espaço. Para isso, elas fazem uso de algumas técnicas, a exemplo da *cerca*, isto é, da especificação de um local fechado em si mesmo, diferente dos demais em sua volta. Nas indústrias, assim como nos colégios, o modelo de cerca instaurado é o do convento, o que permite a concentração das forças de produção, bem como a proteção contra roubo das ferramentas e das máquinas. No entanto, o autor esclarece que, nos aparelhos disciplinares, este princípio

de *clausura* não é algo indispensável, constante, muito menos suficiente para o controle dos indivíduos, por trabalhar o espaço de forma muito flexível. Nas Lavanderias de Madalena, o princípio da *cerca* é o recurso disciplinar mais evidente, dada a localização espacial, a estrutura arquitetônica dos conventos, como podemos verificar na cena a seguir (SE₆):



Figura 5 - Fachada do convento de Sean Ross: lavanderia anexada ao lado (00:24:02).

Além de se tratar de um edifício fechado, com uma única porta de entrada, a abadia de *Sean Ross* se encontra, precisamente, a 1,5 km de distância da cidade de Roscrea, em uma região isolada, longe de casas, de outras instituições. Conforme Foucault (1978), esse isolamento geográfico, comum às casas de internamento, funciona como um mecanismo social, cujo propósito é o de servir ao *grande sonho burguês* de uma urbe livre de elementos heterogêneos ou nocivos à sociedade. Por conseguinte, criam-se espaços de exclusão bem demarcados, caracterizados de acordo com as mais diversas categorias de indivíduos socialmente indesejáveis, neles enclausurados. Daí a variedade nos tipos de hospitais, de penitenciárias, de reformatórios etc. No caso das Lavanderias de Madalena, tratam-se de instituições que visam à exclusão de mulheres com condutas contrárias à moral sexual cristã; perigosas para a organização da família burguesa, monogâmica, acumuladora de riqueza, firmada sob contrato.

Ainda consoante Foucault (2014), além desse princípio, existe o da *localização imediata*, também conhecido como o *quadriculamento*. Nessa

técnica de disciplina, cada indivíduo é posto em um determinado lugar, a fim de evitar distribuições por grupo, facilitando, assim, a supervisão de comportamentos. Nesse caso,

O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas “quando” [sic] corpos ou elementos há a repartir. É preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado de indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração (FOUCAULT, 2014, p. 140).

Assim, o trabalho de vigilância e punição torna-se mais eficaz, na medida em que essa técnica facilita as sanções e o monitoramento de ausências e presenças, por determinar onde e como encontrar os indivíduos, isto é, por organizar um espaço analítico. Trata-se, portanto, de um procedimento que possibilita o conhecimento, a dominação e a utilização dos corpos. Dessa forma, os lugares são determinados de modo a satisfazerem não só a necessidade de vigiar, de acabar com as comunicações perigosas, mas também de criar um espaço útil.

Com efeito, o quadriculamento possibilita, nos conventos, nos colégios e nas indústrias, a análise da força de trabalho em unidades individuais. Nesse caso, os elementos são permutáveis, uma vez que sua definição se dá por meio do lugar que cada um ocupa, assim como pela distância que os separa na série. Sendo assim, a unidade diz respeito, portanto, à posição que cada indivíduo assume, aos lugares que ele ocupa na fila. A disciplina, por conseguinte, “[...] individualiza os corpos por uma localização que não os implanta, mas os distribui e os faz circular numa rede de relações” (FOUCAULT, 2014, p. 143). Nas cenas a seguir, examinamos alguns dos efeitos desse princípio no interior da abadia (SE7).



Figura 6 – Disposição de corpos na lavanderia (00:13:28)



Figura 7 – Vigilância das internas (00:13:56)

Como podemos constatar (Figura 6), as internas estão posicionadas diante das cestas de roupas sujas, das pias, das tinas de água fervente, das calandras manuais, de modo a ser possível não somente a realização de seus afazeres individuais, a utilização de seus corpos na lavanderia, mas também a realização da vigilância, por parte da supervisora (Figura 7), em um dispositivo que impõe obrigações por meio do jogo do olhar. Trata-se, nesse caso, da utilização de “[...] um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzem a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornam claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam” (FOUCAULT, 2014, p.168). Dessa forma, dada essa disposição controlada de corpos, somente uma freira é necessária para a supervisão das internas, no que diz respeito ao cumprimento da tarefa, ao mantimento do silêncio, ao bom comportamento de cada uma delas.

Para Foucault (2014), é justamente esse uso de instrumentos simples, como o olhar hierárquico, a sanção normalizadora, o exame, que confere sucesso ao poder disciplinar.

Para o melhor entendimento dessas técnicas disciplinares, remetemos ao esclarecimento de Foucault (2014, p. 145):

São espaços que realizam a fixação e permitem a circulação; recortam segmentos individuais e estabelecem ligações operatórias; marcam lugares e indicam valores; garantem a obediência dos indivíduos, mas também uma melhor economia do tempo e dos gestos. São espaços mistos: reais, pois que regem a disposição de edifícios, de salas, de móveis, mas ideais, pois se projetam sobre essa organização caracterizações, estimativas, hierarquias. A primeira das grandes operações da disciplina é então a constituição de “quadros vivos” que transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas.

Sobre essa questão, o autor argumenta que, no século XVIII, o quadro consistia numa técnica de poder e num processo de saber, isto é, numa tática de ordenamento espacial dos homens, de taxonomia, de espaço disciplinar. No entanto, dependendo de sua utilização, o quadro não exercia a mesma função. Isso porque, segundo o autor,

Enquanto a taxonomia natural se situa sobre o eixo que vai do caráter à categoria, a tática disciplinar se situa sobre o eixo que liga o singular e o múltiplo. Ela permite ao mesmo tempo a caracterização do indivíduo como indivíduo, e a colocação em ordem de uma multiplicidade dada. Ela é a condição primeira para o controle e o uso de um conjunto de elementos distintos: a base para uma microfísica de um poder que poderíamos chamar “celular” (FOUCAULT, 2014, p. 146).

Em resumo, no que concerne ao espaço, as disciplinas exercem uma *força centrípeta*, na medida em que funcionam de modo a isolar determinada área, a estabelecer um segmento. Com isso, elas criam condições para que o seu poder e todos os mecanismos dele atuem, sem restrições ou barreiras, sobre os indivíduos. Assim, dá-se o trabalho de distribuição espacial, de vigilância, de inspeção, de aperfeiçoamento, de classificação e, quando necessário, de punição dos corpos.

Finalmente, quanto ao controle do tempo, Foucault (2014) esclarece que, durante muitos anos, a rigidez com que o tempo era tratado nos colégios advinha de uma postura também religiosa. No século XIX, por exemplo, quando se decidia utilizar a mão de obra das populações rurais nas indústrias, havia um apelo a congregações, a fim de acostumar essas pessoas ao trabalho em oficinas, enquadrando-as no que o filósofo chama de *fábricas-conventos*. Desse modo, o tempo, que era medido e pago, não deveria conter impurezas ou defeitos, ele deveria ser de boa qualidade. Para isso, o corpo deveria permanecer, durante todo o expediente, aplicado ao trabalho que lhe foi ordenado.

Nessa perspectiva, o controle disciplinar não se refere apenas ao ensino ou à imposição de gestos determinados: há, sobretudo, o estabelecimento de uma melhor relação entre um gesto e a atitude global do corpo, que condiciona sua eficácia e rapidez. Em decorrência disso, no “[...] bom emprego do corpo, que permite um bom emprego do tempo, nada deve ficar ocioso ou inútil: tudo deve ser chamado a formar o suporte do ato requerido. Um corpo bem disciplinado forma o contexto de realização do mínimo gesto” (FOUCAULT, 2014, p.149). Em outros termos, para o referido autor, a base de um gesto eficiente é sempre um corpo disciplinado.

No que diz respeito a esse controle do tempo, vejamos o seguinte diálogo (SE₈) (00:17:07) entre a irmã Hildegarde e Philomena, quando esta havia saído, sem permissão, da lavanderia, para ficar sozinha no pátio do convento:

- Saia já daí! O que está fazendo aqui fora? (Hildegarde)
- Estava com dor de estômago, irmã Hildegarde. Estou no meu período. (Philomena)
- Não é a única nessa situação. Concentre-se no trabalho que passará. (Hildegarde)

Na sequência enunciativa em questão (SE₈), observamos a presença do princípio da não ociosidade: o corpo das mulheres deveria permanecer preso na lavanderia, articulado – tal como engrenagens – ao instrumento que era obrigado a manejar, durante todo o transcurso do expediente. Somente assim, não haveria desperdício do tempo, aumentando, por conseguinte, o uso do mínimo instante; a possibilidade de se conseguir o ideal de maior eficiência da relação corpo-

objeto, em um tempo cada vez menor. Para tanto, as freiras deveriam agir de modo a anular toda e qualquer ação que pudesse perturbar ou distrair as internas, assim como evitar as ausências não autorizadas, como essa de Philomena. Além desse princípio, na *Sean Ross*, o controle temporal era exercido sobre todas as atividades, desde os horários de saída e retorno aos dormitórios, tais como os reservados à missa, ao canto, aos cuidados com os bebês, aos trabalhos de jardinagem, de costura etc., a fim de garantir o seu melhor aproveitamento: a constituição de um tempo integralmente útil (FOUCAULT, 2014).

Ainda sobre as tecnologias de poder, Foucault ([1976] 2010) acrescenta que, no final do século XVIII, surge uma nova tecnologia, por ele chamada de *biopolítica da espécie humana*, cuja aplicação não substitui ou exclui a disciplinar. Na verdade, opera de modo a integrá-la, utilizá-la, alterá-la em partes: há, por assim dizer, um trabalho de articulação entre essas duas tecnologias. Portanto, não são antitéticas: elas coexistem e tal coexistência se deve justamente ao fato de não pertencerem ao mesmo nível, além de terem suportes e auxílios instrumentais muito diferentes.

Quanto ao seu direcionamento, a biopolítica, ao contrário do poder disciplinar, não se dirige ao corpo tomado individualmente, isto é, ao homem-corpo, ao corpo enquanto máquina, minuciosamente controlado e vigiado, mas ao homem-espécie, ao homem ser vivo, em sua relação com os demais. Em outras palavras, a biopolítica estabelece um olhar massificante sobre os corpos. No entanto, nesse caso, é muito importante esclarecer que essa nova tecnologia, embora lide com o corpo múltiplo ou, nos termos do autor, *com o corpo com inúmeras cabeças*, não trabalha exatamente com a noção de sociedade, mas com a de população. Esta, por seu turno, entendida, ao mesmo tempo, como problema científico, político, econômico, biológico; como problema de poder.

Desse modo, a biopolítica se ocupa com processos tais como a taxa de natalidade, de mortalidade, de longevidade, de morbidades, bem como com os diversos tipos de incapacidades biológicas, com os efeitos aleatórios e, em alguns casos, previsíveis, do meio geográfico sobre o ser humano (nesse caso, trata-se do problema da cidade, um meio não natural, construído pela própria

população, que também age como fator condicionante do modo de viver). Ou seja, o campo de intervenção da biopolítica recai sobre um conjunto de fenômenos coletivos que, de uma parte, são universais; de outra, acidentais. É justamente sobre esse conjunto de fenômenos, considerados em um período relativamente longo, que ela, além de exercer o seu poder, colhe o seu saber.

Essa atuação da biopolítica, segundo Foucault ([1976] 2010), já se mostra muito importante no início do século XIX, com o processo de industrialização, por possibilitar o delineamento de quais indivíduos possuem aptidão para o ingresso no novo modelo de produção. Por conseguinte, como efeito desse recorte, há a exclusão, a marginalização daqueles que não atendem às necessidades do mercado de trabalho, a exemplo dos idosos, dos indivíduos que, por alguma deficiência física ou mental, são retirados do campo de capacidade, de atividade, enfim, de utilidade.

Assim, para tornar ainda mais clara a distinção entre essas duas tecnologias de poder, Foucault ([1976] 2010, p. 204) diz o seguinte:

A disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc.

Com efeito, os mecanismos implantados pela biopolítica não são os mesmos dos da anatomopolítica do corpo, isto é, da disciplina. Isso porque não se tratam de procedimentos que agem sobre o indivíduo no nível do detalhe, mas de mecanismos reguladores que agem de modo global sobre a população, visando à obtenção de estados de equilíbrio coletivo, de regularidade¹². Ou seja, a biopolítica, ao manejar os processos biológicos do homem-espécie, não busca, como vimos, o estabelecimento de uma disciplina, mas sim de uma

¹² Na narrativa do filme em análise, os mecanismos biopolíticos mais evidentes são os relacionados à Arquitetura de Contenção da Nação (SMITH, 2007), tanto na forma concreta quanto na abstrata, como discutimos no próximo item.

regulamentação da vida humana, por meio de medições estatísticas, de mecanismos de previdência, de intervenções sobre fenômenos cujos efeitos são universais. Nesse sentido, ela surge, consoante o autor, justamente para completar o velho direito de soberania, qual seja: o de fazer morrer ou de deixar viver. No entanto, esse novo direito instalado no Ocidente durante a época clássica, cuja atuação não apaga o anterior, opera de modo a fazer viver e deixar morrer. Por conseguinte, o poder passa, então, a se exercer positivamente em relação à vida, gerindo-a de modo a multiplicá-la, a preservá-la, a garantir-lhe assistência.

Ainda sobre a anátomo e a biopolítica, Foucault ([1976] 2010) acrescenta que há um elemento muito importante na articulação dessas duas tecnologias, elemento esse que circula entre elas, que possibilita, ao mesmo tempo, a obtenção tanto de um corpo disciplinarizado quanto de uma população regulamentada. Esse elemento é o que o autor chama de *norma*. Aqui, é muito importante esclarecermos que ela não deve ser confundida com lei. Há, pelo menos, cinco razões para isso. São elas: (1) a norma atribui as condutas dos indivíduos a um domínio que é, a um só tempo, campo de comparação, de distinção, de regra a se cumprir, enquanto a lei as atribui a um conjunto de códigos, de textos; (2) a norma distingue os indivíduos de acordo com esse domínio anteriormente descrito, enquanto a lei discrimina as ações individuais sob a perspectiva dos códigos; (3) a norma, além de avaliar quantitativamente, hierarquiza valorativamente a capacidade dos indivíduos, enquanto a lei estabelece a classificação dos atos desses indivíduos, segundo o que é permitido ou proibido; (4) a norma objetiva uma homogeneização, mediante a valorização das condutas, enquanto a lei objetiva a condenação, considerando a oposição entre o permitido e o proibido; (5) a norma marca o limite da anormalidade, enquanto a lei percebe as condutas a partir do jogo entre o aceitável e o condenável (CASTRO, 2009).

Nesse sentido, de acordo com Foucault ([1976] 2010), são chamadas *sociedades de normalização*¹³ todas aquelas em que houver articulação entre a

¹³ Nesse caso, faz-se necessário um adendo: Foucault, ao tratar das *sociedades de normalização*, não fala sobre a existência de uma *sociedade normalizada*. Isso porque, apesar de o poder moderno ter como finalidade a normalização, não há sociedade em que esse poder,

norma da disciplina e a norma da regulação. Nelas, com efeito, há a presença de poderes que incidem sobre a vida de modo geral, englobando tanto o polo do corpo quanto o polo da população. Em outras palavras, há, nas *sociedades de normalização*, o exercício do poder disciplinar, assim como do biopolítico. Desse modo, ao afirmar que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, Foucault ([1976] 2010) diz, precisamente, que o poder, a partir da combinação de duas tecnologias, assenhorou-se do homem tanto em sua individualidade quanto em sua coletividade.

Seguindo essa sua discussão em torno da biopolítica, o autor traz à baila, também, o problema da inserção do racismo, por meio do biopoder, nos mecanismos de Estado. Nesse caso, no entanto, é importante esclarecer que se trata de um racismo, cujo funcionamento se dá de outra maneira. Para Foucault ([1976] 2010), nos Estados modernos, em que o sistema político é centrado no biopoder, o racismo opera como instrumento de permissibilidade do assassinio, como condição para a aceitabilidade do ato de matar. Nessa perspectiva, o racismo consiste, primeiramente, em um recurso de inclusão de um recorte de tipo biológico na população, tratada, nesses moldes, pelo poder, como uma multiplicidade de raças. É então, por meio desse recorte, que há a determinação daqueles que devem viver, bem como daqueles que devem morrer. Além dessa função, o racismo tem o papel de possibilitar uma espécie de *relação positiva*, lógica segundo a qual, para viver, faz-se necessário matar. Trata-se, na verdade, da retomada da relação guerreira (garantia da própria vida mediante o massacre dos inimigos), mas aplicada conforme os preceitos do biopoder. Sobre essa questão, o filósofo esclarece:

De uma parte, de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: 'quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar'. A morte do outro não é simplesmente a minha vida,

mesmo tendo alcançado uma grande extensão, conseguiu se exercer de modo hegemônico (CASTRO, 2009).

na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (FOUCAULT, [1976] 2010, p. 215).

Nessa relação biológica, o combate aos *inimigos* não acontece no sentido de eliminação de adversários políticos, mas no sentido de erradicação de ameaças biológicas, internas ou externas, a que uma população possa estar exposta, com vistas ao seu fortalecimento. Assim, o exercício do direito de matar não consiste apenas no assassinato do outro em sua forma direta, mas também em sua forma indireta, expondo-o à morte, retirando-lhe direitos, excluindo-o do convívio social etc.

Em todo o funcionamento da *Sean Ross*, morreram centenas de adolescentes e bebês, devido à ausência de atendimento médico no momento do parto. No filme em análise, além da exclusão social das internas, podemos verificar esse assassinio indireto, em sua forma de exposição à morte, nas cenas em que Philomena dá à luz a Anthony. Sobre isso, atentamos para as seguintes cenas (SE₉):



Figura 8 – Philomena dá à luz a Anthony (00:06:28)



Figura 9 – Atendimento médico negado à Philomena

- Não sei o que fazer! Ela precisa de um médico! O bebê está na posição errada! (Annunciata)
- Está nas mãos de Deus agora. A dor é a punição dela. (Barbara)

Como podemos verificar na sequência enunciativa em análise (SE₉), o bebê, no momento do nascimento, não estava na posição de encaixe (cabeça virada para baixo), desfavorecendo, assim, o parto normal. Mesmo diante de um caso de posição pélvica, em que há alto risco de morte tanto para a mãe quanto para o bebê, a mãe Bárbara, responsável pela *Sean Ross*, não permitiu a intervenção médica. Segundo ela, nem uma das jovens mães que ali estavam deveria receber analgésicos, cuidados especiais durante e depois do parto, porque toda a dor sentida serviria como penitência pelo mal cometido. As adolescentes eram, portanto, entregues às *mãos de Deus*, largadas à própria sorte. De certa forma, eram condenadas à morte: como dissemos anteriormente, muitas dessas internas não aguentaram as dores do parto e acabaram morrendo; os casos de natimortos também eram muito elevados. Desse modo, o Estado, com o auxílio da Igreja, livrava-se de dois tipos de degenerados: as mães solo¹⁴ e os filhos ilegítimos.

¹⁴ Embora a expressão *mãe solteira* seja utilizada tanto por Sixsmith (2013) quanto por Smith (2007), optamos pelo uso da expressão *mãe solo*. Entendemos que, nos dias atuais, não cabe mais a utilização daquela para fazer referência às mulheres que criam, sozinhas, seus filhos biológicos e/ou adotados. Dentre as diversas razões que tornam inadequado o uso da expressão *mãe solteira*, destacamos duas: (i) trazer em seu bojo uma série de preconceitos, responsáveis pela marginalização dessas mulheres na sociedade; (ii) apagar, deslegitimar essa configuração

Quanto à Philomena e Anthony, somente sobreviveram devido à ação da irmã Annunciata (Amy McAllister), que, por sua vez, com os próprios dedos e o auxílio de um fórceps possibilitou o nascimento da criança. Mesmo assim, os dois ainda continuaram sendo expostos à morte, sobretudo Philomena, por não ter recebido medicalização, por ter sido obrigada a retornar ao trabalho na lavanderia, depois de cinco dias do parto.

Seguindo essa discussão em torno das sociedades de normalização, tratamos, no próximo item, do funcionamento das Lavanderias de Madalena (SIXMITH, 2013), uma das muitas instituições que atuaram na Irlanda, mais intensamente no século XX, com vistas ao mantimento da cultura de contenção populacional do país (SMITH, 2007).

3.2 Lavanderias de Madalena e a Arquitetura de Contenção da Nação

De acordo com Sixsmith (2013), na segunda metade do século XVIII, surgiram, na Irlanda, asilos ligados a conventos, destinados ao aprisionamento de mulheres com deficiência mental ou física, de mães solo, de jovens órfãs ou vítimas de estupro, bem como de mulheres rebeldes ou que tinham uma má reputação, a exemplo das prostitutas e das *namoradeiras*. Esses centros de enclausuramento recebiam também adolescentes consideradas *bonitas demais*, as chamadas *sedutoras*, geralmente acusadas de despertarem o interesse sexual nos rapazes da vizinhança, nos próprios pais e até mesmo nos padres.

Segundo o referido autor, a princípio, esses reformatórios surgiram com a pretensão de funcionar como aparelhos moduladores, com o propósito de enquadrar as mulheres em um ideal de pureza mítico-cultural pertencente à identidade cristã da Irlanda. Dito de outro modo, essas instituições, conhecidas como *casas de mulheres perdidas*, tinham o objetivo de reabilitar as *maggies*¹⁵,

familiar. Mais informações em: <https://www.nataliafachini.com.br/post/mae-solteira-x-mae-solo-a-desvinculacao-ao-estado-civil>. Acesso em 23/11/2021, às 1h40min.

¹⁵ Assim como a expressão *fallen women*, o termo *Maggie* era usado como referência às meninas *caídas em desgraça* das Lavanderias de Madalena.

a fim de purificá-las e reinseri-las na sociedade, de sorte que o aprisionamento era justificado como meio de proteção e regeneração. Por esse motivo, essas casas foram nomeadas de *Lavanderias de Madalena*, justamente devido à ideia, segundo a tradição cristã, de que a Santa Maria Madalena havia se arrependido de todos os seus pecados e se tornado uma das mais fiéis seguidoras de Jesus.

No entanto, sobretudo no início do século XX, esses asilos se transformaram em instituições punitivas, semelhantes a prisões femininas em termos de vigilância e punição. Mas, ao contrário destas, sem ceder às internas algum tipo de direito ou contato com o mundo exterior – os terrenos do convento, por exemplo, só poderiam ser frequentados por essas mulheres. Quando havia tarefas de jardinagem, ocorria sob a supervisão de alguma freira. Nesses reformatórios, elas não tinham acesso a jornais, livros, rádios ou a qualquer outro meio de comunicação. As mulheres, grávidas ou não, eram forçadas a realizar, além dos afazeres domésticos, trabalhos de lavanderia e de costura. Raramente, algumas delas recebiam visitas de familiares.

Ainda de acordo com Sixsmith (2013), nesses conventos, a maior parte das internas era abandonada pelos familiares, por vergonha ou por orientação médica, mas havia também uma parcela bastante expressiva de internamentos por determinação do Estado. Sobre o regime dessas casas, o autor informa que, no mesmo dia em que eram abandonadas, as jovens internas recebiam outro nome e tinham de abdicar de todas as suas roupas. Em seguida, as freiras entregavam a elas uniformes ásperos de sarja, que deveriam ser usados durante todo o período de internamento. Esses uniformes cobriam quase todo o corpo, assemelhavam-se a aventais e eram propositadamente largos, sobretudo os das gestantes, a fim de disfarçar a barriga aparente, isto é, a manifestação vergonhosa do pecado cometido. E elas passavam a usar pesados tamancos de madeira, cuja tábua do solado provocava fissuras nos pés. Quanto ao cabelo, ele era cortado bem curto para evitar a proliferação de piolhos, além de ser um modo de punir as *sedutoras*, retirando-lhes tudo que pudesse trazer o sentimento de vaidade.

No caso das mães solo, depois do nascimento de seus bebês, eram aprisionadas na abadia durante três ou quatro anos; só poderiam sair de lá antes

disso, caso pagassem cem libras esterlinas, o equivalente, nos dias atuais, a R\$ 742,75¹⁶ (setecentos e quarenta e dois reais e setenta e cinco centavos). No entanto, dada a situação financeira em que essas meninas chegavam ao centro de acolhimento, era quase impossível conseguirem pagar essa quantia. E, mesmo que conseguissem, não tinham para onde ir, uma vez que, como dissemos anteriormente, eram rejeitadas pela própria família. Diante disso, boa parte das internas acabava permanecendo na abadia, durante todo o prazo de pagamento estabelecido pelas freiras.

Consoante Sixsmith (2013), nesses asilos, o silêncio deveria ser religiosamente mantido. Por essa razão, as internas não tinham a permissão de falar entre si, eram expressamente proibidas de externarem suas emoções. O riso, por exemplo, era percebido como um dos excessos passíveis de punição. Elas também eram proibidas de revelar suas verdadeiras identidades, o lugar de onde vieram. De igual forma, desde os horários de saída e retorno aos dormitórios, havia um controle do tempo para cada atividade desenvolvida nas abadias, tal como o autor descreve a seguir:

Os dormitórios brotavam para a vida todas as manhãs às seis, quando as irmãs acendiam as luzes e gritavam para as meninas saírem da cama. Aquelas que não respondiam viam os cobertores serem-lhes arrancados de cima e mãos fortes sacudiam-lhes os ombros. Elas eram levadas ao berçário para cuidar dos bebês e depois iam à missa das oito horas – uma centena de almas silenciadas, grávidas ou recém-paridas, arrastando-se pelos corredores escuros até a capela do convento [...] depois da missa, as meninas eram levadas para trabalhar [...] O turno da manhã na lavanderia durava até o curto intervalo para o almoço, quando as mães tinham permissão para ver os filhos. Outro turno se seguia, e, durante a noite, era feita a limpeza e os demais serviços no prédio. A hora que se seguia ao jantar era reservada para tricotar e costurar. As meninas tinham que fazer as roupas que seus filhos usavam (SIXSMITH, 2013, p. 34-35).

No que diz respeito aos trabalhos realizados nesses conventos, o menos popular era o desenvolvido nas lavanderias, justamente pelo grande desgaste

¹⁶ Conversão para o real obtida no dia 25/11/2021, às 15h56min, pelo site: <https://br.advfn.com/conversor-moedas/libra-esterlina-para-real-brasileiro.html>.

físico e pelas altas temperaturas que as internas tinham de suportar em salas fechadas, escuras. Durante várias horas seguidas, elas eram forçadas a mexer as tinas de água fervente com varas de madeira e a tratar a roupa branca com as próprias mãos, o que as deixava com feridas e queimaduras devido ao alvejante e à alta temperatura da água. Para o autor, esse trabalho pesado trazia consigo, além de uma finalidade lucrativa, uma questão alegórica. Segundo ele,

[...] as irmãs diziam às meninas que esfregar, torcer e passar a ferro simbolizava a limpeza da mácula moral em suas almas, mas isso também era um trabalho bastante lucrativo para o convento: a Igreja podia querer salvar almas, mas também não era avessa a ganhar dinheiro (SIXSMITH, 2013, p. 35).

Ainda de acordo com Sixsmith (2013), como as lavanderias se mostraram uma grande fonte de renda para os conventos, a sua multiplicação foi estimulada em todo o país. No século XX, mais especificamente entre os anos de 1922 e 1996, dez dessas instituições católicas funcionaram em diferentes condados da República da Irlanda. Além das pilhas de lençóis do próprio asilo, dos hábitos das freiras, dos uniformes das internas e das roupas dos bebês, as Lavanderias de Madalena tratavam remessas de roupas advindas de hospitais, de colégios internos estatais, de famílias de cidades vizinhas. Havia ainda a venda de recém-nascidos, sobretudo a casais católicos estadunidenses. Nesse caso, não existia, por parte do Estado, uma vigilância quanto à adequabilidade dos pais adotantes em ter um filho, tampouco controle sobre o destino dessas crianças. Em decorrência disso, todo o processo de adoção estava sob o domínio da Igreja que, por sua vez, exigia dos adotantes apenas uma fidelidade religiosa na educação dos bebês, uma quantia em dinheiro, geralmente um valor maior ou igual a 1000¹⁷ (mil) libras esterlinas.

Segundo Smith (2007), as Lavanderias de Madalena eram somente um dos diferentes tipos de edifícios que, na Irlanda, faziam parte da chamada Arquitetura de Contenção da Nação – um sistema institucional de regulação da

¹⁷ O correspondente a R\$ 7.427,50 (sete mil quatrocentos e vinte e sete reais e cinquenta centavos). Conversão para o real obtida no dia 25/11/2021, às 16h08min, pelo site: <https://br.advfn.com/conversor-moedas/libra-esterlina-para-real-brasileiro.html>.

população, em favor da política nativista do Estado. Essa política, por sua vez, visava à reescrita da história do referido país – fortemente influenciado por preceitos cristãos –, que conquistou o reconhecimento de sua independência somente em 1922. Ainda em relação a essa Arquitetura de Contenção da Nação, o autor afirma que, em sua forma concreta, ela reunia uma série de instituições interconectadas, a exemplo de escolas industriais, internatos, asilos para deficientes mentais, agências de adoção, lares para mães e bebês. Quanto à sua forma mais abstrata, ela se dava por meio das ações do próprio Estado, no que concerne a questões legislativas e de fomento dessas entidades.

No que concerne às funções dessas casas, Smith (2007) afirma que a principal delas era justamente a de conter a sobrecarga populacional. Além disso, elas operavam de modo a esconder dos olhos, da mente dos irlandeses, indivíduos que eram percebidos como uma ameaça ao desenvolvimento do país, por estarem ligados a fenômenos sociais indesejáveis, como a extrema pobreza, a orfandade, a filiação ilegítima, a violação sexual, a prostituição etc. O autor acrescenta ainda que o simples fato de essas instituições existirem funcionava também como um meio permanente de o Estado e a Igreja advertirem os cidadãos sobre as consequências sofridas por todos aqueles que transgridem ou atrapalham as normas de garantia dos bons costumes, dos comportamentos considerados adequados.

Quanto ao fechamento dessas instituições, o autor chama atenção para o fato de que isso somente aconteceu devido a uma questão financeira e não humanitária. Com o advento da máquina de lavar no final da década de 1970 (século XX), as Lavanderias de Madalena começaram a apresentar os primeiros sinais de enfraquecimento. Nos anos de 1980, houve uma grande queda na quantidade de encomendas, além de uma maior dificuldade de conseguir mão-de-obra, em virtude de as mulheres finalmente terem acesso a mais informações sobre seus direitos. No entanto, mesmo diante desse novo cenário, as *maggies* continuaram sendo enviadas para esses asilos, que, por sua vez, mantiveram-se em funcionamento até a década de 1990, tendo a última casa fechada em 1996.

Smith (2007) também argumenta sobre uma estimativa de que, somente na Irlanda, cerca de 30 (trinta) mil mulheres, em todo o tempo de atividade desses asilos, foram aprisionadas, obrigadas a trabalhar sob um regime que remontava à escravidão. Das que passaram por essas instituições e ainda estão vivas, poucas aceitam ceder entrevistas ou prestar algum tipo de testemunho, ao contrário, por exemplo, dos indivíduos que passaram pelas escolas industriais ou pelas agências de adoção. Esse fato, segundo o autor, atesta o estigma, tradicionalmente associado às lavanderias, ainda muito presente no imaginário da sociedade irlandesa: a ideia de essas casas terem servido como centros de correção de prostitutas.

Como o caso das meninas de Madalena acabou ganhado grande repercussão na mídia mundial, o Governo irlandês pediu, recentemente, em uma nota oficial, desculpas pela violência física e psicológica que as internas sofreram nas lavanderias e se comprometeu, pelo menos em tese, em ajudá-las a encontrar os filhos entregues à adoção. Já a Igreja, no entanto, mantém-se em silêncio sobre o caso, alegando apenas que, durante décadas, esse foi mais um dos muitos serviços prestados à sociedade, a fim de se manter a ordem e o bem-estar de todos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como esclarecemos na introdução, o presente estudo teve como objeto de investigação o filme *Philomena* (FREARS, 2013), cuja história é baseada em fatos reais. À luz da arqueogenealogia, propomos, como objetivo geral, a realização de uma análise discursiva do referido filme, a fim de observarmos a quais processos de subjetivação a protagonista é submetida, ao ter seu corpo objetivado de algumas maneiras. Para isso, procuramos fazer uma leitura do filme de modo a responder às seguintes perguntas norteadoras: *quais discursos atravessam os personagens / enunciadores na trama? Consoante a materialidade fílmica, a quais processos de subjetivação a personagem Philomena é submetida mediante a objetivação de seu corpo? Qual a influência do Estado e da Igreja sobre esses processos de subjetivação da protagonista? Por que esse filme é trazido à tona, em pleno século XXI? Qual a relação entre a mídia cinematográfica e a 'história do presente'?*

Quanto aos processos de subjetivação a que Philomena foi submetida, observamos os relacionados, sobretudo, à utilização da técnica de si arquitetada pela Igreja, isto é, a da confissão. Na medida em que ela revelava às freiras os fatos de sua experiência sexual, havia, como consequência disso, a sua constituição enquanto sujeito contrário ao ideal de pureza mítico-cultural, relativo à identidade cristã da Irlanda. Com efeito, a protagonista passou a ser vista como pertencente ao grupo de mulheres tidas como prejudiciais à ordem social, uma vez que sua conduta não estava de acordo com os padrões de sociabilidade da época. Sendo assim, como efeito dessas *verdades*, verificamos, em primeiro lugar, que o testemunho contra si mesmo marca o momento exato em que a Igreja se vê autorizada a prender a protagonista na abadia, a explorá-la, a castigá-la, a retirar-lhe todos os seus direitos, por tais verdades constituírem *provas* reveladoras do *pecado*, do *crime* cometidos. Em segundo lugar, notamos a inculcação do pecado em Philomena, que, por seu turno, assujeitou-se às imposições das freiras sem nenhuma oposição, justamente por acreditar ser merecedora de punições; manteve-se em silêncio, por cinquenta anos, quanto à sua passagem pelo asilo Madalena, ao nascimento de seu primogênito. Contudo, vale ressaltar que, como discutido na análise, embora a religião, por

incutir pensamentos, crenças, valores simbólicos etc., funcione como uma série de práticas reguladoras do comportamento humano (BOURDIEU, 2007), o sujeito pode, a qualquer momento, opor-se às imposições da Igreja, haja vista a possível reversibilidade das relações de poder (FOUCAULT, 2007).

No filme, a *resistência* de Philomena a essa relação de poder é evidenciada, sobretudo, em dois momentos: primeiro, em sua recusa de se confessar diante do padre, em uma igreja nos Estados Unidos; segundo, em sua decisão de tornar pública a história sobre a sua passagem pela Sean Ross, mostrando ao mundo os crimes que a Igreja e o Estado cometeram ao torturarem, explorarem jovens mulheres; ao enterrarem milhares de mães e filhos em valas comuns, sem sequer lhes dar identificação; ao venderem bebês.

Além disso, a influência do Estado e da Igreja sobre os processos de subjetivação da protagonista acontece, em parte, mediante aplicação, na abadia de *Sean Ross*, de mecanismos de disciplinarização de corpos, isto é, de docilização de indivíduos, por meio do gerenciamento do espaço, do tempo, em um sistema de vigilância e punição cujas relações de poder se dão de modo mais rigoroso do que nas próprias prisões femininas (FOUCAULT, 2014). Por outro lado, essa interferência também acontece por meio da aplicação de técnicas que visam ao controle da população, à sua cesura, sob a ótica da normalidade *versus* anormalidade (FOUCAULT, [1976] 2010). Ou seja, além da maneira com que Philomena, fazendo uso de técnicas de si, passou a se reconhecer como sujeito de uma sexualidade vergonhosa, pecaminosa, criminoso, a sua objetivação também ocorreu por meio das *práticas divisoras*: a tecnologia disciplinar do trabalho, a biopolítica da espécie humana.

No que concerne à relação entre a *mídia cinematográfica* e a *história do presente*, constatamos que o cinema, por estabelecer uma rede que interliga elementos muito heterogêneos, funciona como um dispositivo de poder capaz de manejar as relações de força na atualidade (DELEUZE, 2015; FOUCAULT, 2021). Em outros termos, a *mídia cinematográfica* pode ser utilizada como um dos meios de alteração, de modelagem da *história do presente*.

Finalmente, diante do que foi analisado, concluímos que, embora o funcionamento das Lavanderias de Madalena fosse justificado como meio de

correção, de reabilitação de mulheres a partir de uma educação cristã, essas instituições, além de terem sido um negócio lucrativo para a Igreja, exerceram uma função social, no que diz respeito ao *grande sonho burguês* de constituir uma cidade perfeita, livre de indivíduos portadores de uma conduta reprovada pelos padrões irlandeses de convívio social no século XX.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Artigos, 2009.

BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Versão para e-Book. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/biblia.pdf>.

CHIGNOLA, Sandro. Sobre o dispositivo: Foucault, Agamben, Deleuze. Trad. Sandra Dall Onder. **Cadernos IHU ideias**, nº 214, vol. 12, 2014.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

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

DELEUZE, Gilles. **O que é um dispositivo?** In: DELEUZE, G. O mistério de Ariana. Trad. Edmundo Cordeiro. Lisboa: Nova Vega/Passagens, 2015, p. 83-96.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

FOUCAULT, Michel. In: MOTTA, M. de B. da. **Ditos e escritos IV**: Estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

FOUCAULT, Michel. In: MOTTA, M. de B. da. **Ditos e escritos V**: Ética, sexualidade e política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

FOUCAULT, Michel. [1978] **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, Michel. [1976]. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. – 2ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. In: MOTTA, M. de B da. **Ditos e escritos IX**: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. 42. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014b.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. – 10ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2020a.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade IV**: as confissões da carne. Trad. Heliana de Barros Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. São Paulo: Paz e Terra, 2020b.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização, introdução e revisão técnica Roberto Machado. – 11ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2021.

GREGOLIN, M. Análise do discurso e semiologia: enfrentando discursividades contemporâneas. In: PIOVEZANI, C.; CURCINO, L.; SARGENTINI, V. **Discurso, semiologia e história**. São Carlos: Claraluz, 2011. p. 83–105.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

PHILOMENA. Direção de Stephan Frears. BBC Films. Inglaterra, 2013. [DVD] 148min, colorido.

REVEL, Judith. **Michel Foucault**: conceitos essenciais. Tradução Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

SMITH, James M. **Ireland's Magdalen Laundries and the Nation's Architecture of Containment**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

SIXSMITH, Martin. **Philomena**: uma mãe, seu filho e uma busca que durou cinquenta anos. Tradução Cláudia Mello Bellhassof. Campinas: Verus, 2013.