

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

CÉLIA REGINA ODY BERNARDES

MORS TUA VITA MEA:

*elementos para uma reflexão sobre o problema do racismo de Estado a partir da crítica da
razão governamental de Michel Foucault*

RECIFE

Maio de 2005

CÉLIA REGINA ODY BERNARDES

MORS TUA VITA MEA:

*elementos para uma reflexão sobre o problema do racismo de Estado a partir da crítica da
razão governamental de Michel Foucault*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre – Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientação: Professor Doutor FERNANDO JADER DE MAGALHÃES MELO

RECIFE

Março de 2005

Bernardes, Célia Regina Ody

***Mors tua vita mea* : elementos para uma reflexão sobre o problema do racismo de Estado a partir da crítica da razão governamental de Michel Foucault / Célia Regina Ody Bernardes. – Recife : O Autor, 2005.**

142 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2005.

Inclui bibliografia.

1. Ontologia histórica do presente. 2. Crítica da razão governamental. 3. Racismo de Estado. 4. Resistência - Biopoder. I. Título.

**111
111**

**CDU (2.ed.)
CDD (22.ed.)**

**UFPE
BC2006-061**

TERMO DE APROVAÇÃO

CÉLIA REGINA ODY BERNARDES

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada COM DISTINÇÃO**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. FERNANDO JADER DE MAGALHÃES MELO


ORIENTADOR

Dr. VINCENZO DI MATTEO


1º EXAMINADOR

Dr. ANTÔNIO RUFINO VIEIRA


2º EXAMINADOR

RECIFE/2005

Certa de que se ainda estivesse por aqui, muitos equívocos e mal-traçados caminhos teriam sido evitados, dedico este estudo a meu pai, Acácio Bernardes, que desde pequeninha me ensinou – sobretudo por seu exemplo – a amar os livros e as idéias. Também por ter me mostrado o valor da coragem, perseverança e disciplina, tão necessários para concretizar sonhos. Mas, mais do que tudo, por ter me ensinado que somos enquanto sonhamos nossos sonhos, certos ou errados – não importa tanto –, quando os sonhamos bem, e especialmente, ao sonharmos juntos.

AGRADECIMENTOS

É difícil nomear todos aqueles que contribuíram, de uma forma ou de outra, para que esta etapa chegasse ao fim. E mais ainda é conseguir exprimir em palavras todo o imenso sentimento que nutro, em suas mais variadas formas, por cada um deles.

Não posso deixar de agradecer, em primeiríssimo lugar, à minha mãe, Maria Célia Ody Bernardes, simplesmente por existir. E especialmente por ter dedicado toda sua existência adulta à família, a mim e a meus irmãos.

Aos meus colegas de graduação e a meus professores da Faculdade de Direito da Universidade Regional de Blumenau, a quem agradeço pelo germinar de minhas indagações no âmbito jusfilosófico e pelo companheirismo em minhas primeiras lutas políticas.

Aos meus colegas de mestrado, com os quais tanto aprendi e, sobretudo, a Anderson de Alencar Menezes, pelo modelo de seriedade intelectual e pela confiança em mim depositada.

Aos meus primeiros alunos, do mini-curso ministrado em abril de 2004 no Instituto Salesiano de Filosofia (INSAF), que com seu espírito curioso provocaram uma considerável expansão de meus próprios questionamentos, por sua compreensão, gentileza e beleza de espírito. Agradeço também a Evandro da Fonseca Costa e a Nélvio Vieira de Melo, por me confiarem tão honrosa tarefa.

Aos meus professores do curso de mestrado da Universidade Federal de Pernambuco (Inácio Strieder, Jesús Vázquez Torres, Fernando Raul, Washington Martins, Marcelo Luiz Pelizzoli) e especialmente ao professor Fernando Jader de Magalhães Melo, que acreditou em mim tão logo cheguei no Recife, pela honra de ter me aceitado como sua orientanda e pelo inestimável apoio e serena compreensão. Também aos professores componentes da pré-banca, Alfredo de Oliveira Moraes e Vincenzo di Matteo, pela leitura criteriosa e pelas preciosas sugestões.

À querida Maria Betânia Souza, pela sempre pronta atenção, pela presteza no atendimento de todas as nossas solicitações e no esclarecimento de nossas dúvidas, bem como pela confiança que sempre externou em relação a mim, desde que me apresentei no Departamento de Filosofia da UFPE como aluna especial.

Ainda, para o meu amor da minha vida, Gustavo Leal de Albuquerque, que desde o primeiro dia sonhou comigo esta dissertação, por encher de graça esses anos de tão árduos estudos, não permitindo, para meu contentamento, que minha existência a estes tenha se limitado. Seu apoio, companheirismo e incondicional dedicação estão inscritos em cada uma das linhas deste primeiro desafio que nos apresentou o caminho que vimos percorrendo lado a lado.

Pedimos expressamente que não achem natural o que sempre acontece. Que nada seja tido por natural neste tempo de confusão sangrenta, de desordem ordenada, de arbitrariedade sistematizada, para que nada disto se mantenha.

Bertold Brecht

RESUMO

O racismo de Estado é estudado por Michel Foucault como um dos paradoxos do biopoder: o dispositivo que garante a função assassina do Estado em um regime de poder que se exerce sobre a vida. A genealogia do racismo se desenvolve enquanto fragmento da ontologia histórica do presente no contexto da crítica da razão governamental, atividade filosófica que se ocupa da análise dos tipos de racionalidade (histórica) que informam os mecanismos pelos quais o Estado dirige a conduta dos homens e, ao mesmo tempo, das possibilidades de sua superação. A questão é uma possível via de acesso a uma compreensão mais aguda do modo contemporâneo de exercício do poder, o que introduz, no domínio da vida, o corte entre o que deve viver e o que deve morrer, de acordo com o princípio segundo o qual a morte do outro implica o fortalecimento biológico de si próprio na medida em que se é membro de uma população, elemento de uma pluralidade unitária e viva. O problema das resistências frente aos totalitarismos é enfrentado a partir da introdução da noção de governamentalidade, através da qual Foucault incorpora a questão da constituição do sujeito autônomo à problemática das relações entre saber e poder, perspectiva a partir da qual o sujeito assujeitado da analítica do poder cede lugar ao sujeito agente da estética da existência. E é neste plano, das tecnologias de si, que tem lugar privilegiado o cuidado de si, praticado a partir de e em função do cuidado do outro.

PALAVRAS-CHAVE: ontologia histórica do presente, crítica da razão governamental, racismo de Estado, biopoder, governamentalidade, resistência, cuidado de si, cuidado do outro.

RÉSUMÉ

Le racisme d'État est étudié chez Michel Foucault en tant que paradoxe du bio-pouvoir: un dispositif qui garantit la fonction meurtrière de l'État dans un régime de pouvoir qui s'exerce sur la vie. La généalogie du racisme est développée comme un fragment de l'ontologie historique du présent dans le contexte d'une critique de la raison gouvernementale, activité philosophique consacrée à l'analyse des types de rationalité (historique) mis en oeuvre dans les mécanismes par lesquels l'État dirige la conduite des hommes, ainsi qu'aux possibilités de leur dépassement. Il s'agit ici d'une voie d'accès possible à une compréhension plus précise du mode contemporain d'exercice du pouvoir, lequel instaure, dans le domaine de la vie, une coupure entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir, d'après le principe selon lequel la mort de l'autre implique l'affermissement biologique de soi-même, en tant que membre d'une population, élément d'une pluralité unitaire et vivante. Le problème des résistances aux totalitarismes est abordé au moyen de l'introduction de la notion de gouvernementalité, à travers laquelle Foucault fait entrer la question de la constitution du sujet dans la problématique des rapports entre savoir et pouvoir. De par ce changement de perspective, le sujet assujéti de l'analytique du pouvoir cède place au sujet agissant de l'esthétique de l'existence. Et c'est dans ce plan, celui des technologies de soi, que trouve une place privilégiée le souci de soi, pratiqué à partir de et en fonction du souci de l'autre.

MOTS CLÉS: ontologie historique du présent, critique de la raison gouvernementale, racisme d'État, bio-pouvoir, gouvernementalité, résistance, souci de soi, souci de l'autre.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEMODECON	Centro de Estudos em Filosofia Moderna e Contemporânea
DF	Departamento de Filosofia
DH	Departamento de História
EUA	Estados Unidos da América
GIP	<i>Groupe d'information sur les prisons</i> (Grupo de informação sobre as prisões)
IFCH	Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
IFCS	Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
INSAF	Instituto Salesiano de Filosofia
ONU	Organização das Nações Unidas
SA	<i>Sturm Abteilung</i> (Guarda do Exército). Nomes secundários: <i>Sturmtruppen</i> (Tropas de Assalto), <i>Braunhemden</i> (Camisas Pardas)
SIS	Sistema de Informação Schengen
SS	<i>Schutzstaffeln</i> (Tropa de Proteção, Guarda Especial)
UE	União Européia
UnB	Universidade de Brasília
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFPR	Universidade Federal do Paraná
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	BIOPODER: O OLHAR GENEALÓGICO SOBRE A MODERNIDADE POLÍTICA	30
2.1	A especificidade da análise foucaultiana das relações de poder	30
2.2	Transformações decorrentes da assunção da vida pelo poder político	36
2.3	Biopoder: implicações teóricas	45
3	RACISMO DE ESTADO: PARA UMA REFLEXÃO ACERCA DOS PARADOXOS DA (IR)RACIONALIDADE (BIO) POLÍTICA CONTEMPORÂNEA	52
3.1	A outra face de Jano: o racismo de Estado como garantia da “função assassina do Estado” no modo do biopoder	52
3.2	O racismo de Estado no nazismo	57
3.3	Outras “imagens” do racismo de Estado nas sociedades contemporâneas	60
4	O SUJEITO E AS RESISTÊNCIAS: DO ASSUJEITAMENTO À SUBJETIVAÇÃO	82
4.1	Como resistir? A livre autoconstituição do sujeito-forma	83
4.2	A intersubjetividade agonística na constituição ético-ascética do sujeito: cuidar de si para cuidar do outro	96
4.3	Elementos para uma crítica do “programa” ético-político de Foucault	104
5	CONCLUSÃO	111
	REFERÊNCIAS	128

1 INTRODUÇÃO

*O trabalho do pensamento não é o de denunciar o mal que habitaria secretamente tudo o que existe, mas de pressentir o perigo que ameaça em tudo o que é habitual, e o de tornar problemático tudo que é sólido.*¹

Uma das características mais marcantes do pensamento de Michel Foucault é a pluralidade dos temas estudados ao longo das quatro décadas em que se desenvolveu sua produção teórica: loucura, crime e castigo, medicina, psicologia e psicanálise, sexualidade, totalitarismos, verdade e poder, sujeito, história, literatura... Dentre esses vários temas, um dos que vem menos recebendo atenção por parte da literatura crítica é a noção de “racismo de Estado”, estudada em 1976 tanto no último capítulo de *A vontade de saber*, no qual busca definir o campo de atuação do “direito de morte” e do “poder sobre a vida”, como ao longo do curso *Em defesa da sociedade*, dedicado a construir uma genealogia dos discursos sobre a “guerra das raças”. As escassas referências à questão talvez possam ser explicadas pela tardia publicação da transcrição integral do curso ministrado no *Collège de France* (1997, na França, e 1999, no Brasil). Mas continua sendo intrigante a pouca atenção que os comentadores dedicam ao último capítulo de *A vontade de saber*.

O “racismo de Estado” é estudado por Foucault na última aula do curso *Em defesa da sociedade* como um dos paradoxos do “biopoder”: como, em uma sociedade de normalização cujo regime de poder tem por função gerir a vida, pode ser exercido o direito de

¹ FOUCAULT, Michel. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. Edição estabelecida sob a direção de Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange. Tradução de Gilles Barbedette et al. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001c. 1736 p. Texto n. 344, p. 1428-1450. Entrevista concedida a H. Dreyfus e P. Rabinow em abr. 1983 e reelaborada por Foucault por ocasião da publicação da tradução francesa em 1984. Quando se tratar de textos de Foucault contidos nos *Dits et écrits*, convencionou-se utilizar a seguinte forma para as citações (com exceção da primeira vez em que aparecerem neste trabalho): FOUCAULT, ano (2001b para o primeiro volume e 2001c para o segundo

morte? Justamente pelo racismo, “dispositivo” que garante a reativação do velho direito de soberania (direito de morte) nas sociedades normalizadoras (poder sobre a vida). Trata-se da última etapa de um longo processo que se inicia na revolução inglesa do século XVII, quando surgem os discursos, estrategicamente polivalentes, da “guerra das raças”, nos quais a guerra permanente se apresenta como o “pano de fundo da história” e as relações de dominação, o elemento mais importante da política.² Com a Revolução Francesa, ocorre o “emburguesamento” do discurso histórico e, com ele, um deslocamento no papel da guerra: se antes se apresentava como elemento “constitutivo da história”, enquanto “condição de existência da sociedade e das relações políticas”, agora aparece em um papel “protetor e conservador da sociedade”, como “condição de sua sobrevivência em suas relações políticas”. É nesse momento que aparece a idéia de “guerra interna como defesa da sociedade contra os perigos que nascem em seu próprio corpo e de seu próprio corpo; é [...] a grande reviravolta do histórico para o biológico, do constituinte para o médico no pensamento da guerra social.”³ Está-se diante das condições de possibilidade para a emergência dos discursos do “racismo de Estado”.

É no século XIX que os discursos da “guerra das raças” sofrem uma bifurcação, conforme apropriados, de um lado, pelos partidários da revolução social, e de outro, pelos defensores do conservadorismo social. No primeiro caso, redundam no conceito de luta de

volume)-número do texto, número da página. No presente caso, então, tem-se: FOUCAULT, 2001c-344, p. 1431. Salvo menção em contrário, as traduções são de nossa responsabilidade.

² FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). Edição estabelecida por Mauro Bertani e Alessandro Fontana, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. XIV, 382 p. (Coleção Tópicos). Tradução de: Il faut défendre la société. p. 258. Esquematicamente, os principais conjuntos narrativos analisados por Foucault ao longo do curso são relativos às seguintes épocas: (1) revolução burguesa inglesa, primeira metade do século XVII (Ibid., p. 99-133, aula de 04 de fevereiro de 1976); (2) fim do século XVII, durante as lutas da aristocracia feudal reacionária anti-monarquista contra Luís XIV por ocasião da Fronda – parte do curso na qual Foucault analisa Boulainvilliers (Ibid., p. 134-223, aulas de 11, 18 e 25 de fevereiro de 1976); (3) no final do século XVIII e no início do século XIX, quando o discurso da “guerra das raças” é reativado durante a Revolução Francesa, sendo novamente utilizado tanto à esquerda (os liberais burgueses) quanto à direita (a aristocracia contra-revolucionária) (Ibid., p. 226-284, aulas de 03 e 10 de março de 1976); e (4) quando a guerra das raças toma a forma de um “racismo de Estado”, no final do século XIX e na primeira metade do século XX, sendo reinterpretada em um sentido biológico pelos biólogos racistas e eugenistas, ideólogos do racismo e do darwinismo social (Ibid., p. 285-315, aula de 17 de março de 1976).

classes, elaborado inicialmente pelos historiadores franceses (Thierry e Courtot): parte-se da idéia de que a “sociedade é constituída por antagonismos inconciliáveis” e que “o aparelho de Estado não é universal, mas uma arma ideológica nas mãos da classe dominante para manter a exploração dos camponeses e proletários. Sob essa forma, ele gerou uma consciência radical da historicidade e serviu a todas as revoluções que se seguiram à francesa de 1789.”⁴

A segunda bifurcação do discurso da guerra das raças no século XIX resulta em sua utilização para fins de conservadorismo social, uma vez que a guerra é traduzida em termos biológicos de raças, sendo recodificada de acordo com as teorias eugenistas, da degenerescência, da hereditariedade, do darwinismo social. A partir da segunda metade do século XIX, ao se transformar em “racismo de Estado”, o discurso histórico perde totalmente o caráter de **instrumento contra o poder**. Se esse discurso fora utilizado como uma arma contra a centralização do poder monárquico sobre a vida dos indivíduos (no século XVII: “temos de nos defender contra a sociedade”), ao ser colonizado pelo “Estado policialesco e totalitário”⁵, o discurso da guerra social permanente passa a “servir à desqualificação das sub-raças colonizadas”⁶, à eliminação, segregação e normalização da sociedade. Agora, é um **discurso do poder** (no século XIX, e mais agudamente no século XX: “temos de defender a sociedade”) tendente a eliminar todos os “inimigos internos” que, por ameaçarem a integridade e a pureza do corpo social, devem ser excluídos, eliminados, direta ou indiretamente. Trata-se, então, de

defender o corpo social dos elementos que comprometem sua ordem e seu perfeito funcionamento: loucos, tarados e perversos, assassinos monomaníacos, prostitutas e bêbados degenerados, pobres, miseráveis e sub-raças que povoam as periferias das cidades européias, marginais, desempregados, vagabundos e todo tipo de escória social que ameaçam perverter a convivência social com greves, rebeliões, doenças, depravação física e moral: diferentes figuras da ‘desordem’ que ameaçavam a sociedade. A inaudita extensão das relações de poder pelo corpo social, determinada por investimentos estatais

³ FOUCAULT, 2000, p. 258.

⁴ ALVES, Alexandre. A genealogia da guerra das raças e a origem do Estado Moderno: verdade e poder no curso “Em defesa da sociedade” de Foucault. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, n. 5, p. 9-27, dez. 2002. p. 22.

⁵ Ibid., p. 23.

⁶ FOUCAULT, 2000, p. 89.

e políticas públicas, uniram Estado e Ciência numa verdadeira cruzada para limar a sociedade de todos os elementos indesejáveis e construir o homem novo. As biopolíticas de exclusão e de extermínio do politicamente perigoso e do etnicamente impuro foram introduzidas, no século XVIII, pelo policiamento médico da sociedade e desenvolvidas, no século XIX, pelo darwinismo social, as teorias raciais que justificavam o neocolonialismo e o movimento eugenista que propunha a esterilização dos ‘anormais’.⁷

Desse modo, a “luta de classes” passa a servir como princípio de exclusão no Estado stalinista, e a “guerra das raças”, no nazista. Segundo Alves,

Era a vingança da soberania: o discurso que desde o século XVII serviu de luta contra a centralização estatal e a crescente intervenção do Estado na vida das pessoas, acabou sendo recolonizado pelo próprio Estado soberano para aumentar seu próprio poder de intervenção no corpo social – mas fez isso às custas da negação do conteúdo histórico e revolucionário desse discurso, usando-o num registro exclusivamente biológico e contra-revolucionário.⁸

No século XX, a posição de Carl Schmitt (a que se opõe Foucault quando insiste na diferenciação entre “antagonismo” e “agonismo”⁹) parece ilustrar perfeitamente essa tese tragicamente tornada realidade: o político é o campo configurante da relação amigo-inimigo, apresentando-se o soberano como aquele que define quem é o inimigo, o estranho que deve ser morto para que o amigo possa viver. O inimigo é a pessoa cuja vida aumenta com minha morte e, contrariamente, aquele cuja morte aumenta minha vida. O “inimigo político” é o “estranho”, aquele cuja alteridade representa, no conflito concreto e atual, a negação do modo próprio de existência, sendo necessário rechaçá-lo ou combatê-lo para preservar a própria forma essencial de vida. Além disso, o sentido de tal rechaço ou combate, em Schmitt, remete à “possibilidade real de matar fisicamente”, uma vez que a guerra procede da inimizade e esta é “uma negação ôntica de um ser distinto.” Dado que a possibilidade real de luta armada é o elemento constitutivo do conceito de inimigo e que o essencial no conceito de armamento “é que se trata de meios para produzir a morte física de pessoas”, não parece ser exagero afirmar que a disposição para a morte e para matar é o específico do conceito schmittiano do

⁷ ALVES, 2002, p. 22-23.

⁸ Ibid., p. 23.

⁹ Esse ponto é mais longamente desenvolvido na subseção 4.1, p. 87-89.

político.¹⁰ Tendo em vista que a análise foucaultiana do racismo de Estado toma como objeto justamente esse gênero de discursos, parece ficar claro o sentido do título conferido ao curso (*Il faut défendre la société*), bem como a sentença que intitula o presente estudo (*Mors tua vita mea*).

A genealogia do racismo é um dos fragmentos indispensáveis à escrita da “ontologia histórico-crítica do presente” a que se propôs Foucault, inscrevendo-se explicitamente na tradição kantiana de pensamento. Em seus últimos escritos, Foucault enfatiza o fato de Kant haver inaugurado duas tradições críticas que passaram a dividir a filosofia em dois continentes: o da “analítica da verdade” e o da “ontologia do presente”. A primeira perquire acerca das condições de possibilidade de um conhecimento verdadeiro, sendo no âmbito da segunda que Kant teria inaugurado o discurso filosófico da modernidade ao problematizar duas questões que, atuantes desde então, definem o campo de interrogação filosófica sobre o que somos em nossa atualidade: “O que é o *Aufklärung*?” e “O que fazer da vontade de revolução?”.

Entender a filosofia como uma prática discursiva que tem sua própria história implica concebê-la ao mesmo tempo como discurso **sobre** a modernidade e como discurso **da** modernidade (para o que é necessário fazer a genealogia da modernidade compreendida como questão, e não exatamente da noção de modernidade), ou seja, como problematização, pelo filósofo, dessa atualidade da qual ele próprio faz parte e em relação à qual é necessário se situar.¹¹ Doravante, uma das grandes funções da filosofia moderna (aquela que continua

¹⁰ SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. In: _____. *El concepto de lo político*: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios. Tradução de Rafael Agapito. Madrid: Alianza, 1991. (Alianza Universidad, Ciencias Sociales, 688). Tradução de: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. p. 49-106. p. 57, 62-63.

¹¹ FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières? In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 351, p. 1498-1507. Excerto de aula ministrada em 05 jan. 1983. p. 1500.

buscando respostas à questão “O que é o *Aufklärung*?”, lançada por Kant há dois séculos¹²) consiste em esquadriñar sua atualidade discursiva.

A dupla significação da divisa “*Sapere aude!*” marca a ambigüidade da definição kantiana do *Aufklärung*: ao mesmo tempo **pertencimento**, pois se trata de um processo em curso do qual os homens fazem parte coletivamente, e **tarefa**, na medida em que o que está em causa é um ato de coragem a ser efetuado pessoalmente pelos homens enquanto agentes. Para Foucault, esse texto permite entender a modernidade menos como um período histórico do que como uma “atitude de modernidade”, um *ethos*: um modo de relação com a atualidade, uma escolha voluntária feita por alguns, uma maneira de pensar, sentir, agir e de se conduzir que ao mesmo tempo marca um **pertencimento** e se apresenta como **tarefa**. Exatamente por isso, não há sentido distinguir entre épocas pré ou pós-modernas, mas, sim, procurar saber como a “atitude de modernidade”, desde que se formou, se encontra em luta com “atitudes de contramodernidade”.¹³

Foucault aponta como um dos hábitos mais nocivos do pensamento contemporâneo as análises em que o momento presente é visto como um momento de ruptura. Refletir sobre seu próprio momento exige modéstia, e não solenidade, uma vez que o momento em que se vive não é esse momento único e fundamental a partir do qual toda a história acaba ou recomeça; não obstante, exige análise, tendo em vista que um dos grandes papéis do pensamento filosófico é dizer o que é esse “hoje” e o que é isso que somos hoje. Não se trata de uma simples descrição neutra dos fatos, pois dizer o que somos hoje tem a finalidade de “captar por onde o que é e como é poderia não mais ser o que é” e, assim, “abrir um espaço de liberdade concreta, de transformação possível.”¹⁴ A tarefa do intelectual ao

¹² FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières? In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 339, p. 1381-1397. Ensaio publicado em 1984. p. 1382.

¹³ FOUCAULT, 2001c-339, p. 1383-1384, 1387.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. Structuralisme et poststructuralisme. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 330, p. 1250-1276. Entrevista publicada na primavera 1983. p. 1267-1268.

“dizer a atualidade”¹⁵ é justamente seguir suas linhas de fragilidade e se inscrever em seus pontos de tensão para descrever “o que é”, “fazendo-o aparecer como podendo não ser, ou podendo não ser como é”¹⁶. Mas tal descrição do real não tem valor de prescrição (e aí se incluem seus próprios livros¹⁷): recorrer à história adquire sentido na medida em que a história tem por função

mostrar que o que é nem sempre foi, ou seja, que é sempre na confluência de encontros, casualidades, que se formaram as coisas que dão a impressão de serem as mais evidentes. O que a razão experimenta como sua necessidade, ou melhor, o que as diferentes formas de racionalidade apresentam como sendo-lhes necessário, pode-se perfeitamente fazer sua história e encontrar as redes de contingências a partir de onde isso emergiu; o que não quer dizer que essas formas de racionalidade sejam irracionais; isso quer dizer que repousam sobre uma base de prática humana e de história humana, e dado que essas coisas foram feitas, podem, com a condição de que saibamos como foram feitas, ser desfeitas.¹⁸

E é no continente kantiano da “ontologia do presente” que Foucault enraíza seu trabalho, orientado por “uma atitude, um *ethos*, uma vida filosófica em que a crítica do que somos é ao mesmo tempo análise histórica dos limites que nos são impostos e prova de sua superação possível.”¹⁹ A função da crítica genealógica da razão governamental²⁰ seria, então, desamarrar a armadilha em que a história capturou o processo moderno de racionalização da

¹⁵ A expressão consta do título de um ensaio de Philippe Artières sobre o tema: ARTIÈRES, Philippe. Dire l'actualité. Le travail de diagnostic chez Michel Foucault. In: GROS, Frédéric (Coord.). *Foucault: le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002. (Débats Philosophiques). p. 11-34.

¹⁶ FOUCAULT, 2001c-330, p. 1268.

¹⁷ FOUCAULT, 2001c-281, p. 861.

¹⁸ FOUCAULT, 2001c-330, p. 1268.

¹⁹ FOUCAULT, 2001c-339, p. 1396. Cf., também, FOUCAULT, Michel. Le sujet et le pouvoir. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 306, p. 1041-1062. Ensaio publicado em 1982. p. 1050-1051; La technologie politique des individus. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 364, p. 1632-1647. Conferência pronunciada em out. 1982. p. 1632-1633; Introduction par Michel Foucault. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 219, p. 429-442. Introdução à versão norte-americana de *O normal e o patológico*, de Georges Canguilhem, publicada em 1978. p. 431-432; 2001c-351, p. 1498-1499; 2001c-339, p. 1381-1397. Além disso, no curso *A hermenêutica do sujeito* Foucault se refere à filosofia kantiana como exemplar de um tipo de questionamento que relaciona o ato de conhecimento e uma transformação do próprio ser do sujeito e do qual seriam representativos Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl (particularmente o da *Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*) e Heidegger. Cf. FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*: cours au Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Paris: Gallimard; Seuil, 2001e. 546 p. (Collection Hautes Études). p. 29.

²⁰ A “razão governamental” se apresenta como um – dentre os diversos possíveis – plano de análise que evidencia os “tipos de racionalidade acionados nos procedimentos pelos quais se dirige, através de uma administração estatal, a conduta dos homens.” FOUCAULT, Michel. Naissance de la biopolitique. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 274, p. 818-825. Resumo do curso *Nascimento da biopolítica*, redigido ao final de 1979. p. 823.

sociedade e da cultura que conduziu ao assujeitamento do homem e, em última análise, ao totalitarismo do século XX: “...a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; então a crítica seria a arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida”²¹.

Mas como desenvolver essa ontologia histórico-crítica de nós mesmos? Para Foucault, não se trata de um trabalho elaborado na desordem e na contingência, porquanto exige um “labor paciente”²², uma “erudição tenaz”²³: gira em torno de uma questão bem definida e é dotado de generalidade, sistematicidade e homogeneidade.²⁴

A **questão** da crítica foucaultiana envolve o paradoxo das relações entre a capacidade técnica e o poder, que surge a partir do descumprimento da grande promessa de parte do século XVIII: o crescimento simultâneo e proporcional da capacidade técnica de agir sobre as coisas e da liberdade (autonomia) dos indivíduos uns em relação aos outros. Diante da complexidade das relações não-lineares que se estabeleceram entre esses dois termos ao longo dos últimos séculos, o que está em questão é a (im)possibilidade de se desconectar o crescimento das capacidades e a intensificação das relações de poder, redutoras da esfera da autonomia individual.²⁵

A crítica do presente se consubstancia em análises históricas cuja **homogeneidade** é assegurada por um domínio de práticas que apresentam uma vertente tecnológica (o que e como os homens fazem, ou seja, “as formas de racionalidade que organizam as maneiras de

²¹ FOUCAULT, 1990, p. 39 apud ALVES, 2002. p. 10. Trata-se da comunicação “Qu’est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*”, apresentada por Foucault perante a *Société française de philosophie* na sessão de 27 de maio de 1978, e publicada apenas postumamente (*Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, n. 2, avr.-juin 1990, p. 35-63).

²² FOUCAULT, 2001c-339, p. 1397.

²³ ROUANET, Sérgio Paulo. Os herdeiros do Iluminismo. In: _____. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000b. p. 200-216. p. 207.

²⁴ FOUCAULT, 2001c-339, p. 1394.

²⁵ Ibid., p. 1394-1395.

fazer”) e uma vertente estratégica (a liberdade com a qual os homens agem nesses sistemas práticos, reagindo ao que os outros fazem e modificando as regras do jogo).²⁶

Além disso, a crítica tem caráter **sistemático** porquanto se desenvolve em torno de três domínios conexos cujas especificidades e inter-relações devem ser analisadas: o eixo do saber (domínio sobre as coisas; “como somos constituídos como sujeitos de nosso saber”?), o eixo do poder (ação sobre os outros homens; “como somos constituídos como sujeitos que exercem ou sofrem relações de poder”?) e o eixo da ética (domínio sobre si mesmo; “como somos constituídos como sujeitos morais de nossas ações”?).²⁷

Por fim, a crítica é dotada de **generalidade** na medida em que o estudo dos modos de problematizações é “a maneira de analisar, em sua forma historicamente singular, questões de alcance geral”. Trata-se de captar

em que medida o que nós sabemos dessa generalidade, as formas de exercício de poder que nela se exercem e a experiência que nesse âmbito fazemos de nós mesmos constituem apenas figuras históricas determinadas por uma certa forma de problematização que define objetos, regras de ação e modos de relação consigo.²⁸

²⁶ FOUCAULT, 2001c-339, p. 1395.

²⁷ Ibid., p. 1395.

²⁸ Ibid., p. 1396. Segundo Revel, o termo ‘problematização’ é utilizado cada vez mais frequentemente por Foucault nos dois últimos anos de sua vida para definir sua pesquisa e distinguir a **história do pensamento** (que se interessa pelo modo como se constituem os problemas para o pensamento e pelas estratégias desenvolvidas para respondê-los) tanto da **história das idéias** (“análise dos sistemas de representação que sustentam ao mesmo tempo os discursos e os comportamentos”) quanto da **história das mentalidades** (“análise das atitudes e dos esquemas de comportamento”). Para a autora, o termo implica duas consequências: em primeiro lugar, “o verdadeiro exercício crítico do pensamento se opõe à idéia de uma busca metódica da ‘solução’”, uma vez que a tarefa da filosofia é justamente “problematizar”. REVEL, Judith. La pensée verticale: une éthique de la problématisation. In: GROS, Frédéric (Coord.). *Foucault: le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002. (Débats Philosophiques). p. 63-86. p. 80-84. Esse entendimento já é exposto em 1970: “Qual é a resposta à questão? O problema. Como resolver o problema? Deslocando a questão.” FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Edição estabelecida sob a direção de Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange. Tradução de Carl-Gustav Bjurström et al. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001b. 1708 p. Texto n. 80, p. 943-967. Resenha dos livros *Différence et répétition* e *Logique du sens*, de Gilles Deleuze, publicada em nov. 1970. p. 958. Em segundo lugar, continua Revel, cada reformulação teórica, ou seja, cada nova problematização é fundamentalmente ligada a uma prática, isto é, a um engajamento na atualidade, a um combate (o trabalho como psicólogo no laboratório de eletroencefalografia do hospital psiquiátrico Sainte-Anne no início da década de 1950, o *Groupe d’information sur les prisons* [GIP] nos anos 1970, o problema da homossexualidade na década de 1980). Sobre esse aspecto, cf. FOUCAULT, Michel. Questions à Michel Foucault sur la géographie. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 169, p. 28-40. Entrevista publicada no 1. trim. 1976. p. 29. Portanto, a “problematização” não se define como “representação de um objeto preexistente” ou como “criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não-discursivas que faz entrar algo no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da

O *ethos* filosófico próprio da “ontologia crítica e histórica de nós mesmos” proposta por Foucault é uma “**atitude limite**” que inverte a crítica transcendental kantiana: não se trata de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a ultrapassar, deduzindo da forma do que somos o que nos é impossível fazer ou conhecer, mas, sim, compreender o que há de singular, contingente e arbitrariamente coercitivo no que nos é dado como universal, obrigatório e necessário. Trata-se, então, de extrair da contingência que nos fez ser o que somos “a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos.”²⁹

Enquanto a **crítica transcendental** se exerce na busca de estruturas formais de valor universal que informam todo conhecimento e toda ação moral possível, a **crítica arqueo-genealógica** se apresenta como pesquisa histórica dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos, recorrendo a um método que considera como acontecimentos históricos os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos. Desse modo, Foucault transforma “a crítica exercida na forma da limitação necessária em uma crítica prática na forma da transposição possível”, guiada pelo objetivo de “relançar tão longe e tão amplamente quanto for possível o trabalho indefinido da liberdade”. E se o trabalho crítico, hoje, não implica necessariamente fé nas Luzes, não dispensa o “trabalho sobre nossos limites, ou seja, um labor paciente que dá forma à impaciência da liberdade.”³⁰

análise política etc.).” FOUCAULT, Michel. Le souci de la vérité. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 350, p. 1487-1497. Entrevista concedida a François Ewald em maio 1984. p. 1489. Em outro momento, Foucault afirma: “Acredito que o trabalho que se tem que fazer é um trabalho de problematização e de perpétua reproblemática. O que bloqueia o pensamento é admitir [...] uma forma de problematização e procurar uma solução que possa substituir aquela que se aceita. Ora, se o trabalho do pensamento tem um sentido [...], é o de retomar radicalmente a maneira pela qual os homens problematizam seu comportamento [...]. [...] o pensamento não é o que nos faz crer no que pensamos nem admitir o que fazemos, mas o que nos faz problematizar até mesmo o que nós próprios somos. O trabalho do pensamento não é de denunciar o mal que habitaria secretamente tudo o que existe, mas de pressentir o perigo que ameaça em tudo o que é habitual, e o de tornar problemático tudo que é sólido.” (FOUCAULT, 2001c-344, p. 1431).

²⁹ FOUCAULT, 2001c-339, p. 1393.

³⁰ Ibid., p. 1393, 1397.

Além disso, o *ethos* filosófico da modernidade se apresenta como uma “**atitude experimental**”, no sentido de que deve desenvolver um domínio de pesquisas históricas e se submeter à prova da realidade e da atualidade, tanto para captar os pontos em que a mudança é possível e desejável quanto para determinar qual a forma a ser conferida a tal mudança. Essa característica é a condição necessária para que não se incorra em um “sonho vazio da liberdade” e também para mantê-la afastada de projetos pretensamente globais e radicais, pois o furtar-se ao sistema da atualidade e recorrer a “programas totais de uma outra sociedade, de um outro modo de pensar, de uma outra cultura, de uma outra visão de mundo” sempre resultou na recondução das “mais perigosas tradições.”³¹

No *ethos* filosófico próprio à crítica de Foucault, desempenha importante papel a noção de “experiência”, na qual se articulam verdade e subjetividade. Esses elementos foram tematizados ao longo de toda sua trajetória intelectual, mas ganharam especial ênfase nos últimos anos (1980-1984), notadamente quando se dedicou à “hermenêutica de si”³². Nos textos desse período, são constantes as referências a um determinado tipo de atividade, a uma experiência (“*ascese*”) em que se encontram intimamente relacionadas a transformação do sujeito e a manifestação da verdade. No curso que ministrou no *Collège de France* no ano letivo 1981-1982 (*A hermenêutica do sujeito*), Foucault se propõe a mostrar como, a partir do estabelecimento de uma relação de si consigo, foi possível se constituir, na Antiguidade, um tipo de experiência de si característica “da experiência ocidental do sujeito por ele mesmo,

³¹ FOUCAULT, 2001c-339, p. 1394.

³² Na introdução a *O uso dos prazeres*, Foucault justifica o abandono dos projetos de estudos anteriormente anunciados (planejara a edição de uma *História da Sexualidade* composta de seis volumes) porque havia reorganizado suas pesquisas em torno da formação, na Antiguidade, de uma “hermenêutica de si”. A transformação foi vantajosa na medida em que lhe permitiu destacar alguns elementos úteis na elaboração de uma história da verdade: “uma análise dos ‘jogos de verdade’, dos jogos do verdadeiro e do falso através dos quais o ser se constitui historicamente como **experiência**, isto é, como podendo e devendo ser pensada.” É a partir dessas considerações que Foucault reavalia as pesquisas desenvolvidas em seus livros anteriores, em que se tratava de refletir sobre as seguintes questões: “Através de que jogos de verdade o homem se dedica a pensar seu ser próprio quando se percebe como louco, quando se vê como doente, quando se reflete como ser que vive, fala e trabalha, quando se julga e se pune enquanto criminoso? Através de que jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?” FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II: l’usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 2001d. 342 p. (Collection Tel, 279). p. 13-14, grifo nosso.

mas igualmente da experiência ocidental que o sujeito pode ter ou se fazer dos outros.”³³ Nessa época, apresentam-se inseparáveis uma prática de espiritualidade (entendida como “as transformações necessárias no próprio ser do sujeito que permitirão o acesso à verdade”) e a questão filosófica do “como ter acesso à verdade”.³⁴ Portanto, o retorno a si, o trabalho sobre si, é estreitamente ligado ao saber das coisas: o acesso à verdade depende de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, uma espécie de experiência espiritual, uma arte de viver (*tekhnê tou biou*) que impõe, a partir da Antiguidade, a questão: “como devo transformar meu próprio eu para ser capaz de aceder à verdade?”³⁵

A leitura e a escritura são exercícios ascéticos de meditação pelos quais o sujeito se desloca “em relação ao que ele é pelo efeito do pensamento.” Nessas atividades, trata-se de um jogo que o pensamento efetua sobre o próprio sujeito, e não sobre os pensamentos do sujeito, o que explica que a leitura filosófica, como entendida na Antiguidade, seja indiferente ao autor ou ao contexto da frase ou da sentença: objetiva-se não tanto compreender o que o autor quis dizer como constituir para si uma rede de discursos verdadeiros que sejam ao mesmo tempo princípios de comportamento.³⁶

³³ FOUCAULT, 2001e, p. 220-221.

³⁴ Ibid., p. 18. Em entrevista concedida em 1982, Foucault afirma que sua concepção da atividade filosófica como algo que implica a transformação de si por seu próprio saber se aproxima da experiência estética. Cf. FOUCAULT, Michel. Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 336, p. 1344-1357. Entrevista concedida a Stephen Riggins em 22 jun. 1982. p. 1355. Entretanto, é de se ressaltar que no início da década de 1970, houve ao menos uma ocasião em que Foucault negou tal aproximação, como na discussão que se seguiu às conferências sobre *A verdade e as formas jurídicas*, pronunciadas no Brasil em 1973. Questionado por Rose Marie Muraro se a arqueologia poderia ser considerada uma atividade aparentada à arte, Foucault afirma que desenvolve uma espécie de atividade histórico-política que (não se vinculando quer à arte quer a uma disciplina “científica”) se funda em “relações de continuidade e na possibilidade de definir atualmente objetivos táticos de estratégia e de luta, precisamente em função disso.” Trata-se de uma máquina crítica que tem (ou deveria ter) uma função libertadora na medida em que fornece “do que passou um modelo tal que permite que nos libertemos do que passou.” FOUCAULT, Michel. La vérité et les formes juridiques. In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., texto n. 139, p. 1406-1514. Conferências pronunciadas em 21-25 maio 1973. p. 1511-1512.

³⁵ FOUCAULT, 2001e, p. 172. Frédéric Gros, editor do curso, lembra que o manuscrito contém uma precisão não discutida por Foucault por ocasião das aulas: “Daí, enfim, que a filosofia ocidental pode ser lida em toda sua história como a lenta liberação da questão ‘como, em quais condições se pode pensar a verdade?’ em relação à questão ‘como, a que preço, segundo qual procedimento é necessário mudar o modo de ser do sujeito para que atinja a verdade?’.” (Ibid., p. 172).

³⁶ Ibid., p. 340-341. Esse é o segundo domínio da ascese (em sentido estrito, ‘ascese filosófica’): a transformação da verdade em *ethos*, a constituição do “sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito de ação correta”. Ao fim do curso, Foucault afirma que a subjetividade ocidental se constitui quando o *bios* deixa de ser o objeto de

Na introdução a *O uso dos prazeres*, Foucault “atualiza” as práticas de si a que vinha dedicando suas pesquisas e aplica a si mesmo as antigas artes da existência, apresentando sua “escritura” como uma atividade “etopoética”.³⁷ Por isso é que celebra o ensaio filosófico – entendido enquanto “prova(ção) modificadora de si mesmo no jogo da verdade, como o corpo vivo da filosofia, se ao menos for ainda hoje o que foi outrora, isto é, uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento” – e qualifica seus estudos como um exercício filosófico em que o que está em questão é “saber em que medida o trabalho de

uma *tekhnê* (uma arte razoável e racional) e toma a forma de uma prova(ção) de si [épreuve de soi], tanto como experiência (pela qual nos conhecemos a nós próprios) quanto como exercício (aquilo através do que podemos nos transformar, buscando a perfeição de nós mesmos). É nesse movimento que se enraíza o desafio que o pensamento ocidental dirige à filosofia: “como o que se dá como objeto de saber articulado sobre o domínio da *tekhnê* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta, em que se testa e dificilmente se realiza a verdade do sujeito que somos? Como o mundo, que se dá como objeto de conhecimento a partir do domínio da *tekhnê* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta e em que se testa o ‘si mesmo’ como sujeito ético da verdade?”. Pode-se perceber, nesse “desafio”, duas das tarefas herdadas do *Aufklärung*: interrogar tanto as bases de nosso sistema de saber objetivo como aquilo sobre o que repousa a experiência de si. (Ibidem, p. 397-398, 465-467)

³⁷ O termo é de Ortega, para quem a concepção de filosofia como arte de vida e práxis estilística desenvolvida por Foucault deve muito à influência de Pierre Hadot: ambos entendem a ascese “como arte de vida, auto-elaboração e auto-influência”, ou seja, enquanto “possibilidade de se equipar” que redundaria em uma progressiva “consideração de si”. ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999. 184 p. (Biblioteca de Filosofia e História das Ciências, v. 22). p. 57-58. Em entrevista concedida alguns anos antes, Foucault já se refere a sua “escritura” como uma atividade “ascética”: “Há certamente muitas coisas ultrapassadas [em seus livros]. Tenho plena consciência de me deslocar sempre, ao mesmo tempo em relação às coisas pelas quais me interesso, quanto em relação ao que já pensei. É certo que jamais penso a mesma coisa porque meus livros são para mim experiências [...]. Uma experiência é algo do qual se sai a si mesmo transformado. [...] o livro me transforma e transforma o que penso. Cada livro transforma o que pensava quando terminava o livro precedente. Sou um experimentador e não um teórico. Chamo de teórico aquele que constrói um sistema geral [...] e o aplica de maneira uniforme a diferentes campos. Não é o meu caso. Sou um experimentador no sentido de que escrevo para me transformar a mim mesmo e não mais pensar a mesma coisa que anteriormente.” FOUCAULT, Michel. *Entretien avec Michel Foucault*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 281, p. 860-914. Entrevista concedida a Ducio Trombadori no fim de 1978. p. 860-861. No mesmo sentido é a posição de Foucault na primeira versão da introdução geral à *História da sexualidade*, quando explica porque mudou o plano original da obra: “talvez não tivesse sentido se dar ao trabalho de escrever livros se eles não deveriam ensinar àquele que os escreve o que ele não sabe, se eles não deveriam conduzi-lo até onde ele não havia previsto, e se eles não deveriam permitir-lhe estabelecer consigo mesmo uma relação estranha e nova. A dor e o prazer do livro consiste em ser uma experiência.” FOUCAULT, Michel. *Préface à l’Histoire de la sexualité*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 340, p. 1397-1403. Primeira versão da introdução geral à *História da sexualidade*, publicada em 1984. p. 1403. Pouco antes de sua morte, volta ao tema: “Escrever um livro é abolir o precedente.” O intelectual tem por tarefa “desprender-se de si”, pois escrever se apresenta como um “trabalho de modificação de seu próprio pensamento e do pensamento dos outros.” (FOUCAULT, 2001c-350, p. 1494). Há de se observar, contudo, que tais preocupações já estavam no horizonte quando da redação de *A arqueologia do saber* (1969), em que Foucault pedia, ao terminar a introdução: “Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos documentos de identidade. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever.” FOUCAULT, Michel. *L’archéologie du savoir*. Paris: Editions Gallimard, 2001a. 275 p. Todas essas proposições se ligam aos objetivos últimos da crítica arqueo-genealógica: a luta contra imposição de uma identidade fixa, contra a submissão da subjetividade e a favor de novas possibilidades de ação e de pensamento.

pensar sua própria história pode libertar o pensamento do que pensa silenciosamente e lhe permitir pensar diferentemente.”³⁸

Como “homem experimentado”, Foucault sabe ser imprescindível renunciar à esperança de atingir um ponto de vista que acredita poder alcançar um conhecimento completo e definitivo de nossos limites históricos. Mas sua ênfase – e também nesse aspecto se distancia de Kant – incide sobre a ultrapassagem dos limites: todo seu trabalho, enquanto intelectual e enquanto militante, está ligado às lutas contra a submissão da subjetividade, contra os grilhões identitários impostos pelas experiências constituídas. E não é por acaso que sua noção de experiência se aproxima do que Nietzsche, Bataille e Blanchot, por exemplo, entendem por experiência-limite, cuja função é exatamente

[...] arrancar o sujeito de si mesmo, fazer de tal forma que não seja mais ele mesmo ou que seja levado a seu aniquilamento ou a sua dissolução. É um empreendimento de de-subjetivação [dé-subjectivation]. [...] **Meu problema é fazer [...] uma experiência disso que somos, do que é [...] nosso presente, uma experiência de nossa modernidade a partir da qual saíamos transformados.**³⁹

O que está em questão, para Foucault, é a recusa da identidade, pois ser identificado equivale a ser localizado pelo poder⁴⁰, razão pela qual a luta mais importante é a travada contra a submissão da subjetividade, sendo a história uma construção (não uma

³⁸ FOUCAULT, 2001d, p. 16-17. Nesse sentido, afirma Foucault (Ibidem, p. 15-16) que a única forma válida de curiosidade é “aquela que permite se desprender de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se somente assegurasse a aquisição de conhecimentos, e não, de uma certa maneira e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Há momentos na vida em que a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa e perceber diferentemente do que se vê é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. [...] o que é então a filosofia hoje – quero dizer a atividade filosófica – se não o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo? E se não consiste, ao invés de legitimar o que já se sabe, em buscar saber como e até que ponto seria possível pensar diferentemente?” Sobre a distinção entre saber e conhecimento, cf. FOUCAULT, 2001c-281, p. 876.

³⁹ FOUCAULT, 2001c-281, p. 862-863, grifo nosso. A ontologia crítica do presente mantém um vínculo estreito com a atividade filosófica entendida como ascese. É nesse sentido que se pode compreender um livro como *Vigiar e punir*, elaborado a partir de “documentos verdadeiros, mas de tal forma que, através deles, seja possível efetuar não somente uma constatação de verdade, mas também uma experiência que autoriza uma alteração, uma transformação da relação que temos conosco mesmos e com o mundo em que, até então, nos reconhecíamos sem problemas (em uma palavra, com nosso saber). [...] A experiência pela qual conseguimos captar de modo inteligível certos mecanismos [...] e a maneira pela qual conseguimos nos destacar deles percebendo-os diferentemente devem ser uma única e mesma coisa. É verdadeiramente o coração do que faço.” (Ibid., p. 864-865).

⁴⁰ Cf. FOUCAULT, 2001c-281, p. 868-869; FOUCAULT, Michel. Interview de Michel Foucault. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 349, p. 1475-1486. Entrevista concedida a J. François e J. de Wit em 22 maio 1981. p. 1486.

fatalidade), e o presente, um lugar de dominação, manipulação e destino ao mesmo tempo que um lugar de luta, resistência e transgressão que abre novas possibilidades de experiência para os sujeitos historicamente constituídos.⁴¹

Justifica-se, assim, o interesse de Foucault pelas “técnicas de si”, procedimentos pelos quais tanto se pode fixar ou manter uma identidade como transformar o indivíduo de acordo com fins determinados, como a construção de novos espaços de liberdade. E é exatamente para esta finalidade que o pensamento desempenha um papel fundamental, qual seja, o de abrir em nossos jogos sociais, tão regrados e refletidos, “um novo espaço livre”.⁴² De modo que a “experiência” se apresenta como a correlação entre domínios de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade que ocorre em uma determinada cultura.⁴³ Para finalizar, pode-se afirmar que a crítica arqueo-genealógica de Foucault se pretende “uma prova(ção) histórico-prática dos limites que podemos superar”, ou seja, um “trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres.”⁴⁴ A convicção de estar desenvolvendo um

⁴¹ COLLING, Ana Maria. “O célebre fio partiu-se”: Foucault, a psicanálise e a história das mulheres. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 32, n. 1, p. 125-158, mar. 1997. p. 127, 131, 154. Em apoio à posição de Colling, cf., por exemplo, os seguintes textos em que Foucault se refere a seus livros como “caixas de ferramentas” a serem utilizadas nas lutas contra o assujeitamento: FOUCAULT, Michel. *Les intellectuels et le pouvoir*. In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., texto n. 106, p. 1174-1183. Discussão entre Foucault e Deleuze ocorrida em 04 mar. 1972. p. 1177; 2001b-139, p. 1511-1512; FOUCAULT, Michel. *Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir*. In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., texto n. 136, p. 1389-1393. Entrevista concedida a M. D’Eramo e publicada em 3 mar. 1974. p. 1391; FOUCAULT, Michel. *Dialogue sur le pouvoir*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 221, p. 464-477. Discussão informal com estudantes de Los Angeles ocorrida em maio 1975. p. 476-477; FOUCAULT, Michel. *Pouvoirs et stratégies*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 218, p. 418-428. Entrevista concedida a Jacques Rancière e publicada no inverno 1977. p. 427; FOUCAULT, Michel. *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 238, p. 625-635. Entrevista concedida a P. Pasquino em fev. 1978. p. 633-634; FOUCAULT, 2001c-281, p. 911-912.

⁴² FOUCAULT, Michel. *Pierre Boulez, l’écran traversé*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 305, p. 1038-1041. Ensaio publicado em 1982. p. 1041. Trata-se de um artigo dedicado a Pierre Boulez, mas em termos transponíveis a suas próprias pesquisas.

⁴³ FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 304, p. 1032-1037. Resumo do curso ministrado em 1980-1981. p. 1032; FOUCAULT, 2001d, p. 10. Para Foucault, os três elementos fundamentais de nossa experiência são os jogos de verdade, as relações de poder e as formas de relação consigo e com os outros, sendo exatamente para as relações entre sujeito, verdade e constituição da experiência que suas pesquisas sempre se voltaram. FOUCAULT, Michel. *Polémique, politique et problématisations*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 342, p. 1410-1417. Entrevista concedida a P. Rabinow em maio 1984. p. 1415; FOUCAULT, Michel. *Une esthétique de l’existence*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 357, p. 1549-1554. Entrevista concedida a Alessandra Fontana e publicada em maio 1984. p. 1550.

⁴⁴ FOUCAULT, 2001c-339, p. 1394.

“trabalho paciente” que contribui para dar “forma à impaciência da liberdade”⁴⁵ – articulando, de um lado, a análise histórica dos limites (plano do assujeitamento) e de outro, a construção de estratégias que possibilitem a superação desses limites (plano da subjetivação) – é uma das poucas certezas produzidas por um espírito como o de Foucault, coerente o suficiente para se manter incoerente, fiel à atividade filosófica o bastante para permanecer infiel até mesmo a seu próprio pensamento.

O desenvolvimento da presente dissertação encontra-se subdividido em três partes principais. Após uma breve análise da especificidade da análise foucaultiana das relações de poder **(2.1)**, tematizar-se-á a modernidade política a partir de seu olhar genealógico, para o que é fundamental entender as transformações que a passagem das sociedades de soberania para as sociedades de normalização implicam, tanto no plano da teoria do direito político, qual seja, a substituição do direito soberano de “fazer morrer ou deixar viver” pelo biopoder de “fazer viver ou deixar morrer”, quanto no das tecnologias envolvidas na implementação do biopoder em seus dois pólos, o das disciplinas e o das regulações **(2.2)**. Por fim, serão analisadas mais especificamente algumas das implicações teóricas do biopoder **(2.3)**.

É somente a partir dessas considerações que se pode iniciar a análise do racismo de Estado **(seção 3)**. Em um primeiro momento, objetiva-se defini-lo enquanto dispositivo que garante o exercício da “função assassina do Estado” no modo do biopoder **(3.1)**, ao que se segue a tentativa de oferecer um retrato de algumas dentre as várias “imagens” que o racismo de Estado apresenta nas sociedades contemporâneas **(3.2 e 3.3)**.

Considerando que o problema maior de Foucault não é tanto o dos sistemas de poder, mas o da obediência, ou seja, o que cada um de nós faz nesses sistemas, é de se questionar: diante de um diagnóstico tão sombrio, como resistir aos totalitarismos? Como escapar das práticas de assujeitamento (dentre as quais o racismo de Estado) e se dedicar a técnicas de subjetivação? É quando Foucault se depara com esse problema, envolvendo o

⁴⁵ FOUCAULT, 2001c-339, p. 1397.

sujeito e as resistências (**seção 4**), que se volta ao estudo da “estética da existência” da Antiguidade grega, fase em que considera a possibilidade de a resistência aos poderes normalizadores da modernidade ocorrer por meio da livre autoconstituição de um “sujeito-forma” (**4.1**). Entretanto, a constituição ético-ascética desse sujeito não pode prescindir do Outro, ou, como diz Foucault, não há “cuidado de si” que não passe por e que não esteja orientado, finalisticamente, para o “cuidado do outro”. Daí a importância de se avaliar o papel da intersubjetividade agonística na constituição do sujeito (**4.2**). O último tópico busca trazer alguns elementos para uma crítica do “programa” ético-político que Foucault elabora em seus últimos escritos, questionando se o “cuidado de si” se apresenta ou não como uma forma de resistência eficaz na luta contra os totalitarismos, dentre os quais o racismo de Estado (**4.3**).

Por fim, uma palavra sobre a pretensa importância desta investigação. O presente estudo objetiva contribuir para o prolongamento da crítica da razão governamental proposta por Foucault, uma vez que traz à discussão filosófica alguns elementos reputados relevantes para pensar a relação entre a “racionalização e os abusos do poder político”⁴⁶. Parece-nos que os problemas envolvidos na noção de racismo de Estado podem ser considerados como uma via de acesso conducente a uma avaliação adequada de pelo menos três acontecimentos relevantes para a compreensão de nosso presente e relacionados ao desenvolvimento do biopoder: o Estado vem intervindo cada vez mais na vida dos indivíduos; os problemas da vida vêm se tornando crescentemente importantes para o poder político; e os domínios de conhecimento das ciências sociais e humanas vêm se ampliando na medida em que passaram a se ocupar dos “problemas do comportamento individual no interior da população” e das “relações entre uma população viva e seu meio”.⁴⁷

⁴⁶ FOUCAULT, Michel. “Omnes et singulatim”: vers une critique de la raison politique. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 291, p. 953-980. Conferências pronunciadas em 10-16 out. 1979. p. 954. Segundo Foucault, tal relação é evidente: “E ninguém precisou esperar a burocracia ou os campos de concentração para reconhecer a existência dessas relações. Mas o problema é então saber o que fazer de um dado tão evidente.” Sobre o mesmo aspecto, cf., também, FOUCAULT, 2001c-306, p. 1043-1044.

⁴⁷ FOUCAULT, 2001c-364, p. 1646. Sobre a relação entre a ciência social e a nova racionalidade e tecnologia política dos indivíduos, cf. *Ibid.*, p. 1647.

Dito isso, parece necessário ressaltar que, como a presente investigação versará especificamente sobre o tema do “racismo de Estado” no pensamento de Michel Foucault, os textos a partir dos quais as questões serão trabalhadas se concentram no período 1976-1984. Portanto, livros importantes em sua trajetória intelectual, exemplares do que comumente se denomina sua “fase arqueológica”, como é o caso de *História da Loucura*, *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber*, não foram examinados. Além dos já citados *Em defesa da sociedade* e *A vontade de saber*, onde o problema do racismo de Estado é mais longamente desenvolvido, recorreu-se a conferências, artigos, ensaios, outras aulas e manifestos reputados indispensáveis ao adequado tratamento das questões suscitadas e de outras noções com as quais o tema se articula.

Quanto à redação deste trabalho, cumpre esclarecer que se convencionou a utilização de **negrito** para enfatizar ou chamar a atenção sobre determinadas expressões; **italico**, para palavras e expressões estrangeiras ou quando se tratar de títulos de publicações, sejam livros, artigos, cursos ou conferências; **aspas duplas**, quando se tratar de expressões com sentido ambíguo, heterodoxo ou diferente do habitual, bem como para assinalar citação literal não destacada da margem esquerda do texto; por fim, utilizar-se-ão **aspas simples** para indicar uma citação no interior da citação.

2 BIOPODER: O OLHAR GENEALÓGICO SOBRE A MODERNIDADE POLÍTICA

*Mas o que é então a filosofia hoje – quero dizer a atividade filosófica – se não o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo? E se não consiste, ao invés de legitimar o que já se sabe, em buscar saber como e até que ponto seria possível pensar diferentemente?*¹

A presente seção objetiva avaliar algumas das transformações experimentadas pelas sociedades quando, ao atingirem o limiar da modernidade, passam a operar no modo do biopoder, iniciando-se com uma breve explanação acerca da especificidade do entendimento foucaultiano das “relações de poder” (2.1). Em um segundo momento, trata-se de abordar as transformações teóricas acarretadas pelo aparecimento do biopoder de modo a verificar como a vida e a morte são percebidas tanto na teoria jurídico-política da soberania quanto na que se forma no seio da sociedade de normalização. Também é importante compreender o aspecto tecnológico envolvido na apreensão da vida pelo poder em seus dois pólos, disciplinas do corpo-organismo e regulações do corpo-espécie, o que exige que se reflita sobre a norma(lização), exatamente o elemento que transita entre esses dois modos de exercício do biopoder (2.2). Por fim, abordar-se-á algumas das implicações teóricas decorrentes da noção de biopoder no pensamento de Michel Foucault (2.3).

2.1 A especificidade da análise foucaultiana das relações de poder

Um dos traços mais conhecidos das pesquisas de Foucault é seu objetivo de pensar as relações de poder em sua especificidade e autonomia, tanto em relação ao Estado e

¹ FOUCAULT, 2001d, p. 16.

seus aparelhos quanto no que concerne à economia. Para uma reflexão adequada, entende ser necessário descartar o “‘economicismo’ na teoria do poder”, comum tanto à teoria jurídico-política da soberania quanto a “uma certa concepção corrente que vale como sendo a concepção do marxismo”: o poder não é algo que os sujeitos possuem previamente e que depois cedem para constituir o corpo soberano, tampouco se inscreve na ordem da mercadoria.²

Quanto ao primeiro ponto, Foucault busca elaborar um instrumental teórico que lhe permita entender as relações de poder “fora do modelo do Leviatã”³, ou seja, independentemente dos aparelhos de Estado que exerceriam um poder eminentemente repressivo; trata-se, ao invés de formular o “problema da alma central”, de estudar os “corpos constituídos, pelos efeitos de poder, como súditos”⁴. A microfísica se encaminha, então, para uma análise que privilegia o aspecto “positivo” do poder, ou seja, que evidencia sua função de produzir corpos politicamente dóceis e economicamente úteis.

No que diz respeito ao segundo ponto, trata-se de compreender as relações de poder fora do modelo “economicista” até então disponível, sem jamais ignorar a evidente relação entre o político e o econômico, muito pelo contrário: já em sua tese de doutoramento (*História da Loucura*) ganhou relevo a relação entre o desenvolvimento do capitalismo e a “invenção” do doente mental, uma vez que este não é a “verdade enfim descoberta do fenômeno da loucura”, mas, antes, a “mutação propriamente capitalista na história etnológica

² FOUCAULT, 2000, p. 19-20. Foucault morreu sem conhecer os trabalhos que atualmente vem desenvolvendo Fredric Jameson, que parecem lançar novas luzes sobre a relação entre o político e o econômico: a “lógica cultural do capitalismo tardio”, hoje, opera no sentido da colonização crescente de áreas até então não mercantilizadas”, fazendo com que se esvançam as fronteiras entre super e infra-estrutura. O modo de produção atual difere, portanto, dos outros dois “estágios do espaço capitalista”, quais sejam, o capitalismo clássico/de mercado (“de que se pode encontrar uma representação emblemática e resumida no livro de Foucault sobre as prisões”) e o capitalismo de monopólio. JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Tradução de Maria Elisa Cevalco e Iná Camargo Costa. 2. ed. São Paulo: Ática, 2002. 431 p. (Série Temas, v. 41, Cultura e Sociedade). Título original: *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*. p. 405-408.

³ FOUCAULT, 2000, p. 40.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

do louco.”⁵ Em *Vigiar e Punir*, o regime capitalista de produção também desempenha papel fundamental na supressão dos suplícios e na colonização da penalidade pela prisão: o sistema penal não é um aparelho para suprimir todos os ilegalismos, mas, sim, para geri-los diferencialmente, constituindo-se, portanto, como um importante mecanismo de dominação de classe.⁶ Com efeito, a penalidade assegura a

‘economia geral’ dos ilegalismos, e se se pode falar em uma justiça de classe, não é somente porque a própria lei ou a maneira de aplicá-la servem os interesses de uma classe, mas porque toda a gestão diferencial dos ilegalismos por intermédio da penalidade faz parte desses mecanismos de dominação. [...] O ‘fracasso’ da prisão pode sem dúvida ser compreendido a partir disso.⁷

Ao iniciar o curso *Em defesa da sociedade*, Foucault avalia retrospectivamente suas pesquisas acerca do “como do poder”, justificando-as em razão da insuficiência do instrumental analítico até então disponível para estudar o fenômeno do poder em sua especificidade e para responder a algumas das questões que as urgências históricas impuseram à reflexão de sua geração: “o que é esse poder, cuja irrupção, cuja força, cuja contundência, cujo absurdo apareceram concretamente no decorrer destes últimos quarenta anos, ao mesmo tempo na linha de desmoronamento do nazismo e na linha de recuo do stalinismo?” Não se trata de responder à questão “o que é o poder?”, mas, antes, de “determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas.”⁸ Por

⁵ FOUCAULT, Michel. La folie et la société. In: _____. *Dits et Ecrits II*, op. cit., texto n. 222, p. 477-499. Conferência pronunciada em out. 1970. p. 499. Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. Poder e comunicação. In: _____. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000c. p. 147-192. p. 151-152.

⁶ FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 2003. 362 p. (Collection Tel, 225). p. 98-106, onde se desenvolve a relação entre capitalismo e poder disciplinar. A relação entre biopoder e do capitalismo é tematizada em *A vontade de saber* (FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2002. 213 p. (Collection Tel, 248). p. 185-188), bem como em uma conferência pronunciada na Bahia em novembro de 1976 (FOUCAULT, Michel. Les mailles du pouvoir. In: _____. *Dits et Ecrits II*, op. cit., texto n. 297, p. 1001-1020. Conferência pronunciada em 01 nov. 1976. p. 1019).

⁷ FOUCAULT, 2003, p. 318.

⁸ FOUCAULT, 2000, p. 19. Por isso é que, em se tratando das pesquisas de Foucault, não parece muito preciso aludir a “teoria”, sendo mais apropriado o termo “analítica do poder”, no qual se pode vislumbrar dois pólos: definir o domínio específico formado a partir das relações de poder e determinar quais são os instrumentos adequados para sua análise. Para essa definição, cf. Ibid., 2002, p. 109. Foucault desenvolve uma “analítica”, e não uma teoria do poder, por considerar que esta implica a obrigação de considerar o surgimento do poder “em

fim, assevera que o que está em jogo nas pesquisas genealógicas que desenvolveu desde 1970 pode ser resumido no seguinte problema: pode-se deduzir a análise dos poderes a partir da economia?⁹

Em entrevista concedida em outubro de 1977, compreende-se melhor a centralidade da reflexão sobre o(s) poder(s) na trajetória intelectual de Foucault. Nessa ocasião, compara o problema do excesso de poder vivido pela geração pós-1956 (nazismo, fascismo, stalinismo) ao da miséria operária (exploração econômica, formação de riqueza e capital a partir da miséria) experimentada pelos contemporâneos de Marx.¹⁰ Dentre as promessas não cumpridas do século XIX, encontra-se a que afirmava que, uma vez resolvidos os problemas econômicos, seriam solucionados na mesma medida os efeitos de poder suplementares excessivos. Entretanto, o século XX ensinou, tragicamente, o inverso: o excesso de poder permanece mesmo quando resolvidas as urgências econômicas¹¹, desnudando-se, assim, a insuficiência dos instrumentos de análise herdados do marxismo, que percebia a questão sobretudo através de esquemas econômicos.

Em 1956, esse problema apareceu em toda sua dimensão, tanto nos regimes socialistas quanto nos capitalistas, tornando impossível, a partir de então, pensar que os

um ponto e em um momento dados, sendo necessário fazer sua gênese e depois, a dedução. Mas se o poder é na realidade um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sobretudo, sem dúvida, mal coordenado) de relações, então o único problema é construir uma grade de análise que permita uma analítica das relações de poder.” FOUCAULT, Michel. *Le jeu de Michel Foucault*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 206, p. 298-329. Entrevista concedida a D. Colas et al. no 1. sem. 1977. p. 302. Designando esse método como uma “analítica interpretativa”, cf. DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carreiro e Antônio Carlos Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. XXVII, 299 p. (Coleção Campo Teórico). Tradução de: Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics. p. XXII, 103, 131-138, 147, 178, 182, 201-203, 279, 291.

⁹ FOUCAULT, 2000, p. 19.

¹⁰ Sobre a miséria operária no século XIX, Foucault afirma: “Esse escândalo formidável havia suscitado a reflexão dos economistas, dos historiadores que haviam tentado resolvê-lo, justificá-lo como podiam, e, no coração de tudo isso, o marxismo.” Entretanto, no século XX, ao menos na Europa ocidental, mais do que o problema da miséria, apresentava-se aos teóricos o problema do excesso de poder: “Tivemos regimes, seja capitalistas [...], seja socialistas [...], nos quais o excesso de poder [...] constituía algo de absolutamente revoltante, tão revoltante quanto a miséria no século XIX. Os campos de concentração que conhecemos em todos esses países foram para o século XX o que as famosas cidades operárias, o que os famosos casebres operários, o que a famosa mortalidade operária foram para os contemporâneos de Marx.” FOUCAULT, Michel. *Pouvoir et savoir*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 216, p. 399-414. Entrevista concedida a S. Hasumi em 13 out. 1977. p. 400-401.

excessos de poder do fascismo teriam acontecido em razão das dificuldades econômicas que o capitalismo vivenciou a partir de 1929, ou que os excessos de poder do stalinismo poderiam ser explicados pelas dificuldades enfrentadas pela União Soviética nos anos 1920-1940. No que diz respeito ao socialismo, o exército soviético intervém brutalmente na revolta húngara de 1956 – depois, portanto, da morte de Stalin, depois dos ataques oficiais de Krushev ao regime stalinista e ao próprio Stalin, e, sobretudo, em um momento em que o poder soviético não mais se encontrava pressionado por fatores estritamente econômicos. O móvel da ação de Moscou era puramente político: evitar (ou melhor, remediar) rachaduras no “monolito soviético”¹². E para demonstrar que esses problemas também se apresentam em regimes capitalistas, basta aludir à guerra de independência da Argélia, “conflito de uma brutalidade peculiar”¹³ que também não pode ser explicada apenas por fatores econômicos, uma vez que o desenvolvimento do capitalismo francês não dependia da colonização argelina.¹⁴ Sem falar no capitalismo norte-americano, que não depende e nunca dependeu de países como El Salvador

¹¹ FOUCAULT, 2001c-216, p. 401.

¹² A expressão é de Hobsbawn, que explica haver sido o anúncio, pelo reformador comunista Imre Nagy, da retirada da Hungria do Pacto de Varsóvia e de sua futura neutralidade (e não apenas o estabelecimento do pluripartidarismo), o que se apresentou intolerável para Moscou por ocasião da revolução húngara de novembro de 1956. HOBBSAWN, Eric J. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. Tradução de Marcos Santarrita. Revisão técnica de Maria Célia Paoli. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 598 p. Tradução de: *Age of extremes. The short twentieth century: 1914-1991*. p. 387.

¹³ HOBBSAWN, 1995, p. 218. Para o historiador, a guerra argelina (1954-1962) “ajudou a institucionalizar a tortura nos exércitos, polícia e forças de segurança de países que se diziam civilizados. Popularizou o infame uso posterior e generalizado da tortura com choques elétricos aplicados a línguas, bicos de seios e órgãos genitais, e levou à derrubada da Quarta República (1958) e quase à da Quinta (1961).” (Ibidem, p. 218.) Em conferência pronunciada em 1994, Hobsbawn alude a dois fatores “impressionantes” no que diz respeito à guerra argelina: em primeiro lugar, o fato de que até 1954, o uso sistemático da tortura “no Ocidente democrático era novidade, mesmo levando em conta o precedente ímpar do ferrão eletrificado de tanger gado, utilizado nas cadeias argentinas depois de 1930”; em segundo lugar, causa-lhe espécie que a partir de então a tortura tenha passado a se apresentar como um fenômeno “puramente ocidental”, uma vez que havia cessado como “prática stalinista sancionada pelo governo”. HOBBSAWN, Eric J. *Sobre história: ensaios*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 336 p. Título original: *On history*. p. 276. Para uma abordagem diferente da questão, no sentido de a tortura aplicada pelo exército francês não ser “privilegio” do General Massu, tampouco se restringir ao norte da África, cf. RUSCIO, Alain. *La torture routinière de la République. Manière de voir*, Paris, n. 58 (Polémiques sur l’histoire coloniale), p. 38-39, juil.-août 2001. p. 38-39.

¹⁴ FOUCAULT, 2001c-216, p. 401. As recentes denúncias de torturas na prisão iraquiana de Abu Ghraib cometidas por soldados das Forças Armadas dos Estados Unidos da América (EUA) demonstram a atualidade do argumento de Foucault: a maior potência econômica do planeta certamente não precisa que suas Lynndie England iniciem os prisioneiros “infiéis” no *american way of life*.

ou Nicarágua, por exemplo, que apesar de não terem sido colonizados, sofreram violentas interferências, muitas vezes por intermédio de seus serviços de inteligência.

Em suma: Foucault e seus contemporâneos vivenciaram experiências totalitárias nas quais os mecanismos de poder se alimentavam de si próprios, “além das urgências econômicas fundamentais”¹⁵. Tal configuração histórica peculiar tornou inutilizável, sob vários aspectos, as análises tradicionais do marxismo, razão pela qual sua geração se dedicou mais ao problema do excesso de poder do que ao par riqueza-miserabilidade, o que teve como consequência uma maior ênfase no esforço de compreensão da especificidade das relações de poder. E é a esse esforço que se integra a contribuição de Foucault, que no entanto jamais postulou qualquer autonomia entre as esferas do político e do econômico; em sua perspectiva teórica, a especificidade das relações de poder é tão-somente relativa, tendo em vista reconhecer que o problema da produção simultânea de riqueza e de miséria, além de não haver sido resolvido, sofreu uma duplicação pelo problema do excesso de poder.¹⁶

Parece ter ficado claro, portanto, o pano de fundo histórico a partir do qual se coloca para Foucault a questão do poder. A seguir, serão examinados alguns aspectos das pesquisas que Foucault desenvolveu no curso *Em defesa da sociedade* e no livro *A vontade de saber*, notadamente no que diz respeito à passagem de uma economia de poder centrada na soberania para um regime em que é nuclear a “vida”. Dentre as implicações de tal diagnóstico, serão enfatizadas as que se inscrevem no plano da **teoria** do direito político bem

¹⁵ FOUCAULT, 2001c-216, p. 401.

¹⁶ Em entrevista concedida em janeiro de 1977, afirma que o “poder se constrói e funciona a partir de poderes, de inúmeras questões e de efeitos de poder. É esse domínio complexo que é necessário estudar, o que não quer dizer que seja independente e que se poderia decifrá-lo fora do processo econômico e das relações de produção.” FOUCAULT, Michel. Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 197, p. 228-236. Entrevista concedida a L. Finas e publicada em jan. 1976. p. 232. Esse aspecto já foi abordado nesta subseção (cf. p. 31-32), mas a ênfase não parece exagerada porquanto se trata de um aspecto correntemente distorcido na literatura secundária.

como no relacionado à constituição de **tecnologias** específicas de governo¹⁷, seja no plano individual (disciplina), seja no da população (regulação).

2.2 Transformações decorrentes da assunção da vida pelo poder político

Para Foucault, uma sociedade atinge o “limiar da modernidade biológica” no momento em que “a espécie é o que está em jogo em suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo **e, além disso**, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo [*être vivant*] está em questão.”¹⁸ E ingressar nessa modernidade implica uma série de transformações, tanto no plano teórico quanto no plano tecnológico. A presente seção pretende esclarecer como a tendência à estatização do biológico acarreta uma das mais maciças transformações na teoria do direito político do século XIX, a partir da qual o antigo direito soberano de “fazer morrer ou deixar viver” que girava em torno da “lei” é complementado por um direito novo e inverso de “fazer viver ou deixar morrer” que opera em termos de “norma”.

¹⁷ Preferiu-se o termo ‘governo’ a ‘governo’ porquanto Foucault confere ao termo um sentido bastante amplo, utilizando-o para os mais diversos aspectos da vida humana (governo de si, das almas, das crianças), ou seja, a práticas não limitadas à esfera do Estado. Será empregado ‘governo’ para aludir tanto à forma política quanto às demais formas de governo, sendo a expressão ‘governo’ reservada aos casos em que se tratar exclusivamente do governo do Estado. Além disso, optou-se pela expressão ‘governamentalidade’ (ao invés de ‘governabilidade’ ou ‘governamentabilidade’) para traduzir o neologismo ‘gouvernementalité’. Nos dois casos, levou-se em consideração os argumentos desenvolvidos por Alfredo Veiga-Neto (VEIGA-NETO, Alfredo. Coisas do governo... In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. 359 p. p. 13-34.) e Márcio Alves da Fonseca (FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002. 329 p. p. 217, nota 335).

¹⁸ FOUCAULT, 2002, p. 188, grifo nosso.

Na teoria jurídico-política da soberania¹⁹, a morte é o palco que se ergue para a celebração da cerimônia política, é o ponto em que mais brilha o absoluto poder soberano (cujo direito sobre a vida somente se exerce na exata medida em que pode matar). Trata-se de uma perspectiva teórica na qual um dos atributos fundamentais do soberano é o direito de vida e de morte sobre os súditos, mediante o qual a vida e a morte não são fenômenos naturais, mas, ao contrário, localizam-se exatamente no “campo do poder político”. Estendendo tal concepção até o paradoxo, tem-se que, “em relação ao poder, o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto” e que “a vida e a morte dos súditos só se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana”.²⁰ O paradoxo teórico se completa com uma espécie de desequilíbrio prático, uma vez que o direito de vida e de morte “só se exerce de forma desequilibrada, e sempre do lado da morte”: sendo “essencialmente um direito de espada”, o soberano somente exerce seu direito sobre a vida do súdito porque pode matá-lo. O direito de soberania, assim, é “o direito de fazer morrer ou de deixar viver”.²¹

Tal estado de coisas se altera no século XIX, quando ocorre uma das mais maciças transformações do direito político, qual seja, a complementação desse velho direito de soberania por um poder novo e inverso, o biopoder de “fazer viver e de deixar morrer”.²² E

¹⁹ Em *A vontade de saber*, Foucault utiliza essa expressão para se referir aos contratualistas dos séculos XVII e XVIII. Cf., também, FOUCAULT, 2000, p. 287-288.

²⁰ FOUCAULT, 2000, p. 286. Esta afirmação se aproxima bastante da definição de *homo sacer* cunhada por Agamben para se referir à vida humana sacra (matável e insacrificável), ou seja, à vida exposta à morte que se apresenta como o elemento político originário, ou ainda, à vida capturada na esfera soberana (“na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício”). Agamben objetiva, justamente, atingir o ponto de interseção entre o modelo jurídico-institucional (rechaçado por Foucault) e o modelo biopolítico do poder para demonstrar que o ingresso da vida na esfera política é o núcleo originário do poder soberano: a “contribuição original do poder soberano” é exatamente a “produção de um corpo biopolítico. [...] São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente.” Para Agamben, o poder soberano é aquele que, ao decidir sobre o estado de exceção, tem o poder de decidir qual vida pode “ser morta sem que se cometa homicídio” (a vida nua do *homo sacer*), enquanto que “na idade da biopolítica este poder tende a emancipar-se do estado de exceção, transformando-se em poder de decidir sobre o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante. [...] Na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal.” AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002. 207 p. (Humanitas). Tradução de: *Homo sacer – Il potere sovrano e la nuda vita I*. p. 14, 91, 96, 131, 149. Para uma análise acerca das convergências e divergências entre Foucault e Agamben, cf. GENEL, Katia. La question du bio-pouvoir chez Foucault et Agamben. Disponível em: <http://www.univ-lille3.fr/set/sem/Genel.html>. Acesso em: 17 set. 2004.

²¹ FOUCAULT, 2000, p. 286-287; a mesma formulação pode ser encontrada em Id., 2002, p. 178.

²² FOUCAULT, 2000, p. 287, 294; no mesmo sentido, cf. Id., 2002, p. 181.

isso pode acontecer na exata medida em que a vida, isto é, o homem enquanto ser vivo, passa a ser capturado pelo poder, a partir do momento em que as sociedades atingem o já referido “limiar da modernidade biológica” que vem acompanhado de uma tendência à “estatização do biológico”.²³ Nessa nova configuração, o poder deixa de se exercer exclusivamente de modo negativo e passa a desempenhar funções “positivas” de incitação, reforço, controle, vigilância, majoração e organização das forças que submete (os indivíduos e as populações). Ocorre que quando se atribui a função de gerir a vida, a morte é o momento que lhe escapa, seu limite, sua extremidade, o espaço em que o poder não tem mais nenhum campo de atuação, o que faz com que, na modernidade política, a morte seja o que está do lado de fora, o que se situa fora de seu domínio, algo sobre o que o poder só tem domínio de modo geral, global e estatístico: se o poder soberano se exercia através do poder de **morte**, o biopoder se exerce regulando a **mortalidade**, de modo que, doravante, a morte é relegada ao âmbito mais privado da existência, aquele em que o indivíduo escapa de modo absoluto ao exercício do poder.²⁴

Tendo em vista que a assunção da vida pelo poder não somente produz efeitos na ordem da teoria, mas também na dos mecanismos, trata-se, a seguir, de avaliar como o biopoder se exerce por meio de uma grande tecnologia de dupla face que produz efeitos ao mesmo tempo individualizantes e totalizadores.

O biopoder se desenvolveu concretamente sob duas formas principais: as disciplinas e as regulações. Trata-se de dois mecanismos distintos mas interligados por um feixe intermediário de relações, pois entre eles transita a “norma”. A sociedade de normalização é aquela em que se articulam, ortogonalmente, a norma da “disciplina”, que permite imprimir ordem à unidade orgânica (o corpo individual), e a norma da “regulação”, que assegura o controle dos acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica (o corpo social, a população).

²³ FOUCAULT, 2000, p. 286.

²⁴ Ibid., p. 296.

No primeiro caso, tem-se as “disciplinas”, constituintes de uma “anátomo-política do corpo humano”, uma “organo-disciplina da instituição”; no segundo, trata-se de intervenções e controles reguladores postos em prática pelo Estado e constitutivos de uma “‘biopolítica’ da espécie humana”. Estas tecnologias se diferenciam tanto por suas superfícies de suporte (o homem-corpo, o indivíduo, no caso das disciplinas, nas quais “o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades”, e o homem-espécie, a população, na regulação, em que “os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto”) quanto por seus instrumentos.²⁵ Sobre a diferença entre disciplina e regulação, Foucault afirma que a primeira

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. [A regulação] se dirige à multiplicidade dos homens [...] na medida em que ela forma [...] 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. [...] É uma tecnologia que visa [...], pelo equilíbrio global, [...] a segurança do conjunto em relação a seus **perigos internos**.²⁶

O tema das “regulações” não é estudado sistematicamente, apesar de haver sido desenvolvido no último capítulo de *A vontade de saber* (1976); seu exame exige, portanto, o recurso aos cursos – notadamente os ministrados em 1976 (*Em defesa da sociedade*, quando começa a tematizar algumas das questões que o levaram ao estudo da série “mecanismos de

²⁵ FOUCAULT, 2000, p. 288-289, 297-298; 2002, p. 183.

²⁶ FOUCAULT, 2000, p. 289, 297, grifo nosso. São exatamente os processos de natalidade, mortalidade e longevidade próprios das populações que, juntamente com os problemas econômicos e políticos, constituíram, na segunda metade do século XVIII, “os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica” (Ibid., p. 290). Nesse momento, surgem as primeiras demografias, com a medição estatística dos fenômenos que constituem as áreas de intervenção da biopolítica – de saber e de poder simultaneamente, pois são os domínios a partir dos quais a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder. Dentre os principais domínios da vida doravante politizados, Foucault elenca os seguintes: (a) fecundidade-reprodução-natalidade (mapeamento dos fenômenos de controle dos nascimentos, que possibilitou as primeiras políticas intervencionistas nos fenômenos globais da natalidade); (b) morbidade-doença (não mais as epidemias, mas as endemias é que são agora objeto de intervenção, pois a doença passa a ser considerada um fenômeno populacional que por um lado diminui a vida e o tempo de trabalho e, por outro, aumenta os custos econômicos, tanto em virtude da produção não realizada quanto pelo custo dos tratamentos); (c) velhice (na era da industrialização, passa a ser intolerável que o indivíduo se mantenha fora do campo de atividade); (d) incapacidades biológicas diversas (acidentes, anomalias, o que resulta na introdução de mecanismos de seguros, de poupança individual e coletiva, etc.); (e) os efeitos do meio de existência sobre a espécie humana (os meios naturais, como os pântanos, ou os construídos pela própria população, como a cidade). Para o desenvolvimento desses domínios da vida, cf. Ibid., p. 289-292.

segurança–população–governo”), 1978 (*Segurança, território e população*) e 1979 (*Nascimento da biopolítica*), anos em que reflete sobre as formas históricas da governamentalidade (pastoral, razão de estado, liberalismo e neoliberalismo), bem como o início do curso de 1980 (*Do governo dos vivos*) –, aos seminários “privados”²⁷, bem como aos *marginalia*, atualmente coligidos em sua quase totalidade nos *Ditos e escritos*.²⁸

As disciplinas se estabeleceram anteriormente às regulações por terem sido a primeira acomodação dos mecanismos de poder sobre o corpo individual, exercendo-se localmente, no âmbito limitado de instituições como a escola, o hospital, o quartel, a fábrica etc. As regulações foram a segunda acomodação, desta feita incidentes sobre os fenômenos globais inerentes à população, aos processos biossociológicos das massas humanas, com o objetivo de controlar a “massa” – meta de consecução mais difícil por implicar órgãos complexos de coordenação e centralização. Por essa razão, somente se formaram mais tarde, no final do século XVIII, no campo das práticas políticas e das observações econômicas, no que diz respeito a problemas como natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração.²⁹

É através da combinação inédita e complexa dessas duas tecnologias no interior das mesmas estruturas políticas que os Estados modernos obtêm efeitos individualizantes e totalizadores³⁰: no primeiro caso, manipulando os corpos considerados em sua condição de foco de forças a serem tornadas simultaneamente úteis e dóceis; no segundo, controlando o elemento aleatório, a probabilidade, e/ou compensando os efeitos inerentes aos eventos

²⁷ Sobre o seminário “privado” que ocorreu no ano letivo 1979-1980 acerca do liberalismo, são esclarecedoras as informações contidas em DELEULE, Didier. L’héritage intellectuel de Foucault. *Cités*, Paris, v. 2, p. 99-108, mars 2000. Entrevista concedida a Francesco Paolo Adorno. p. 99-100.

²⁸ Cf. FONSECA, 2002, p. 193-194, 219, 230; FONTANA, Alessandro; BERTANI, Mauro. Situação do curso. In: FOUCAULT, 2000, p. 330; MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização, revisão e introdução de Roberto Machado. Tradução de Roberto Machado et al. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990. XXIII, 295 p. (Biblioteca de Filosofia e História das Ciências, 7). p. VII-XXIII. p. XXII-XXIII. Entretanto, tendo em vista que o problema a ser desenvolvido nesta dissertação diz respeito à noção de racismo de Estado, somente serão considerados os textos que a ela se referem mais diretamente, como é o caso de *Em defesa da sociedade* e *A vontade de saber*.

²⁹ Cf., nesta subseção, p. 39, nota 26.

fortuitos que podem ocorrer em uma massa viva. Enquanto a tecnologia disciplinar objetiva o treinamento individual, a tecnologia reguladora tem por meta obter, através de uma homeóstase, a segurança da população em relação a seus perigos internos.³¹

Pode-se perceber, portanto, que nesse estágio da reflexão de Foucault adquire grande importância a tematização do Estado moderno³², cuja gênese é traçada a partir da “governamentalidade”. A importância do estudo pode ser avaliada ao se considerar que os três movimentos que compreende – “governo”, população e economia política – constituem, desde o século XVII, uma série sólida até hoje articulada e nuclear na “governamentalidade”. Esta noção foi inicialmente tematizada na aula de 01 de fevereiro de 1978 do curso *Segurança, território e população* e recobre três significados: em primeiro lugar, trata-se de um

conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma bem específica, apesar de complexa, de poder, que tem por alvo principal a população, por forma maior de saber a economia política, e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança.³³

Além disso, designa a tendência que há muito tempo no Ocidente vem conduzindo à preeminência, sobre todos os outros, de um tipo de poder que se poderia denominar “governo” e que levou ao desenvolvimento de uma dupla série, constituída de um lado por aparelhos, e de outro, por saberes. Por fim, indica o “resultado do processo pelo qual o Estado de justiça medieval, que se tornou Estado administrativo nos séculos XV e XVI, foi pouco a pouco ‘governamentalizado’”.³⁴

³⁰ FOUCAULT, 2001c-306, p. 1048.

³¹ FOUCAULT, 2001c-306, p. 1048.

³² MACHADO, 1990, p. XXIII.

³³ FOUCAULT, Michel. La “gouvernementalité”. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 239, p. 635-657. Aula ministrada em 01 fev. 1978. p. 655.

³⁴ Ibid., p. 655. Quanto à última acepção, Foucault reconhece que reconstituir globalmente as grandes “economias de poder” no Ocidente é forçosamente “grosseiro e, conseqüentemente, inexato”. Apesar disso, avança a seguinte tipologia: o Estado de justiça nasceria em uma territorialidade do tipo feudal e corresponderia a uma sociedade da lei (costumeira e escrita); o Estado administrativo, em uma territorialidade do tipo fronteira, correspondendo a uma sociedade de regulamentos e de disciplinas; o Estado de governo, por sua vez, não seria mais definido por sua territorialidade (a superfície ocupada permanece importante, mas na condição de um componente dentre outros), mas pela massa da população, correspondendo

Configura-se, assim, uma determinada “economia de poder” que deixa de atuar exclusivamente sobre o corpo individual porquanto passa a se exercer também através da regulação das populações: o biopoder age sobre o conjunto dos indivíduos com o objetivo de assegurar sua existência, de gerir a vida do corpo social, o que não vem desacompanhado da constituição de saberes correlatos. Se a disciplina é a condição (histórico-política) de possibilidade das ciências humanas, o biopoder desempenha tal papel em relação às ciências sociais.³⁵

Entretanto, apesar de se apresentarem em níveis distintos, disciplina e regulação se articulam em razão da “norma”.³⁶ Apesar de aparecer já nos primeiros livros, é a partir dos primeiros cursos no *Collège de France* que o tema da norma(lização) adquire um sentido mais preciso³⁷, sendo especialmente importante na descrição do regime de poder disciplinar efetuada em *Vigiar e punir*. Aproximadamente um ano depois, a sociedade de normalização volta a ser tematizada no curso *Em defesa da sociedade*, sendo definida nos seguintes termos:

[...] é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação (sic) [*régulation*]. Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse 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

“a uma sociedade controlada pelos dispositivos de segurança”. E avança uma hipótese a ser explorada: é a governamentalização do Estado, e não a estatização da sociedade, o que realmente importa “para nossa modernidade, isto é, para nossa atualidade”. Ibid., p. 655-656.

³⁵ Sobre a relação disciplinas-ciências humanas, Foucault (2000b, p. 45-46) afirma que as disciplinas, definindo o “código [...] da normalização, referem-se necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas. [...] o processo que tornou [...] possível o discurso das ciências humanas foi a justaposição [...] da organização do direito em torno da soberania e da mecânica das coerções exercidas pelas disciplinas.” No que diz respeito à série biopoder-ciências sociais, Foucault assevera (2001c-364, p. 1647) que, assim como não se pode isolar o nascimento da etnologia do colonialismo, há uma relação inequívoca entre a aparição da ciência social e o surgimento, nos séculos XVI-XVIII, de uma nova tecnologia política formada pela razão de Estado e pela polícia. Sobre o tema, Dreyfus e Rabinow (1995, p. 148) afirmam que “a investigação sistemática e empírica das condições históricas, geográficas e demográficas engendrou as ciências sociais modernas. Este novo saber se desprende de antigas formas éticas e prudentes de pensamento, e até do conselho maquiavélico ao príncipe.” Para a relação disciplina-ciências humanas e biopoder-ciências sociais, cf., também, MACHADO, 1990, p. XXII-XXIII.

³⁶ FOUCAULT, 2000, p. 302.

³⁷ Esta é a hipótese da qual parte Fonseca (2002, p. 39): é nesse momento que o tema da norma adquire uma “dimensão que permitiria alguns dos desdobramentos posteriores da noção de normalização, a saber, as idéias de normalização disciplinar e de normalização enquanto mecanismos de regulação ligados ao biopoder.”

de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação (sic) [régulation], de outra.³⁸

E em *A vontade de saber*, Foucault define a sociedade normalizadora em referência ao biopoder, pois se trata do “efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.”³⁹ E é exatamente a justaposição de um direito organizado em torno da soberania (lei) e de uma mecânica das coerções exercidas pelas disciplinas (norma) que explica tanto a constituição das ciências humanas quanto o funcionamento global da sociedade de normalização na atualidade. O poder normalizador se exerce simultaneamente pelo discurso

³⁸ FOUCAULT, 2000, p. 302. Apresenta-se necessário apontar alguns problemas quanto ao termo “bio-regulamentação”, utilizado na edição brasileira (Ibid., p. 298) para traduzir o original francês “bio-régulation”, que em Foucault remete mais à idéia de “regularizar” (“tornar regular; normalizar(-se)”; “tornar razoável, conveniente; pôr em ordem”; “pôr em dia; corrigir”, de acordo com HOUAISS, Antônio. Regularizar. In: _____. *Dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001d. 3008 p. Disponível em: <://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?stype=k&verbetes=regularizar>. Acesso em: 30 ago. 2004.) do que à noção de “regulamentar” (“Estabelecer um regulamento a; sujeitar a um regulamento; regular”; Complementar o texto de uma lei, com os princípios que orientam seu cumprimento”, segundo MICHAELIS. Regulamentar. In: _____. *Moderno dicionário da Língua portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos, 1998. 2.260 p. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/michaelis/>. Acesso em: 30 ago. 2004.). Também no que diz respeito às expressões “régulation” e “régularisateur/régularisatrice”, é de se observar que sua tradução por “regulação” e “regulador(a)” é mais apropriada do que por “regulamentação” ou “regulamentador(a)”, como optou a tradutora brasileira, tendo em vista que “a palavra ‘régularisateur’, quando empregada por Foucault, certamente remete à idéia de ‘normalização’ e não à idéia de ‘regulamentação’”, como afirma Fonseca (2002, p. 211-212). Com efeito, segundo o Dicionário Houaiss, ‘regulação’ é “ato ou efeito de regular(-se)”, enquanto ‘regulamentação’ é a “ação ou efeito de regulamentar, de impor regulamento”, ou ainda, o “conjunto das medidas legais ou regulamentares que regem um assunto, uma instituição, um instituto.” HOUAISS, Antônio. Regulação. In: _____. *Dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001b. 3008 p. Disponível em: <://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?stype=k&verbetes=regularizar>. Acesso em: 30 ago. 2004. Id. Regulamentação. In: _____. *Dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001c. 3008 p. Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?stype=k&verbetes=regulamentação>. Acesso em: 31 ago. 2004. Sobre os problemas constantes na tradução brasileira da transcrição do curso *Em defesa da sociedade* no que diz respeito aos termos “régulateur(s)”, “régularisateur(s)”, “régularisatrice”, “régularisation”, “bio-régulation”, “mécanismes/technologie de sécurité”, cf. FONSECA, 2002, p. 211-212, nota 329. Para uma análise minuciosa das falhas de edição cometidas na edição francesa do curso, que se tornam mais graves por se tratar da matriz a partir da qual se publicou a versão brasileira, cf. FRANCHE, D. Il faut défendre Michel Foucault. *Le banquet*, Paris, n. 11, 2. sem. 1997. Disponível em: <http://www.revue-lebanquet.com/fr/>. Acesso em: 11 out. 2004.

³⁹ FOUCAULT, 2002, p. 190. Sobre a articulação entre as séries corpo-organismo-disciplina-instituições (conjunto orgânico e institucional) e população-processos biológicos-mecanismos reguladores-Estado (conjunto biológico e estatal), tomando-se como exemplos a cidade e a sexualidade, cf. FOUCAULT, 2000, p. 298-302. Para uma caracterização mais extensa desses dois modos de normalização, cf., também, Id., 2002, p. 182-185; 2001c-297, p. 1011-1013. Foucault inicia a aula de 25 de janeiro de 1978 do curso *Segurança, território, população* insistindo na distinção entre disciplina e segurança, sobre a qual já falara na primeira aula em termos de ordenação das distribuições espaciais. Agora, trata-se de verificar como a disciplina e segurança normalizam e no que se diferenciam, a primeira como “normação” [normation] e a segunda como “normalização” [normalisation] em sentido estrito. FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire et population: cours au Collège de France (1977-1978)*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Michel Senellart. Paris: Gallimard; Seuil, 2004. XI, 435 p. (Hautes Études). p. 65. Cabe esclarecer que não foi possível proceder ao estudo sistemático dos cursos *Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica* em virtude de sua publicação somente ter acontecido no final de 2004. Portanto, ambos somente foram consultados para complementar questões bastante pontuais.

da “lei” e pelo discurso da “norma”⁴⁰, o que faz com que as disciplinas deixem de se referir ao edifício do direito e passem a ter como horizonte teórico o campo das ciências humanas. Na medida em que os discursos disciplinares invadem o direito e os procedimentos normalizadores colonizam cada vez mais os procedimentos da lei, não se pode mais falar de um saber “jurídico” (código da lei), mas de um saber de natureza clínica (código da normalização)⁴¹, apresentando-se como um dos efeitos mais importantes dessa sacralização cientificista a “neutralização” do exercício do poder: doravante, o exercício do poder se destaca de outros sistemas valorativos e passa a ser entendido como uma atividade técnica confiada a técnicos.⁴²

Conquanto seculares (como se observou acima, “o Normal” já atua como princípio de coerção nos mais variados domínios da vida social no século XVIII), as técnicas de normalização continuam operantes, e este é exatamente o problema que interessa a Foucault: será que o exercício dos poderes, hoje, não continua vinculado à tecnologia normalizadora? Sua resposta é afirmativa, pois entende serem as técnicas normalizadoras aplicadas nas instituições “como uma espécie de instrumento geral e geralmente aceito, porquanto científico, que permitirá dominar e assujeitar os indivíduos.”⁴³

A descrição das técnicas normalizadoras se apresenta como um lúcido esboço dos elementos que conduzem à homogeneização e à padronização dos comportamentos humanos

⁴⁰ Sobre as articulações entre “lei” e “norma”, cf. FONSECA, 2002, p. 142-151.

⁴¹ Sobre a prisão como local de formação de um “saber clínico” sobre o condenado e, portanto, como condição histórica de possibilidade da constituição da criminologia, cf. FOUCAULT, 2003, p. 288-296.

⁴² FOUCAULT, 2000, p. 45-46. Žizek discorreu recentemente sobre esse tema, aludindo à “redefinição contemporânea da política como arte da administração especializada”, como uma “política sem política”, entendida como um dos muitos produtos oferecidos no mercado sem suas propriedades nocivas. Esse seria um procedimento generalizado na atualidade, época em que o imperativo ético básico poderia ser reformulado nos seguintes termos: “Tudo é permitido, desde que desprovido de sua substância perigosa”. ŽIZEK, Slavoj. O hedonismo envergonhado. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 out. 2003. Mais!, p. 3. Parece ser efeito dessa “neutralização do exercício do poder” o desconforto que as nomeações “políticas” para cargos de confiança no âmbito governamental provocam em grande parte da população brasileira. Segmentos significativos da opinião pública postulam que tais cargos sejam confiados não a políticos, mas a técnicos, como se não houvesse mais necessidade de se exercer realmente o poder: um técnico competente bastaria para “solucionar” os problemas nacionais.

⁴³ FOUCAULT, Michel. Radioscopie de Michel Foucault. In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., texto n. 161, p. 1651-1670. Entrevista concedida a J. Chancel em 10 mar. 1975. p. 1661.

próprias da cultura de massas, isto é, à uniformidade e ao isomorfismo social em que predomina a hegemonia do Mesmo. É como resultado dessas técnicas que é constituído o sujeito assujeitado, normalizado, ou seja, um “produto de relações interiorizadas de saber e de poder”, um “epifenômeno de saberes e práticas que tramam cotidianamente os sentidos históricos daquilo ‘que’ somos, isto é, de nossa identidade.”⁴⁴

A próxima seção dedicará maior atenção à noção de “biopoder”, porquanto fundamental à adequada compreensão do racismo de Estado. Para tanto, busca-se demonstrar que, já no início do século XX, Karl Löwith evidenciava essa dimensão específica do exercício moderno do poder estatal que, atualmente, é elemento fundamental na perspectiva teórica de outros autores, como Giorgio Agamben. Além disso, trata-se de esclarecer algumas das implicações teóricas dessa noção.

2.3 Biopoder: implicações teóricas

Muito antes de Foucault, a noção de biopoder aparece no horizonte de preocupações de Karl Löwith ao comentar, em 1935, a tendência à despolitização e o processo de neutralização das diferenças politicamente determinantes descritos por Schmitt. Löwith propõe que a “politização da vida” é o elemento determinante do caráter dos Estados totalitários, em virtude do que postula uma relação de contigüidade entre democracia e totalitarismo: é exatamente porque a vida biológica se tornou um fato politicamente relevante

⁴⁴ DUARTE, André de Macedo. Foucault à luz de Heidegger: notas sobre o sujeito autônomo e o sujeito constituído. In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. 359 p. p. 49-62. p. 57. Há de se observar, entretanto, que a par das tecnologias de assujeitamento, de objetivação, Foucault enfatiza sobremaneira, principalmente nos textos tardios, as tecnologias de si, de subjetivação, aplicadas livremente por um sujeito em permanente autoconstituição. Esse aspecto será tematizado mais adiante, na seção 4, p. 82-110.

que se pode compreender a rapidez com a qual, no século XX, democracias parlamentares se tornaram Estados totalitários, e estes, democracias parlamentares. É somente porque a política se tornou biopolítica que pôde se constituir como política totalitária.⁴⁵ Parecem convergentes, então, o processo de “politização de todos os âmbitos da vida” titularizado pelos Estados totalitários descrito por Löwith e o biopoder na definição foucaultiana, cujos elementos serão mais minuciosamente examinados a seguir.

A partir de meados da década de 70, Foucault dedicou grande atenção ao processo em virtude do qual ocorreu a assunção da vida pelo poder político, ou seja, a instrumentalização política do corpo. Este “acontecimento” característico da organização social moderna (que se forma exatamente em contraposição ao poder soberano⁴⁶) foi denominado “biopoder”, termo que indica a crescente intervenção e “ordenação” das esferas sociais “sob o pretexto de desenvolver o bem-estar dos indivíduos e das populações”.⁴⁷

Até onde foi possível confirmar, a primeira vez em que Foucault empregou a expressão biopolítica foi durante a conferência *O nascimento da medicina social*, pronunciada na Universidade do Estado do Rio de Janeiro em outubro de 1974, quando avançou a seguinte hipótese: com o advento do capitalismo, a medicina privada foi substituída pela medicina

⁴⁵ Segundo Löwith, a “neutralização das diferenças politicamente determinantes e o adiamento de sua decisão evoluíram desde a emancipação do terceiro estado, a formação da democracia burguesa e seu posterior desenvolvimento como democracia industrial de massas até chegar a um ponto decisivo: a politização total de todos os âmbitos da vida, incluídos os aparentemente mais neutros. Assim surgiu na Rússia marxista um Estado operário “que é mais e mais intensamente estatal que qualquer estado de um príncipe absoluto”, na Itália fascista um “Estado corporativo que submete a normas não somente o trabalho nacional, mas também o lazer e toda a vida cultural, e na Alemanha nacional-socialista um estado organizado de cabo a rabo que politiza, inclusive, a vida até então privada mediante leis raciais etc.” LÖWITH, Karl. *Decisionismo político* (C. Schmitt). In: _____. *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Herder, 1998. p. 27-56. p. 28. Para um comentário acerca da posição de Löwith em relação ao biopoder, cf. AGAMBEN, 2002, p. 18, 126-128.

⁴⁶ Cf. subseção 2.2, p. 36-38.

⁴⁷ DREYFUS; RABINOW, 1995, p. XXII. Os autores afirmam que, ao ler a história desse modo, Foucault se situa numa linha de pensadores como Nietzsche, Weber, o último Heidegger e Adorno, mas contribui de maneira significativa por sua “sofisticação metodológica e pela ênfase única ao corpo como o lugar em que as minuciosas e localizadas práticas sociais estão ligadas com as macroorganizações do poder.” (Ibidem). Sobre o biopoder, cf. Ibid., p. 8, 182. Segundo Maffesoli, que alude ao “totalitarismo suave” característico das sociedades democráticas, “totalitarismo” é “o empreendimento, difuso e autoritário, de órgãos estatais sobre o conjunto das atividades da vida social”. MAFFESOLI, Michel. *A violência totalitária: ensaios de antropologia política*. Tradução de Juremir Machado da Silva e Natanael C. Caixeiro. Porto Alegre: Sulina, 2001. 312 p. p. 260.

coletiva, uma vez que o desenvolvimento desse regime de produção exigiu a socialização e a politização do corpo humano em função de sua força laboral. O mais importante para a sociedade capitalista é o somático, o biológico, o corporal, de modo que o corpo se tornou uma realidade biopolítica, e a medicina, uma estratégia biopolítica.⁴⁸ Foucault chega a afirmar que, no século XX, surge uma “somatocracia”, ou seja, um regime em que a intervenção estatal ocorre exatamente sobre o cuidado com a saúde do corpo.⁴⁹

Em *Vigiar e Punir*, Foucault não utiliza a expressão ‘biopoder’ ou ‘biopolítica’, ainda que desenvolva alguns argumentos importantes a respeito.⁵⁰ É no curso *Em defesa da sociedade* que começam a ser tematizados mais demoradamente os elementos caracterizadores do biopoder, tanto a partir de uma perspectiva teórica quanto atentando aos mecanismos pelos quais foi implementado na história.⁵¹ E em *A vontade de saber*, “biopolítica” designa o modo de exercício do poder próprio das sociedades que atingiram o “limiar da modernidade biológica”, isto é, a economia de poder “que faz a vida e seus mecanismos entrar no domínio dos cálculos explícitos e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana”.⁵²

Foucault voltou a se ocupar da biopolítica no seminário que conduziu no ano letivo de 1978, dedicado ao que, no século XVIII, foi denominado *Polizeiwissenschaft*, ou seja, o exame de tudo o que tende a “afirmar e a aumentar a potência do Estado” e, principalmente, à “manutenção da ordem e da disciplina”. Nesse quadro, são analisados os princípios que a polícia tinha por encargo, à época, coordenar: o desenvolvimento do Estado

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. La naissance de la médecine sociale. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 196, p. 207-228. Conferência pronunciada em out. 1974. p. 209-210. Nessa conferência, Foucault reconstitui as três etapas do processo de formação da medicina social: medicina de Estado (Alemanha), medicina urbana (França) e medicina da força de trabalho (Inglaterra).

⁴⁹ Para a análise da noção de “somatocracia”, cf. FOUCAULT, Michel. Crise de la médecine ou crise de l’antimédecine?. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 170, p. 40-58. Conferência pronunciada em out. 1974. p. 43 et seq.

⁵⁰ Cf., para alguns exemplos, FOUCAULT, 2003, p. 91-93, 166-175, 200-201, 221-224, 254-258, 328-329.

⁵¹ A expressão também aparece em uma resenha publicada nesse mesmo ano, na qual Foucault alude à “biohistória”. Cf. FOUCAULT, Michel. Biohistoire et biopolitique. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto

de concorrência (econômico-militar) e o desenvolvimento do Estado de *Wohlfahrt* (riqueza-tranquilidade-felicidade). Dentre os principais objetos dos quais a polícia se ocupa, enquanto “arte racional de governar”, como “tecnologia das forças estatais”, está a população, entendida no âmbito da biopolítica como “um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentam traços biológicos e patológicos particulares e que, por conseguinte, pertencem ao campo de saberes e técnicas específicas”. É a partir do tema da gestão das forças estatais, desenvolvido desde o século XVII, que a biopolítica deve ser compreendida.⁵³

No ano letivo seguinte, o curso é integralmente dedicado ao nascimento da biopolítica, então analisada no âmbito do liberalismo (avaliado enquanto uma das formas históricas de governamentalidade) e entendida como o modo pelo qual se tentou, a partir do século XVIII, “racionalizar os problemas colocados à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes [*vivants*] constituídos em população”.⁵⁴

Mais recentemente, Giorgio Agamben é um dos autores que vem estudando essas questões. Em sua perspectiva, a politização da “vida nua” (o ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*) é o evento fundador e decisivo da modernidade que “assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico”⁵⁵:

A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva.⁵⁶

Entretanto, Agamben entende que a tese de Foucault deve ser complementada, pois a inclusão da *zoé* na *pólis* é insuficiente para caracterizar a política moderna. O que é decisivo, em seu entender, é

n. 179, p. 95-97. Resenha de *De la biologie à la culture*, de J. Ruffié (Paris: Flammarion, 1976), publicada em 17-18 out. 1976. p. 95-97.

⁵² FOUCAULT, 2002, p. 188, grifo nosso.

⁵³ FOUCAULT, Michel. Sécurité, territoire et population. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 255, p. 719-723. Resumo do curso ministrado em 1977-1978. p. 722-723.

⁵⁴ FOUCAULT, 2001c-274, p. 818.

⁵⁵ AGAMBEN, 2002, p. 12.

o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, bíos e zoé, direito e fato entram em uma zona de irredutível indistinção.⁵⁷

Dentre as implicações teóricas da noção de biopolítica, pode-se indicar, inicialmente, a introdução da população como problema científico (biológico) e político. Trata-se de um novo elemento, desconhecido tanto da teoria do direito (que só conhecia o indivíduo contratante e a sociedade, o corpo social constituído pelo contrato) quanto das disciplinas (que lidavam apenas com o indivíduo-corpo).⁵⁸

Ademais, é importante observar a natureza dos fenômenos levados em consideração na biopolítica: são “acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração”, ou seja, são fenômenos coletivos (seus efeitos econômicos e políticos somente se tornam visíveis se considerados no nível da massa), aleatórios (mas que, entretanto, apresentam constantes que podem ser percebidas no plano coletivo) e de série (desenvolvem-se “essencialmente na duração”, ou seja, devem ser considerados num “limite de tempo relativamente longo”).⁵⁹

Em terceiro lugar, há de se considerar a especificidade das funções dos mecanismos reguladores (apesar de que também nos disciplinares trata-se de maximizar e extrair forças), os quais implementam previsões, estimativas estatísticas e medições globais, intervêm nos fenômenos próprios da população exatamente naquilo que têm de global (como, por exemplo, diminuir a morbidade, prolongar a vida, estimular a natalidade etc.) e estabelecem “mecanismos de previdência (sic) [*mécanismes de sécurité*] em torno do aleatório inerente a uma população de seres vivos” de modo a otimizar um estado de vida, ou

⁵⁶ AGAMBEN, 2002, p. 16.

⁵⁷ Ibid., p. 16.

⁵⁸ FOUCAULT, 2000, p. 292-293.

⁵⁹ Ibid., p. 293.

seja, “fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeóstase, assegurar compensações”.⁶⁰

Por fim, cumpre evidenciar as novas relações entre indivíduo e Estado introduzidas a partir da constituição do biopoder. Na medida em que “o Estado é sua própria finalidade e que o objetivo exclusivo dos governos deve ser [...] o reforço permanente e o desenvolvimento das forças do Estado”, o indivíduo somente é relevante se for considerado politicamente útil. Assim, o critério para avaliar se é útil que o indivíduo viva, trabalhe, consuma ou morra se resume na resposta à seguinte questão: em que medida tal ou qual ação dos indivíduos pode se apresentar como um elemento positivo no aumento das forças do Estado? Do ponto de vista do incremento da força do Estado, tanto pode ser interessante que o indivíduo viva e produza, como, às vezes, que morra, o que Foucault denomina “integração marginalista dos indivíduos à utilidade do Estado”.⁶¹

Com a passagem do Estado de Justiça (constituído a partir de relações entre sujeitos jurídicos⁶²) ao novo Estado de Polícia, as necessidades humanas não são mais consideradas “fins em si mesmas nem como sujeitos de um discurso filosófico que tentava descobrir sua natureza essencial”⁶³, mas se tornam meros instrumentos para o reforço do poder do Estado. No momento em que os indivíduos passam a ser importantes para o Estado enquanto seres vivos que trabalham e comerciam, nascem e morrem, Foucault mostra como se articulam o novo conceito administrativo (instrumental, e não “essencial”) de bem-estar

⁶⁰ FOUCAULT, 2000, p. 293-294. Fonseca (2002, p. 212) não concorda com a tradução de “mécanismes de sécurité” e “technologie de sécurité” por “mecanismos de previdência” e “tecnologias de previdência”, respectivamente, preferindo traduzir tais expressões por “mecanismos de segurança” e “tecnologias de segurança”, pois entende que “Foucault as emprega em uma acepção mais ampla que o sentido preciso de ‘previdência social’. O organismo estatal da Previdência Social, as funções previdenciárias, as normas jurídicas previdenciárias podem figurar como um aspecto que compõe, para Foucault, os mecanismos e as tecnologias ‘seguracionais’, que são mais gerais que os anteriores porque envolvem procedimentos de normalização que não se reduzem, necessariamente a dispositivos estatais formalizados e oficiais.”

⁶¹ FOUCAULT, 2001c-364, p. 1638-1639.

⁶² Cf. subseção 2.2, p. 41-42, nota 34.

⁶³ DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 154.

humano e o surgimento do biopoder.⁶⁴ Trata-se de refletir sobre como, justamente por meio de uma tecnologia política dos indivíduos, estes começam a se reconhecer como membros de uma sociedade, de uma nação ou de um Estado, bem como acerca do modo pelo qual a polícia foi utilizada e desenvolvida “no quadro geral da razão de Estado para fazer do indivíduo um elemento de peso para o Estado”⁶⁵. A polícia engendra uma nova articulação entre a entidade social e o indivíduo, que passa a ser considerado em sua condição de ser vivo, enquanto “elemento de uma população em relação com um meio”.⁶⁶ O que está em questão nas análises sobre a governamentalidade, segundo Dreyfus e Rabinow, é o “surgimento do indivíduo moderno como um objeto de preocupação política e científica e as ramificações deste fenômeno na vida social”.⁶⁷

Tendo sido examinado a face *bíos* da modernidade política, trata-se de avaliar, no próximo capítulo, a face *thánatos* desse Jano: o racismo de Estado.

⁶⁴ FOUCAULT, 2001c-364, p.1638-1639, 1641-1642; DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 154.

⁶⁵ FOUCAULT, 2001c-364, p. 1633, 1639.

⁶⁶ Ibid., p. 1639, 1645.

⁶⁷ DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 153.

3 RACISMO DE ESTADO: PARA UMA REFLEXÃO ACERCA DOS PARADOXOS DA (IR)RACIONALIDADE (BIO)POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Como se pode fazer um biopoder funcionar e ao mesmo tempo exercer os direitos da guerra, os direitos do assassinio e da função da morte, senão passando pelo racismo? Era esse o problema, e eu acho que continua a ser esse o problema.¹

Esta seção aborda mais especificamente o tema central da dissertação: o racismo de Estado. Para tanto, tematizar-se-á de que forma o racismo de Estado se constitui, paradoxalmente, como o dispositivo que garante o poder de morte em um regime de poder que tem por função gerir a vida **(3.1)**. A partir do exame de algumas “imagens” do racismo de Estado na contemporaneidade, objetiva-se demonstrar a atualidade da noção e sua pertinência como gabarito de inteligibilidade para compreender as formações de poder, seus efeitos “intoleráveis”, bem como algumas formas de resistência que vêm sendo experimentadas para eliminá-los **(3.2 e 3.3)**.

3.1 A outra face de Jano: o racismo de Estado como garantia da “função assassina do Estado” no modo do biopoder

A análise foucaultiana da biopolítica conduz à localização de dois paradoxos: o primeiro se relaciona ao excesso do direito soberano sobre o biopoder (caso do poder atômico, um poder de soberania que mata, mas que, ao mesmo tempo, é capaz de suprimir a própria

¹ FOUCAULT, 2000, p. 315.

vida e, em consequência, de se suprimir como poder que se incumbe de assegurar a vida), e o segundo, ao excesso do biopoder sobre o direito soberano (caso da possibilidade técnica e política de fabricar novas formas de vida que matam a vida, como no caso hipotético de produção de “vírus incontroláveis e universalmente destrutivos”²).

O discurso do racismo de Estado justifica a reativação paradoxal do velho direito soberano de “fazer morrer” na modernidade política, ou seja, no seio de um sistema caracterizado pela tendência à estatização do biológico, cujo objet(iv)o consiste em “fazer viver” e no qual o poder de soberania recua na exata medida em que avança o biopoder disciplinar e regulador. O que está em jogo no racismo de Estado é a seguinte questão:

[...] nessa tecnologia de poder que tem como objeto e como objetivo a vida [...], como vai se exercer o direito de matar e a função do assassinio, se é verdade que o poder de soberania recua cada vez mais e que, ao contrário, avança cada vez mais o biopoder disciplinar ou regulamentador (sic) [regulador]? Como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências? Como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, expor à morte não só seus inimigos mas mesmo seus próprios cidadãos? Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder?³

O racismo é um mecanismo fundamental que, a partir da emergência do biopoder, integra o funcionamento de **todos** os Estados (inclusive as democracias parlamentares liberais), de tal forma que não há funcionamento moderno do Estado (mesmo o “Estado de direito”: nunca é demais lembrar que o Estado nazista, **apesar de tudo**, foi um “Estado de direito”) que não o inclua em certo limite e em certas condições. Essa hipótese resultou em críticas agudas por ocasião da publicação da transcrição do curso *Em defesa da sociedade* em 1997. Segundo Kouvélakis, reprovou-se-lhe o que foi considerado um excesso típico da

² FOUCAULT, 2000, p. 303.

³ Ibid., p. 303-304.

participação em determinados setores da ultra-esquerda dos anos 1970.⁴ Após tal constatação, entretanto, questiona: “é realmente necessário aderir à ultra-esquerda para constatar que os massacres coloniais, as ‘guerras totais’, as práticas eugenéticas implementadas em grande escala, o racismo institucionalizado, não foram o apanágio exclusivo dos regimes ‘totalitários’?” Para o autor, o que determina a passagem de uma para outra dessas formas de exercício da função assassina do Estado é a transformação das conjunturas, e não uma diferença de “natureza” entre os regimes políticos (democracia parlamentar, ditadura, totalitarismo etc.).⁵

Trata-se, então, de um mecanismo fundamental e constitutivo do modo moderno de exercício do poder que introduz no domínio da vida (âmbito agora “politizado”) “o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” de acordo com “o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva.”⁶

⁴ Somente a título de registro (pois não é o caso de explorar a questão neste momento), cabe observar o quanto a percepção das posições de Foucault variou ao longo de sua trajetória intelectual: se na década de 1990 é reprovado por seus excessos ultra-esquerdistas, na de 1960, por ocasião da publicação de *As palavras e as coisas*, por exemplo, foi execrado pelos que denunciavam seu livro como um manifesto reacionário que serve aos “interesses da burguesia”, aos “desígnios de uma classe cujo interesse exclusivo é mascarar as vias objetivas do futuro” (MILHAU, 1968 apud ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996. 244 p. Tradução de: Michel Foucault et ses contemporains. p. 101), uma obra “*made in USA*” que conduz à “impotência em ação” (COLOMBEL, 1967 apud Ibid., p. 101-102, grifo do autor) e que se apresenta como “a última barragem que a burguesia ainda podia erguer contra Marx” (SARTRE, 1966 apud Ibid., p. 103).

⁵ KOUVÉLAKIS, Eustache. L'embranchement de la politique moderne. *Multitudes-Web*, Montigny le Bretonneux, n. 39-40, sept. 1997. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=436>. Acesso em: 02 set. 2004. O mesmo gênero de crítica é descrito por Lepeltier: Foucault interpretou a formação do Estado moderno no século XIX como um processo conducente ao assujeitamento do homem enquanto ser vivo, com todo o racismo que decorria disso; e foi insuportável aos meios intelectuais franceses a idéia de que as democracias liberais, através da estatização do biológico, pudessem trazer em si regimes políticos como o nazismo. LEPELTIER, Thomas. De la guerre des races au racisme d'état. À propos de : « Il faut défendre la société ». Disponível em: <<http://libertaire.free.fr/Foucault06.html>>. Acesso em: 02 set. 2004. É de se observar, entretanto, que Foucault não é o único a postular uma relação de contigüidade entre democracia e totalitarismo. Cf., por exemplo, a posição de Löwith, explicitada acima, na subseção 2.3, p. 45-46.

⁶ FOUCAULT, 2000, p. 304, 308. A partir de uma perspectiva um pouco diferente, Agamben (2002, p. 182) ratifica tal conclusão ao entender o “campo” como “o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal.” O sentido de “campo” em Agamben é comentado adiante, na subseção 3.3, p. 60-62.

Nos Estados modernos⁷, de acordo com Pinheiro, a “maquinaria destinada à violência tornou-se intensamente industrializada. Produção e destruição são as faces desse Jano”: tal é o paradoxo de um poder que não só produz, mas também mata para (fazer) viver. As duas faces do Estado decorrem das duas funções do monopólio da força física: a destruição (monopólio da violência) é sua vertente negativa, e a produção (monopólio fiscal), a que permite ao Estado desenvolver políticas públicas tendentes a criar as condições para que se atinja o bem-estar da população. O *Welfare State* é a “consagração máxima dessa vertente positiva da existência do Estado.”⁸

Segundo Foucault, o racismo cumpre duas funções principais: primeiramente, fragmenta o “contínuo biológico”, dividindo-o em raças de acordo com uma determinada hierarquia; em segundo lugar, faz atuar a antiga relação guerreira (“se você quiser viver, é preciso que o outro morra”) de uma forma inteiramente nova e compatível com o exercício do biopoder (“quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – [...] enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar”). Na relação guerreira, a morte do outro significa minha segurança; na relação biológica, é exatamente o fator que deixará minha vida “mais sadia e mais pura.” Esse mecanismo pode atuar “porque os inimigos que se trata de suprimir não são os adversários no sentido político do termo; são os perigos, externos ou internos, em relação à população e para

⁷ Aqui, a expressão “Estado moderno”, que à primeira vista pode parecer um pleonismo, é utilizada propositadamente, para contrapor, ao Estado absoluto correspondente às sociedades de soberania, a forma de Estado encontrada nas sociedades de normalização.

⁸ PINHEIRO, Paulo Sérgio. Estado e Terror. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1994. p. 191-204. p. 192. Maffesoli (2001, p. 32) também se refere de forma análoga a esses dois elementos constitutivos do tecido social (destruição e vida, retração e expansão). E mesmo na mitologia grega, Tânatos é uma divindade ambivalente, na medida em que se relaciona, do ponto de vista simbólico, com os ritos de passagem e, portanto, com a vida e a morte, com o início e o fim. Como ensina Brandão, “toda e qualquer iniciação passa por uma fase de morte, antes que as portas se abram para uma vida nova. Neste sentido, Tânatos contém um valor psicológico: extirpa as forças negativas e regressivas, ao mesmo tempo que liberta e desperta as energias espirituais.” BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. 404 p. v. 1. p. 227. Não é mera coincidência que a morte do “outro”, nos discursos racistas, seja apresentada exatamente como algo necessário por fortalecer a própria vida, como na sentença latina que intitula esta dissertação: *Mors tua vita mea*.

a população.” O imperativo da morte somente é admissível no modo do biopoder “se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça.”⁹

O racismo, portanto, assegura a “função assassina do Estado” na economia do biopoder, ou seja, é a condição para que um Estado que funciona nesse regime possa exercer o direito de matar, ou ainda, a “condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização.” E quando fala em tirar a vida, Foucault não somente se refere ao assassinato “direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.”¹⁰

O racismo se desenvolveu na modernidade, justamente nos pontos em que se exigia o direito à morte, como no caso do genocídio colonizador¹¹, nas guerras (em que está em questão não somente a morte dos adversários como a exposição dos próprios cidadãos à

⁹ FOUCAULT, 2000, p. 305-306. Segundo Lévy, ao longo do século XX, o mal apareceu revestido de uma vontade de pureza, de um projeto de eliminação da “parte negra da humanidade”, de uma proposta de limpar o mundo das impurezas. No nazismo, tratava-se de eliminar a impureza encarnada nos judeus; no comunismo, a que se impregnava no burguês; por fim, no islamismo radical, trata-se, agora, de exterminar o infiel. LÉVY, Bernard-Henry. Ocidente virou bode expiatório, diz Lévy. Tradução de Clara Allain. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 01 fev. 2004. Mundo, p. A16. Entrevista concedida a Octavi Martí.

¹⁰ FOUCAULT, 2000, p. 306.

¹¹ Sobre a relação entre racismo e colonialismo/colonização, cf. FOUCAULT, 2000, p. 71-72 (onde alude à dupla transcrição da teoria da guerra das raças, uma biológica – que se articulará “com base nos movimentos das nacionalidades na Europa e na luta das nacionalidades contra os grandes aparelhos de Estado” e também a partir da “política da colonização européia” – e outra que operará “a partir do grande tema e da teoria da guerra social [...] que vai tender a apagar todos os vestígios do conflito de raça para definir-se como uma luta de classe.”), 120-121 (em que Foucault explica como a prática colonial européia não somente transportou “modelos europeus para outros continentes” mas também repercutiu intensamente “sobre as estruturas jurídico-políticas do Ocidente”, o que lhe possibilita afirmar que “Houve toda uma série de modelos coloniais que foram trazidos para o Ocidente e que fez com que o Ocidente pudesse praticar também em si mesmo algo como uma colonização, um colonialismo interno.”) e 307 (é exatamente com o genocídio colonizador que o racismo se desenvolve primeiramente, pois é “mediante um racismo”, através dos temas do evolucionismo, no caso, que se poderá “matar pessoas, matar populações, matar civilizações” em um regime que funciona no modo do biopoder). A articulação entre racismo e colonialismo/colonização a partir do pensamento de Michel Foucault foi recentemente estudada no Brasil por Vera Malaguti Batista, que atenta sobretudo para as repercussões de tais “sistemas de pensamento” nas atuais “políticas [penais] genocidas de controle social”. Cf. BATISTA, Vera Malaguti. *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Revan, 2003. 272 p. p. 38. Infelizmente, tomamos conhecimento desse rico estudo quando já não mais havia tempo hábil para conhecê-lo adequadamente, o que também ocorreu com *Modernidade e holocausto*, de Zygmunt Bauman, e *Race, nation, classe*, de Étienne Balibar e Imanuel Wallerstein. O mesmo se pode dizer em relação a dois livros recentemente publicados: *O livro negro do colonialismo*, organizado por Marc Ferro, e

morte), ou ainda, quando se tratou de criminalidade, loucura e das mais diversas anomalias. A especificidade do racismo moderno reside em sua vinculação “ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano.” O racismo se enraíza no funcionamento do “velho poder soberano do direito de morte”, não sendo por acaso que os Estados mais racistas são exatamente os mais assassinos.¹²

Em uma de suas últimas manifestações sobre a biopolítica, Foucault aborda o conceito de população na obra de J. H. von Justi, que estabeleceu uma relação de reciprocidade entre população e meio, dois seres vivos dos quais o Estado deveria se encarregar em sua face biopolítica. Se o Estado gere a população em seu próprio interesse, é compreensível que possa, inversamente, massacrá-la, decorrendo daí que a tanatopolítica é o inverso da biopolítica.¹³

3.2 O racismo de Estado no nazismo

Foucault utiliza a noção de racismo de Estado sobretudo para analisar seu modo de atuação no nazismo e no socialismo.¹⁴ A presente subseção será dedicada a acompanhar a argumentação de Foucault no que diz respeito ao nazismo. Em seguida, trata-se de observar

Coloniser, exterminer: sur la guerre et l'État colonial, no qual o autor, Olivier Le Cour Grandmaison se refere explicitamente ao “racismo de estado”.

¹² FOUCAULT, 2000, p. 309. Segundo Agamben (2002, p. 135, 137), o fascismo e o nazismo são “dois movimentos biopolíticos [...] que fazem [...] da vida natural o local por excelência da decisão soberana. [...] são uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e somente se tornam inteligíveis se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações de direitos.”

¹³ FOUCAULT, 2001c-364, p. 1645. Recentemente, Agamben (2002, p. 128) voltou a tematizar a díade biopolítica-tanatopolítica: a biopolítica se transforma em tanatopolítica no momento em que a decisão sobre a vida se torna decisão sobre a morte, mas, seguindo a linha de pesquisa aberta por Foucault, afirma que atualmente não mais é possível estabelecer duas zonas distintas.

quais são os acontecimentos da história recente que vêm sendo analisados, na literatura secundária, a partir da noção de racismo de Estado (3.3).

Na perspectiva foucaultiana, o nazismo pode ser traduzido como a generalização absoluta tanto do biopoder quanto do velho direito soberano de matar. De um lado, foi sumamente disciplinar e regulador (assunção estatizante do biológico, da procriação, da hereditariedade, da doença, dos acidentes); de outro, sumamente assassino (o poder de matar deixou de ser apenas um privilégio do Estado ou dos *Sturm Abteilung* (SA) ou *Schutzstaffeln* (SS), tendo sido conferido, no limite, a todos, pois todos, pela denúncia, tinham o poder de suprimir qualquer um).¹⁵ O nazismo é a forma acabada da transmutação da relação guerreira em relação biológica, pois se trata de eliminar o Outro (a raça impura) para fortalecer a saúde do povo, tornando-se indiscerníveis, no dizer de Agamben, a tutela da saúde e a luta contra o inimigo.¹⁶ Essa correlação é tematizada explicitamente pelos encarregados da defesa do regime, como se pode ler em um livro de propaganda publicado em 1942 acerca dos méritos da política nacional-socialista em questões de saúde e eugenia, intitulado *Estado e saúde*:

A revolução nacional-socialista deseja fazer apelo às forças que tendem à **exclusão** dos fatores de degeneração biológica e à **manutenção** da saúde hereditária do povo. Ela almeja, portanto, **fortificar** a saúde do conjunto do povo e **eliminar** as influências que prejudicam o **desenvolvimento biológico da nação**.¹⁷

Em outro opúsculo, desta feita publicado por Ottmar von Verschuer, um dos especialistas em eugenia do IIIº Reich, pode-se observar uma rigorosa formulação biopolítica da ideologia nacional-socialista:

‘O novo Estado não conhece outro dever além do cumprimento das condições necessárias à conservação do povo.’ Estas palavras do *Führer* significam **que todo ato político do Estado nacional-socialista serve a vida do povo...** Nós sabemos hoje que a vida de um povo é garantida somente se as qualidades raciais e a saúde hereditária do corpo popular

¹⁴ Cf. FOUCAULT, 2000, p. 309-315; 2002, p. 191-198. Desse modo, mostra-se equivocado Agamben (2002, p. 12) ao afirmar que Foucault não teria “deslocado sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos.”

¹⁵ FOUCAULT, 2000, p. 309-311.

¹⁶ AGAMBEN, 2002, p. 154.

¹⁷ VERSCHUER, 1942 apud AGAMBEN, 2002, p. 154, grifo nosso.

(*Volkskörper*) são conservadas. [...] **Política [...], ou seja, o dar forma à vida do povo.**¹⁸

É de se observar que o projeto nazista se caracterizou não somente pelo objetivo de destruir as outras raças, mas também pela exposição da própria raça ao perigo de morte: assim como assumir o risco de morrer era um dos “deveres fundamentais da obediência nazista”, considerava-se que apenas a “exposição universal de toda a população à morte” é que a constituiria como raça superior e a regeneraria definitivamente perante as raças a serem “totalmente exterminadas ou definitivamente sujeitadas”. A face assassina do projeto pode ser ilustrada pela “solução final” adotada para as outras raças, pela eliminação, “através dos judeus, de todas as outras raças das quais os judeus eram o símbolo e a manifestação”¹⁹; a outra, pela incitação ao suicídio absoluto da própria raça, como em março e abril de 1945, quando Hitler ordenou, no “telegrama 71”, a “destruição das condições de vida do povo alemão”, incluindo-se sua infra-estrutura logística e seus equipamentos industriais. Portanto, no nazismo, biopoder (gerir a vida) e soberania (matar e expor à morte) coincidem: “Temos um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida.”²⁰

Foucault termina o curso *Em defesa da sociedade* indagando: “Como se pode fazer um biopoder funcionar e ao mesmo tempo exercer os direitos da guerra, os direitos do assassinio e da função da morte, senão passando pelo racismo? Era esse o problema, e eu acho que continua a ser esse o problema.”²¹ E, pelo que vem demonstrando a história política recente, a tese de Foucault continua válida mesmo tendo-se passado quase trinta anos desde

¹⁸ VERSCHUER, 1936 apud AGAMBEN, 2002, p. 154-155, grifo nosso.

¹⁹ Além dos judeus, vários outros grupos foram considerados pelo regime nazista como influências prejudiciais ao “desenvolvimento biológico da nação” a serem extirpadas do corpo social: ciganos, doentes mentais, homossexuais, “asiáticos inferiores”, poloneses, russos, sérvios e comunistas. Há de se destacar que estes foram os primeiros a serem internados nos primeiros campos de concentração estabelecidos na Alemanha, em 1923, pelos social-democratas.

²⁰ FOUCAULT, 2000, p. 310-311. Em *A vontade de saber*, Foucault (2002, p. 196-197) também analisa a formação do racismo moderno, com referências específicas ao problema na Alemanha nazista. Cf. Id., 2000b, p. 312-315, para uma análise do socialismo.

²¹ FOUCAULT, 2000, p. 315.

sua formulação. Os problemas decorrentes do racismo de Estado têm se apresentado mais atuais do que nunca, e o instrumental analítico proposto por Foucault, um verdadeiro gabarito de inteligibilidade para algumas das mais agudas inquietações herdadas pelo século XXI.

3.3 Outras “imagens” do racismo de Estado nas sociedades contemporâneas

Excetuando-se os acontecimentos estudados na última aula do curso *Em defesa da sociedade*, quais sejam, o nazismo, com sua ampla política de extermínio dos “inimigos da raça” e o stalinismo, fazendo-o em relação aos “inimigos da classe” (cúlaques, ucranianos)²², numerosas têm sido as alteridades personificadas em inimigos “biologizados” durante a segunda metade do século XX e início do século XXI. Basta, para aferir a justeza das pistas deixadas por Foucault, elencar alguns acontecimentos recentes em que a morte de um determinado grupo foi justificada exatamente pelo recurso ao argumento de fortalecimento biológico do outro: massacre de índios nas terras maias na Guatemala (massacres de Patzicía pelos *ladinos* nos albores da revolução de 1944, massacres de Panzós em 1978, quando teve início a ofensiva contra-insurgente, e os cometidos no Altiplano ocidental principalmente no período 1979-1985, nos governos dos generais Romeo Lucas García e Efraín Ríos Montt) ou no México, como no massacre de Acteal (1994); conflito entre tutsis e hutus em Ruanda e Burundi, que culminou em genocídio (1959, 1963, 1972-1973, 1991-1997); aniquilamento

²² É de se observar que o discurso da “guerra das raças” é a matriz a partir da qual se constitui tanto o “inimigo de classe” quanto o “inimigo de raça”, tese que atualmente se encontra nos estudos de Marc Ferro, para quem o comunismo era racista porque “a ascendência burguesa ou aristocrática era considerada um ‘handicap’ que excluía as pessoas de direitos e da plena cidadania.” Segundo o historiador dos Annales, “No início da Revolução Russa, por exemplo, em torno de 1919, era preciso mostrar as mãos para conseguir um trabalho. Se elas eram bonitas, bem tratadas e atestavam a origem burguesa ou nobre dos candidatos, estes não tinham o direito de trabalhar. Isso era, portanto, uma forma de racismo social: não era ligado ao sangue, como ocorre com mais intensidade no colonialismo, mas à condição social. [...] o resultado era o mesmo para aqueles que

dos timorenses pelo exército indonésio (1975-2002); genocídio dos “inimigos de classe” pelo Kmer Vermelho, que atingiu grande parte da população do Camboja (1975-1979); massacre dos curdos pelo governo do Iraque (1988-1991); genocídio cometido pelas forças sérvias contra muçulmanos e croatas na Bósnia (1991-1995), bem como a limpeza étnica promovida contra os kosovares, erigidos em ameaça biológica à identidade nacional sérvia (1998-1999); e por fim, o mais recente e ora em curso exemplo de racismo de Estado, a “limpeza étnica” implementada por “tribos árabes”, apoiadas pelo governo do Sudão, contra as “tribos africanas” (principalmente as etnias zagawas, fours e masalits) no Darfur, região noroeste do Sudão (desde 2001, apesar de já ter ocorrido massacres envolvendo essas populações em 1985-1988, 1990, 1996 e em 1997-1999).

Entretanto, considerando-se que na leitura foucaultiana do racismo “tirar a vida” inclui não só o “assassínio direto” senão também “tudo o que pode ser assassinio indireto”, a segregação de populações empobrecidas nos espaços adjacentes às grandes cidades e a conseqüente multiplicação, para tais vidas politicamente irrelevantes, do risco de morte, parece ilustrar esse paradoxo da (ir)racionalidade política nas sociedades atuais. Indica como é assegurada, no modo do biopoder, e justamente através do dispositivo do racismo, a “função assassina do Estado”, seja de modo direto – no caso das ações, muitas vezes “espetaculares”, desencadeadas por grupos de extermínio oriundos dos quadros dos aparelhos governamentais de “segurança pública” (sic) – ou indireto, e de modo “invisível” – quando se multiplica o risco de morte para alguns segmentos populacionais em virtude da ausência dos mais elementares equipamentos de higiene pública.²³ Para usar os termos de Agamben, poder-se-ia dizer que certas periferias são verdadeiros “campos”, ou seja, disposições espaciais nas quais habitam as “vidas nuas” que não se inscrevem no ordenamento jurídico. Em uma de suas principais teses, defende ser o “campo” o “puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico (e

eram excluídos.” FERRO, Marc. A cor da infância. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 13 fev. 2005. Mais!, p. 4-5. Entrevista concedida a Sheila Schvarzman. p. 4.

enquanto tal fundado unicamente sobre o estado de exceção)”, uma vez que nele o poder tem a pura vida diante de si sem qualquer mediação²⁴. O campo é

o paradigma oculto do espaço político da modernidade. [...] **é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra.** [...] [No campo,] o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento com base numa situação factícia de perigo, ora adquire uma disposição espacial permanente que, como tal, permanece, porém, estavelmente fora do ordenamento normal. [...] [O campo] inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção [...], [é] a estrutura em que o estado de exceção [...] é realizado normalmente. [...] **O campo é um híbrido de direito e fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis.**²⁵

As periferias podem ser entendidas como esse espaço “juridicamente vazio” do estado de exceção em que se pode matar sem cometer homicídio²⁶ (basta lembrar o número exorbitante de cidadãos brasileiros mortos em ações policiais sob a alegação de “resistência”²⁷), ou como a “esfera soberana” “na qual se pode matar [a vida nua é matável] sem cometer homicídio [a vida nua é insancionável] e sem celebrar um sacrifício [a vida nua é insacrificável]”²⁸. A “violência soberana” inaugura uma zona de indiferença entre o sacrifício e o homicídio, no qual vigora um dos paradoxos do estado de exceção: a indistinção entre transgressão da lei e sua execução, ou entre violência e direito (não se sabe se houve

²³ FOUCAULT, 2000, p. 306.

²⁴ AGAMBEN, 2002, p. 129, 178.

²⁵ Ibid., p. 129, 175-177, grifo do autor.

²⁶ Ibid., p. 44.

²⁷ O relatório anual da Anistia Internacional sobre as violações aos direitos humanos cometidas em 2003, divulgado aos 26 de maio de 2004, novamente inclui o Brasil no grupo de países em que ocorrem execuções extrajudiciais, tortura e maus tratos (amplamente praticados em delegacias e cadeias), além de “esquadrões da morte” atuantes em 15 dos 27 Estados da Federação e uma “crescente impunidade” que protege policiais que matam civis. Muitas das mortes de civis por policiais, que aumentaram em 2003, “ocorreram em situações que apontavam para o uso excessivo de força ou execuções extrajudiciais”. Além disso, pode-se ler no relatório que “Medidas de segurança adotadas pelos governos estaduais para combater os elevados níveis de criminalidade urbana continuaram a resultar num aumento das violações de direitos humanos. Milhares de pessoas, predominantemente homens jovens, pobres negros ou pardos, foram mortos em confrontos com a polícia.” Trata-se de um fenômeno global, segundo Tim Cahill, pesquisador responsável pela parte do relatório referente ao Brasil: “Estamos vendo o uso do discurso de segurança para justificar abusos e repressão. **Um grupo social está sendo punido de uma forma geral**, em lugar da punição a grupos específicos. [...] Os Estados estão implementando políticas de segurança pública altamente discriminatórias e repressivas. A ação baseada na violação aos direitos humanos fundamentais não traz segurança.” ZANINI, Fabio. Anistia diz que tortura cresce no Brasil. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 maio 2004. Mundo, p. A12, grifo nosso. Observe-se que a conclusão do pesquisador confirma a atualidade da tese de Foucault avançada em *Vigiar e Punir*, rapidamente discutida acima (cf. subseção 2.1, p. 32), segundo a qual o sistema penal é um aparelho integrante dos mecanismos de dominação de classe cuja função é gerir diferencialmente os ilegalismos.

²⁸ AGAMBEN, 2002, p. 91.

realmente “resistência” ou se o termo apenas recobre uma execução extrajudicial). Talvez Agamben esteja correto ao afirmar que “o projeto democrático-capitalista de eliminar as classes pobres, hoje em dia, através do desenvolvimento, não somente reproduz em seu próprio interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo.”²⁹

Um fato recente ilustra com muita propriedade o quanto se tem intensificado o processo de animalização do homem descrito por Foucault através de dispositivos tecnológicos que inscrevem e identificam a “vida nua”. Trata-se da exigência dos EUA consistente em fichar e registrar as impressões digitais de determinados grupos de estrangeiros que tentam adentrar no país. Essa “tatuagem biopolítica”, ao deixar de ser aplicada às “classes perigosas” para sê-lo a toda a humanidade, estabelece uma nova relação biopolítica “normal” entre cidadãos e Estado, que não mais se relaciona com a participação livre e ativa na esfera pública, mas apenas com o registro e o fichamento da vida biológica dos corpos. As zonas de espera dos aeroportos podem ser definidas, doravante, como novos “campos” em que se “normaliza” um estado de exceção que, se inicialmente suspendia o ordenamento jurídico porque se apresentava uma situação factual de perigo, agora se estabiliza fora do ordenamento normal. No presente exemplo, parece válido afirmar que a razão invocada para a estabilização da suspensão do ordenamento (sempre a “segurança da sociedade”...) não é factícia, mas fictícia: dentre as 28 nacionalidades “privilegiadas” (no sentido de terem sido excluídas da exceção) encontram-se países como Brunei ou a Alemanha, por exemplo, onde se encontram grupos com potencial ou comprovada capacidade terrorista. As mais de 150 nacionalidades incluídas no estado de exceção, ao contrário,

²⁹ AGAMBEN, 2002, p. 65, 71-72, 186.

encontram-se no “campo”: uma espécie de “exclusão inclusiva” que inclui no ordenamento o que dele é expulso.³⁰

Os paradoxos da (ir)racionalidade biopolítica contemporânea também vêm à tona quando se reflete sobre a condição dos prisioneiros estrangeiros mantidos presos na base naval dos EUA em Guantánamo.³¹ Em um debate promovido pela rede norte-americana de televisão NBC acerca do tema, pôde-se ouvir o seguinte argumento em favor da aceitabilidade ético-legal da condição desses homens: “eles são aqueles a quem as bombas deixaram de atingir”.³² Ou seja, é apenas por acidente que esses homens ainda estão vivos: sobreviveram a um bombardeio “legítimo”, não morreram por sorte e, portanto, não se pode condenar seu tratamento após terem sido capturados durante a operação militar. Tal raciocínio coloca o prisioneiro na condição de *homo sacer*, alguém que não é nem vivo nem morto, totalmente sujeito ao direito de espada do “velho poder soberano”, para quem a vida ou a morte não é mais um fato natural, mas, sim, algo que depende de uma decisão soberana. Nessa condição, o prisioneiro se aproxima do favelado ou dos nacionais sujeitos à tatuagem biopolítica: em todos os casos, trata-se de “vidas indignas de serem vividas”, vidas politicamente irrelevantes que podem ser mortas impunemente, pois sem qualquer valor para o ordenamento, no qual somente são incluídas no modo da exclusão, o que remete à “integração marginalista” dos indivíduos a que se referia Foucault.³³ E as autoridades concentracionárias norte-americanas,

³⁰ AGAMBEN, 2002, p. 29. AGAMBEN, Giorgio. Não à tatuagem biopolítica. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 18 jan. 2004. Mundo, p. A14. SEITENFUS, Ricardo. A sociedade totalitária. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 11 jan. 2004. Tendências/Debates, p. A3.

³¹ Dos cerca de 600 prisioneiros (os números variam na imprensa: mais de 600, 595, em torno de 540...) não norte-americanos que são mantidos em Guantánamo desde 2001, somente quatro foram formalmente acusados até o presente momento, como parte dos preparativos para seu julgamento perante comissões militares (criadas por uma ordem executiva de George Walker Bush aos 13 de novembro de 2001): David Hicks (australiano), Salim Ahmed Hamdan e Ali Hamza Ahmed Sulayman al Bahlul (iemenitas), e Ibrahim Ahmed Mahmoud al Qosi (sudanês). AUSTRALIANO em Guantánamo é denunciado. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 11 jun. 2004. Mundo, p. A9. GUANTANAMO: les avocats de 63 détenus veulent une accélération des procédures. *Le monde*, Paris, 14 out. 2004. Disponível em: <<http://www.lemonde.fr/txt/article/0,1-0@2-3222,36-382885,0.html>>. Acesso em: 10 nov. 2004. PRESOS de Guantánamo são julgados por comissões militares. *Adital*, Fortaleza, 05 nov. 2004. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=1434>>. Acesso em 05 nov. 2004.

³² ZIZEK, Slavoj. Abu Ghraib, entre duas mortes. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06 jun. 2004. Mais!, p. 3.

³³ Cf. subseção 2.3, p. 50.

por sua vez, também ostentam uma condição intermediária, pois embora ajam como poder legal, seus atos não estão sob o abrigo da lei: operam em um espaço vazio situado dentro do domínio da lei, perfazendo exatamente o movimento de normalização do estado de exceção acima descrito.

Além de Agamben, muitos outros autores têm utilizado a “caixa de ferramentas” foucaultiana para tentar compreender o presente. Sobretudo depois da publicação da transcrição do curso *Em defesa da sociedade*, vêm se multiplicando estudos que se propõem a dar continuidade à crítica da razão governamental operante na história contemporânea tomando como gabarito de inteligibilidade a noção de racismo de Estado. No Brasil, entretanto, e até onde foi possível verificar na presente pesquisa, apesar de haver pesquisadores interessados no estudo do racismo de Estado, poucos são os que utilizam tal noção para a análise de situações concretas. Um deles é o artigo *Morreu, acabou*, de Maria Oly Pey³⁴. Nesse artigo, escrito logo após uma desastrosa operação policial na favela Nova Brasília (situada no Complexo do Alemão, zona norte da cidade do Rio de Janeiro) que resultou na execução de 14 pessoas, a professora da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) recorre à noção de racismo de Estado para refletir acerca da prática de extermínio dirigida por agentes governamentais encarregados da “segurança pública” (sic) contra populações criminalizadas, marginalizadas e segregadas dos grandes centros urbanos brasileiros.³⁵ Todavia, restringindo-se ao plano conceitual, foram encontrados alguns estudos, dentre os quais cabe citar os elaborados por Sérgio Adorno³⁶, Alexandre Alvez³⁷, Ana Maria de Oliveira Burmester³⁸, Regina Maria de Souza e Silvio Gallo³⁹.

³⁴ PEY, Maria Oly. *Morreu, acabou*. In: _____. *Educação: o olhar de Foucault*. Florianópolis: Movimento – Centro de Cultura e Autoformação, 1995. 319 p. (Série Livros Livres, 2). p. 241-252.

³⁵ Também sobre este tema, e partindo de algumas noções desenvolvidas por Foucault, cf. a tese de doutorado de Vera Malaguti Batista, já mencionada na subseção 3.1, p. 56, nota 11.

³⁶ ADORNO, Sérgio. O direito na política moderna. *Cult*, São Paulo, n. 81, p. 57-60, jun. 2004.

³⁷ ALVES, 2002.

³⁸ BURMESTER, Ana Maria de Oliveira. *Em defesa da sociedade*. In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. 359 p. p. 35-48.

Nos dias 16 a 18 de novembro de 2004, durante o *Colóquio Internacional Michel Foucault: 20 anos depois*, promovido pelo Centro de Estudos em Filosofia Moderna e Contemporânea (CEMODECON) e pelo Departamento de História (DH) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), foram pronunciadas algumas palestras importantes ao desenvolvimento do tema ora estudado, como a da professora Ana Maria de Oliveira Burmester, do DH da Universidade Federal do Paraná (UFPR), que participou dos debates sobre *Foucault e o império* (16 nov. 2004) enfocando justamente o “formidável poder de morte” exercido nas relações geopolíticas internacionais nas quais o “poder de matar para poder viver” se apresenta como um princípio de estratégia entre os Estados cujo ponto de partida consiste em fazer da população um problema biopolítico. Essa “guerra permanente” desnuda a violência das relações sociais, binariamente estruturadas, que resultam na criação, pela sociedade, de seus próprios racismos. E, ao vencedor, cabe contar a história e impor a verdade e o direito.

A professora Flávia Birolli, do Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília (UnB), na mesa-redonda *Foucault e a história* (18 nov. 2004), iniciou sua palestra com uma bela referência a *Terra e cinzas*, de Atiq Rahimi, em que o menino afegão Yassin se torna surdo depois de um bombardeio, mas como não se apercebe da nova condição, para ele os lábios se movem, porém nada dizem. Então, como pensar a surdez em um mundo saturado de palavras? O que é possível dizer em um mundo excessivamente prolixo, mas mudo? Birolli tematiza a paz civil como o *modus operandi* da guerra, ao se referir à tripla inversão de Clauwewitz efetua por Foucault no curso *Em defesa da sociedade*, ministrado em plena paz bélica do pós-guerra com o objetivo de pensar outras estratégias fora da lógica dualista poder-opressão. A pesquisa histórica se desenvolve como uma perspectiva ético-crítica, estratégica

³⁹ SOUZA, Regina Maria de; GALLO, Silvio. Por que matamos o barbeiro? Reflexões preliminares sobre a paradoxal exclusão do outro. *Educação e Sociedade*, Campinas, ago. 2002, v.23, n.79, p.39-63. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0101-73302002000300004&lng=en&nrm=iso&tlng=>>. Acesso em: 8 set. 2004.

em relação ao presente, sendo o conhecimento construído como uma estratégia tendente a fazer a “maquinaria” funcionar em outra direção e a verdade, como um efeito do poder; mas não se trata de fazer falar o que está sob o poder, mas sim, de ver como funcionam os discursos em um presente emudecido, apesar de saturado de palavras, em que tudo pode ser dito, desde que repita o já dito.

Durante a mesa-redonda *Foucault e as heterotopias*, o professor Guilherme Castelo Branco, do Departamento de Filosofia (DF) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), proferiu a palestra *Mais do que cuidar de si, se ultrapassar* (18 nov. 2004), em que apresentou uma nova leitura acerca das relações entre resistência e ontologia do presente a partir da hipótese contida no último capítulo de *A vontade de saber*. Defendeu que a equação “onde há poder há resistência”, em se tratando das lutas travadas contra a sociedade de controle ou os Estados genocidas, não se resolve com uma ética da liberdade fundada no “cuidado de si”: quem luta não pode ser sereno, tem de se expor, explodir, ter estilo, ultrapassar, não ter cabimento. Para o professor, Foucault defende a tese de que o Estado do século XX, por suas técnicas e por seus procedimentos, é racista e genocida, voltado à promoção de limpezas étnicas, culturais e comportamentais.

Para ilustrar a justeza da tese, expôs um exemplo de racismo de Estado envolvendo o Hospital de Barbacena (Minas Gerais) durante várias décadas do século XX. Tal hospital, inicialmente destinado ao tratamento de doenças pulmonares, transformou-se em manicômio para, depois, passar a abrigar toda sorte de “indesejáveis” das cercanias. O “curioso” é que, de 1920 a 1975, a cada mês, 30 homens e 30 mulheres morriam. Mais intrigante ainda é que os corpos sumiram, não há cemitérios: mais tarde, soube-se que os corpos foram cedidos para as faculdades de medicina do Sudeste. O extermínio desses milhares de “loucos” perdurou em meio ao mais completo silêncio social até ser fechado

depois de denúncias feitas por Franco Basaglia. Outro caso de racismo de Estado citado é o sistema de saúde pública destinada aos pobres brasileiros, cujo resultado não é nada menos do que uma “limpeza étnica”, um “genocídio”. Dirigir à pobreza políticas de extermínio travestidas de sistema de saúde pública confirma a hipótese que Foucault explorou quando analisou os discursos da contra-história no curso *Em defesa da sociedade*: “o Estado é a própria guerra”.

Entretanto, o último Foucault, mais otimista, lembra que “a vida sempre escapa ao poder”, ou seja, há uma alternativa social a tais práticas. Da junção entre existência de relações de poder e possibilidade de resistências inventivas resultam duas conseqüências: em primeiro lugar, o inimigo primeiro de Foucault é o Estado genocida, o que torna necessário, como princípio geral, lutar contra o Estado. Em segundo lugar, e como princípio regional, Foucault propõe lutas anárquicas, individuais e sociais, para mudar tal estado de coisas, de modo a alcançar tanto a dessubjetivação quanto a invenção de uma vida autônoma e livre, sem qualquer autoridade a lhe dirigir a consciência e a vontade. Trata-se, então, de dar vazão ao “trabalho indefinido da liberdade” para criar, através dessas atitudes-limite (lutas fundadas em uma racionalidade estratégica), novos espaços livres em que se efetive a recusa em sermos governados pela individuação, a recusa em sermos o que somos.

Por fim, é de se destacar a fala do professor Oswaldo Giacóia Júnior, do DF da Unicamp, sobre *O conceito do direito e a ontologia do presente*, durante a mesa-redonda *Foucault e a atualidade* (18 nov. 2004). Sua preocupação se relaciona à nova figura da soberania nacional, pensada a partir dos estudos de Foucault e de Agamben: trata-se de uma nova articulação em face da normalização, integrada tanto por mecanismos disciplinares quanto reguladores. O professor se dedicou a avaliar dois fenômenos que, além de contemporâneos, apresentam-se como o verso e o reverso de uma mesma moeda que configura tanto o Estado nacional quanto o capitalismo: o bipoder e as modernas declarações

de direitos fundamentais, descritas como o ponto de passagem da soberania régia (o súdito sob o Antigo Regime) à soberania nacional (o cidadão). Portanto, soberania e biopoder continuam se articulando mesmo na sociedade de normalização, sendo os campos de concentração e a violência política seus *loci* privilegiados. O nazismo leva ao paroxismo a junção entre poder disciplinar e biopolítica, apresentando-se os campos exatamente como a face assassina do biopoder. E para ilustrar suas posições, o professor Giacóia trabalhou um certo número de exemplos que atualizam a figura do campo: os campos de refugiados asiáticos, palestinos, africanos; Guantánamo e Abu Ghraib; e, por fim, as rebeliões nas prisões (e Febem's) brasileiras, que muitas vezes resultam em mutilações como as recentemente observadas no Rio de Janeiro e em Porto Velho. Os comandos extra-cárcere do narcotráfico internacional atuam para muito além dos limites do Estado-nação, o que faz com que o Estado não mais se imponha como único detentor da violência, ou seja, da decisão de vida e de morte sobre a vida nua. O espaço dos presídios deixou de ser o palco de exibição do monopólio estatal para ser o local em que se encena o “réquiem patético” em homenagem ao Estado-nação. A delinquência é a insígnia do direito de morte sobre a vida nua, e a brutalidade tem levado somente a consternação e indignação moralistas, ao invés de informar uma reflexão histórico-filosófica que se estabeleça como “crítica”.

Isso é tudo quanto pôde ser apontado relativamente às pesquisas desenvolvidas no Brasil. Já nos outros países da América Latina, foram encontrados vários estudos, concentrados, sobretudo, nas dificuldades enfrentadas pelas populações indígenas no que diz respeito ao reconhecimento de suas identidades, direitos e culturas e sua luta por autonomia. Em alguns países, o nível de conflito entre as majorias “minorizadas” e as minorias que mascaram seus interesses particulares ostentando um discurso de caráter pretensamente universal (como, por exemplo, os que giram em torno da “nação”) chega a pontos extremos, como é o caso da Guatemala e do México.

Dentre os grupos populacionais guatemaltecos vitimados durante os períodos de agudização do racismo de Estado ao longo do século XX, os que mais sofreram foram os maias, como o atestam os massacres, acima citados, que ocorreram em 1944, 1978 e, de modo mais agudo e extenso, no período 1979-1985, nos governos dos generais Romeo Lucas García e Efraín Ríos Montt, durante os quais atinge seu nível mais agudo a implementação de uma ampla política de etnocídios. Segundo o relatório *Guatemala: Memória do Silêncio*, redigido pela Comissão para o Esclarecimento Histórico, esses governos “concentraram seus esforços para aniquilar o inimigo interno [...] atacando sistematicamente o movimento social e a população nas áreas de forte presença guerrilheira, principalmente a população maia.” Se o governo de Lucas García se concentrou na eliminação do movimento social e no combate à guerrilha, o de Efraín Ríos Montt (1982-83) “deu continuidade à estratégia de terra arrasada, destruindo centenas de aldeias, principalmente no altiplano, e provocando um deslocamento em grande escala da população civil que habitava as áreas de conflito.”⁴⁰ Se o racismo de Estado exercido na Guatemala parece ter findado depois dos acordos de paz, vigentes desde 1996, o mesmo não se pode dizer do racismo social.⁴¹ Continuam sendo enunciáveis, na sociedade guatemalteca, discursos como o de Roberto Morales, por exemplo, escritor auto-identificado como *ladino* que pôde afirmar, por ocasião do II Congresso de Estudos Maias, em agosto de 1997, que “os maias constituem uma ameaça real para a etnia ladina e esta deve reagir contra as elites maias e fixar uma posição frente à identidade maia”⁴²... Atualização

⁴⁰ COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO. *Guatemala: memoria del silencio*. Disponível em: <http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/gmds_pdf/index.html>. Acesso em: 21 out. 04. Dentre as vítimas de violação de direitos humanos e outros fatos violentos durante o período em que perdurou o conflito (1962-1996), 83,33% pertenciam à etnia maia e 16,51% à etnia ladina (no final do século XVII, usava-se o termo “ladino” para designar os descendentes de uniões mistas, ilegítimas, “discriminados e desprezados pela ordem colonial. Com o tempo, a população *ladina* foi crescendo até constituir um grupo social numericamente importante. Paralelamente também, aumentou a estratificação social entre os *ladinos*. Alguns foram se incorporando às esferas do poder econômico, enquanto que outros ficaram à margem de tal poder.”). (Ibid.).

⁴¹ Para uma problematização da distinção entre racismo de Estado, político, institucional e social, cf. LEFLAIVE-GROUSSAUD, Gabrielle. El racismo: un enfoque crítico. Disponível em: <http://www.ucm.es/info/dptoants/ateneo/gabrielle_leflaive_groussaud.htm>. Acesso em: 7 set. 2004.

⁴² MORALES apud ARZÚ, Marta Elena Casaús. Reflexiones en torno a la legitimidad del estado, la nación y la identidad en el marco de los acuerdos de paz en Guatemala. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Costa Rica, v. 25, n. 1, p. 7-31, 1999. Disponível em:

espantosa do princípio do fortalecimento próprio através do rechaço do “outro” percebido como inimigo “essencializado”.

A história recente do México também torna possível observar a presença do racismo de Estado: de forma indireta, uma vez que, excluídas economicamente em razão das políticas neoliberais adotadas, as populações indígenas sofrem maior risco de morte e de doenças tanto em virtude da ausência dos mais básicos equipamentos de higiene pública como em decorrência dos extensos deslocamentos populacionais internos; e de modo direto, por meio do extermínio de povos indígenas rebeldes, como ocorreu em 22 de dezembro de 1994, quando 45 indígenas da Comunidade Acteal (simpatizantes do EZLN, em sua maioria mulheres e crianças que se encontravam em plena celebração religiosa) foram chacinados pelo grupo paramilitar *Mascara Roja*.⁴³

Outros estudos importantes no que diz respeito aos problemas envolvendo as identidades indígenas latino-americanas, cuja compreensão envolveu o recurso à noção de racismo de Estado, foram encontrados. No Chile, a professora Licia Fiol-Matta analisa a homofobia e o racismo como instrumentos utilizados pelo Estado no controle das populações, e mais especificamente, o discurso sobre a mestiçagem, no qual se evidencia a preocupação com as misturas “corretas” e “incorretas”: a violência no biopoder não precisa ser aberta, pois se caracteriza “cada vez mais por uma série de inclusões e exclusões que garantem que na sociedade de normalização somente alguns terão a capacidade de viver, ao mesmo tempo em que se deixará muitos outros morrerem”. E acrescenta: “A retórica da mestiçagem [...] mascara o funcionamento de um racismo muito violento, que é condição de existência dos estados modernos [racistas e homofóbicos] em uma sociedade de normalização”.⁴⁴

<<http://www.google.com/search?q=cache:rK30YEmk0dgJ:163.178.101.5/~anuario/Casaus2.pdf+foucault+%22racismo+de+estado%22&hl=pt-BR&ie=UTF-8>>. Acesso em: 7 set. 2004.

⁴³ GUERRERO, Alicia Castellanos. Pueblos indios, Racismo y Estado. Disponível em: <<http://www.google.com/search?q=cache:6Z1z6H6KRDsJ:www.latautonomy.org/RACISMO.PDF+foucault+%22racismo+de+estado%22&hl=pt-BR&ie=UTF-8>>. Acesso em: 7 set. 2004.

⁴⁴ FIOL-MATTA, Licia. Reproducción y nación: raza y sexualidad en Gabriela Mistral. Disponível em: <<http://www.gabrielamistral.uchile.cl/estudios/nomadias/lfmatta.html>>. Acesso em: 7 set. 2004.

No Equador, o professor Fredy Rivera avalia como o processo de construção da nação (cuja premissa declarada é a homogeneidade nacional) lidou com as alteridades, no caso, os negros e os índios. Para tanto, mobiliza não somente as idéias de Foucault, mas também as de Imanuel Wallerstein e Étienne Balibar, que advertiram sobre a utilização do discurso da luta de raças como uma das bases que sustentaram a manutenção do poder durante o desenvolvimento e consolidação dos estados nacionais.⁴⁵

Nos EUA, o professor Avital Shein, em instigante palestra, oferece uma explicação “foucaultiana” do racismo de Estado em uma nova perspectiva, indo realmente além dos termos em que o próprio Foucault desenvolveu a questão e, para tanto, analisa o censo como uma forma de vigilância racial, bem como algumas particularidade da segregação racial que se verifica nos EUA.⁴⁶

No Canadá, William Walters desenvolve uma análise genealógica e histórica da deportação, relacionando-a e diferenciando-a de outras práticas como a expulsão e a transferência forçada das populações. Essas práticas podem ser consideradas “dispositivos”, pois são investidas por determinadas formas de governamentalidade que se destinam a regular as populações no plano internacional. Os “campos” também são examinados, tanto em sua configuração nazista, de internamento ou de concentração, nas décadas 1930-1940, mas também suas formas mais recentes, como, por exemplo, o que foi mantido em Bari em 1991 (no qual a polícia italiana agrupou imigrantes albaneses antes de obrigá-los a retornar) e, de forma mais geral, as zonas de espera e os centros de detenção. Além disso, a análise privilegiou as atuais resistências antideportação e os *sanctuary movements*.⁴⁷

⁴⁵ RIVERA, Fredy. De naciones y racismos: Breve lectura del caso ecuatoriano. *Revista Aportes Andinos*, Quito, n. 9, avr. 2004. Disponível em: <<http://www.uasb.edu.ec/padh/revista9/articulos/fredy%20rivera.htm>>. Acesso em: 5 set. 2004.

⁴⁶ SHEIN, Avital. A Foucauldian Explanation of Racism beyond Foucault's. Disponível em: <<http://www.google.com/search?q=cache:mERhYxvoIEcJ:www.panopticweb.com/2004conference/3.shein.pdf+foucault+%22racismo+de+estado%22&hl=pt-BR&ie=UTF-8>>. Acesso em: 7 set. 2004.

⁴⁷ WALTERS, William. Governing Unemployment. *The Semiotic Review of Books*. v. 11, n. 3, may 2001. Disponível em: <<http://www.google.com/search?q=cache:Grf0c30IBo8J:www.chass.utoronto.ca/epc/srb/srb/vol%252011.3.pdf>>.

No que diz respeito às pesquisas desenvolvidas na Europa a partir da noção de racismo de Estado, os problemas da atualidade de que se ocupam a maior parte dos estudiosos são os suscitados pelo movimento das populações do “Sul” em direção ao “Norte”, que vêm se agravando na exata medida em que recrudescer o discurso “securitário” sobre a imigração, mantido em maior ou menor grau pelos governos dos Estados componentes da União Européia (UE), sobretudo depois da constituição do chamado “Espaço Schengen”.⁴⁸

Essa ênfase no movimento das populações e suas implicações não é gratuita. Os problemas envolvendo os refugiados foram objeto de algumas das lutas políticas mais importantes em que Foucault se engajou nas décadas de 1970 e 1980. Em novembro de 1978, após, ao lado de Sartre, Aron, Montand, Signoret, Beauvoir, Rocard, Clavel, Mauriac, Barthes, Ionesco, e até mesmo Brigitte Bardot, o apelo lançado por Bernard Kouchner, Jacques e Claudie Broyelle e Alain Geismar em prol de *Um barco para o Vietnã*, uma ação em defesa dos *boat people* que objetivava aumentar o número de refugiados vietnamitas na França. Igualmente com esse objetivo, organiza, em 20 de junho de 1979, juntamente com Bernard Kouchner e André Glucksmann, uma coletiva de imprensa no *Collège de France*, da qual participam Sartre e Aron.⁴⁹

f+%22william+walters%22+foucault&hl=pt-BR&lr=lang_es%7Clang_fr%7Clang_en%7Clang_it%7Clang_pt&ie=UTF-8>. Acesso em: 27 set. 2004.

⁴⁸ O Acordo de Schengen foi assinado em 14 de junho de 1985 com o objetivo de suprimir progressivamente os controles nas fronteiras dos Estados componentes da UE, instaurando um regime de livre circulação para as pessoas. A Convenção de Schengen foi assinada em 19 de junho de 1990 e passou a vigorar em 1995, sendo signatários, atualmente, os seguintes países: Alemanha, Bélgica, França, Luxemburgo, Holanda, Itália, Espanha, Portugal, Grécia, Áustria, Dinamarca, Finlândia, Suécia, Islândia, Noruega (os dois últimos não pertencem à UE). Apesar de não serem Estados-parte nesses acordos, a Irlanda e o Reino-Unido aderiram parcialmente às disposições de Schengen: o Reino-Unido participa notadamente no que diz respeito à cooperação policial e judiciária em matéria penal, à luta contra os estupefacientes e ao Sistema de Informação Schengen (SIS). A Irlanda se integrou às disposições relativas ao SIS. A Dinamarca, apesar de signatária, reservou-se o direito de decidir se aplica ou não qualquer nova decisão tomada nesse campo.

⁴⁹ DEFERT, Daniel. Chronologie. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Edição estabelecida sob a direção de Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange. Tradução de Carl-Gustav Bjurström et al. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1708 p. p. 12-90. p. 78. Tratava-se de dar publicidade à transformação do navio *Ile-de-lumière* em um navio-hospital, para resgatar os *boat people* vietnamitas que fugiam do regime comunista. O primeiro destino do *Ile-de-lumière* foi a ilha de Poulo Bidong (Malásia), onde se instalaram os primeiros refugiados vietnamitas e que chegou a abrigar, nos momentos mais críticos, 45.000 pessoas, distribuídas em uma superfície habitável de menos de meio quilômetro quadrado. Nos três meses de permanência do navio na ilha, duas mil pessoas foram medicadas, toda a população da ilha foi vacinada e, depois da construção de um hospital em madeira com 70 leitos no local, o navio pôde partir e

Em 17 de agosto de 1979, a revista japonesa *Shûkan posuto* publicou uma entrevista em que Foucault afirmava que o problema dos refugiados vietnamitas não se apresentava somente como uma seqüela do passado, mas como um presságio dos acontecimentos futuros, da grande migração que o século XXI vivenciaria. Para Foucault, recusar-se a conceder aos Estados um direito incondicional de vida e de morte sobre grupos populacionais (internos ou estranhos à nação) implicou, inicialmente, a oposição aos bombardeios do Vietnã pelos EUA; atingido este objetivo, aquela recusa acarreta a obrigação de ajudar os refugiados vietnamitas, uma vez que esse problema decorre de uma série de ações governamentais que fizeram com que as pessoas tenham sido obrigadas a buscar uma possibilidade aleatória de sobrevivência no êxodo pelo mar.⁵⁰

Esse argumento, no sentido de o movimento ser a condição de possibilidade de existência dessas populações, tem sido retomado por outros pesquisadores, como Marie Caloz-Tschopp em seus estudos sobre o direito de asilo na Europa e suas implicações para o saber estatístico⁵¹ ou nas análises sobre a configuração biopolítica do mundo atual desenvolvidas por Philippe Hauser, que percebe a existência de uma espécie de cordão sanitário, estabelecido em proveito das nações ricas, entre os que podem viver e os que devem morrer, uma divisão que ajuda a tornar inteligíveis alguns fatos recentes, como, por exemplo, a distinção do tratamento destinado a Kosovo, por um lado, e Tchetchênia, Timor Leste, Curdistão ou Serra Leoa, por outro. Os povos destes últimos países são os que se pode “deixar

retomar seu objetivo original de salvamento no mar, iniciativa seguida posteriormente por outros barcos até os dias de hoje.

⁵⁰ FOUCAULT, Michel. “Le problème des réfugiés est un présage de la grande migration du XXI^e siècle.” In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 271, p. 798-800. Entrevista concedida a H. Uno e publicada em 17 ago. 1979, p. 798-800. O mesmo raciocínio pode ser aplicado nos dias que correm em relação aos africanos que tentam escapar de seus países navegando em botes de plástico alugados pelo Mediterrâneo: uma viagem em que muitos não conseguem chegar vivos ao destino. Cf., sobre essa questão, FISHER, Ian; HOROWITZ, Jason. Somali Refugees Find a New Kind of Hardship in Italy. *The New York Times*, New York, 31 out. 2004. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2004/10/31/international/europe/31refugees.html?th>>. Acesso em: 31 out. 2004.

⁵¹ CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire. La statistique à l'épreuve de la contingence égalitaire. Disponível em: <http://www.statistik.admin.ch/about/international/caloz_tschopp_final_paper.doc>. Acesso em: 2 set. 2004a. Id., Violence d'Etat et droit d'asile en Europe. *Res publica*, n. 27, p. 24-31, déc. 2001. Disponível em:

morrer” sem riscos para as democracias ocidentais. Entretanto, se o distanciamento geográfico lhes subtrai aos benefícios do intervencionismo europeu ou norte-americano, esses grupos populacionais não escapam aos novos dispositivos internacionais de controle e de vigilância. Segundo o autor, a nova face do biopoder consiste na cisão entre os que podem viver “aqui” e os que são obrigados a viver “lá” onde não se pode mais viver, o que indica que o campo se reconstitui, hoje, com uma nova configuração: “descentrado, invisível, como ‘resto’ do que não é incluído na sociedade dos homens ‘vivos’ [*vivants*].”⁵² Esses acontecimentos não são acidentais, mas decorrentes do racismo de Estado, mecanismo constitutivo do biopoder que efetua uma

seleção rigorosa entre o que apresenta os signos da vitalidade, e o que somente apresenta sintomas mórbidos. Se se imagina, por outro lado, que as imagens da vida e da saúde somente se constroem em oposição às da morte e da doença, se o normal somente pode se desvelar a partir de um fundo de patologia, compreender-se-á que é ‘vital’ para nossas sociedades que se mantenham um domínio – que diz respeito à metade da humanidade – em que a morte espregueira e ameaça.⁵³

Outro ponto importante a ser retido da entrevista de Foucault é a denúncia dos centros de trânsito, então propostos pelo governo vietnamita, em razão de sua similitude com os campos de concentração. Por ocasião da conferência internacional da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre os refugiados indochineses (20 e 21 de julho de 1979), propôs-se a construção de centros de trânsito para agrupar os candidatos a sair do país, onde permaneceriam durante o tempo necessário até que encontrassem um país que os acolhesse.⁵⁴ Proposta bem semelhante foi recentemente formulada pela Alemanha e apoiada vivamente pela Itália, durante uma reunião informal entre ministros do Interior da Itália, França, Alemanha, Grã-Bretanha e Espanha em Florença, em 17 e 18 de outubro de 2004: trata-se de criar “campos de trânsito” no norte da África (Líbia, Tunísia e Marrocos) para filtrar os

<<http://www.google.com/search?q=cache:RGfdOURSFAgJ:www.sosf.ch/hintergruende/europa/MCRespublica.pdf+foucault+%22racisme+d'%C3%A9tat%22&hl=pt-BR&ie=UTF-8>>. Acesso em: 2 set. 2004b.

⁵² HAUSER, Philippe. Biopolitique de l'avenir. *Drôle d'époque*, Nancy, n. 6, printemps 2000. Disponível em: <<http://www.droledepoque.com/n6/hauser.html>>. Acesso em: 2 set. 2004.

⁵³ Ibid..

candidatos à imigração provenientes da África, Oriente Médio ou Ásia antes que cheguem na Europa. Uma sugestão similar foi elaborada pelos ministros do Interior da Estônia, Letônia, Lituânia, Áustria e Eslováquia, que, preocupados sobretudo com os refugiados provenientes da Tchetchênia, propuseram a criação de campos de trânsito na Ucrânia. Anteriormente, porém, em junho de 2003, durante a cúpula de Tessalônica, o Conselho da UE já havia relatado, sem rechaçar explicitamente, uma proposição britânica no sentido de exteriorizar o procedimento de asilo europeu, instalando centros de processamento na Turquia, Irã, Somália ou Ucrânia.⁵⁵

Esse gênero de proposta tem sido criticada hoje nos mesmos termos em que Foucault o fez há cerca de duas décadas: não apresenta garantias humanitárias suficientes. O sistema é problemático tanto porque as condições nesses campos se aproximam muito a situações de detenção quanto pelo fato de os países que manteriam tais “centros” serem conhecidos por suas práticas violadoras dos direitos humanos, como é o caso da Tunísia e da Líbia (este último é particularmente conhecido por enviar à força os requerentes de asilo de volta a países como Eritreia e Sudão, onde é altamente provável que sofram violências em razão das quais venham a morrer).⁵⁶

Há de se reconhecer, entretanto, que a idéia se encaixa na lógica “securitária” que vem regendo o tratamento dispensado aos migrantes, não mais vistos como “pessoas a quem é necessário eventualmente assegurar proteção, mas um perigo do qual a Europa deve se proteger.”⁵⁷ Análises como essas vêm sendo desenvolvidas por pesquisadores que recorrem à noção de racismo de Estado, como é o caso de Didier Bigo e Frank Weber. Para Bigo, os

⁵⁴ FOUCAULT, 2001c-271, p. 799-800.

⁵⁵ HIDING the Refugee Problem Offshore. Editorial. *The New York Times*, New York, 20 out. 2004. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2004/10/20/opinion/20wed3.html?th>>. Acesso em: 20 out. 04. IMMIGRATION: vers des camps de transit? *Nouvelobs.com*, Paris, 20 out. 2004. Disponível em: <<http://permanent.nouvelobs.com/europe/20041019.OBS9362.html>>. Acesso em: 20 out. 2004. RÉSEAU MIGREUROPE. Dérive inhumanaire de l'UE: L'Allemagne et l'Italie proposent de créer des camps de réfugiés hors des frontières de l'Union. *Libération*, Paris, 15 out. 2004. Disponível em: <<http://www.liberation.fr/page.php?Article=246331>>. Acesso em: 16 out. 2004.

⁵⁶ HIDING..., 2004; IMMIGRATION..., 2004.

discursos “securitários” sobre a imigração são uma formação discursiva que se desenvolve em meio a uma tecnologia política particular, uma modalidade específica de governamentalidade política: trata-se de uma política do medo e da inquietude que fabrica um novo inimigo, o imigrante; uma “política do extremo, de uma visão schmittiana degenerada em que a política é a continuação da guerra por outros meios, em que se desenvolvem discursos do tipo ‘é necessário defender a sociedade’, cujas relações com o racismo foram mostradas por Foucault.” Essa política acaba gerando uma “política da inquietude que transforma qualquer mudança e risco em ameaça intencional, em inimigo.”⁵⁸ Weber também recorre a um gabarito de leitura foucaultiano para fazer a genealogia das práticas de expulsão na longa duração, evidenciando a correlação entre discursos, saberes e práticas de vários atores que intervêm nesse “dispositivo” de confinamento-afastamento.⁵⁹

Ativistas pelo respeito aos direitos das populações migrantes, como o *Réseau Migreurop*, atribuem ao endurecimento dessa “política policial” os desastres humanitários que vêm se repetindo no Estreito de Gibraltar e na costa italiana (embarcações que afundam, cadáveres que chegam nas praias ou migrantes provisoriamente acolhidos em condições deploráveis). Diante dessa lógica, entendem ser necessário que a sociedade civil e as organizações encarregadas de garantir um “contrapoder democrático” reajam firmemente no sentido de recusar que políticas de asilo e de imigração se desvirtuem em “lógicas policiais de

⁵⁷ RÉSEAU MIGREUROPE, 2004.

⁵⁸ BIGO, Didier. Sécurité et immigration: vers une gouvernementalité par l'inquiétude? *Cultures & Conflits*, Saint-Ouen, n. 31-32, 1998. Disponível em: <http://www.conflits.org/article.php3?id_article=326>. Acesso em: 17 set. 2004.

⁵⁹ WEBER, Frank Paul. Expulsion: genèse et pratique d'un contrôle en Allemagne (Partie 1). *Cultures & Conflits*, Saint-Ouen, n. 23, automne 1996a. Disponível em: <http://www.conflits.org/article.php3?id_article=203>. Acesso em: 20 set. 2004. Expulsion: genèse et pratique d'un contrôle en Allemagne (Partie 2). *Cultures & Conflits*, Saint-Ouen, n. 23, automne 1996b. Disponível em: <http://www.conflits.org/article.php3?id_article=410>. Acesso em: 20 set. 2004; Expulsion: genèse et pratique d'un contrôle en Allemagne (Partie 3). *Cultures & Conflits*, Saint-Ouen, n. 23, automne 1996c. Disponível em: <http://www.conflits.org/article.php3?id_article=412>. Acesso em: 20 set. 2004.

gerenciamento. É urgente denunciar os projetos de exteriorização dos procedimentos de asilo e a criação de novos lugares de confinamento de migrantes.”⁶⁰

Os termos dessa denúncia evocam as palavras de Foucault ao defender, em junho de 1981 (em Genebra, quando anunciou a criação do “Comitê Internacional contra a Pirataria” no mar da China), o direito de organizações não governamentais como “Ile-de-Lumière”, “Cap Anamur”, “Avião para El Salvador”, “Terra dos homens” e “Anistia Internacional” a ter livre acesso às vítimas de todos os conflitos.⁶¹ Nessa ocasião, Foucault aludiu a três princípios norteadores de tais iniciativas: em primeiro lugar, a existência de uma cidadania internacional implica um dever de insurreição contra qualquer tipo de abuso de poder (dizer que “somos todos governados e, a esse título, solidários” significa que o elo que une todos os indivíduos nessa cidadania internacional é o fato de todos serem governados). Além disso, cabe a essa cidadania internacional mostrar aos governos os infortúnios dos homens, pelos quais são responsáveis na exata medida em que provocados por suas decisões ou permitidos por suas negligências: “A infelicidade dos homens não deve jamais ser um resto mudo da política. Ela funda um direito absoluto a se levantar e a endereçar a todos os que detêm o poder.” Por último, trata-se de recusar a divisão de tarefas que reserva aos indivíduos a incumbência de se indignar e falar, e aos governos, a de refletir e agir (“os bons governos adoram a santa indignação dos governados, desde que permaneça lírica”), pois a “experiência mostra que se pode e se deve recusar o papel teatral da pura indignação que se nos propõem”. As novas iniciativas humanitárias das organizações não governamentais citadas criaram um “novo direito”, do qual os indivíduos privados são titulares, de intervenção efetiva no âmbito das políticas e estratégias internacionais. Trata-se, portanto, de inscrever a vontade dos indivíduos

⁶⁰ RÉSEAU..., 2004.

⁶¹ Dentre essas, continuam atuantes as organizações não governamentais “Cap Anamur” (www.cap-anamur.org), “Terre des hommes” (www.terredeshommes.org) e “Anistia Internacional” (www.amnesty.org).

em uma realidade até então monopolizada pelos governos, e de lhes arrancar esse monopólio “pouco a pouco e a cada dia.”⁶²

Segundo Márcio Alves da Fonseca, esse é o único texto em que Foucault problematiza diretamente a questão dos direitos do homem, revelando “os contornos da imagem de um ‘direito novo’”. Esse “direito novo” pode ser encontrado nos momentos em que Foucault reflete acerca da “atitude crítica”⁶³: “uma vontade decisória de não ser governado” que se situa no domínio da ética, entendida como um domínio de práticas e “atitudes em que está em jogo um exercício refletido da liberdade.” É justamente a “ação refletida dos indivíduos”, a “posição estratégica assumida pelos indivíduos”, os “acontecimentos concretos”, o “gesto factual de se posicionar” que constituem a referência precisa, os fundamentos da existência de um “direito novo” no pensamento de Foucault. A ação, portanto, é o momento fundador da pretensão de novos direitos, o que implica concluir que não se encontra em Foucault qualquer traço de positivismo jurídico, nenhuma tentação de definir legitimidade em termos de legalidade. Muito pelo contrário, a imagem desse “direito novo” aparece em seu pensamento ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania e como “possibilidade de resistência aos mecanismos da normalização”, enquanto “um domínio de saberes e de práticas cuja verdadeira legitimação somente pode decorrer da prática refletida dos indivíduos, sem a referência a nenhum princípio de totalização.”⁶⁴

Cumprido reconhecer que o afluxo dos requerentes de asilo, a que Foucault se referiu em 1979 como um “presságio do futuro” porquanto o problema ainda era vislumbrado no horizonte, apresenta-se atualmente como uma questão central no plano internacional:

⁶² FOUCAULT, Michel. Face aux gouvernements, les droits de l’homme. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 355, p. 1526-1527. Texto lido por Foucault em Genebra ao anunciar a criação do Comitê internacional contra a pirataria, em jun. 1981. p. 1526-1527. Nesse sentido também é a recente proposta de Fábio Konder Comparato de constituir um contrapoder popular que nos afaste do “abismo da indiferença”. Em seu entendimento, a ação política em uma democracia autêntica se dá em dois níveis: estatal, através dos partidos políticos, e popular, por intermédio de um sistema (a ser) organizado de agentes políticos que atuem, junto ao povo, como instrumentos de contrapoder perante os órgãos do Estado. COMPARATO, Fábio Konder. Organizar o contra-poder popular. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 22 fev. 2004. Tendências/debates, p. A3.

⁶³ Sobre a noção de crítica em Foucault, cf. seção 1, p. 18-22.

tornou-se “nosso presente mais irrecusável”, nos termos de Mathieu Potte-Bonneville, para quem os conceitos de Foucault poderiam encontrar, hoje, uma nova acuidade, dado que as mobilizações se desenvolvem a partir de um sentimento do intolerável que, nesse campo da solidariedade internacional, procede de três excessos. Em primeiro lugar, excesso do problema do asilo em relação a qualquer solução simples ou definitiva: trata-se de uma questão ao mesmo tempo imperiosa e insolúvel, como o são as questões das quais se ocupou Foucault, seja a loucura ou o crime. Entretanto, constatar que se trata de problemas sem solução (Foucault admite que não se pode fazer grande coisa em se tratando das “razões que fazem com que homens e mulheres prefiram abandonar seus países do que viver neles”⁶⁵) não justifica qualquer traço de resignação, muito pelo contrário: essa impotência funda um dever de ação (assim como pensar que sempre haverá relações de poder não impede que se lute contra a dominação).

O segundo ponto gerador do sentimento do intolerável é o excesso da ordem da governamentalidade em relação à ordem do direito: trata-se, ainda seguindo o argumento de Potte-Bonneville, de um nível situado “aquém dos princípios jurídicos e das declarações ideológicas, em que os governantes se ocupam em ordenar as multiplicidades humanas, e em que a inventividade policial excede a ordem do direito.” Esse excesso também funda um dever de reflexão, no caso, uma crítica das maneiras de governar, uma crítica da razão governamental que informa essas técnicas de controle (do movimento) das populações. É a partir dessa crítica que se pode perceber em que medida a gestão policial dos fluxos migratórios (compreendida em sua qualidade de prática de normalização social) despreza o ordenamento jurídico⁶⁶ e de que forma o asilo político vem sendo anexado às prerrogativas de ação governamental.

⁶⁴ FONSECA, 2002, p. 289-292.

⁶⁵ FOUCAULT, 2001c-355, p. 1526.

⁶⁶ Um fato recente ilustra essa situação: os 37 sudaneses (originários do Darfur) resgatados em 20 de junho de 2004 pelo “Cap Anamur” de um barco inflável nas águas internacionais entre a Líbia e a ilha de Lampedusa,

O terceiro excesso é o das técnicas de reclusão e confinamento em relação aos sonhos modernos de transparência e circulação indefinida. A tecnologia política de confinamento de determinados segmentos populacionais resultou em uma nova proliferação dos campos. A memória dos campos implementados nos anos 1930-1940 parece não ter sido suficiente para impedir que tal prática ressurgisse; desse modo, apresenta-se atualmente necessário o fortalecimento da “solidariedade dos governados” a que se referia Foucault para que não tenham acolhida as propostas de exteriorização do processamento dos pedidos de asilo. Tais propostas podem ser lidas como signos do retorno de uma lógica muito antiga que consiste em, nos termos da *História da Loucura*, confinar os insensatos “no interior do exterior, e inversamente”. Se anteriormente tal confinamento era observado nas portas das cidades, hoje acontece nas fronteiras da UE; se ontem ocorria na “nau dos loucos”, hoje se dá no “Cap Anamur”.⁶⁷

Pode-se concluir, após a alusão a todas essas imagens do racismo de Estado encontradas na contemporaneidade, que a via aberta por Löwith e Foucault (e atualmente trilhada por tantos outros estudiosos) continua válida como gabarito de inteligibilidade do tempo presente, contribuindo, portanto, para o esforço filosófico de compreensão acerca do que é esse presente ao qual pertencemos e no interior do qual nós e os outros somos. Pois, o que somos nós hoje, nesse momento preciso da história que é o nosso?

foram impedidos de requerer asilo, em afronta à Convenção de Genebra relativa ao Estatuto dos Refugiados (1951).

⁶⁷ POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Les nouvelles frontières de l'intolérable. *Vacarme*, sept. 2004. Disponível em: <<http://www.vacarme.eu.org/article460.html>>. Acesso em: 29 set. 2004.

4 O SUJEITO E AS RESISTÊNCIAS: DO ASSUJEITAMENTO À SUBJETIVAÇÃO

O problema que eu quis colocar [...] não diz respeito ao racismo. Tratava-se [...] de tentar ver como apareceu, no Ocidente, uma certa análise (crítica, histórica e política) do Estado, de suas instituições e de seus mecanismos de poder. Essa análise é feita em termos binários: o corpo social [...] é composto por dois conjuntos, não só perfeitamente distintos, mas também opostos. E essa relação de oposição [...] é [...] uma relação de guerra [...] permanente, pois o Estado nada mais é que a maneira pela qual continua a travar-se essa guerra, sob formas aparentemente pacíficas [...]. A partir daí, eu gostaria de mostrar como se articula uma análise desse tipo [...] com base a um só tempo numa esperança, num imperativo e numa política de revolta ou de revolução. É esse o pano de fundo de meu problema, não é o racismo.¹

Examinando retrospectivamente os estudos de Foucault, pode-se vislumbrar dois planos no que diz respeito à constituição histórica do sujeito: o do assujeitamento, ou objetivação, em que atuam as tecnologias normalizadoras, e o da subjetivação, espaço das tecnologias de si que têm por função exatamente arrancar o sujeito de si mesmo, fazer com que não seja mais ele mesmo, impedir que continue sendo o mesmo, empurrá-lo em direção de sua anulação/dissolução. Em suma: a idéia de experiência-limite, a partir da qual se sai modificado. Há de se observar, contudo, que o “cuidado de si” somente se constitui a partir de e em função do “cuidado do outro”, sendo nesse âmbito que se pode compreender mais adequadamente a militância política de Foucault em favor de grupos sociais vitimados pelo racismo de Estado. E foi apagando as fronteiras entre o saber e o fazer que Foucault pôde resistir ao “inominável”, ao “intolerável”, resistência na qual se manifesta, inegavelmente, uma profunda preocupação com o outro.

A presente seção objetiva mostrar como, a partir de um deslocamento no eixo do poder – que o conduziu às reflexões ético-políticas desenvolvidas em seus últimos escritos – Foucault alcançou outra noção de sujeito, dinâmica, processual e articulada com o

¹ FOUCAULT, 2000, p. 100.

“governo” e as técnicas de si (4.1). Além disso, trata-se de precisar em que medida tais reflexões contemplam a dimensão intersubjetiva da existência humana, bem com esclarecer o estatuto teórico de noções tais como a de “sujeito-forma” e de “intersubjetividade agonística” (4.2). Por fim, objetiva-se avaliar criticamente os limites do “programa” ético-político de Foucault (4.3).

4.1 Como resistir? A livre autoconstituição do sujeito-forma

Após a publicação de *A vontade de saber*, Foucault se depara com um impasse: não são satisfatórios para a convivência social nem o regime de poder soberano com seus controles ostensivos e descontínuos, muito menos o regime de poder disciplinar com seus controles ocultos e permanentes. Ao contrário do que muitos de seus críticos afirmam, Foucault preocupa-se, sim, com o que se pode (e deve) fazer contra o que há de opressor nos diversos modos de exercício do poder. É certo que seu diagnóstico, tanto do regime de poder da Idade Clássica (a soberania e suas torturas espetaculares) quanto o da Modernidade (a mecânica disciplinar ligada ao saber científico e a não menos violenta hegemonia do Mesmo), não é dos mais otimistas. Com efeito, quando reflete sobre as lutas a serem desencadeadas contra os efeitos normalizadores das disciplinas, rechaça veementemente o retorno a um direito fundado na soberania. Nem soberania, nem disciplina: um novo direito.²

A “solução” para o problema foi explicitada no último capítulo de *A vontade de saber*, no qual se refere a uma “outra economia dos corpos e dos prazeres.”³ Entretanto, essa

² Segundo Foucault (2000, p. 47), para “lutar contra [...] o poder disciplinar, na busca de um poder não disciplinar, não é em direção do antigo direito da soberania que se deveria ir; seria na direção de um novo direito que seria anti-disciplinar, mas que seria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania.”

³ FOUCAULT, 2002, p. 211.

via se mostrou viciosa na medida em que não explicava adequadamente a resistência: tratava-se de uma fundamentação circular, pois se é justamente o corpo que o poder constitui como objeto privilegiado de seu exercício, como resistir ao poder exatamente através de um de seus efeitos? Como resistir ao poder justamente através daquilo que o poder toma como seu objeto? A “genealogia do poder” de Foucault oferece instrumentos apropriados para pensar as resistências e as “agências”⁴? Considerando a guinada ética que pode ser observada em suas últimas pesquisas, a resposta à questão é negativa. A possibilidade de resistência ao poder normalizador passa por um trabalho ético-ascético de si sobre si, sendo no estudo da Antiguidade grega que Foucault encontra uma “estética da existência” (analisada em *O uso dos prazeres*), formulada em torno do cuidado com a forma que se pode conferir à própria vida, de modo a construir o si como uma obra de arte.

Exatamente para tentar contornar essa aporia é que ocorre o terceiro deslocamento teórico no eixo do poder, com a introdução da noção de governamentalidade⁵, definida nos textos tardios de Foucault como o ponto de articulação entre as técnicas de “governo dos outros” e as de “governo de si”.⁶ Ao pensar as relações de poder a partir de práticas de “governo”, adquire grande importância o termo ‘conduta’,

um dos que melhor permite captar o que há de específico nas relações de poder. A ‘conduta’ é ao mesmo tempo o ato de dirigir os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar em um campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em ‘conduzir condutas’ e em organizar a probabilidade. **O poder [...] é menos da ordem do enfrentamento entre dois adversários**, ou do

⁴ Essa expressão é tomada no sentido em que a utiliza Santos (SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. V. I: *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001. 415 p. p. 27-28).

⁵ Quanto à introdução da noção de “governo” é de se observar que já na quarta lição do curso *Segurança, território e população* ocorreu um deslocamento em direção à noção de “governamentalidade”. Segundo Defert (2001, p. 72), nessa data (1º de fevereiro de 1978) foi ministrada o que se pode considerar a aula inaugural de uma história da governamentalidade. Para um comentário sobre a história da noção de governamentalidade no pensamento de Foucault, cf. MICHAUD, Yves. Des modes de subjection aux techniques de soi: Foucault et les identités de notre temps. *Cités*, Paris, v. 2, p. 11-39, mars 2000. p. 18-21. Sobre a escolha dos termos “governo” e “governamentalidade”, cf. subseção 2.1, p. 36, nota 17.

⁶ Cf. FOUCAULT, 2001c-304, p. 1033; 2001c-363, p. 1604. Esse aspecto desautoriza a crítica formulada por Agamben (2002, p. 13).

compromisso de um em relação ao outro, **que da ordem do ‘governo’**.⁷

O termo “governamentalidade” é utilizado por Foucault no sentido amplo em que era empregado no século XVI, quando não se restringia a estruturas políticas e à gestão dos Estados, mas “designava a maneira de dirigir a conduta de indivíduos ou grupos [...]. [...] recobria [...] modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, mas todos destinadas a agir sobre as possibilidades de ação de outros indivíduos.”⁸ Nesse momento, a problemática da governamentalidade se caracteriza por uma multiplicidade de aspectos: “Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem se deve aceitar ser governado, como fazer para ser o melhor governante possível.”⁹ Tais questionamentos são característicos de um período histórico que se notabiliza pelo cruzamento de dois movimentos: concentração estatal (processo de dissolução e substituição das estruturas feudais pelos grandes Estados territoriais, administrativos e coloniais) e dispersão-dissidência religiosa (Reforma e Contra-Reforma, que voltam a colocar a questão da direção espiritual para obter a salvação).¹⁰ “Governar”, nesse sentido, então, é

estruturar o campo de ação eventual dos outros. O modo de relação próprio do poder não seria buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e do vínculo voluntário (que podem ser no máximo instrumentos), mas do lado desse modo de ação singular – **nem guerreiro nem jurídico** – que é o governo.¹¹

Pode-se observar, portanto, que essa noção de poder diverge em certa medida de suas próprias concepções anteriores. São várias as ocasiões em que Foucault tece autocríticas em relação à noção “guerreira” de poder que defendeu até passar a conceber as relações de poder em termos de governo. Com efeito, a “batalha perpétua” é o modelo do poder-

⁷ FOUCAULT, 2001c-306, p. 1056. Esse entendimento demonstra que Foucault se opõe totalmente a perspectivas reducionistas e belicistas como as defendidas por Carl Schmitt. Esse aspecto foi abordado na seção 1, p. 15-16.

⁸ FOUCAULT, 2001c-306, p. 1056.

⁹ FOUCAULT, 2001c-239, p. 636.

¹⁰ Ibid.

¹¹ FOUCAULT, 2001c-306, p. 1056, grifo nosso.

estratégia em *Vigiar e punir*¹²; em *A vontade de saber* o poder é caracterizado como “relação de força”¹³; e o curso *Em defesa da sociedade* é totalmente dedicado a testar e tentar fundamentar historicamente o modelo da guerra como gabarito de inteligibilidade da história.

Os comentadores divergem quanto ao momento em que Foucault teria abandonado essa formulação. Ortega, por exemplo, afirma que tal concepção ainda estaria presente no curso *Em defesa da sociedade* e em *A vontade de saber* e que, mais tarde, essa noção negativa (luta e repressão) teria sido substituída por uma concepção positiva e produtiva de poder, “constituente de verdade e de objetos”¹⁴. Entretanto, deve-se levar em conta que Foucault afirma já na primeira aula do curso que não mais pretende continuar as pesquisas que, desde 1970, identificavam os mecanismos de poder a mecanismos de repressão, e que as noções de repressão e guerra “devem ser consideravelmente modificadas, se não talvez, no limite, abandonadas.” O objetivo do curso – testar, historicamente, a hipótese da guerra como gabarito de inteligibilidade das relações de poder – é anunciado como o encerramento de uma série de reflexões e o início de um novo campo de pesquisas centradas na noção de biopoder, tematizada sobretudo na última aula.¹⁵

Para Machado, é em 1977 que se inicia “o estudo da racionalidade própria à arte de governar, ligada a processos econômicos, sociais, culturais e técnicos”, sendo tal “estudo histórico da gestão dos indivíduos” o “trabalho em curso de Foucault mais prejudicado com sua morte prematura”.¹⁶ Yágüez aponta uma primeira mudança na concepção de poder de Foucault por volta do início da década de 1970: até então, a concepção é essencialmente negativa, tributária do modelo jurídico de poder ao qual Foucault oporá mais tarde sua

¹² FOUCAULT, 2003, p. 35. Cf., sobre a articulação entre relações de poder e estratégias de luta no âmbito da concepção de poder como governamentalidade, FOUCAULT, 2001c-306, p. 1061.

¹³ FOUCAULT, 2002, *passim*.

¹⁴ ORTEGA, 1999, p. 36, 95.

¹⁵ Cf. FOUCAULT, 2000, p. 21-25, 47-48, 285-315. Sobre a peculiaridade desse curso em relação à “analítica do poder”, cf. FONSECA, 2002, p. 194-207.

¹⁶ MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000. 187 p. Inclui anexo: Linguagem e literatura, texto inédito de conferência pronunciada em 18-19 mar. 1964 por Michel Foucault. p. 131.

“analítica”.¹⁷ Tal entendimento parece acertado, uma vez que Foucault admite haver dado, até então, uma resposta inadequada à questão da articulação dos fatos de discurso com os mecanismos de poder, pois estes apresentam caráter produtivo, positivo, e não repressivo, negativo, como pensara.¹⁸ Posteriormente, por ocasião dos estudos sobre a governamentalidade, Foucault também abandona a hipótese da guerra.¹⁹

Tais deslocamentos foram necessários para que Foucault pudesse distinguir mais adequadamente entre poder e violência, bem como precisar o lugar conferido à liberdade em sua “analítica”. Para tanto, é fundamental compreender a importância da distinção entre “agonismo” e “antagonismo”:

A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas. [...] no coração da relação de poder, [...] há a tenacidade do querer e a intransitividade da liberdade. Mais do que de um “antagonismo” essencial, seria melhor falar de um **“agonismo”** – de uma **relação** que é ao mesmo tempo de **incitação recíproca** e de **luta**; menos de uma oposição termo a termo que os bloqueia um em face do outro que de uma **provocação permanente**.²⁰

¹⁷ YÁGÜEZ, Jorge Álvarez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad: la modernidad cuestionada*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995. 213 p. (Serie Historia de la Filosofía, 55). p. 111.

¹⁸ FOUCAULT, 2001c-197, p. 228-230.

¹⁹ Sobre os três deslocamentos teóricos no eixo do poder, cf. FOUCAULT, 2001c-306, p. 1055-1056; ORTEGA, 1999, p. 34-42; YÁGÜEZ, 1995, p. 53-56. Para uma análise do poder em termos estratégicos, em oposição ao modelo jurídico, cf. FOUCAULT, 2001c-169, 2001c-218.

²⁰ FOUCAULT, 2001c-306, p. 1057, grifo nosso. Sobre o termo ‘agonismo’, Dreyfus e Rabinow (1995, p. 245) afirmam que se trata de um neologismo baseado na palavra grega ἀγώνισμα (“um combate”), usado por Foucault para sugerir “um combate físico no qual os opositores desenvolvem uma estratégia de reação e de injúrias mútuas, como se estivessem em uma sessão de luta”. Apesar de se referirem ao termo como um neologismo, o adjetivo ‘agonístico’ já se encontra no § 49 do Livro III das *Vidas...* de Diôgenes Laértios para qualificar os diálogos platônicos convenientes à controvérsia, que podem ser acusatórios, quando se dirigem à objeção, ou demolidores, quando direcionados à refutação. LAÉRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988. 361 p. (Coleção Biblioteca Clássica UnB). p. 96. Sobre o termo ‘agonístico’, cf., também, ABBAGNANO, Nicola. Agonístico. In: _____. *Dicionário de Filosofia*. Coordenação e tradução de Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, [19--]. p. 21. Segundo Ferreira, o substantivo feminino ‘agonística’ é formado a partir de *techne agonistiké* (arte da luta) e significa, entre os gregos antigos, a “parte da ginástica que tratava da luta dos atletas”. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Agonística. In: _____. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993. p. 63. De acordo com Houaiss, ‘agonística’, na Antiguidade greco-romana, designava a “ciência e prática dos combates ou lutas corporais, consideradas uma utilização especial da ginástica”, ou então, no que diz respeito aos “antigos jogos dialéticos”, dizia respeito à “técnica de argumentação us. para fazer valer uma opinião”. Precisa, ainda, que, etimologicamente, provém do grego *agónistikós*, ou seja, “concernente à (arte da) luta”. HOUAISS, Antônio. Agonística. In: _____. *Dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001a. 3008 p. Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?verbete=agon%EDstica>. Acesso em: 30 ago. 2004.

Entendida como “agonismo”, a relação de poder implica um jogo complexo entre poder e liberdade: a liberdade é o mesmo tempo condição de existência do poder e aquilo que se opõe a um exercício do poder tendente a determiná-la completamente, o que significa considerá-la ao mesmo tempo como sua preliminar (é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça) e seu suporte permanente (se a liberdade se subtraísse inteiramente ao poder que se exerce sobre ela, o poder desapareceria, sendo substituído pela coerção pura e simples da violência). Para que haja relação de poder (e não violência), duas condições são necessárias: que “o outro”, ou seja, o sujeito cuja conduta se trata de dirigir se mantenha como sujeito de ação, e que “todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis” se abra diante da relação de poder. Desse modo, apresenta-se como “um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre as próprias ações destes. **Uma ação sobre a ação**, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes.” Portanto, a partir desse entendimento, é forçoso concluir que onde há poder, há liberdade e, portanto, possibilidade de resistência.²¹

Por outro lado, se a relação de poder for entendida como “antagonismo”, poder e liberdade se excluem mutuamente, ou seja, a liberdade desaparece onde quer que o poder se exerça. Nesse caso, entretanto, como já se observou, se inexiste liberdade, inexiste poder, restando, na perspectiva de Foucault, uma relação de violência que não age sobre sujeitos de

²¹ FOUCAULT, 2001c-306, p. 1057, 1055, grifo nosso. Foucault manifesta essa posição em vários momentos como, por exemplo, quando afirma que “não existe poder sem recusa ou revolta em potencial” (FOUCAULT, 2001c-291, p. 979). Há poder unicamente na medida em que os sujeitos são livres e existe espaço para a resistência; caso contrário, tem-se um estado de dominação: “somente pode haver relações de poder na medida em que os sujeitos são livres. [...] nas relações de poder há forçosamente possibilidade de resistência, porque se não houvesse possibilidade de resistência – estratégias que invertem a situação –, não haveria de forma alguma relações de poder. [...] se há relações de poder através de todo o campo social, é porque há liberdade em todos os lugares. Agora, existem efetivamente estados de dominação. Em muitos casos, as relações de poder são fixadas de tal forma que são perpetuamente dissimétricas, restando extremamente limitada a margem de liberdade. [...] Não se pode me atribuir a idéia de que o poder é um sistema de dominação que controla tudo e que não deixa nenhum lugar à liberdade.” FOUCAULT, Michel. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 356, p. 1527-1548. Entrevista concedida a H. Becker, R. Forêt-Betancourt e A. Gomez-Müller em 20 jan. 1984. p. 1539-1540. Também nesse sentido, cf. FOUCAULT, 2002, p. 125-127. De acordo com Michaud e Deleule, uma das afirmações que jamais variou em Foucault é que o poder, por definição, supõe a liberdade, uma vez que esta se apresenta como o suporte, o

ação, mas sobre um corpo ou sobre coisas, isto é, sobre um pólo de passividade. E caso se depare com uma resistência, sua única escolha é tentar reduzi-la ou, no limite, aniquilá-la.²²

Também há de se considerar a distinção entre as esferas das capacidades técnicas, das técnicas de comunicação, das técnicas de poder e das técnicas de si.²³ Se, por um lado, nenhum exercício de poder pode prescindir absolutamente do uso da violência ou da produção de consenso, e freqüentemente dos dois ao mesmo tempo, estes elementos se apresentam como instrumentos ou efeitos do poder, e não seu princípio ou natureza:

O exercício do poder pode suscitar tanta aceitação quanto se queira: pode acumular mortos e se abrigar por trás de todas as ameaças que possa imaginar. Ele não é em si mesmo uma violência que às vezes se esconderia, ou um consentimento que, implicitamente, se reconduziria. Ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis: opera sobre o campo de possibilidade no qual se inscreve o comportamento de sujeitos agentes: incita, induz, desvia, facilita ou dificulta, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, coage ou impede absolutamente; mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou mais sujeitos agentes, enquanto agem ou são suscetíveis de agir. **Uma ação sobre ações.**²⁴

Além disso, Foucault afirma que o termo ‘poder’ designa as relação que se estabelecem entre “parceiros”, com o que não pretende evocar um sistema de jogo, mas um “conjunto de ações que se induzem e se respondem umas às outras”. Desse modo, os indivíduos que se encontram em uma relação de poder são sujeitos de ação, e não

anterior, a própria condição de existência do poder, um verdadeiro postulado. DELEUZE, 2000, p. 102. MICHAUD, 2000, p. 21.

²² FOUCAULT, 2001c-306, p. 1055. Parece ser essa a opção de Carl Schmitt, como já se observou na seção 1, p. 15-16 e nesta subseção, acima, p. 85, nota 7.

²³ Na conferência *As técnicas de si*, Foucault afirma haver buscado esboçar uma história dos diferentes modos pelos quais os homens elaboraram saberes sobre si mesmos e analisar tais “ciências” como “jogos de verdade” ligados a técnicas específicas que utilizaram para compreender o que são. Tais técnicas se subdividem em quatro grupos, cada um dos quais representando uma matriz da razão prática: técnicas de produção (produzir, transformar e manipular objetos), técnicas de sistemas de signos (utilizar signos, sentidos, símbolos ou significação), técnicas de poder (determinar a conduta dos indivíduos, submeter os indivíduos a determinados fins ou à dominação, objetivar o sujeito) e técnicas de si (efetuar operações sobre o corpo e a alma, os pensamentos, o modo de ser, de modo a se transformar e atingir um estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade). FOUCAULT, Michel. *Les techniques de soi*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 363, p. 1602-1632. Conferência pronunciada em out. 1982. p. 1604. Além dessa conferência, Foucault se refere a essas esferas em outros momentos: cf., por exemplo, FOUCAULT, 2001c-306, p. 1052-1053; FOUCAULT, Michel. *Sexualité et solitude*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 295, p. 987-997. Conferência pronunciada em maio 1981. p. 989-990.

²⁴ FOUCAULT, 2001c-306, p. 1055-1056, grifo nosso.

combatentes ou adversários a serem aniquilados. Mesmo porque Foucault não concorda com uma representação bidimensional da sociedade e do poder. Sobre as relações de poder, afirma:

[...] não devem ser consideradas de maneira algo esquemática como, de um lado, há aqueles que têm o poder e, de outro, aqueles que não o têm. [...] esse dualismo [...] jamais será encontrado em Marx, mas em contrapartida pode ser encontrado em pensadores reacionários e racistas como Gobineau, que admitem que, em uma sociedade, há sempre duas classes, uma dominada e uma outra que domina. [...] Marx é arguto demais para admitir algo parecido; ele sabe perfeitamente que o que faz a solidez das relações de poder é que elas não terminam nunca, não há, de um lado, alguns, e de outro muitos; elas passam por todos os lugares [...].²⁵

Sendo a governamentalidade o “campo estratégico de relações de poder, no que elas têm de móvel, de transformável, de reversível”²⁶, a reflexão sobre essa noção

não pode prescindir, teórica e praticamente, do elemento de um sujeito que seria definido pela relação de si consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição se refere comumente a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade [...] deve se referir a uma ética do sujeito definida pela relação de si consigo. [...] no tipo de análise que tento lhes propor há algum tempo, vocês vêem que a série relações de poder-governamentalidade-governo de si e dos outros-relação de si consigo constitui uma cadeia, uma trama, e que é [...] em torno dessas noções que se deve poder, penso, articular a questão da política e a questão da ética.²⁷

Com as pesquisas sobre o poder-governo, Foucault consegue articular os pontos de resistência contra um poder cujo funcionamento consiste exatamente na criação de corpos dóceis e indivíduos submissos. Surge, assim, um espaço de liberdade em que o **sujeito assujeitado** dá lugar à emergência de um **sujeito autônomo** que, exercendo domínio sobre si mesmo e criando uma relação satisfatória consigo, passa a se apresentar como um ponto de resistência aos poderes “des-cuidantes” da modernidade. E isso somente é possível na medida em que as relações de poder se caracterizam como “móveis, reversíveis e instáveis”, sendo entendidas como ação sobre ações, ou seja, uma relação na qual alguém tenta dirigir a conduta do outro. Há relação de poder unicamente na medida em que os sujeitos são livres e existe

²⁵ FOUCAULT, 2001c-297, p. 1020; 2003, p. 35-36; 2000, p. 193; 2002, p. 123.

²⁶ FOUCAULT, 2001e, p. 241.

²⁷ Ibid., p. 241-242.

espaço para a resistência; caso o sujeito seja reduzido a uma “coisa”, permanecendo “completamente à disposição do outro”, tem-se um estado de “dominação”.²⁸

As três características do poder – mobilidade, reversibilidade e instabilidade – são exatamente uma consequência da liberdade que lhe é inerente, como fica claro ao se considerar que

a governamentalidade implica a relação de si consigo, o que significa justamente que, nessa noção de governamentalidade, tenho em vista o conjunto de práticas pelas quais se pode constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, **em sua liberdade**, podem adotar uns em relação aos outros. São os indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para tanto, dispõem de certos instrumentos para governar os outros. Então, isso repousa exatamente sobre a liberdade, sobre a relação de si consigo e a relação com o outro. [...] **a noção de governamentalidade permite [...] fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros**, o que significa dizer que constitui a própria matéria da ética.²⁹

A análise da articulação entre sujeito e verdade, nuclear nos últimos escritos de Foucault, é uma via de acesso interessante para que se compreenda seu questionamento da subjetividade moderna, soberana e constituinte e, por conseguinte, a “tentativa de superar as violências identitárias” decorrentes das várias “formas modernas de objetivação do sujeito e da produção calculada da subjetividade”.³⁰ Com os estudos sobre a “estilística da existência”³¹, Foucault passa a reorganizar o conjunto de sua obra a partir de uma “história do sujeito” na qual começou a trabalhar em 1975-1976.³² No início da década de 1980, seu trabalho já é apresentado retrospectivamente dessa forma:

[...] uma história crítica do pensamento [...] uma análise das condições nas quais são formadas ou modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que estas são constitutivas de um saber possível. [...] A questão é determinar o que deve ser o sujeito, a qual condição ele é submetido, qual estatuto deve ter, qual posição deve ocupar no real ou no imaginário, para se

²⁸ FOUCAULT, 2001c-356, p. 1539.

²⁹ Ibid., p. 1539-1540, grifo nosso.

³⁰ DUARTE, 2002, p. 49-50.

³¹ Apesar de a última fase de Foucault ser comumente designada dessa forma, faz-se necessário precisar a distinção entre “estética da existência” e “cuidado de si”. De acordo com Fonseca (2002, p. 272), Foucault utiliza a expressão “estética da existência” para aludir ao “fundamento ético de subjetivação” encontrado na cultura clássica, reservando a expressão “cuidado de si” para se referir ao “fundamento ético da subjetivação” no “contexto da civilização helenística dos primeiros séculos da nossa era”.

³² FOUCAULT, Michel. Le retour de la morale. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 354, p. 1515-1526. Entrevista concedida a Gilles Barbedette e André Scala em 29 maio 1984. p. 1516.

tornar sujeito legítimo de um ou outro tipo de conhecimento; em resumo, trata-se de determinar seu modo de “subjetivação” [...] quais são os processos de subjetivação e de objetivação que fazem com que o sujeito possa se tornar, enquanto sujeito, objeto de conhecimento. [...] Trata-se, em suma, da **história da “subjetividade”**, se se entende por essa palavra a maneira pela qual o sujeito faz a experiência dele mesmo em um jogo de verdade em que estabelece uma relação consigo.³³

Também no ensaio *O sujeito e o poder* (1982), pode-se ler que o objetivo de seus últimos vinte anos de trabalho não foi a análise dos fenômenos de poder ou a tentativa de lançar as bases para essa análise, mas, sim, uma reflexão sobre o sujeito:

Procurei [...] produzir uma **história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura**; tratei [...] dos **três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos**. Em primeiro lugar, há os diferentes modos de investigação que procuram alcançar o estatuto de ciência [...] penso na objetivação do sujeito falante [...], do sujeito produtivo [...], na objetivação pelo simples fato de estar vivo [...]. Na segunda parte de meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito nas [...] ‘práticas divisoras’. O sujeito é dividido tanto no interior dele mesmo quanto dividido dos outros. Esse processo faz dele um objeto. [...] Enfim, procurei estudar [...] a maneira pela qual um ser humano se transforma em sujeito. [...] então, **não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minhas pesquisas**.³⁴

Um pouco mais tarde, Foucault novamente se refere aos três eixos constitutivos de sua ontologia:

Inicialmente, uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com a **verdade**, as quais permitem que nos constituamos como **sujeitos de conhecimento**; em seguida, uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com um campo do **poder** em que nós nos constituímos em **sujeitos que agem sobre os outros**; enfim, uma ontologia histórica de nossas relações com a **moral** que permite que nos constituamos como **agentes éticos**.³⁵

Por fim, na introdução a *O uso dos prazeres*, explicita os três deslocamentos teóricos que o conduziram à análise do sujeito:

Um deslocamento teórico me havia parecido necessário para analisar o que era freqüentemente designado como o progresso dos conhecimentos: ele havia me conduzido a me interrogar sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber. Havia sido necessário também um deslocamento

³³ FOUCAULT, Michel. Foucault. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 345, p. 1450-1455. Verbete redigido no início da década de 1980. p. 1451-1452.

³⁴ FOUCAULT, 2001c-306, p. 1041-1042.

³⁵ FOUCAULT, Michel. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 326, p. 1202-1230. Entrevista concedida a H. Dreyfus e P. Rabinow em abr. 1983. p. 1212.

teórico para analisar o que se descreve frequentemente como as manifestações do ‘poder’: ele havia me conduzido a me interrogar sobretudo acerca das relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes. Parecia necessário empreender agora um terceiro deslocamento, para analisar o que é designado como ‘o sujeito’; convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo pelas quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Depois do estudo dos jogos de verdade uns em relação aos outros [...] depois do estudo dos jogos de verdade quanto às relações de poder (....), um outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si consigo e a constituição de si mesmo como sujeito [...].³⁶

Conforme noticia Michaud, na última fase de sua produção teórica, Foucault tematiza o sujeito em diversos sentidos: o sujeito assujeitado pelas técnicas do poder e do governo, o sujeito que se constitui nas relações intersubjetivas da governamentalidade e o sujeito ético que se constitui no cuidado de si.³⁷ Entretanto, uma dificuldade se apresenta: se for correto afirmar que os dois últimos volumes da *História da sexualidade* objetivam, mais do que definir o estatuto ontológico do sujeito, pensar uma alternativa ética para o presente, elaborada a partir da noção de “ascese”³⁸, e tendo em vista que a análise enfatiza menos o “si” do que a “ascese”, apresenta-se necessário problematizar a noção de subjetividade que subjaz a esses últimos textos. Pois é de se indagar: qual o estatuto ontológico das três figuras da subjetividade a que alude Foucault? Uma adequada reflexão acerca do problema é indispensável para que não se incorra no equívoco de lhe atribuir o retorno a uma concepção metafísica, essencialista, substancializada de sujeito, que tão radicalmente havia repudiado em trabalhos anteriores. Nada seria mais estranho a sua obra do que a reabilitação de um “sujeito-substância”. Trata-se, sim, de refletir em termos de um “sujeito-forma” que não se define no

³⁶ FOUCAULT, 2001d, p. 12-13.

³⁷ MICHAUD, 2000, p. 26.

³⁸ A “ascese” é uma espécie de “exercício espiritual” de natureza ético-estética que conduz a uma relação adequada consigo e constitui o indivíduo como um pólo de resistência aos poderes modernos. Trata-se da capacidade de o indivíduo atuar sobre si mesmo, transformando-se, e constituindo, por si e para si mesmo, uma forma desejada e ainda improvável de existência. Há que se observar, entretanto, que o objetivo do trabalho sobre si mesmo é fazer aparecer “esse si que felizmente jamais se atinge”. FOUCAULT, Michel. De l’amitié comme mode de vie. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 293, p. 982-986. Entrevista concedida a R. de Ceccaty, J. Danet e J. Le Bitoux em abr. 1981. p. 984. A ascese é uma construção estética da vida, da vida tornada obra de arte; nesse sentido é que se entende o sujeito autônomo como “produto” do “cuidado de si”, de uma decisão ético-estética que viabiliza a contraposição aos poderes “des-cuidantes” da modernidade. (ORTEGA, 1999, p. 23). Sobre o conceito socrático de ascese, cf. subseção 4.2, p. 101, nota 63.

modo da autoconsciência, mas como uma relação consigo de um sujeito ético constituído autonomamente mediante práticas de si, uma atividade sem identidade que representa um “modo de intensidade”³⁹. Para Foucault, o sujeito

Não é uma substância. É uma forma, e essa forma não é, sobretudo, e nem sempre, idêntica a ela mesma. [...] Há, sem dúvida, relações e interferências entre essas diferentes formas do sujeito, mas não se está diante do mesmo tipo de sujeito. Em cada caso [...] estabelecem-se formas de relação diferentes consigo mesmo. E **é precisamente a constituição histórica dessas diferentes formas do sujeito, em relação com os jogos de verdade, que me interessa.**⁴⁰

Está-se diante de uma noção processual de sujeito, pois se a **subjetivação** é entendida como o processo ao cabo do qual se obtém a constituição do sujeito, a **subjetividade** se apresenta como uma das diversas possibilidades dadas da organização da autoconsciência. Não é o sujeito a condição de possibilidade de uma experiência, mas o contrário: a experiência é a “racionalização de um processo [...] provisório, que resulta em [...] sujeitos.”⁴¹ O problema de Foucault, então,

não era definir o momento a partir do qual algo como o sujeito apareceria, mas sim o conjunto de processos pelos quais o sujeito existe com seus diferentes problemas e obstáculos e através de formas que estão longe de serem terminadas. Tratava-se, portanto, de reintroduzir o problema do sujeito que eu havia [...] deixado de lado [...] e tentar seguir seus encaminhamentos ou suas dificuldades através de toda sua história.⁴²

Nas primeiras obras, Foucault se recusa a adotar preliminarmente uma teoria do sujeito a partir da qual colocasse a questão de saber, por exemplo, como uma determinada forma de conhecimento seria possível: “Era necessário que eu recusasse uma certa teoria *a priori* do sujeito para poder fazer essa análise das relações que podem existir entre a constituição do sujeito ou as diferentes formas de sujeito e os jogos de verdade, as práticas de poder etc.”⁴³ Há de se considerar, entretanto, que em várias ocasiões Foucault tece autocríticas quanto a suas primeiras pesquisas, nas quais as “técnicas de dominação” se

³⁹ FOUCAULT, 2001c-354, p. p. 1524-1525.

⁴⁰ FOUCAULT, 2001c-356, p. 1537-1538, grifo nosso.

⁴¹ FOUCAULT, 2001c-354, p. 1525.

⁴² Ibid., p. 1524.

⁴³ FOUCAULT, 2001c-356, p. 1537-1538, grifo do autor.

apresentaram insuficientes para a análise genealógica do sujeito na civilização ocidental. E é exatamente por isso que desloca sua ênfase para as “técnicas de si”, ou seja, o aspecto da arte de governar as pessoas que importa em obrigações de verdade e que permite “aos indivíduos efetuar, por eles mesmos, um certo número de operações sobre seu corpo, sua alma, seus pensamentos, suas condutas, e isso de maneira a produzir neles uma transformação, uma modificação, e a atingir um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural.”⁴⁴ Se insistiu demasiadamente nas técnicas de dominação e de poder, trata-se agora de focalizar a interação que se opera entre o si e os outros, bem como as técnicas de dominação individual, ou seja, o modo de ação pelo qual um indivíduo consegue exercer domínio sobre si mesmo através das técnicas de si.⁴⁵

Diante do que vem de ser exposto, não há que se falar em “retorno” ou “descoberta” de uma categoria rejeitada nos anos 1960, mas apenas e tão-somente em um novo deslocamento teórico que lhe permite chegar à noção de um “sujeito autônomo” que resiste ao poder normalizador inscrevendo-se em lutas públicas contra o “assujeitamento”.⁴⁶ Dessa forma, parece ser possível resolver o paradoxo da resistência em que Foucault havia se enredado ao concluir *A Vontade de saber*⁴⁷ e traçar uma linha de ação contra os processos modernos de assujeitamento que impõem, violentamente, identidades fixas e pré-determinadas aos indivíduos.

⁴⁴ FOUCAULT, 2001c-295, p. 990.

⁴⁵ FOUCAULT, 2001c-363, p. 1604.

⁴⁶ Foucault (2001c-306, p. 1045-1047) distingue três tipos de lutas que se produzem isolada ou conjuntamente: as que se opõem às formas de dominação étnicas, sociais e religiosas, prevalentes nas sociedades feudais; as que focalizam as formas de exploração que separam o indivíduo daquilo que produz, dominantes no século XIX; e as voltadas contra o que liga o indivíduo a si mesmo, assegurando sua submissão aos outros, predominantes no século XX. Estas são as lutas contra o assujeitamento, isto é, contra as diversas formas de submissão da subjetividade, e que se definem através de algumas características comuns: são transversais, imediatas e anárquicas; objetivam atingir os efeitos de poder e questionar o estatuto do indivíduo; voltam-se contra o “governo pela individualização” e o “regime de saber”, desenvolvendo-se em torno da questão: “quem somos nós?”.

⁴⁷ Cf. subseção 4.1, p. 83-84.

4.2. A intersubjetividade agonística na constituição ético-ascética do sujeito: cuidar de si para cuidar do outro

Uma das censuras dirigidas a Foucault diz respeito à insuficiente tematização da dimensão intersubjetiva da experiência humana em seus últimos escritos, os quais, além de manifestarem um extremado formalismo ético, privilegiariam a subjetividade monádica em detrimento do Outro. Seus críticos sustentam que uma maior atenção à intersubjetividade teria levado à compreensão de que a constituição de si se vincula a vários processos de interação social. Além disso, em razão de caracterizar o “cuidado de si” (*epimeleia heautou*) como ontologicamente primeiro em relação ao “cuidado dos outros” (*epimeleia tôn allôn*), acusam-no de ainda estar preso a alguma filosofia do sujeito. Objeta-se, também, que sua perspectiva ética dispensaria o compromisso com valores universais ou com os princípios humanitários das democracias liberais.⁴⁸ Analisar a (in)exatidão dessas críticas é o objeto da presente subseção.

É forçoso reconhecer que algumas proposições de Foucault justificam tais apreciações – ainda mais se consideradas isoladamente – como, por exemplo, quando se posiciona explicitamente pela anterioridade ontológica e ética do “cuidado de si” em relação ao “cuidado do outro”: o primeiro é uma forma de controle e limite, um princípio de regulação do segundo.⁴⁹ Essa idéia pode ser melhor compreendida se aplicada à análise da relação governante-governado: o abuso de poder jamais seria praticado por quem houvesse

⁴⁸ COSTA, Jurandir Freire. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral? *Tempo Social*, São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 121-138, out. 1995. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/revistas/tempo-social/v7-1e2/jurand7.html>>. Acesso em: 28 ago. 2004. p. 121; ORTEGA, 1999, p. 123-124; EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Tradução de Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993. 327 p. Tradução de: The ideology of the aesthetic. p. 277-285.

⁴⁹ FOUCAULT, 2001c-356, p. 1534. Entretanto, tal assertiva deve ser avaliada conjuntamente com outra, extraída da mesma entrevista: “[...] se, agora, eu me interesso [...] pela maneira pela qual o sujeito se constitui ativamente, pelas **práticas de si**, essas práticas não são, entretanto, algo que o indivíduo inventa por si próprio.

cuidado de si adequadamente, pois o “cuidado de si” é ético em si mesmo e, levado a cabo, prepara o futuro governante para o exercício de suas funções de forma tal que, não sendo escravo de seus apetites, não incorrerá em abuso de poder. O “bom soberano” é o indivíduo que exerce o poder sobre os outros como deve, isto é, ao mesmo tempo e da mesma forma que o faz em relação a si mesmo. Apesar de necessariamente inter-relacionados, o “cuidado de si” é primeiro em relação ao “cuidado do(s) outro(s)”, pois aquele que suficientemente cuida de si, a ponto de saber exatamente quais são as suas funções, manterá com os outros uma relação adequada, em que não há espaço para o abuso de poder.⁵⁰

Por outro lado, há quem defenda a importância da dimensão intersubjetiva na autoconstituição ética do sujeito delineada por Foucault. Essa posição se confirma quando se consideram os diversos escritos dedicados à análise da intersubjetividade na Antiguidade⁵¹, nos quais demonstra que o relacionamento com o outro é absolutamente necessário para a autoconstituição do indivíduo enquanto agente ético. Nas relações intersubjetivas, como nas de amizade ou entre mestre e aluno, cada um participa, pelo próprio “cuidado de si”, do

São esquemas que encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social.” (Ibid., p. 1538, grifo nosso).

⁵⁰ FOUCAULT, 2001c-356, p. 1534-1535. Foucault parece compartilhar com Aristóteles a posição pela anterioridade da relação consigo em vista da relação com o outro. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que somente o homem bom em relação a si mesmo se relaciona com seu amigo como o faz para consigo mesmo, pois “o amigo é um outro ‘eu’”, sendo a partir da relação consigo que todas as características da amizade se estendem aos outros. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 5-196. (Coleção Os Pensadores). Versão inglesa de W. D. Ross do original grego. p. 164, 168. Além disso, a leitura aristotélica do abuso de poder se aproxima bastante da proposta por Foucault: o tirano é aquele que, buscando seu próprio prazer (*akrasía*), usa a comunidade política em proveito próprio; o homem virtuoso, ao contrário, deseja aos outros o que deseja para si mesmo e, assim, busca, antes de tudo, dar prazer aos outros (*philia*). Por isso, assevera Chauí, a amizade é a mais alta virtude moral no sistema ético aristotélico, justamente a que relaciona ética e política. CHAUI, Marilena. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Brasiliense, 1994. 390 p. v. 1. p. 321-323. Nesse sentido também é a posição de Torres, para quem “Aristóteles desenvolve uma longa teoria da *philia* como introdução à política, pois sem *philia*, sem as virtudes da socialidade não pode haver uma boa *politéia*”. TORRES, Jesús Vázquez. Ética e cidadania. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 8, n. 15, p. 181-200, jan./jun. 2001. p. 200. Não é por acaso que um dos eixos da análise que Foucault desenvolve nos dois últimos volumes da *História da sexualidade*, quando tenta articular ética e política, consiste justamente em compreender como, entre os séculos IV a.C. e IV d.C., a *philia* da Antiguidade clássica se transforma em *ágape*, a *caritas christiana* dos primeiros séculos do cristianismo. Michaud (2000, p. 28) e Deleule (2000, p. 102) apontam outros aspectos no pensamento de Foucault que se filiam nitidamente à tradição aristotélica, como, por exemplo, quando afirma que a ação sobre si tem necessariamente uma dimensão ética, na medida em que se orienta para aquilo que se supõe ser um bem, ou ao entender o governo político como uma forma particular do governo em geral.

⁵¹ Cf. os cursos ministrados no *Collège de France* a partir de 1980, os últimos dois volumes da *História da sexualidade*, além de artigos, conferências e entrevistas correspondentes a esse período.

“cuidado do outro”. Nesse sentido é a tese de Ortega, para quem Foucault pensou, sim, a intersubjetividade, mas fora das categorias usuais, como a fenomenologia da intersubjetividade baseada na empatia (a *Einfühlung* de Husserl, Dilthey, Simmel e Scheler) ou a teoria da comunicação (Habermas). A amizade se apresenta como a forma atualizada da antiga estilística da existência que, conjugando indivíduo e coletividade, contém “uma forma de subjetivação supra-individual”.⁵² Apesar da primazia conferida à relação consigo, Foucault tentou atualizar a antiga estilística da existência para oferecer um contramodelo supra-individual às estratégias contemporâneas de individualização que se materializa na idéia de amizade enquanto forma de subjetivação coletiva que torna capazes os indivíduos a opor resistência aos poderes assujeitantes. A seguir, busca-se precisar a noção de intersubjetividade agonística na constituição ético-ascética do sujeito e a idéia de amizade no pensamento tardio de Foucault.

No resumo do curso *Subjetividade e verdade*, Foucault explica como a **história do cuidado de si** se situa na interseção de duas linhas de pesquisas anteriormente desenvolvidas: a história da **subjetividade** – análise da constituição do sujeito racional/normal e da constituição dos modos de objetivação do sujeito em saberes relativos à vida, à linguagem, ao trabalho – e a história das formas de **governamentalidade** – análise do poder como domínio de relações estratégicas entre indivíduos ou grupos, que têm como questão central a conduta do(s) outro(s). A história do cuidado de si torna possível uma outra maneira de analisar tais elementos: no pólo subjetividade, observando o estabelecimento e as transformações das relações mantidas consigo mesmo, com sua armadura técnica e com seus efeitos de saber; no pólo governamentalidade, refletindo acerca da articulação entre o governo

⁵² Entretanto, Ortega (1999, p. 123-126) reconhece que se poderia obter ganhos teóricos significativos se essas análises forem complementadas com outros modelos, como a noção heideggeriana de intersubjetividade e a fenomenologia do outro de Levinas. A comparação complementar a “intersubjetividade agonística” foucaultiana, “injetando-a em direção a uma subjetivação coletiva (amizade)” bem como permitiria “ilustrar a passagem da autoconstituição individual à subjetivação coletiva.”

de si por si e as relações com o outro.⁵³ É exatamente a genealogia da governamentalidade que permite a inserção da temática da intersubjetividade no pensamento tardio de Foucault. No ano letivo seguinte, Foucault aprofunda essas investigações: grande parte do curso *A hermenêutica do sujeito* é dedicada à imprescindibilidade de um vínculo intersubjetivo para a constituição de uma relação consigo satisfatória, pois não há qualquer forma de autodesenvolvimento que dispense a presença do outro.⁵⁴

A **intersubjetividade** na Antiguidade pode ser analisada tanto no âmbito do **diálogo filosófico** (entendido como o contexto intersubjetivo a partir do qual pode ocorrer o cuidado de si) como no nível do **cuidado dos outros**, resultante do cuidado de si.⁵⁵ Para examinar o primeiro nível, são particularmente interessantes as análises foucaultianas do *Alcebiades I*, diálogo no qual fica claro que o auxílio de Sócrates é imprescindível para que Alcebiades passe a cuidar de si.⁵⁶ O “mestre” é o Outro que auxilia o indivíduo a se ocupar de si – e nessa tarefa é indispensável. Na aula de 13 de janeiro de 1982, depois de diferenciar o cuidado de si de outras atividades⁵⁷, Foucault é enfático a esse respeito: “o cuidado de si [...] sempre tem necessidade de passar pela relação com a outra pessoa que é o mestre. [...] o cuidado de si [...] somente se pode formar em uma referência ao Outro”⁵⁸. Duas semanas mais tarde, a aula é dedicada integralmente ao Outro, imprescindível para que a prática de si atinja e seja preenchida pelo “si” a que visa.⁵⁹ Essa é a fórmula geral que Foucault analisa na aula de 27 de janeiro de 1982, distinguindo, inicialmente, três tipos de “mestria” desenvolvidas ao

⁵³ FOUCAULT, 2001c-304, p. 1032-1033.

⁵⁴ FOUCAULT, 2001e, *passim*.

⁵⁵ ORTEGA, 1999, p. 127-131.

⁵⁶ Nesse sentido, é importante a passagem em que Sócrates afirma que a formação cuidadosa a que Alcebiades deve se submeter e “a decisão sobre o modo pelo qual podemos nos tornar melhores deve ser comum”. PLATÃO. Alcibiade. In: _____. *Tutte le opere*. Tradução de Umberto Bultrighini. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1997. (Grandi Tascabili Economici, 451). p. 517-595. p. 567 (124b-c).

⁵⁷ Conforme observa Gros (em nota a FOUCAULT, 2001e, p. 63), as três outras atividades são as exercidas pelo médico (dietética), pelo pai de família (econômica) e pelo amante (erótica), examinadas no *Alcebiades I* (PLATÃO, 1997, p. 567 – 131a-132b) e nos capítulos II, III e IV, respectivamente, de *O uso dos prazeres* (FOUCAULT, 2001d, p. 127-317). Para um comentário sobre essa tripartição, cf. FOUCAULT, 2001c-326, p. 1217-1218.

⁵⁸ FOUCAULT, 2001e, p. 58-59, grifo nosso.

⁵⁹ Cf. FOUCAULT, 2001e, p. 123.

longo do *Alcebiades I*, ou seja, três tipos de relação com o Outro indispensáveis à formação do jovem: as “mestrias” do exemplo, da competência e da descoberta, cujo elemento comum é a questão da ignorância e da memória: a memória é o que permite passar da ignorância à não-ignorância, e, desta, ao saber. Na Grécia clássica, o Outro é um “mestre de memória”, ou seja, alguém que auxilia o indivíduo a sair de um estado de *stultitia* para uma condição de *sapientia*. A “mestria” socrática é exemplar nesse sentido, pois é somente a partir de sua intervenção que o discípulo passa a ter consciência de sua ignorância e, a partir daí, pode dela sair.⁶⁰ Isso porque, na Antiguidade clássica,

Passar da ignorância ao saber implica o mestre. Passar de um estatuto “a corrigir” ao estatuto “corrigido” [...] supõe *a fortiori* um mestre. A ignorância não podia ser operadora de saber, era aí, sobre esse ponto, que se fundava a mestria no pensamento clássico. A partir de então, o sujeito não pode mais ser operador de sua própria transformação, e é aí que se inscreve agora a necessidade do mestre.⁶¹

Entretanto, a relação ao outro muda quando se passa a considerar a época helênico-romana, em que não mais se trata de substituir a ignorância pelo saber, mas de conduzir o indivíduo de um estatuto de não-sujeito a uma condição de sujeito, definida pela plenitude da relação de si consigo. Nos primeiros séculos da era cristã, o Outro passa a se apresentar como um mediador na necessária reforma do indivíduo, constituindo-o como sujeito. Trata-se de uma operação incidente sobre o modo de ser do próprio sujeito e que se torna possível com a autofinalização do cuidado de si, ou seja, a partir do momento em que ocorre a dissociação entre os âmbitos do catártico e do político: o cuidado de si deixa de ser instrumental em relação ao cuidado dos outros, ao bom governo, passando a se apresentar como um fim em si mesmo.⁶²

⁶⁰ FOUCAULT, 2001e, p. 123-125.

⁶¹ Ibid., p. 126, grifo do autor.

⁶² Ortega (1999, p. 71-73) evidencia as confusões terminológicas em que Foucault se enreda ao utilizar as expressões “sujeito”, “si mesmo” e “indivíduo” em suas pesquisas sobre a Antiguidade clássica: “Ele fala do sujeito entre os gregos, afirmando simultaneamente a não existência do sujeito entre eles, mas somente a experiência do indivíduo, o que representa um erro terminológico. Foucault não fala do sujeito no sentido da autoconsciência, a qual [...] é desconhecida dos gregos. O que ele diz é que nem todas as relações consigo têm a forma da autoconsciência.” No entanto, em sua última entrevista, ao ser questionado sobre a (in)existência de uma teoria do sujeito nos gregos, Foucault é categórico: “eu não creio que se deva reconstituir uma experiência

Quanto à análise do segundo nível (o cuidado dos outros como resultado do cuidado de si), há de se considerar, inicialmente, que na filosofia socrático-platônica a ética (cuidado de si) e a política (cuidado da Cidade) são inseparáveis. A primeira é condição de possibilidade para a segunda, pois ser um bom governante pressupõe que o indivíduo tenha se constituído, anteriormente, como alguém que cuida de si.⁶³ A relação com o Outro surge, portanto, num momento posterior ao estabelecimento da relação consigo, mesmo que o estabelecimento desta se oriente àquela.

Esse vínculo entre o “cuidado de si” (catártico) e o “cuidado dos outros” (político) – que Ortega denomina “intersubjetividade agonística”, porquanto definida por uma relação de hierarquia, domínio e autoridade – se estabelece de três maneiras: como um vínculo de **finalidade** (ao se ocupar de si, o indivíduo se torna capaz de se ocupar dos outros: “Eu me ocupo de mim para poder me ocupar dos outros. [...] Eu vou praticar sobre mim [...] a catarse [...] para poder justamente me tornar um sujeito político”); como um vínculo de **reciprocidade** na forma da cidade (há uma circularidade entre o cuidado de si e o cuidado dos

do sujeito onde não foi formulada. [...] **dado que nenhum pensador grego jamais encontrou uma definição do sujeito, nunca a procurou, eu diria muito simplesmente que não há sujeito.** O que não quer dizer que os gregos não tenham se esforçado para definir as condições nas quais se daria uma experiência que não é a do sujeito, mas a do indivíduo, na medida em que ele procura se constituir como mestre de si. **Faltava à Antiguidade clássica haver problematizado a constituição de si como sujeito;** inversamente, a partir do cristianismo, ocorreu a confiscação da moral pela teoria do sujeito.” (FOUCAULT, 2001c-354, p. 1525, grifo nosso).

⁶³ Nesse sentido, é esclarecedora a análise de Jaeger sobre o conceito socrático de *askesis*, palavra que designa “a educação para a abstinência e para o autodomínio” indispensável à formação do governante. A virtude do governante é buscada através de um exercício para o autodomínio, ou seja, através de uma ascese voluntária. O conceito de autodomínio se tornou central na cultura ética ocidental justamente em virtude de Sócrates, a partir do qual se passou a conceber “a conduta moral como algo que brota do interior do próprio indivíduo e não como a mera submissão exterior à lei”. Sócrates concebe esse processo interior a partir da “transferência da imagem de uma *polis* bem governada para a alma do Homem”, uma vez que “a concepção ética dos Gregos parte da vida coletiva e do conceito político de domínio”. JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 1413 p. (Paidéia). Tradução de: *Paideia, die Formung des griechischen Menschen*. p. 546-548. Jaeger (ibidem, p. 573) também atribui a Sócrates a idéia de que o renascimento do Estado deve começar pela alma de cada um dos Gregos, e não a partir da implantação de um poder externo, concepção essa que repercutirá no pensamento tardio de Foucault, quando afirma não haver revolução do mundo que não passe, antes, por uma revolução da alma, ou seja, por um exercício ascético que possibilite a constituição autônoma do sujeito e o capacite ao exercício da resistência contra a dominação: “É necessário que nossa maneira de ser, nossa relação com os outros, com as coisas, com a eternidade, com Deus etc., sejam completamente modificadas, e somente haverá revolução real sob condição dessa modificação radical em nossa experiência.” FOUCAULT, Michel. *L’esprit d’un monde sans esprit*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 259, p. 743-755. Entrevista concedida a Claire Brière e Pierre Blanchet no 1. trim. 1979. p. 749.

outros, “porquanto me salvando eu salvo a cidade, e salvando a cidade eu me salvo a mim mesmo”); e como um vínculo de **implicação essencial** na forma da reminiscência (ao se ocupar de si, “a alma” descobre “ao mesmo tempo seu ser e seu saber [...], o que ela é [...] e [...] o que contemplou na forma da memória. Ela pode assim, nesse ato de memória, remontar à contemplação das verdades que permitem refundar, através de uma ação inteiramente justa, a ordem da cidade”).⁶⁴

Foucault não pensa que o homem grego cuidasse dos outros para, somente então, cuidar de si, tema que somente apareceria mais tarde: “o cuidado de si é eticamente primeiro, na medida em que a relação consigo é ontologicamente primeira.”⁶⁵ A análise do *Alcebiades I* demonstra que o cuidado de si é instrumental em relação ao cuidado dos outros, em relação ao bom governo.⁶⁶ Sócrates pretende mostrar que Alcebiades deve cuidar de si mesmo para poder governar adequadamente a cidade, para bem governar os outros. E ao final, quando Alcebiades se compromete a “se ocupar” (*epimeleisthai*), promete se ocupar da justiça (*dikaiousunê*), noção que em Platão se aplica tanto à alma quanto à cidade. Ocupar-se de si ou da justiça têm, assim, o mesmo significado, uma vez que Sócrates parte da questão “Como poderei me tornar um bom governante?” para conduzir Alcebiades ao “Ocupa-te de ti mesmo” (*epimeleia heautou*), preceito que, como visto, adquire ao final do diálogo o sentido de se ocupar da justiça.⁶⁷ E em uma de suas últimas entrevistas, demonstrando seu ponto de vista a partir da citação de algumas passagens da *Defesa de Sócrates*⁶⁸, Foucault conclui que a relação entre o cuidado de si e a política é evidente no pensamento grego, uma vez que “o cuidado de si aparece como uma condição pedagógica, ética e também ontológica para a

⁶⁴ FOUCAULT, 2001e, p. 169-170.

⁶⁵ FOUCAULT, 2001c-356, p. 1534.

⁶⁶ Cf., para tais análises, os seguintes textos de Foucault: 2001e, passim; 2001c-363, p. 1608-1615; e 2001c-326, p. 1209.

⁶⁷ FOUCAULT, 2001e, p. 70-71.

⁶⁸ Trata-se do momento em que Sócrates afirma que seu objetivo, ao estimular as pessoas a quem se dirigia a cuidar de si, era justamente o de prestar um serviço à cidade e que, por isso, não merecia punição, mas a maior das recompensas. PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores). p. 29-158. p. 15 (30b) e 21-22 (36c-d).

constituição do bom governante. Constituir-se como sujeito que governa implica que tenha se constituído como sujeito que cuida de si.”⁶⁹

Entretanto, o processo de autofinalização nos séculos I-II faz com que o cuidado de si deixe de ser instrumental em relação ao governo da cidade e adquira valor intrínseco, como um fim em si mesmo, qual seja, atingir o **si** e constituir o indivíduo como **sujeito**.⁷⁰ Esse processo é um fenômeno importante por diversas razões. A primeira e mais óbvia consiste no fato de constituir um dos temas mais importantes da história da subjetividade no mundo ocidental. Em segundo lugar, porque implica modificações significativas no próprio estatuto da filosofia e na condição do filósofo que, a partir de então, “é o que governa os que querem se governar a si próprios, e é o que governa os que querem governar os outros.”⁷¹ Na medida em que se integra intensamente à vida cotidiana e política, o filósofo perde sua especificidade.⁷² Por último, Foucault observa que o destacamento entre o catártico e o político é importante tendo em vista que, a partir dos pós-socráticos, a filosofia buscou sua especificidade em torno da *tekhnê tou biou*⁷³. À medida que o **si** se afirma como objeto do cuidado ocorre uma identificação cada vez maior entre a *tekhnê tou biou* (como fazer para viver como se deve?) e a *epimeleia heautou* (como fazer para que o **si** se torne e se mantenha

⁶⁹ FOUCAULT, 2001c-356, p. 1540-1541.

⁷⁰ Segundo Foucault (2001c-326, p. 1209, 1217-1218), “Um cidadão grego do século V ou IV [a.C.] teria pensado que sua *tekhnê* de vida consistia em se ocupar da cidade e de seus companheiros. Mas para Sêneca, por exemplo, o problema essencial consiste em se ocupar de si. No Alcebiades de Platão, é muito claro: você deve cuidar de você porque é necessário que você governe a Cidade. [...] A diferença [...] é que, na perspectiva clássica, ser mestre de si significa antes de tudo levar em conta não o outro, mas somente a si mesmo, porque a mestria de si implica a capacidade de dominar os outros. A mestria de si se vincula, assim, diretamente a uma relação aos outros que é de natureza dissimétrica. Ser mestre de si implica a atividade, a dissimetria e a não-reciprocidade. Mais tarde [...], se se deve ser mestre de si, não é mais somente para dominar os outros [...], mas porque se é um ser racional. E nesse tipo de mestria de si, o homem é ligado aos outros que são, eles também, mestres deles mesmos.”

⁷¹ FOUCAULT, 2001e, p. 125, 130-131.

⁷² Foucault (Ibid., p. 138-139) entende que “a profissão de filósofo se desprofissionaliza na exata medida em que se torna mais importante. Quanto mais se tem necessidade de um conselheiro para si mesmo, mais se tem necessidade nessa prática de si de recorrer ao Outro, e maior, conseqüentemente, é a necessidade de que a filosofia se afirme, mais também a função propriamente filosófica do filósofo vai se esfumar, e mais o filósofo vai aparecer como um conselheiro existencial que – sobre tudo e sobre nada, sobre a vida particular, comportamentos familiares, sobre, também, os comportamentos políticos – vai dar não modelos gerais [...], mas conselhos [...] de prudência, circunstanciais.”

o que deve ser?). Assim, toma força a questão: como devo transformar meu próprio eu de modo a me capacitar ao acesso da verdade?⁷⁴

Parece ter ficado claro, portanto, que não se pode afirmar sem leviandade que Foucault tenha menosprezado o aspecto intersubjetivo da existência humana em seus últimos escritos. Não obstante, a ética política foucaultiana pode ser alvo de outras objeções, talvez mais dificilmente contornáveis, a serem avaliadas no próximo tópico.

4.3 Elementos para uma crítica do “programa” ético-político de Foucault

Uma das dificuldades trazidas pela leitura dos últimos textos de Foucault reside no fato de que sua investigação genealógica da estilística da existência dos gregos se apresenta simultaneamente como análise histórica e “programa” ético-político. Nesta última condição, tem um duplo objetivo: devolver à filosofia seu caráter ascético, ou seja, fazer da filosofia um estilo de vida, e propor uma “nova” ética, uma alternativa ético-política no âmbito da qual se torne possível inventar novas formas de subjetividades e de relacionamentos alternativos aos modelos tradicionais e desgastados como a família e o casamento. E é na amizade que Foucault identifica o quadro relacional, a dimensão intersubjetiva da elaboração ético-estético-ascética de si que contempla tanto as necessidades individuais quanto os objetivos coletivos. As relações estabelecidas fora do modelo familiar podem ser muito mais frágeis e vulneráveis, mas, em compensação, potencialmente mais ricas, interessantes e criativas. Não se trata de negar qualquer forma de instituição social, mas

⁷³ O termo designa um procedimento refletido de existência, uma técnica de vida. A *tekhnê* é definida por Foucault como uma arte, um sistema refletido de práticas referido a princípios gerais, noções e conceitos. Cf. FOUCAULT, 2001e, p. 239.

⁷⁴ FOUCAULT, 2001e, p. 171-172.

de inventar novas formas de fazer política sem recorrer necessariamente a programas sociais e políticos.⁷⁵

Além disso, há que se levar em consideração que Foucault mantém uma relação ambígua com a estilística da existência na Antiguidade, pois a toma como modelo ao mesmo tempo em que não a incorpora quando propõe sua atualização. O estudo da Antiguidade lhe parece interessante em virtude das semelhanças entre a problemática moral daquela época e a que se lhe apresenta na atualidade: uma perspectiva ética que não se funda na religião e que não permite que qualquer sistema institucional, social ou legal intervenha na vida moral, pessoal, íntima dos indivíduos. Entretanto, essa caracterização acarreta um problema: se é inequívoca a necessidade de encontrar princípios fundadores de uma nova moral, a maior dificuldade enfrentada pelos movimento de libertação, hoje, consiste justamente em encontrar uma moral “que não se baseie em um pretensão conhecimento científico sobre o que seja o eu, o desejo, o inconsciente etc.”⁷⁶

Dois aspectos em especial tornam a moral grega interessante para Foucault. Em primeiro lugar, por não se tratar de uma ética normalizadora, apresentando-se como um problema de escolha pessoal, sem qualquer pretensão de impor um determinado modelo de conduta a todos, e que, além disso, diz respeito a um número mínimo de indivíduos (uma pequena minoria mesmo dentre o pequeno grupo social composto de pessoas livres). A moral grega somente é cultivável por pessoas capacitadas cultural, econômica e socialmente, tendo

⁷⁵ A falência dos programas políticos foi uma das constatações feitas após a Segunda Guerra Mundial: “as coisas jamais se produziam tal como os programas políticos as descrevem para nós; [...] os programas políticos quase sempre conduziram [...] a abusos”. Nas décadas de 1960 e 1970, os movimentos sociais lideraram uma realização benéfica: “certos modelos institucionais foram experimentados sem programas. Sem programa não quer dizer cegamente – sendo cego ao pensamento. [...] não ter programa pode ser ao mesmo tempo muito útil, muito original e muito criativo, se isso não significa não **desenvolver uma reflexão verdadeira sobre o que se passa ou não se ocupar do que é impossível**. [...] é necessário preservar [...] a existência, fora dos grandes partidos políticos, e fora do programa normal ou comum, de uma certa forma de inovação política, de criação política e de experimentação política.” (FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 358, p. 1554-1565. Entrevista concedida a B. Gallagher e A. Wilson em jun. 1982. p. 1565. Essa passagem demonstra que não se pode afirmar que Foucault considere igualmente injustificáveis todas as instituições sociais, pois se manifesta favoravelmente a um determinado modelo institucional em detrimento de outro.

⁷⁶ FOUCAULT, 2001c-344, p. 1430.

como efeito fazer do indivíduo alguém diferenciado da “massa”, ou seja, das pessoas absorvidas pela vida de todos os dias (*hoi polloi*).⁷⁷ Em segundo lugar, porque a ética antiga se apresenta como uma “estética da existência”, termo através do qual designa a preocupação com a forma que se pode dar à própria vida, de modo a construir o si como uma obra de arte.⁷⁸ Assim, a conduta moral é para os gregos uma questão de escolha individual que diz respeito a uma pequena elite: partilha dessa moral aquele que quiser (e puder!), ou seja, o indivíduo motivado pela “vontade de ter uma bela vida e de deixar aos outros a lembrança de uma bela existência”. É justamente por se fundar em razões de ordem estética (os indivíduos fazem determinadas escolhas morais motivados pela vontade de ter uma vida bela) que não há, nem pode haver, qualquer pretensão normalizadora da população na reflexão ética socrático-platônica.⁷⁹

Apesar de parecer interessante a Foucault justamente por seu caráter não normalizador, o modelo grego não é incorporado a seu próprio “programa” ético-político em virtude de, principalmente, duas razões. Primeiro, por sua avaliação extremamente negativa dos gregos, que não lhe parecem admiráveis, exemplares ou “famosos” – toda a Antiguidade lhe parece ter sido um “profundo erro”⁸⁰. Além do mais, Foucault não resgata a moral grega

⁷⁷ FOUCAULT, 2001e, p. 73-74. Gros explica (em nota a ibidem, p. 77) que a expressão *hoi polloi*, depois de Platão, designa a maioria em oposição a uma elite competente e erudita, como em *Críton*, diálogo no qual Sócrates afirma que em matéria de escolha ética, a opinião dominante nada vale. PLATÃO. Críton. In: _____. *The dialogues of Plato*. 2. ed. Tradução de Benjamin Jowett. Chigago: Encyclopaedia Britannica, 1993. (Great Books of the Western World, Plato, 6). p. 213-219. p. 214-215 (44b-49c).

⁷⁸ Foucault (2001c-326, p. 1209, grifo do autor) afirma que “A idéia do *bios* como material de uma obra de arte estética é algo que me fascina. Também a idéia que a moral pode ser uma muito forte estrutura de existência sem ser ligada a um sistema autoritário nem jurídico em si, nem a uma estrutura de disciplina.” Dentre as idéias decorrentes da *tekhnê tou biou* (arte de viver), uma das que mais interessa a Foucault é justamente a que consiste em considerar “que a obra que temos de fazer [é] muito simplesmente nossa vida e nós mesmos. Para nós, somente há obra e arte quando algo escapa à mortalidade de seu criador. Para os antigos, a *tekhnê tou biou* se aplicava, ao contrário, a essa coisa passageira que é a vida daquele que a aplicava, pronto, no melhor dos casos, a deixar atrás de si o rastro ou a marca de uma reputação. Que a vida, porque é mortal, tenha de ser uma obra de arte, é um tema notável. [...] O que me espanta é que, em nossa sociedade, a arte não tenha mais nenhuma relação além da que estabelece com os objetos, e não com os indivíduos ou com a vida [...]. Mas a vida de todo indivíduo não poderia ela mesma ser uma obra de arte? Porque um quadro ou uma casa são objetos de arte, mas não nossa vida?” (FOUCAULT, 2001c-344, p. 1434, 1436, grifo do autor).

⁷⁹ FOUCAULT, 2001c-344, p. 1429.

⁸⁰ FOUCAULT, 2001c-354, p. 1517. Isso porque a “moral dos gregos era a de uma sociedade essencialmente viril na qual as mulheres eram ‘oprimidas’, na qual o prazer das mulheres não importava, sua vida sexual sendo determinada somente pelo estatuto de dependência em face do pai, do tutor, do esposo. [...] A moral grega do

para aplicá-la à atualidade por não considerar razoável adotar a solução de uma época para os problemas de outra; nada seria mais equivocado do que fundar a moral contemporânea a partir da moral antiga.⁸¹

Mas, considerando-se que o trabalho de Foucault se define como uma genealogia (sua reflexão se desenvolve a partir de uma questão atual), é de se questionar: qual problema o levou a estudar o comportamento dos gregos e romanos? Como a resposta a essa questão não se encontra em seus últimos livros – e na medida em que se pode considerar seus escritos “menores” parte integrante de sua obra⁸² – pode-se ter uma idéia do que tinha em mente a partir de uma entrevista na qual explicou que durante muito tempo foi dado como evidente serem os códigos rigorosos de conduta sexual indispensáveis ao funcionamento das sociedades capitalistas. Entretanto, os códigos se suavizaram, as proibições desapareceram, e mesmo assim ressurgiu o problema de uma ética como forma a conferir à conduta e à vida, fato que lhe indica que a razão de ser da moral sexual não se ligava, ao menos de forma analítica e necessária, ao modo de produção: a moral não se reduzia às proibições e sua simples supressão não resolvia, por si só, a questão da ética.⁸³

O problema de Foucault é, portanto, o de “inventar” uma nova ética, uma nova forma de relação consigo e com os outros. Desse modo, traz um novo olhar acerca da persistente inquietação que, tendo inaugurado a Ética há vinte e cinco séculos – “como devemos viver?” (Sócrates) – foi reformulada milênios depois – “o que devo fazer?” (Kant)⁸⁴ – e que continua presente nos questionamentos de um filósofo cujas reflexões, longe de

prazer é ligada [...] à idéia de dissimetria, à exclusão do outro [...], à ameaça de ser privado de sua energia... tudo isso não é muito atraente!” (FOUCAULT, 2001c-344, p. 1431, 1433).

⁸¹ Segundo Foucault (ibid.), “não se encontra a solução de um problema na solução de um outro problema colocado em uma outra época por pessoas diferentes. [...] O ‘otimismo’ do pensamento [...] é saber que não há idade de ouro. [...] não há valor exemplar em um período que não é o nosso... Não se trata de retornar a um estado anterior.”

⁸² Essa é a posição de Deleuze, para quem as entrevistas de Foucault “prolongam a problematização histórica de cada um de seus livros rumo à construção do problema atual.” DELEUZE, Gilles. *Les plissements ou le dedans de la pensée (subjectivation)*. In: _____. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004. p. 101-130. p. 122.

⁸³ FOUCAULT, 2001c-350, p. 1493.

conduzir a uma “desconstrução” do sujeito ético, objetivam, ao contrário, pensar os fundamentos ético-políticos de novas formas de subjetividades... éticas.

Entretanto, apesar das inegáveis contribuições para a reflexão contemporânea, a proposta ético-política de Foucault pode apresentar alguns problemas. Quando tematiza a amizade como um modo de vida alternativo às relações institucionalizadas e rígidas presentes em formas tradicionais de relacionamento (família, matrimônio), Foucault se limita à análise da cultura homossexual. Assim, sua estilística da existência não se apresenta como uma alternativa democratizável justamente porque o caráter transgressivo da amizade reside em seu caráter minoritário: enquanto se mantiver como um subsistema, manter-se-á potencialmente criativa. Democratizá-la equivale a codificá-la, a torná-la um sistema dotado dos mesmos “perigos” dos sistemas normalizantes tradicionais – e é justamente contra a primazia não questionada de códigos morais homogêneos, constantes e impostos universalmente que Foucault sempre lutou. A mesma dificuldade se apresenta no que concerne à noção que articularia ética e política em seu pensamento. Se constituir uma “ética do si” é uma tarefa urgente, fundamental e politicamente indispensável, na medida em que o único ponto de resistência à dominação é a relação de si consigo, o imperativo *epimeleia heautou* é dificilmente generalizável em virtude dos princípios de limitação que o caracterizavam na filosofia socrático-platônica.⁸⁵

É óbvio que Foucault jamais pretendeu prescrever universalmente qualquer modelo de conduta (aí incluído, obviamente, o modo de vida homossexual). Assim, sua ética política da amizade só pode ser negativa: um “programa vazio” que oferece instrumentos para que cada um, individualmente, crie novas formas de vida satisfatórias. Nesse sentido, Foucault é coerente, pois logo após explicar que a cultura homossexual se caracteriza por

⁸⁴ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica* 1. São Paulo: Loyola, 1999. 483 p. (Coleção Filosofia, 47). p. 82-83.

⁸⁵ Cf. FOUCAULT, 2001e, p. 122-123, para os princípios de limitação do “cuidado de si” no período helênico-romano.

relações polimorfas, variadas, individualmente moduladas, refuta totalmente a idéia de “programa”:

A partir do momento em que um programa se apresenta, ele faz lei, é uma interdição de inventar. [...] **O programa deve ser vazio.** É necessário escavar para mostrar como as coisas foram historicamente contingentes, por uma ou outra razão inteligível mas não necessária. É necessário fazer aparecer o inteligível sobre o fundo de vacuidade e negar uma necessidade, e pensar que o que existe está longe de preencher todos os espaços possíveis.⁸⁶

Portanto, Foucault não propõe um “programa” ético, mas um “modo de vida”: uma forma de relação que pode originar “relações intensas que não se parecem com nenhuma das que são institucionalizadas” e que “pode dar lugar a uma cultura e a uma ética”⁸⁷. A amizade seria esse novo “modo de vida” que fundaria a ética apropriada ao tempo presente.

Não obstante, essa ética negativa, formal, fundamentada em um modo de vida de caráter eletivo e aristocrático continua deixando sem resposta algumas questões: como avaliar se essa forma de vida criada individualmente é “boa”? E qual seria o fundamento dessa ênfase no novo? O novo inventado será necessariamente “melhor”? (O totalitarismo europeu do século XX é ilustrativo do surgimento de um “novo” visceralmente iníquo...) Não se está substituindo o “perigo” da normalização, da homogeneização dos comportamentos, da hegemonização do Mesmo, por um outro, resultante da permissividade hiperindividualista contida no “tudo vale”? A ética política de Foucault não estaria incorrendo no equívoco de propor “soluções individuais para problemas produzidos socialmente e sofridos coletivamente”⁸⁸? Uma ética que prescinde do princípio da universalidade não tem como efeito a introdução do contrário da moralidade que, na falta de uma lei moral, funciona infalivelmente conforme a lei da natureza?⁸⁹ Não será o caso de pensar na possibilidade de um

⁸⁶ FOUCAULT, 2001c- 293, p. 986, grifo nosso.

⁸⁷ Ibid., p. 984.

⁸⁸ BAUMAN, Zygmunt. A sociedade líquida. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 out. 2003. Caderno Mais!, p. 4-9. Entrevista concedida a Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke. p. 8.

⁸⁹ KREMER-MARIETTI, Angèle. *A ética*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papirus, 1989. 136 p. Tradução de: L'éthique. p. 132.

universal que não conduza à barbárie⁹⁰, que não aniquile a autonomia da singularidade? Como superar o individualismo preservando o indivíduo? A negação da universalidade e suas implicações pela perspectiva ética ora analisada conduz a respostas satisfatórias a esse conjunto de questões que se nos apresentam como a herança, ainda hoje insuperável, da modernidade? A contingência continua provocando náuseas... E talvez não deixe nunca de fazê-lo, na medida em que tais questionamentos apontam para um determinado âmbito da vida e do pensamento em que o excesso dos problemas em relação a soluções parece ser incontornável.

⁹⁰ Questão formulada pelo professor Jesús Vásquez Torres em 20 de novembro de 2003 por ocasião dos seminários organizados pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) em comemoração ao centenário de nascimento de Theodor Adorno.

5 CONCLUSÃO

Nada é mais inconsistente que um regime político indiferente à verdade; mas nada é mais perigoso que um sistema político que pretende prescrever a verdade. [...] dizer a verdade é um trabalho infinito: respeitá-la em sua complexidade é uma obrigação da qual nenhum poder pode se afastar. Exceto impondo o silêncio da servidão.¹

Ao longo do estudo, pôde-se observar que a “ontologia histórica de nós mesmos” designa uma tradição de pensamento que, inaugurada por Kant, é apropriada por Foucault para informar sua própria reflexão do momento presente, na qual a noção de experiência é nuclear para a definição do *ethos* filosófico da modernidade.

Foi também objeto de análise a genealogia foucaultiana da modernidade política, na qual é fundamental a distinção entre soberania e normalização. Após avaliar a especificidade dessa análise em relação a outras abordagens, foram analisadas as transformações que o deslocamento da soberania em direção à normalização implicou, tanto no plano da teoria do direito político (o direito soberano de “fazer morrer ou deixar viver” é complementado pelo biopoder de “fazer viver ou deixar morrer”), quanto no das tecnologias envolvidas na implementação do biopoder (disciplinas e regulações). Por fim, foram analisadas algumas das implicações teóricas do biopoder, quais sejam, a introdução da noção de população como problema científico (biológico) e político; a natureza dos fenômenos doravante levados em consideração (coletivos, aleatórios e de série); a especificidade das funções dos mecanismos reguladores; e por fim, as novas relações entre indivíduo e Estado.

Depois dessas considerações, iniciou-se o exame do racismo de Estado. Em primeiro lugar, demonstrou-se de que modo o racismo de Estado se constitui como dispositivo que garante o exercício da “função assassina do Estado” no modo do biopoder. Em seguida,

foram apresentadas algumas das “imagens” do racismo de Estado que ainda marcam a memória das sociedades contemporâneas: nazismo, massacres de índios nas terras maias na Guatemala ou no México; conflito entre tutsis e hutus em Ruanda e Burundi; aniquilamento dos timorenses pelo exército indonésio; genocídio dos “inimigos de classe” pelo Kmer Vermelho; massacre dos curdos pelo governo do Iraque; genocídio cometido pelas forças sérvias contra muçulmanos e croatas na Bósnia, bem como a “limpeza étnica” promovida contra os kosovares; “limpeza étnica” implementada por “tribos árabes” contra as “tribos africanas” no Darfur; a segregação de populações empobrecidas nos espaços adjacentes às grandes cidades e a conseqüente multiplicação do risco de morte, seja indiretamente, pela falta de equipamentos básicos de higiene, seja diretamente, como ocorre no caso dos grupos de extermínio compostos por agentes governamentais encarregados da “segurança pública” (sic); e, por fim, os problemas suscitados pelos movimentos das populações, notadamente os migrantes e refugiados do “Sul” que se dirigem ao “Norte” (deportação, expulsão e transferência forçada das populações, bem como os novos “campos”, a exemplo das zonas de espera e dos centros de detenção).

Na última seção, avaliou-se a possibilidade de resistência diante dos totalitarismos. Para tanto, foi analisada a abordagem foucaultiana da estética da existência na Antiguidade grega, em que o sujeito se autoconstitui livremente sem prescindir do Outro, ou seja, através de práticas de “cuidado de si” dependentes do “cuidado do outros”. Restou demonstrada, também, a tenacidade da desconfiança de Foucault em uma moral geral e universal que pretenda oferecer critérios e garantias para o agir “bom” e “correto” a todos os indivíduos, sendo “catastrófica” a busca por uma moral a que todos devam se submeter.² Constituindo-se autonomamente enquanto sujeitos livres, os indivíduos se equipam para questionar combativamente o que se mostra, na esfera da publicidade, como certo, natural e

¹ FOUCAULT, 2001c-350, p. 1497.

² FOUCAULT, 2001c-354, p. 1525.

inquestionável. A resistência aos poderes assujeitantes passa pela transformação estético-política de si, dos outros e do mundo, sendo a reabilitação da estética da existência dos antigos importante para Foucault por se apresentar como uma alternativa às relações “descuidantes”³, operatória para a constituição de um sujeito ativo como pólo de resistência contra os poderes assujeitantes e normalizantes das disciplinas e do biopoder. É exatamente em relação a este ponto que se buscou, na última parte desta dissertação, esboçar uma crítica desse “programa” ético-político, de modo a se poder avaliar se o “cuidado de si” se apresenta ou não como uma forma de resistência eficaz na luta contra os totalitarismos, dentre os quais o racismo de Estado.⁴

Apesar de toda a imensa admiração pelo pensamento do filósofo estudado – e talvez exatamente em virtude disso – toda a pesquisa foi desenvolvida tendo como princípio norteador o cuidado em não dogmatizar as pistas deixadas por Foucault. Comentar Foucault – com espírito servil – não nos parece ser a melhor forma de lhe prestar homenagem. E não é esse o intuito do presente estudo. Como disseram os professores Sílvio Gallo e Alfredo Veiga-Neto, há que se ter muito cuidado para não fazer de Foucault um novo dogma, estar alerta para evitar que as novidades se tornem dogmatismos, e cultivar uma espécie de fidelidade infiel a Foucault, questionando-se permanentemente sobre o que se é capaz de dizer a partir de suas provocações, indo além dele, até deixá-lo para trás.⁵

Em todo caso, apesar de terem sido apontados alguns possíveis limites à proposta foucaultiana, cumpre enfatizar que “Pensar o caráter ontologicamente cindido da existência permite pensar a possibilidade de multiplicarmos os rasgos de liberdade e de autonomia em meio à mesmice já constituída de nossas rotinas de pensamento e de ação no mundo.”⁶ E

³ A expressão é de Ortega (1999, p. 23).

⁴ Como já foi explicitado acima (subseção 3.3., p. 67), Guilherme Castelo Branco responde negativamente à questão.

⁵ Essas posições foram externadas no *Colóquio Internacional Michel Foucault: 20 anos depois*, promovido pelo CEMODECON e pelo DH/IFCH da Unicamp, durante a mesa-redonda *Foucault e o Império*, aos 16 de novembro de 2004.

⁶ DUARTE, 2002, p. 62.

talvez seja exatamente esse “pensar diferentemente” a que se aplicou Foucault com tanto afincio durante toda sua trajetória intelectual que forneça a chave para as possibilidades de insurreição hoje, momento em que velhas práticas são justificadas em nome de novos fundamentalismos.⁷

Parece ser nesse aspecto que o “cuidado de si” pode ser pensado como uma forma de resistência contra os totalitarismos, e isso em duas frentes. Primeiro, como uma prática destinada aos cidadãos que, tendo “cuidado de si”, não participarão de regimes de poder que tendam a tratá-los como “coisas”, e não como sujeitos agentes. O problema da obediência, ou seja, a participação nos sistemas de poder, mais do que os sistemas em si mesmos, é que sempre foi realmente fundamental para Foucault, como bem lembra Frédéric Gros. Em contraposição às filosofias políticas do fundamento e do contrato, cujo ponto de partida é convicção de que “fazemos bem em obedecer”, a questão mais permanente de Foucault foi: “a que obedecemos?”. Nesse sentido, todo o curso *A hermenêutica do sujeito* pode ser lido como uma longa problematização da pergunta “o que fazes de tua vida?”⁸ Portanto, premência da necessidade de se saber agente, e não coisa: recusar-se a ser governado é a primeira aplicação do “cuidado de si”.

Mas há uma outra possibilidade para o exercício do “cuidado de si”, desta feita dirigido ao próprio governante, quando se trata de educá-lo para o governo dos homens. Como na relação entre Sócrates e Alcebiades, em que o filósofo “cuida” do “cuidado de si” do futuro governante, é à tarefa de auxiliar o governante a se subtrair da lógica governamental que são chamados os intelectuais: tecer a crítica à razão governamental e, por tal via, impedir

⁷ A intervenção dos EUA no Iraque é avaliada por Ferro (2005, p. 5) como exemplar de um “neocolonialismo imperialista”, ou seja, uma “regressão ao quadro do colonialismo europeu do século 19.”

⁸ Essa posição foi manifestada na conferência de abertura do *Colóquio Internacional Michel Foucault: 20 anos depois*, promovido pelo CEMODECON e pelo DH/IFCH da Unicamp, durante a mesa-redonda *Foucault e o Império*, aos 16 de novembro de 2004.

que o poder (que supõe um sujeito capaz de ação) se transforme em dominação (que se exerce sobre um pólo de passividade).⁹

Nesse segundo aspecto, a genealogia do racismo, enquanto fragmento da ontologia do presente, pode integrar a crítica da razão governamental, atividade em que a filosofia se apresenta na plenitude de sua função de “contrapoder”¹⁰ permanente, de vigilância em relação aos abusos da racionalidade política, na medida em que procede à análise da racionalidade (histórica) à qual os mecanismos de poder obedecem e das possibilidades da desmontagem de tais mecanismos. As lutas e as resistências podem, assim, ser direcionadas não à reforma, mas à recusa do próprio jogo: trata-se de avariar a máquina, impedir seu funcionamento, e não simplesmente fazê-la funcionar mais eficientemente. Segundo Foucault, atualmente não se trata mais de

participar desses jogos de poder de modo a fazer respeitar ao máximo sua própria liberdade ou seus próprios direitos; muito simplesmente, não se quer mais tais jogos. Também não se trata de enfrentamentos no interior desses jogos, mas de resistências ao jogo e de recusa do próprio jogo. [...] Não se quis jogar o jogo, tradicionalmente organizado e institucionalizado, do Estado com suas exigências e de seus cidadãos com seus direitos. Não se quis jogar de forma alguma o jogo; impede-se que o jogo seja jogado.¹¹

É de se enfatizar, entretanto, que, nessa análise da racionalidade à qual obedecem os mecanismos de poder e os efeitos por eles produzidos, não se trata de “fazer o processo da razão”, ou seja, considerá-la, em virtude de sua “lógica tecnicista”, como “portadora de um devir totalitário”¹², mas de evidenciar quais são as formas de racionalidade acionadas quando se trata de dirigir, através do Estado, a conduta dos homens.¹³ E isso em uma atividade totalmente desprovida de qualquer traço reformista:

Nas lutas das quais acabo de falar, de fato, não se trata em hipótese alguma de reformismo, porquanto o reformismo tem por objetivo estabilizar um sistema de poder ao cabo de um certo número de mudanças, enquanto que,

⁹ Sobre a distinção entre poder e dominação, cf. a subseção 4.1, p. 87-90.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. La philosophie analytique de la politique. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 232, p. 534-551. Conferência pronunciada em 27 abr. 1978. p. 540

¹¹ FOUCAULT, 2001c-232, p. 543-544.

¹² Essa é a posição de Michel Senellart. Cf. SENELLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social*, São Paulo, v.7, n. 1-2, p. 1-14, out. 1995. p. 2.

¹³ A definição de crítica da razão governamental foi esclarecida na seção 1, p. 18, nota 20.

em todas essas lutas, trata-se da desestabilização dos mecanismos de poder, de uma desestabilização aparentemente sem fim.¹⁴

A reflexão do filósofo, nessa função de contrapoder, não se situa no lado de fora do poder, em oposição a seu exercício. Foucault recusa as figuras do filósofo “anti-déspota” – ou seja, o filósofo legislador (como Sólon ao definir os limites legais do exercício do poder), o filósofo pedagogo, conselheiro do príncipe (Platão em relação a Denys, o tirano, ensinando a virtude que o impedirá de abusar de seu poder) e o cínico (que ri do poder, que permanece independente do poder) – e propõe uma outra atitude, a de moderador em relação ao poder¹⁵, ao qual incumbe as tarefas de:

analisar, elucidar, tornar visível, e então de intensificar as lutas que se desenvolvem em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os núcleos de resistência, sob a condição, em resumo, de que a filosofia pare de colocar a questão do poder em termos de bem ou de mal, mas em termos de existência. [...] tentar aliviar a questão do poder de todas essas sobrecargas morais e jurídicas que até então a afetara, e colocar esta questão ingênua, que não foi colocada muitas vezes, mesmo que um certo número de pessoas o tenha feito há muito tempo: no fundo, em que consistem as relações de poder?¹⁶

O papel da filosofia hoje, então, é o de

tornar visível precisamente o que é visível, ou seja, fazer aparecer o que está tão próximo, o que é tão imediato, o que está tão intimamente ligado a nós mesmos que por isso não o percebemos. Enquanto o papel da ciência é o de fazer conhecer o que nós não vemos, o da filosofia é de fazer ver o que nós vemos.¹⁷

Dessa forma é que o intelectual pode atuar eficientemente nas mais diversas lutas, tanto as dirigidas a alvos mais visíveis, como as travadas contra as formas colonialistas, étnicas, lingüísticas, nacionalistas, econômicas de dominação, ou as lutas políticas contra formas bem conhecidas, jurídico-políticas, de poder, quanto as que se opõem a um modo de exercício do poder que, mesmo encoberto por um manto de invisibilidade, produz amplos efeitos estruturantes na sociedades atuais. É o caso do poder pastoral, que “existe no Ocidente desde a Idade Média, uma forma de poder que não é exatamente nem um poder político ou

¹⁴ FOUCAULT, 2001c-232, p. 547.

¹⁵ Ibid., p. 537.

¹⁶ Ibid., p. 540.

jurídico, nem um poder econômico, nem um poder de dominação étnica, e que, entretanto, tem grandes efeitos estruturantes no interior de nossas sociedades.”¹⁸ Segundo Foucault, trata-se de “um poder de origem religiosa” que

pretende conduzir e dirigir os homens ao longo de toda sua vida e em cada uma das circunstâncias dessa vida, um poder que consiste em querer se ocupar da existência dos homens em seus mínimos detalhes e em seu desenvolvimento desde o nascimento até a morte, e isso para constrangê-los a um certo modo de se comportar.¹⁹

Segundo Senellart, a análise de Foucault se distancia de três discursos: o revolucionário (a ênfase na multiplicidade implica a recusa de uma estrutura dualista e centralizada das relações de poder), o do individualismo liberal (um vez que o indivíduo não é anterior ao Estado, mas produto das técnicas de governo) e o libertário (não há um lado de fora do poder, sempre se está em suas malhas, importando, então, inventar novas condutas contra a governamentalidade estatal com o auxílio de uma ética do cuidado de si).²⁰ Entretanto, postular a inexistência de um ponto exterior ao poder a partir do qual os indivíduos possam se situar implica uma dificuldade: se sempre se está nas malhas do poder, de que ponto de vista a crítica do próprio Foucault pode ser efetuada?

Em resposta a essa questão, Senellart afirma que a crítica de um determinado estado de coisas se dá “a partir do próprio interior da racionalidade que o governa, justamente em seus pontos de tensão e de fragilidade”, desde as crises que atravessam a espessura dessa racionalidade. O que é diferente de romper com a racionalidade: a crítica não transcende o presente, mas se situa em suas fronteiras, inscrevendo-se “nas dobras dos jogos de poder”. E é neste ponto que a crítica de Foucault, apesar de todo o débito que explicitamente reconhece em relação a Kant, aparece afastada de qualquer perspectiva transcendental: não é possível um ponto de vista universal que sobrevoe a história “do alto de uma posição ideal de verdade” (seja o da natureza, seja o de um sujeito plenamente consciente de si). O sujeito da reflexão

¹⁷ FOUCAULT, 2001c-232, p. 540-541.

¹⁸ Ibid., p. 548.

filosófica, na crítica arqueo-genealógica, sabe que está dentro da história, e faz disso exatamente o elemento a partir do qual se desenvolverá sua reflexão: de que modo minha pertinência a este presente me compromete? Através de quais vias poderia transformá-lo? Assim, a “atitude crítica” esboçada por Foucault se apresenta como um esforço para interrogar as racionalidades que nos conduzem e que se desenvolve “em termos de práticas imanentes”, buscando as formas de sua ultrapassagem possível, e não na forma da limitação necessária, como na crítica transcendental de Kant.²¹

Por tudo isso, a “atitude crítica” (a crítica da razão governamental) se apresenta como um movimento que integra três elementos: o diagnóstico do presente, a resistência aos poderes, e a constituição de si. Trata-se não somente da análise do processo de constituição da racionalidade moderna, em seus dois pólos, de totalização e de individualização (no caso do curso *Em defesa da sociedade*, verificar em que medida o Estado moderno funciona a partir de uma razão racista, dualista), o que perfaz esse movimento de diagnóstico do presente (da crise no presente), mas também, a partir da definição desse presente ao qual pertencemos, de pensar nas diversas formas de lutas possíveis, que tornem realidade a libertação, uma experiência de ultrapassagem das linhas de crise, das fronteiras que atravessam um sistema. Linha de continuidade, portanto, entre pensamento e ação, entre pertencimento e tarefa.²²

E é exatamente nesse sentido que pode ser lido o curso *Em defesa da sociedade*: uma tentativa de mostrar como o saber histórico atua como instrumento de tática política, ou seja, como o simples fato de dizer a verdade da história implica, por si mesmo, ocupar uma posição estratégica decisiva. Tal perspectiva recusa a existência de qualquer vazio entre o “dizer a história” e o “fazer a história”, entre o pré-discursivo e o discursivo.

¹⁹ FOUCAULT, 2001c-232, p. 548.

²⁰ SENELLART, 1995, p. 2.

²¹ SENELLART, 1995, p. 6. Essas questões foram tematizadas anteriormente, na seção 1, p. 18-22. Para o último ponto, cf., também, MICHAUD, 2000, p. 33-34.

²² E isso porque “o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar.” FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l’histoire. In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., texto n. 84, p. 1004-1024. Ensaio publicado em 1971. p. 1016.

Compreende-se, assim, o “elogio” de Foucault ao “historicismo político”: o discurso da “guerra das raças” é importante por introduzir uma “novidade” em relação ao discurso filosófico-jurídico, qual seja, tornar nuclear a noção de “guerra” (entendida como fundamento das relações e instituições de poder) enquanto matriz da interpretação histórica. Essa novidade é o que o caracteriza como um “**discurso de perspectiva**”²³, no qual “o sujeito que fala ocupa sempre uma posição, está necessariamente atrelado a um lado ou outro numa situação determinada. É um discurso em que a função do sujeito universal neutro está vazia. Os sujeitos que nele falam são sempre adversários de alguém.”²⁴

Há um vínculo fundamental entre “relações de força e relações de verdade”, na medida em que é exatamente o fato de ocupar um determinado campo que torna possível o acesso à verdade e a dissolução da ilusão de que se vive em um “mundo ordenado e pacificado.” O sujeito que fala nesse discurso se situa em posição diversa daquela ocupada pelo jurista ou pelo filósofo, ou seja, não se trata de um “sujeito universal, totalizador ou neutro”, mas de um sujeito que fala de seus próprios direitos (“um direito a um só tempo arraigado numa história e descentralizado em relação a uma universalidade jurídica”) e de sua própria verdade. Não é um discurso da totalidade ou da neutralidade, pois “só visa à totalidade entrevedo-a, atravessando-a, traspassando-a de seu ponto de vista próprio”, o que significa dizer que “a verdade é uma verdade que só pode se manifestar a partir de sua posição de combate, a partir da vitória buscada, de certo modo no limite da própria sobrevivência do sujeito que está falando.” Portanto, de um lado, tem-se que a relação de força libera a verdade (a verdade somente se manifesta a partir de uma relação de força), mas por outro lado, é de se observar que somente se buscará a verdade na exata medida em que puder se tornar uma arma na relação de força (seja reforçando seja desequilibrando a dissimetria das forças).²⁵

²³ FOUCAULT, 2000, p. 61.

²⁴ FONSECA, 2002, p. 202.

²⁵ FOUCAULT, 2000, p. 60-62.

É um discurso, então, “historicamente arraigado e politicamente descentralizado”²⁶ que tem pretensão à “verdade-arma”²⁷ (que para funcionar como verdade exige a ocultação de sua origem e finalidade, ou seja, que é meramente **uma** perspectiva dentre outros pontos de vista concorrentes²⁸) e ao “justo direito” (**um** “direito singular”), excluindo, assim, o sujeito da universalidade jurídico-filosófica. Agora, quem fala é um sujeito guerreador, sendo exatamente esse “um dos primeiros pontos pelos quais este tipo de discurso é importante e introduz [...] uma fissura no discurso da verdade e da lei tal como ele era feito [...] faz mais de um milênio.”²⁹

Quando alguém como Boulainvilliers, por exemplo, narra a história, constituiu um campo histórico-político porque tem um “projeto preciso e específico”: devolver à nobreza a memória que perdera e o saber que menosprezara, restabelecendo-a como “força no interior das forças do campo social”.³⁰ Tratava-se, portanto, nessa tomada de palavra na história, de modificar as relações de força “em seu próprio dispositivo e em seu equilíbrio atual”, de modo que a

história não é simplesmente um analisador ou um decifrador das forças, é um **modificador**. Em consequência, o controle, o fato de ter razão na ordem do saber histórico, em resumo, **dizer a verdade da história**, é por isso mesmo ocupar uma **posição estratégica decisiva**. [...] a história tornou-se um saber das lutas que se estende por si mesmo e funciona num campo de lutas: combate político e saber histórico estão, daí em diante, ligados um ao outro. [...] a partir do século XVIII – e é aí que a vida e o saber políticos começam a inserir-se nas lutas reais da sociedade –, a estratégia, o cálculo imanente a essas lutas vão articular-se baseados num saber histórico que é decifração e análise das forças. Não se pode compreender a emergência dessa dimensão especificamente moderna da política sem compreender como o **saber histórico** tornou-se, a partir do século XVIII, um **elemento de luta**: a um só tempo **descrição das lutas** e **arma na luta**. [...] a história nos trouxe a idéia de que estamos em guerra, e fazemos a guerra através da história.³¹

²⁶ FOUCAULT, 2000, p. 62.

²⁷ Ibid., p. 63.

²⁸ ALVES, 2002, p. 18-19.

²⁹ FOUCAULT, 2000, p. 63.

³⁰ FOUCAULT, 2000, p. 204.

³¹ Ibid., p. 204-205, grifo nosso.

Dessa forma, a história passou a se apresentar como um saber das lutas que funciona num campo de lutas: não mais se faz a guerra para escrever a história, pois agora se escreve a história para fazer a guerra. Esse é o núcleo do que Foucault denomina “historicismo político”, do qual “todo o mundo, trate-se da filosofia, das ciências humanas, da história, desconfia tanto”, “que a modernidade filosófica, científica e jurídica sempre tentou conjurar”³²:

todos sabem [...] que o historicismo é a coisa mais horrorosa do mundo. Não há filosofia digna desse nome, não há teoria da sociedade, não há epistemologia um pouco superior ou elevada que não devam, evidentemente, lutar radicalmente contra a mediocridade do historicismo. Ninguém ousaria confessar que é historicista. E eu creio que se poderia demonstrar facilmente como, desde o século XIX, todos os grandes filósofos foram, de uma maneira ou de outra, anti-historicistas. Poderíamos mostrar [...] como todas as ciências humanas só se sustentam, e talvez no limite só existam, por serem anti-historicistas. Poderíamos mostrar também como a história, em seus recursos [...] seja a uma filosofia da história, seja a uma idealidade jurídica e moral, seja às ciências humanas, procura escapar ao que poderia ser sua inclinação fatal e interior ao historicismo.³³

O “historicismo político” se caracteriza por reconhecer a interdependência entre a prática da guerra e o saber da história: “o saber histórico, por mais longe que vá”, não encontrará a natureza, o direito, a ordem e a paz, mas, sim, o “indefinido da guerra, isto é, as forças com suas relações e seus enfrentamentos, e os acontecimentos nos quais se decidem, de uma maneira sempre provisória, as relações das forças.” A história somente encontra guerra porque é a guerra que sustenta, passa por, atravessa e determina esse saber que é “sempre uma arma na guerra, ou ainda um dispositivo tático no interior dessa guerra. A guerra se trava, portanto, através da história, e através da história que a narra. E, de seu lado, a história nunca pode decifrar senão uma guerra que ela própria faz ou que passa por ela.”³⁴

Apesar de enfatizar que convém desconfiar “dessa atribuição geral ao pobre Platão de tudo quanto se quer banir”, Foucault afirma que, se se busca expurgar o historicismo, é em razão de uma idéia incessantemente relançada há dois milênios, que se

³² Ibid., p. 206.

³³ Ibid., p. 205-206.

vincula à organização do saber ocidental em geral e “que se pode chamar ‘platônica’”³⁵; o saber e a verdade se situam no registro da ordem e da paz, nunca do lado da violência, desordem ou guerra. Trata-se de uma idéia importante que reenvia ao jusnaturalismo e que o Estado moderno reimplantou com o “disciplinamento” dos saberes no século XVIII.³⁶ Contrariamente a tudo isso, os discursos da “guerra das raças” fazem ver que

A lei não nasce da natureza, junto das fontes freqüentadas pelos primeiros pastores; a lei nasce das batalhas reais, das vitórias, dos massacres, das conquistas que têm sua data e seu [sic] heróis de horror; a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo.³⁷

Desenvolvem-se, portanto, integralmente na dimensão histórica, buscando encontrar, sob as formas do justo e do institucional,

o passado esquecido das lutas reais, das vitórias efetivas, das derrotas que talvez tenham sido disfarçadas, mas que continuam profundamente inseridas. Trata-se de redescobrir o sangue que secou nos códigos, e, por conseguinte, não, sob a fugacidade da história, o absoluto do direito: não reportar a relatividade da história ao absoluto da lei ou da verdade, mas, sob a estabilidade do direito, redescobrir o infinito da história, sob a fórmula da lei, os gritos de guerra, sob o equilíbrio da justiça, a dissimetria das forças.³⁸

Desse modo, a lei é apenas “uma interpretação, uma das forças em luta que se descolou de sua origem histórica e se afirmou na sua pretensão à universalidade, mascarando a vontade de dominar da qual efetivamente procede.”³⁹ Assim como a relação entre saber e poder não é da ordem da oposição (mas também não é da ordem da identidade, como Foucault enfatizou inúmeras vezes⁴⁰), há continuidade entre o domínio arbitrário dos mecanismos de

³⁴ Ibid., p. 206.

³⁵ FOUCAULT, 2000, p. 207.

³⁶ Sobre esse aspecto, cf. FOUCAULT, 2000, p. 213-223.

³⁷ FOUCAULT, 2000, p. 58-59.

³⁸ Ibid., p. 65-66.

³⁹ ALVES, 2002, p. 15.

⁴⁰ Em entrevista publicada em 1983, Foucault afirma que quando lê que lhe atribuem a tese “saber é poder” ou “poder é saber” desata a rir, uma vez que seu problema é justamente o de estudar suas relações: “se fossem coisas idênticas, não teria que estudar suas relações e me cansaria muito menos. O fato de que eu coloque a questão de suas relações prova suficientemente que não os identifico.” (FOUCAULT, 2001c-330, p. 1273-1274, tradução nossa). Pouco antes de sua morte, Foucault volta à questão em termos semelhantes: “creio de fato que aos olhos do público sou o que diz que o saber se confundia com o poder [...]. Responderia com uma gargalhada. Se tivesse dito, ou quisesse dizer, que o saber era o poder, eu o teria dito e, tendo dito isso, não teria mais nada a dizer sobre o assunto, uma vez que, identificando-os, não vejo porque eu teria me obstinado a mostrar suas diferentes relações.” (FOUCAULT, 2001c-350, p. 1495).

dominação e o âmbito legítimo das normas de direito.⁴¹ Portanto, além de postular que a sociedade se apresenta dividida em grupos diferentes em permanente antagonismo, o discurso histórico-político entende que a lei e o Estado, longe de nascerem dos “direitos legítimos da soberania”, procedem na verdade “das lutas, das batalhas, do direito de conquista, da barbárie instituída”⁴², opondo-se termo a termo, portanto, ao jusnaturalismo.

Por tudo isso, e para muito além das inúmeras pistas deixadas por Foucault em seus livros e cursos – hipóteses a serem exploradas, mais do que teses prontas e acabadas a serem comentadas, é salutar lembrar –, o que nos parece essencial em sua proposta reside na interdependência entre os saberes e as lutas, na continuidade entre ação e pensamento. Para Ribeiro, “a prova dos nove, na filosofia política, reside na capacidade de inspirar o agir”. E se “resta algo de forte na política de Foucault” é exatamente sua capacidade de inspirar o novo, de “chamar a agir, ainda que pontualmente.” É o caso de *Vigiar e punir*, que

tratava da ação, mais que do pensamento, e – se mostrava o peso do mundo disciplinar, se lia a modernidade a partir dos jesuítas e de sua imposição de uma ordem, barrando um agir livre – inspirava a cada página uma revolta, que se daria no plano da ação, mesmo que essa não fosse muito raciocinada, mesmo que (ou porque) ela prescindisse da macroteoria, da dialética, do marxismo.⁴³

Mas... como estabelecer uniões entre as várias resistências isoladas, entre as multifacetadas revoltas diárias, considerando que, por sermos todos governados, somos todos solidários⁴⁴? Como, a partir da indignação individual, fundar uma ação coletiva? O problema que inspirou os questionamentos das últimas linhas da seção 4 se relaciona ao estabelecimento de “uma autonomia irreduzível de cada discurso ou prática a qualquer outro”, o que acarreta o risco de “cortar de vez o diálogo”, ou seja, de “negar entre os homens a possibilidade de se constituir uma comunidade”⁴⁵. Há de se convir, entretanto, que, como acertadamente afirmou

⁴¹ ALVES, 2002, p. 15.

⁴² Ibid., p. 17.

⁴³ RIBEIRO, Renato Janine. Foucault, político. *Cult*, São Paulo, n. 81, p. 44-46, jun. 2004. p. 46.

⁴⁴ Cf. FOUCAULT, 2001c-355, p. 1526-1527. Esse ponto foi abordado acima, na subseção 3.3, p. 78-79.

⁴⁵ RIBEIRO, Renato Janine. O intelectual e seu outro: Foucault e Sartre. *Tempo Social*, São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 163-173, out. 1995. p. 170.

Ribeiro, “Foucault se importava menos com os riscos que seu pensamento causasse para os pensadores da ordem social, do que com a contribuição que pudesse dar a novas falas e ações.”⁴⁶ E nesse propósito foi extraordinariamente bem sucedido, tanto em seu empreendimento teórico quanto como militante político: é um ativador da vontade de liberdade que continua sendo imprescindível para manter ativa nossa indignação.

Foucault é um filósofo que ajuda a sair do colo das evidências e pensar o até então não pensado, a questionar o até agora não questionado, a viver de um modo diferente o que foi até o presente momento prescrito ou proibido. A “curiosidade” a que se refere na introdução a *O uso dos prazeres* o fez recusar tudo “que fosse sistema acabado, o que passasse por óbvio. Sabemos de pensadores que se afastam dos poderes constituídos; estão entre os melhores; Foucault, contudo, foi além: afastou-se até das identidades constituídas. Por isso, até seus equívocos aclaram.”⁴⁷ Esse é um dos aspectos que justifica a atenção a suas idéias: um alento em um ambiente intelectual e político em que tão pouco espaço há para, a partir da vivência em um presente mais criativo, serem tecidas as condições necessárias à reinvenção do futuro.⁴⁸ Nesse sentido, parece acertado descrever Foucault nos termos em que o faz Jurandir Freire Costa, como “um dos últimos revolucionários utópicos de nosso presente histórico”⁴⁹, ou de Sérgio Adorno, “herdeiro do iluminismo revolucionário, aquele que, desde

⁴⁶ RIBEIRO, 1995, p. 170.

⁴⁷ Ibid., p. 172.

⁴⁸ É nesses termos que Foucault se expressa ao ser questionado sobre a “solução” que proporia para a atual “crise” nos planos social e político: “Nós devemos começar por reinventar o futuro mergulhando em um presente mais criativo. Deixemos cair Disneylândia e pensemos em Marcuse.” FOUCAULT, Michel. M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les “structures du pouvoir”. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 242, p. 669-678. Entrevista concedida a J. Bauer em outubro de 1978. p. 678. A partir desse gênero de afirmações, vários comentadores analisam o “heroísmo do presente” de Foucault, aproximando-o, nesse aspecto, de Baudelaire e Benjamin. Cf., por exemplo, MURICY, Katia. O heroísmo do presente. *Tempo Social*, São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 31-44, out. 1995. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/revistas/tempo-social/v7-1e2/muricy7.html>>. Acesso em: 28 ago. 2004. Tematizando explicitamente a “heroicização do presente”, cf. FOUCAULT, 2001c-339, p. 1388.

⁴⁹ COSTA, 1995, p. 136.

Robespierre e Danton até Sartre, vive a experiência filosófica como atividade essencialmente política, esta por sua vez orientada por rigorosos critérios intelectuais.”⁵⁰

Para Foucault a “ação política pertence a um tipo de intervenção totalmente diferente dessas intervenções escritas e livrescas, é um problema de grupos, de engajamento pessoal e físico. Não se é radical por haver pronunciado algumas fórmulas; não, a radicalidade é física, diz respeito à existência.”⁵¹ Foucault foi um intelectual francês clássico, engajado em lutas que não se dirigiam a qualquer forma de exercício de poder, mas sim, contra um poder concreto, encarnado, “contra regimes autoritários, como o do Irã do Xá e a União soviética, e em geral contra todos os poderes que reprimem e desqualificam, das macroinstituições às disciplinas normalizadoras.”⁵² Foram causas generosas, dentre as quais se pode citar: atuação no GIP; várias ações em repúdio ao racismo politicamente organizado, como quando coordenou o comitê Djellali (após o assassinato, em 1971, de Djellali Ben Ali, um argelino de 15 anos que morava no bairro parisiense Goutte-d’Or, que concentra imigrantes da África do Norte); defesa de militantes espanhóis condenados à pena de morte por oposição à ditadura de Franco; mesmo no Brasil, contra a tortura policalesca que resultou na morte de Vladimir Herzog; em favor do movimento de “defesa livre”; no apoio aos *boat people* vietnamitas etc.⁵³

⁵⁰ ADORNO, Sérgio. Prefácio. In: FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002. p. 11-15. p. 11.

⁵¹ FOUCAULT, 2001c-238, p. 634. Apesar de em seus livros buscar descrever como as coisas aconteceram “de maneira tal que as possíveis vias de ataque sejam traçadas”, sempre se recusou a adotar uma “posição profética” (Ibid.). Mesmo porque não percebia uma ligação “analítica” entre uma concepção filosófica e a atitude política daquele que a adota: “As melhores teorias não constituem uma proteção eficaz contra escolhas políticas desastrosas.” Não que se possa dizer qualquer coisa na ordem da teoria, muito pelo contrário: “deve-se ter uma atitude exigente, prudente, experimental, a todo momento confrontar o que se pensa e o que se diz com o que se faz e com o que se é. Não se deve tentar encontrar a chave da atitude política pessoal de um filósofo em suas idéias, como se pudesse destas serem deduzidas, mas, sim, em sua filosofia, como vida [...] filosófica, em seu *ethos*.” Como exemplo, Foucault alude a Cavaillès: não obstante ser um historiador das matemáticas interessado pelo desenvolvimento de suas estruturas internas, foi um dos poucos filósofos franceses que resistiu e morreu durante a 2ª guerra mundial, ao contrário dos “filósofos do engajamento político” como Sartre, Beauvoir ou Merleau-Ponty. FOUCAULT, Michel. *Politique et éthique: une interview*. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 341, p. 1403-1409. Entrevista concedida a M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty e C. Taylor em abr. 1983. p. 1404-1405.

⁵² ROUANET, Sérgio Paulo. Foucault e a modernidade. In: _____. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000a. p. 217-228. p. 221. Cf., também, Id., 2000, p. 215.

⁵³ DEFERT, 2001, passim.

Enfim, comportou-se como quem tem valores éticos e está disposto a lutar por eles, o que se evidencia em seus dois últimos livros, dedicados às práticas de si, à liberdade alcançada através da auto-aplicação de uma tecnologia de **si** que não prescinde do **outro**. Esses textos tardios descortinam um outro Foucault: não mais o teórico do poder, para quem os sujeitos são constituídos exclusivamente por práticas de dominação, não mais o desconfiado do saber, simples antena do poder, para quem os conhecimentos são apenas armas a serviços de poderes. Trata-se de uma nova perspectiva, mais otimista, mais serena, em que a modernidade é o espaço em que no qual floresce a liberdade de ser livre, em que os sujeitos se autoconstituem e no qual podem surgir novos saberes não-imperiais, conhecimentos oferecidos a quem queira, livremente, utilizá-los para o exercício de certas práticas libertadoras de si.

Em entrevista concedida dois meses antes de sua morte, Foucault afirma que as pessoas estavam mais livres graças, em parte, aos novos saberes sobre o corpo e a sexualidade, o que demonstra sua convicção na possibilidade de uma liberdade conquistada pela aplicação de um saber orientado ao aperfeiçoamento ético dos homens. É por isso que se pode dizer que sua batalha é a batalha do Iluminismo. “Como no tempo dos enciclopedistas, o saber pode ser posto a serviço do aperfeiçoamento do homem. Como no tempo de Kant, as pessoas que ousarem saber poderão sacudir todas as tutelas.”⁵⁴

A genealogia do discurso da guerra das raças fornece uma nova forma de pensar o(s) poder(es) que auxilia na compreensão do tempo presente, apresentando-se, assim, como um capítulo importante na construção de uma ontologia crítica da atualidade e de nós mesmos, de nós mesmos nesse mundo que é o nosso agora. Fornece um instrumental analítico importante para que se compreenda melhor esse

mundo das chacinas, da ‘guerra cirúrgica’, do renascimento dos conflitos étnicos, da ‘tolerância zero’, das leis anti-imigratórias, da segregação e eliminação das minorias, dos massacres sanguinários, que a teoria social

⁵⁴ ROUANET, 2000a, p. 227.

tradicional absolutamente não conseguiu explicar. A Genealogia é uma teoria histórico-política da sociedade que dispensa as abstrações da filosofia política e da teoria do direito, instrumentalizando-nos para compreender o fenômeno do poder na sua concretude e na sua crueza, sem as ilusões reconfortantes do contrato social, do sujeito universal e dos ideais jurídicos de verdade e justiça.⁵⁵

Trata-se de um instrumento crítico inestimavelmente útil na medida em que torna possível saber que se as coisas são hoje o que/como são, é porque em algum ponto no tempo e no espaço foram construídas dessa forma. E sabendo que foram e de que modo foram construídas, talvez possam (não sem algum esforço, obviamente) ser desfeitas. No tempo em que vivemos, caracterizado pela crescente satanização do “inimigo”, pela petrificação cada vez maior de dualismos redutores da complexidade da dinâmica social e regressão a práticas novecentistas do colonialismo europeu, com todas as suas tintas de racismo, faz muito bem um pensamento como o de Foucault, que exige do filósofo o compromisso de “pensar diferentemente”⁵⁶ as urgências históricas decorrentes dos excessos do poder político. “Pois Satã não é necessário”, como disse Primo Levi, que um dia o encontrou em Auschwitz.⁵⁷ E é nesse espírito que se inscreve o presente estudo.

⁵⁵ ALVES, 2002, p. 24.

⁵⁶ FOUCAULT, 2001d, p. 16.

⁵⁷ LEVI apud PINHEIRO, 1994, p. 203.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Agonístico. In: _____. *Dicionário de Filosofia*. Coordenação e tradução de Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, [19--]. p. 21.

ADORNO, Sérgio. O direito na política moderna. *Cult*, São Paulo, n. 81, p. 57-60, jun. 2004.

_____. Prefácio. In: FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002. p. 11-15.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002. 207 p. (Humanitas). Tradução de: Homo sacer – Il potere sovrano e la nuda vita I.

_____. Não à tatuagem biopolítica. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 18 jan. 2004. Mundo, p. A14.

ALVES, Alexandre. A genealogia da guerra das raças e a origem do Estado Moderno: verdade e poder no curso “Em defesa da sociedade” de Foucault. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, n. 5, p. 9-27, dez. 2002.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 5-196. (Coleção Os Pensadores). Versão inglesa de W. D. Ross do original grego.

ARTIÈRES, Philippe. Dire l’actualité. Le travail de diagnostic chez Michel Foucault. In: GROS, Frédéric (Coord.). *Foucault: le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002. (Débats Philosophiques). p. 11-34.

ARZÚ, Marta Elena Casaús. Reflexiones en torno a la legitimidad del estado, la nación y la identidad en el marco de los acuerdos de paz en Guatemala. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Costa Rica, v. 25, n. 1, p. 7-31, 1999. Disponível em: <<http://www.google.com/search?q=cache:rK30YEmk0dgJ:163.178.101.5/~anuario/Casaus2.pdf+foucault+%22racismo+de+estado%22&hl=pt-BR&ie=UTF-8>>. Acesso em: 7 set. 2004.

AUSTRALIANO em Guantánamo é denunciado. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 11 jun. 2004. Mundo, p. A9.

BATISTA, Vera Malaguti. *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Revan, 2003. 272 p.

BAUMAN, Zygmunt. A sociedade líquida. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 out. 2003. Caderno Mais!, p. 4-9. Entrevista concedida a Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke.

BIGO, Didier. Sécurité et immigration: vers une gouvernementalité par l'inquiétude? *Cultures & Conflits*, Saint-Ouen, n. 31-32, 1998. Disponível em: <http://www.conflits.org/article.php3?id_article=326>. Acesso em: 17 set. 2004.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. 404 p. v. 1.

BURMESTER, Ana Maria de Oliveira. Em defesa da sociedade. In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. 359 p. p. 35-48.

CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire. La statistique à l'épreuve de la contingence égalitaire. Disponível em: <http://www.statistik.admin.ch/about/international/caloz_tschopp_final_paper.doc>. Acesso em: 2 set. 2004a.

_____. Violence d'Etat et droit d'asile en Europe. *Res publica*, n. 27, p. 24-31, déc. 2001. Disponível em: <<http://www.google.com/search?q=cache:RGfdOURSFAgJ:www.sosf.ch/hintergruende/euorpa/MCRespublica.pdf+foucault+%22racisme+d'%C3%A9tat%22&hl=pt-BR&ie=UTF-8>>. Acesso em: 2 set. 2004b.

CHAUI, Marilena. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Brasiliense, 1994. 390 p. v. 1.

COLLING, Ana Maria. "O célebre fio partiu-se": Foucault, a psicanálise e a história das mulheres. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 32, n. 1, p. 125-158, mar. 1997.

COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO. *Guatemala: memoria del silencio*. Disponível em: <http://shr.aas.org/guatemala/ceh/gmds_pdf/index.html>. Acesso em: 21 out. 04.

COMPARATO, Fábio Konder. Organizar o contra-poder popular. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 22 fev. 2004. Tendências/debates, p. A3.

COSTA, Jurandir Freire. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral? *Tempo Social*, São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 121-138, out. 1995. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/revistas/tempo-social/v7-1e2/jurand7.html>>. Acesso em: 28 ago. 2004.

DEFERT, Daniel. Chronologie. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Edição estabelecida sob a direção de Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange. Tradução de Carl-Gustav Bjurström et al. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001. 1708 p. p. 12-90.

DELEULE, Didier. L'héritage intellectuel de Foucault. *Cités*, Paris, v. 2, p. 99-108, mars 2000. Entrevista concedida a Francesco Paolo Adorno.

DELEUZE, Gilles. Les plissements ou le dedans de la pensée (subjectivation). In: _____. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004. p. 101-130.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carreiro e Antônio Carlos Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. XXVII, 299 p. (Coleção Campo Teórico). Tradução de: Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics.

DUARTE, André de Macedo. Foucault à luz de Heidegger: notas sobre o sujeito autônomo e o sujeito constituído. In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. 359 p. p. 49-62.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Tradução de Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993. 327 p. Tradução de: The ideology of the aesthetic.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996. 244 p. Tradução de: Michel Foucault et ses contemporains.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Agonística. In: _____. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993. p. 63.

FERRO, Marc. A cor da infâmia. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 13 fev. 2005. Mais!, p. 4-5. Entrevista concedida a Sheila Schvarzman.

FIOL-MATTA, Licia. Reproducción y nación: raza y sexualidad en Gabriela Mistral. Disponível em: <<http://www.gabrielamistral.uchile.cl/estudios/nomadias/lfmatta.html>>. Acesso em: 7 set. 2004.

FISHER, Ian; HOROWITZ, Jason. Somali Refugees Find a New Kind of Hardship in Italy. *The New York Times*, New York, 31 out. 2004. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2004/10/31/international/europe/31refugees.html?th>>. Acesso em: 31 out. 2004.

FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002. 329 p.

FONTANA, Alessandro; BERTANI, Mauro. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Edição estabelecida por Mauro Bertani e Alessandro Fontana, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. XIV, 382 p. (Coleção Tópicos). Tradução de: Il faut défendre la société. p. 327-351.

FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Editions Gallimard, 2001a. 275 p.

_____. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. In: _____. *Dits et écrits II: 1976-1988*. Edição estabelecida sob a direção de Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange. Tradução de Gilles Barbedette et al. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001c. 1736 p. Texto n. 326, p. 1202-1230. Entrevista concedida a H. Dreyfus e P. Rabinow em abr. 1983.

_____. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 344, p. 1428-1450. Entrevista concedida a H. Dreyfus e P. Rabinow em abr. 1983 e reelaborada por Foucault por ocasião da publicação da tradução francesa em 1984.

_____. Biohistoire et biopolitique. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 179, p. 95-97. Resenha de *De la biologie à la culture*, de J. Ruffié (Paris: Flammarion, 1976), publicada em 17-18 out. 1976.

_____. Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 170, p. 40-58. Conferência pronunciada em out. 1974.

_____. De l'amitié comme mode de vie. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 293, p. 982-986. Entrevista concedida a R. de Ceccaty, J. Danet e J. Le Bitoux em abr. 1981.

_____. Dialogue sur le pouvoir. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 221, p. 464-477. Discussão informal com estudantes de Los Angeles ocorrida em maio 1975.

_____. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). Edição estabelecida por Mauro Bertani e Alessandro Fontana, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. XIV, 382 p. (Coleção Tópicos). Tradução de: Il faut défendre la société.

_____. Entretien avec Michel Foucault. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 281, p. 860-914. Entrevista concedida a Ducio Trombadori no fim de 1978.

_____. Face aux gouvernements, les droits de l'homme. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 355, p. 1526-1527. Texto lido por Foucault em Genebra ao anunciar a criação do Comitê internacional contra a pirataria, em jun. 1981.

_____. Foucault. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 345, p. 1450-1455. Verbete redigido no início da década de 1980.

_____. *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2002. 213 p. (Collection Tel, 248).

_____. *Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 2001d. 342 p. (Collection Tel, 279).

_____. Interview de Michel Foucault. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 349, p. 1475-1486. Entrevista concedida a J. François e J. de Wit em 22 maio 1981.

_____. Introduction par Michel Foucault. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 219, p. 429-442. Introdução à versão norte-americana de *O normal e o patológico*, de Georges Canguilhem, publicada em 1978.

_____. La folie et la société. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 222, p. 477-499. Conferência pronunciada em out. 1970.

_____. La "gouvernementalité". In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 239, p. 635-657. Aula ministrada em 01 fev. 1978.

_____. La naissance de la médecine sociale. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 196, p. 207-228. Conferência pronunciada em out. 1974.

_____. La philosophie analytique de la politique. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 232, p. 534-551. Conferência pronunciada em 27 abr. 1978.

_____. La technologie politique des individus. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 364, p. 1632-1647. Conferência pronunciada em out. 1982.

_____. La vérité et les formes juridiques. In: _____. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Edição estabelecida sob a direção de Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange. Tradução de Carl-Gustav Bjurström et al. 2. ed. Paris: Quarto Gallimard, 2001b. 1708 p. Texto n. 139, p. 1406-1514. Conferências pronunciadas em 21-25 maio 1973.

_____. Le jeu de Michel Foucault. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 206, p. 298-329. Entrevista concedida a D. Colas et al. no 1. sem.1977.

_____. “Le problème des réfugiés est un présage de la grande migration du XXI^e siècle.” In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 271, p. 798-800. Entrevista concedida a H. Uno e publicada em 17 ago. 1979.

_____. Le retour de la morale. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 354, p. 1515-1526. Entrevista concedida a Gilles Barbedette e André Scala em 29 maio 1984.

_____. Les intellectuels et le pouvoir. In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., texto n. 106, p. 1174-1183. Discussão entre Foucault e Deleuze ocorrida em 04 mar. 1972.

_____. Les mailles du pouvoir. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 297, p. 1001-1020. Conferência pronunciada em 01 nov. 1976.

_____. Le souci de la vérité. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 350, p. 1487-1497. Entrevista concedida a François Ewald em maio 1984.

_____. L’esprit d’un monde sans esprit. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 259, p. 743-755. Entrevista concedida a Claire Brière e Pierre Blanchet no 1. trim.1979.

_____. Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 197, p. 228-236. Entrevista concedida a L. Finas e publicada em jan. 1976.

_____. Les techniques de soi. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 363, p. 1602-1632. Conferência pronunciada em out. 1982.

_____. Le sujet et le pouvoir. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 306, p. 1041-1062. Ensaio publicado em 1982.

_____. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 356, p. 1527-1548. Entrevista concedida a H. Becker, R. Fornet-Betancourt e A. Gomez-Müller em 20 jan. 1984.

_____. *L'herméneutique du sujet*: cours au Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Paris: Gallimard; Seuil, 2001e. 546 p. (Collection Hautes Études).

_____. M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les "structures du pouvoir". In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 242, p. 669-678. Entrevista concedida a J. Bauer em outubro de 1978.

_____. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 358, p. 1554-1565. Entrevista concedida a B. Gallagher e A. Wilson em jun. 1982.

_____. Naissance de la biopolitique. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 274, p. 818-825. Resumo do curso *Nascimento da biopolítica*, redigido ao final de 1979.

_____. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., texto n. 84, p. 1004-1024. Ensaio publicado em 1971.

_____. "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 291, p. 953-980. Conferências pronunciadas em 10-16 out. 1979.

_____. Pierre Boulez, l'écran traversé. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 305, p. 1038-1041. Ensaio publicado em 1982.

_____. Polémique, politique et problématisations. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 342, p. 1410-1417. Entrevista concedida a P. Rabinow em maio 1984.

_____. Politique et éthique: une interview. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 341, p. 1403-1409. Entrevista concedida a M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty e C. Taylor em abr. 1983.

_____. Pouvoir et savoir. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 216, p. 399-414. Entrevista concedida a S. Hasumi em 13 out. 1977.

_____. Pouvoirs et stratégies. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 218, p. 418-428. Entrevista concedida a Jacques Rancière e publicada no inverno 1977.

_____. Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 238, p. 625-635. Entrevista concedida a P. Pasquino em fev. 1978.

_____. Préface à l' 'Histoire de la sexualité'. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 340, p. 1397-1403. Primeira versão da introdução geral à *História da sexualidade*, publicada em 1984.

_____. Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir. In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., texto n. 136, p. 1389-1393. Entrevista concedida a M. D'Eramo e publicada em 3 mar. 1974.

_____. Qu'est-ce que les Lumières? In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 339, p. 1381-1397. Ensaio publicado em 1984.

_____. Qu'est-ce que les Lumières? In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 351, p. 1498-1507. Excerto de aula ministrada em 05 jan. 1983.

_____. Questions à Michel Foucault sur la géographie. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 169, p. 28-40. Entrevista publicada no 1. trim. 1976.

_____. Radioscopie de Michel Foucault. In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., texto n. 161, p. 1651-1670. Entrevista concedida a J. Chancel em 10 mar. 1975.

_____. *Sécurité, territoire et population*: cours au Collège de France (1977-1978). Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Michel Senellart. Paris: Gallimard; Seuil, 2004. XI, 435 p. (Hautes Études).

_____. Sécurité, territoire et population. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 255, p. 719-723. Resumo do curso ministrado em 1977-1978.

_____. Sexualité et solitude. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 295, p. 987-997. Conferência pronunciada em maio 1981.

_____. Structuralisme et poststructuralisme. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 330, p. 1250-1276. Entrevista publicada na primavera 1983.

_____. Subjectivité et vérité. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 304, p. 1032-1037. Resumo do curso ministrado em 1980-1981.

_____. *Surveiller et punir*: naissance de la prison. Paris: Gallimard, 2003. 362 p. (Collection Tel, 225).

_____. Theatrum philosophicum. In: _____. *Dits et écrits I*, op. cit., texto n. 80, p. 943-967. Resenha dos livros *Différence et répétition* e *Logique du sens*, de Gilles Deleuze, publicada em nov. 1970.

_____. Une esthétique de l'existence. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 357, p. 1549-1554. Entrevista concedida a Alessandra Fontana e publicada em maio 1984.

_____. Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins. In: _____. *Dits et écrits II*, op. cit., texto n. 336, p. 1344-1357. Entrevista concedida a Stephen Riggins em 22 jun. 1982.

FRANCHE, D. Il faut défendre Michel Foucault. *Le banquet*, Paris, n. 11, 2. sem. 1997. Disponível em: <<http://www.revue-lebanquet.com/fr/>>. Acesso em: 11 out. 2004.

GENEL, Katia. La question du bio-pouvoir chez Foucault et Agamben. Disponível em: <http://www.univ-lille3.fr/set/sem/Genel.html>. Acesso em: 17 set. 2004.

GUANTANAMO: les avocats de 63 détenus veulent une accélération des procédures. *Le monde*, Paris, 14 out. 2004. Disponível em: <<http://www.lemonde.fr/txt/article/0,1-0@2-3222,36-382885,0.html>>. Acesso em: 10 nov. 2004.

GUERRERO, Alicia Castellanos. Pueblos indios, Racismo y Estado. Disponível em: <<http://www.google.com/search?q=cache:6Z1z6H6KRDsJ:www.latautonomy.org/RACISMO.PDF+foucault+%22racismo+de+estado%22&hl=pt-BR&ie=UTF-8>>. Acesso em: 7 set. 2004.

HAUSER, Philippe. Biopolitique de l'avenir. *Drôle d'époque*, Nancy, n. 6, printemps 2000. Disponível em: <<http://www.droledpoque.com/n6/hauser.html>>. Acesso em: 2 set. 2004.

HIDING the Refugee Problem Offshore. Editorial. *The New York Times*, New York, 20 out. 2004. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2004/10/20/opinion/20wed3.html?th>>. Acesso em: 20 out. 2004.

HOBBSBARN, Eric J. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. Tradução de Marcos Santarrita. Revisão técnica de Maria Célia Paoli. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 598 p. Tradução de: Age of extremes. The short twentieth century: 1914-1991.

_____. *Sobre história: ensaios*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 336 p. Título original: On history.

HOUAISS, Antônio. Agonística. In: _____. *Dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001a. 3008 p. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?verbete=agon%EDstica>>. Acesso em: 30 ago. 2004.

_____. Regulação. In: _____. *Dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001b. 3008 p. Disponível em: <[://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?type=k&verbete=regularizar](http://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?type=k&verbete=regularizar)>. Acesso em: 30 ago. 2004.

_____. Regulamentação. In: _____. *Dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001c. 3008 p. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?type=k&verbete=regulamentação>>. Acesso em: 31 ago. 2004.

_____. Regularizar. In: _____. *Dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001d. 3008 p. Disponível em: <[://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?type=k&verbete=regularizar](http://houaiss.uol.com.br/busca.jhtm?type=k&verbete=regularizar)>. Acesso em: 30 ago. 2004.

IMMIGRATION: vers des camps de transit? *Nouvelobs.com*, Paris, 20 out. 2004. Disponível em: <<http://permanent.nouvelobs.com/europe/20041019.OBS9362.html>>. Acesso em: 20 out. 2004.

JAEGGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 1413 p. (Paidéia). Tradução de: Paideia, die Formung des greischischen Menshen.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Tradução de Maria Elisa Cevalco e Iná Camargo Costa. 2. ed. São Paulo: Ática, 2002. 431 p. (Série Temas, v. 41, Cultura e Sociedade). Título original: Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism.

KOUVÉLAKIS, Eustache. L'embranchement de la politique moderne. *Multitudes-Web*, Montigny le Bretonneux, n. 39-40, sept. 1997. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=436>. Acesso em : 02 set. 2004.

KREMER-MARIETTI, Angèle. *A ética*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papirus, 1989. 136 p. Tradução de: L'éthique.

LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988. 361 p. (Coleção Biblioteca Clássica UnB).

LEFLAIVE-GROUSSAUD, Gabrielle. El racismo: un enfoque crítico. Disponível em: <http://www.ucm.es/info/dptoants/ateneo/gabrielle_leflaive_groussaud.htm>. Acesso em: 7 set. 2004.

LEPELTIER, Thomas. De la guerre des races au racisme d'état. À propos de : « Il faut défendre la société ». Disponível em: <<http://libertaire.free.fr/Foucault06.html>>. Acesso em: 02 set. 2004.

LÉVY, Bernard-Henry. Ocidente virou bode expiatório, diz Lévy. Tradução de Clara Allain. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 01 fev. 2004. Mundo, p. A16. Entrevista concedida a Octavi Martí.

LÖWITH, Karl. Decisionismo político (C. Schmitt). In: _____. *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Herder, 1998. p. 27-56.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000. 187 p. Inclui anexo: Linguagem e literatura, texto inédito de conferência pronunciada em 18-19 mar. 1964 por Michel Foucault.

_____. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização, revisão e introdução de Roberto Machado. Tradução de Roberto Machado et al. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990. XXIII, 295 p. (Biblioteca de Filosofia e História das Ciências, 7). p. VII-XXIII.

MAFFESOLI, Michel. *A violência totalitária: ensaios de antropologia política*. Tradução de Juremir Machado da Silva e Natanael C. Caixeiro. Porto Alegre: Sulina, 2001. 312 p.

MICHAELIS. Regulamentar. In: _____. *Moderno dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos, 1998. 2.260 p. Disponível em: <<http://www2.uol.com.br/michaelis/>>. Acesso em: 30 ago. 2004.

MICHAUD, Yves. Des modes de subjetivation aux techniques de soi: Foucault et les identités de notre temps. *Cités*, Paris, v. 2, p. 11-39, mars 2000.

MURICY, Katia. O heroísmo do presente. *Tempo Social*, São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 31-44, out. 1995. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/revistas/tempo-social/v7-1e2/muricy7.html>>. Acesso em: 28 ago. 2004.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999. 184 p. (Biblioteca de Filosofia e História das Ciências, v. 22).

PEY, Maria Oly. Morreu, acabou. In: _____. *Educação: o olhar de Foucault*. Florianópolis: Movimento – Centro de Cultura e Autoformação, 1995. 319 p. (Série Livros Livres, 2). p. 241-252.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. Estado e Terror. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1994. p. 191-204.

PLATÃO. Alcibiade. In: _____. *Tutte le opere*. Tradução de Umberto Bultrighini. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1997. (Grandi Tascabili Economici, 451). p. 517-595.

_____. Crito. In: _____. *The dialogues of Plato*. 2. ed. Tradução de Benjamin Jowett. Chigago: Encyclopaedia Britannica, 1993. (Great Books of the Western World, Plato, 6). p. 213-219.

_____. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores). p. 29-158.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Les nouvelles frontières de l'intolérable. *Vacarme*, sept. 2004. Disponível em: <<http://www.vacarme.eu.org/article460.html>>. Acesso em: 29 set. 2004.

PRESOS de Guantánamo são julgados por comissões militares. *Adital*, Fortaleza, 05 nov. 2004. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=1434>>. Acesso em 05 nov. 2004.

RÉSEAU MIGREUROP. Dérive inhumanaire de l'UE: L'Allemagne et l'Italie proposent de créer des camps de réfugiés hors des frontières de l'Union. *Libération*, Paris, 15 out. 2004. Disponível em: <<http://www.liberation.fr/page.php?Article=246331>>. Acesso em: 16 out. 2004.

REVEL, Judith. La pensée verticale: une éthique de la problématisation. In: GROS, Frédéric (Coord.). *Foucault: le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002. (Débats Philosophiques). p. 63-86.

RIBEIRO, Renato Janine. Foucault, político. *Cult*, São Paulo, n. 81, p. 44-46, jun. 2004.

_____. O intelectual e seu outro: Foucault e Sartre. *Tempo Social*, São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 163-173, out. 1995.

RIVERA, Fredy. De naciones y racismos: Breve lectura del caso ecuatoriano. *Revista Aportes Andinos*, Quito, n. 9, avr. 2004. Disponível em:
<<http://www.uasb.edu.ec/padh/revista9/articulos/fredy%20rivera.htm>>. Acesso em: 5 set. 2004.

ROUANET, Sérgio Paulo. Foucault e a modernidade. In: _____. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000a. p. 217-228.

_____. Os herdeiros do Iluminismo. In: _____. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000b. p. 200-216.

_____. Poder e comunicação. In: _____. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000c. p. 147-192.

RUSCIO, Alain. La torture routinière de la République. *Manière de voir*, Paris, n. 58 (Polémiques sur l'histoire coloniale), p. 38-39, juil.-août 2001. MODIFICAR NO TEXTO?

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. V. I: *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001. 415 p.

SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. In: _____. *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Tradução de Rafael Agapito. Madrid: Alianza, 1991. (Alianza Universidade, Ciencias Sociales, 688). Tradução de: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. p. 49-106.

SEITENFUS, Ricardo. A sociedade totalitária. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 11 jan. 2004. Tendências/Debates, p. A3.

SENEILLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social*, São Paulo, v.7, n. 1-2, p. 1-14, out. 1995.

SHEIN, Avital. A Foucauldian Explanation of Racism beyond Foucault's. Disponível em: <<http://www.google.com/search?q=cache:mERhYxvo1EcJ:www.panopticweb.com/2004conference/3.shein.pdf+foucault+%22racismo+de+estado%22&hl=pt-BR&ie=UTF-8>>. Acesso em: 7 set. 2004.

SOUZA, Regina Maria de; GALLO, Silvio. Por que matamos o barbeiro? Reflexões preliminares sobre a paradoxal exclusão do outro. *Educação e Sociedade*, Campinas, ago. 2002, v.23, n.79, p.39-63. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0101-73302002000300004&lng=en&nrm=iso&tlng=>>. Acesso em: 8 set. 2004.

TORRES, Jesús Vázquez. Ética e cidadania. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 8, n. 15, p. 181-200, jan./jun. 2001.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999. 483 p. (Coleção Filosofia, 47).

VEIGA-NETO, Alfredo. Coisas do governo... In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. 359 p. p. 13-34.

WALTERS, William. Governing Unemployment. *The Semiotic Review of Books*, v. 11, n. 3, may 2001. Disponível em: <http://www.google.com/search?q=cache:Grf0c30IBo8J:www.chass.utoronto.ca/epc/srb/srb/vol%252011.3.pdf+%22william+walters%22+foucault&hl=pt-BR&lr=lang_es%7Clang_fr%7Clang_en%7Clang_it%7Clang_pt&ie=UTF-8>. Acesso em: 27 set. 2004.

WEBER, Frank Paul. Expulsion: genèse et pratique d'un contrôle en Allemagne (Partie 1). *Cultures & Conflits*, Saint-Ouen, n. 23, automne 1996a. Disponível em: <http://www.conflits.org/article.php3?id_article=203>. Acesso em: 20 set. 2004.

_____. Expulsion: genèse et pratique d'un contrôle en Allemagne (Partie 2). *Cultures & Conflits*, Saint-Ouen, n. 23, automne 1996b. Disponível em: <http://www.conflits.org/article.php3?id_article=410>. Acesso em: 20 set. 2004.

_____. Expulsion: genèse et pratique d'un contrôle en Allemagne (Partie 3). *Cultures & Conflits*, Saint-Ouen, n. 23, automne 1996c. Disponível em: <http://www.conflits.org/article.php3?id_article=412>. Acesso em: 20 set. 2004.

YÁGÜEZ, Jorge Álvarez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad: la modernidad cuestionada*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995. 213 p. (Serie Historia de la Filosofía, 55).

ZANINI, Fabio. Anistia diz que tortura cresce no Brasil. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 maio 2004. Mundo, p. A12.

ZIZEK, Slavoj. Abu Ghraib, entre duas mortes. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06 jun. 2004. Mais!, p. 3.

_____. O hedonismo envergonhado. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 out. 2003. Mais!, p. 3.