

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Juliana de Paula Sales Silva

**A MATERIALIDADE DO PODER NO PENSAMENTO DE MICHEL
FOUCAULT
Por uma “história política dos corpos”**

Belo Horizonte

2022

Juliana de Paula Sales Silva

**A MATERIALIDADE DO PODER NO PENSAMENTO DE MICHEL
FOUCAULT
Por uma “história política dos corpos”**

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia política
Orientador: Prof. Dr. Helton Adverse

Belo Horizonte

2022

100	Sales, Juliana de Paula.
S168m	A materialidade do poder no pensamento de Michel Foucault [manuscrito] : por uma "história política dos corpos" / Juliana de Paula Sales Silva. - 2022.
2022	266 f. Orientador: Helton Machado Adverse.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1. Filosofia – Teses. 2. Ciência política – Filosofia - Teses. 3. Foucault, Michel, 1926-1984. 4. Poder (Filosofia) - Teses. I. Adverse, Helton Machado. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

POR UMA "HISTÓRIA POLÍTICA DOS CORPOS": A materialidade do poder no pensamento de Michel Foucault

JULIANA DE PAULA SALES SILVA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Política.

Aprovada em 25 de maio de 2022, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Helton Machado Adverse - Orientador (UFMG)

Profa. Ângela Couto Machado Fonseca (UFPR)

Prof. Marcos Alexandre Gomes Nalli (UEL)

Prof. Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)

Prof. Fábio Abreu dos Passos (UFPI)

Belo Horizonte, 25 de maio de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Helton Machado Adverse, Professor do Magistério Superior**, em 26/05/2022, às 10:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fábio Abreu dos Passos, Usuário Externo**, em 26/05/2022, às 12:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ângela Couto Machado Fonseca, Usuária Externa**, em 26/05/2022, às 16:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Amaro de Oliveira Fleck, Professor do Magistério Superior**, em 26/05/2022, às 17:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no



art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcos Alexandre Gomes Nalli, Usuário Externo**, em 26/05/2022, às 23:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador

1476376 e o código CRC **0B64F986**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Helton Adverse, da UFMG, por todo tempo e atenção dedicados a mim durante esses anos de doutorado. Esta trajetória começou em 2018, ano em que no Brasil se consolidou um cenário político de desesperança, ao qual veio a se somar ainda a angústia dos tantos corpos expostos à morte na pandemia, ao encerramento na vida privada, ao medo coletivo, e ao crescimento da miséria no país. Embora muito produtivos, esses anos foram igualmente difíceis, e, sem dúvidas, a delicadeza e a paciência do orientador foram fundamentais para a continuidade da pesquisa que chega agora ao seu término.

Agradeço o apoio financeiro a esta pesquisa por parte da CAPES, apoio o qual tem faltado a tantos pesquisadores hoje no Brasil e que para mim foi essencial para execução do trabalho de tese. Sou muito grata a todo departamento de Filosofia da UFMG, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, minhas professoras e professores de mais de uma década, incluindo seus técnicos administrativos que desempenham um trabalho de importância.

Agradeço a banca de qualificação, Prof. Dr. Marcos Nalli, da UEL, e ao Prof. Dr. Amaro Fleck, da UFMG, que me fizeram inúmeras contribuições para que a tese ganhasse um contorno mais definido.

Sou grata ao Alberto, meu companheiro de vida, quem compartilhou comigo os anos dedicados ao trabalho que aqui se apresenta. Sua presença, seu cuidado e seu amor tornaram mais agradáveis esses tantos dias de pesquisa. Agradeço à Vânia e à Cíntia, minha mãe e minha irmã, que sempre apoiaram minha escolha de ser pesquisadora e que entenderam desde cedo, com reconhecimento e tolerância, que meu caminho seria longo. Agradeço as amigas que fiz na linha de Filosofia Política, Caroline, Paula, Marcela. Em especial, gostaria de agradecer à Tamiris, colega de doutorado e amiga, quem comigo, com toda inteligência e sensibilidade, fez trocas intelectuais e pessoais as quais me foram imprescindíveis. Agradeço à Vera e à Bruna, pelo apoio, confiança e encorajamento de sempre.

Sou grata aos meus novos companheiros de trabalho do IFPB/ Campus Santa Rita, em verdade, meus novos amigos, instituição que, depois dessa longa formação acadêmica, abriu as portas para que eu ingressasse como profissional. Agradeço ao acolhimento e carinho que recebi por parte de inúmeros profissionais do campus ao qual hoje integro, em especial a Inakã Barreto, pela solidariedade de classe, e a Janile, pela partilha e pelo afeto. Minha vivência nos últimos meses no Nordeste, berço de resistências históricas, me faz alimentar uma imaginação política em que a organização da vida é mais coletiva.

“Por que a sociedade suprimiria uma vida e um corpo que ela poderia se apropriar?”
Michel Foucault (*Surveiller et punir*, 1975)

Resumo

Esta tese se dedica a pensar as relações entre o poder e corpo, percorrendo a chamada analítica do poder de Michel Foucault, acompanhando suas demarcações históricas. Trata-se de buscar pelas relações entre o poder e o corpo historicamente ancoradas, segundo uma compreensão ampla da analítica, que começa a ser elaborada pelo filósofo desde o início da década de 1970, percorrendo os cursos, obras e outros textos a partir dos quais é possível resgatar certo projeto de escrita de uma “história política dos corpos”, a ser buscado por nós dentro das várias genealogias propostas por Foucault. Remontando vários capítulos possíveis dessa história política dos corpos, que envolve os corpos assujeitados ao trabalho, aos sistemas de utilidade em geral, ao controle e incitação da sexualidade, abarcando a captura da vida pelo poder e a normalização biopolítica da sociedade, coloca-se em relevo a ideia foucaultiana de que o poder passa pelos corpos. Aplicando-se nos corpos individuais ou coletivos, formando redes de apoio e complexas relações de sujeição, o poder, embora não tenha substância para Foucault, evidencia sua materialidade. Pelo menos até 1976 no pensamento foucaultiano, a concepção de um poder que é material ou físico supõe que, investindo-se nos corpos e mesmo os produzindo, as práticas de poder e de saber constituem subjetividades. Todavia, ao transitarmos pela analítica, aceitando os desafios de termos de lidar com suas inúmeras reformulações e inflexões, seremos deslocados a buscar por uma “história política da população”, quando adentrarmos o curso de 1978 e a abertura para a governamentalidade. Interessa-nos o ponto em que a população, como um sujeito e objeto nas práticas de poder, se mostra como um corpo coletivo biológico e político a ser governado por práticas de Estado, ideia que nos leva não a uma unidade no percurso da analítica, agora transformada em uma analítica da governamentalidade, mas que nos sugere a continuidade das elaborações materialistas de Foucault acerca do poder.

Palavras-chave:

Analítica do poder. Materialidade do poder. Corpo. Genealogia. Filosofia política.

Abstract

This thesis is dedicated to thinking about the relations between power and body, examining Michel Foucault's analytical of power, following its historical demarcations. The research seeks for the historical relationships between power and the body, according to a broad understanding of analytics, which begins to be elaborated by the philosopher since the beginning of the 1970s, covering the courses, books and other texts that turn possible to rescue a certain project of writing of a “political history of bodies”, to be sought by us within the various genealogies proposed by Foucault. Retracing several possible chapters of this political history of bodies, that involves bodies subjected to work, to utility systems in general, to control and incitement over of the sexuality, including the capture of life by power and the biopolitical normalization of society, we emphasize the Foucauldian idea that power passes through bodies. The power applies itself to individual or collective bodies, forming support networks and complex relationships of subjection, and although it has no substance for Foucault, passing through bodies, it evidences its materiality. Beyond this, at least until 1976 in Foucauldian thought, the conception of a power that is material or physical supposes that, by investing itself in bodies and even producing them, the practices of power and knowledge constitute subjectivities. However, as we transit through analytics, accepting the challenges of having to deal with its numerous reformulations and inflections, we will be conducted to search for a “political history of the population”, when we enter the course of 1978 and face the opening to governmentality. At this moment, we are interested in the fact that the population, as a subject and object in the practices of power, is as a biological collective body and also a political body to be governed by State practices, an idea that leads us not to a unity in the course of analytics, now transformed into an analytic of governmentality, but that suggests the continuity of Foucault's materialist elaborations.

Keywords: Analytics of power. Materiality of power. Body. Genealogy. Political philosophy.

LISTA DE ABREVIATURAS

Literatura primária

- HSI - Histoire de la Sexualité I* (obra de 1976)
IFDS- Il Faut Défendre la Société (curso de 1976)
*LSP - La Société Punitiv*e (curso de 1973)
PP - Le Pouvoir Psychiatrique (curso de 1974)
AN - Les Anormaux (curso de 1975)
STP - Sécurité, Territoire, Population (curso de 1978)
SP - Surveiller et Punir (obra de 1975)

Literatura primária complementar

- AS - L'Archéologie du Savoir* (obra de 1969)
AVFJ - A verdade e as Formas jurídicas
BD - Le Beau Danger: Un entretien de Michel Foucault avec Claude Bonnefoy
CP - Le Corps Utopique
HF - Histoire de la Folie (obra de 1961)
MC - Les mots et les choses (obra de 1966)
MP - Microfísica do poder
NB - Naissance de la Biopolitique (curso de 1979)
NC - Naissance de la clinique (obra de 1963)
OD - L'Ordre du Discours
QQCC - Qu'est Que C'est la Critique suivi de *La Culture de Soi*
TIP - Théorie et Institutions Pénales (curso de 1972)

Textos da coleção *Dits et écrits (DE)*

DEI

- n.º 48 - *Sur les façons d'écrire l'histoire*
n.º 68 - *La naissance d'un monde*
n.º 69 - *Qu'est-ce qu'un auteur?*

DEII

- n.º 80 - *Theatrum philosophicum*

n.° 84 - *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*

n.° 86 - *Manifeste du G.I.P*

n.° 94 – *Je perçois l'intolérable*

n.° 106 - *Les intellectuelles et le pouvoir*

n.° 126 - *Le monde est un grand asile*

n.° 156 - *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*

n.° 157 - *Pouvoir et corps*

n.° 163 - *Michel Foucault. les réponses de philosophe*

DEIII

n.° 170 - *Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine*

n.° 179 - *Bio-histoire ou bio-politique*

n.° 189 - *Préface à la traduction américaine du livre de Gilles Deleuze et Félix Guattari*

L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie

n.° 192 - *Entretien avec Foucault*

n.° 196 - *La naissance de la médecine social*

n.° 197 - *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*

n.° 198 - *La vie des hommes infâmes*

n.° 200 - *Non au sexe roi*

n.° 206 - *Le jeu de Michel Foucault*

n.° 210 - *Va t'on extradier Klaus Croissant*

n.° 213 - *Michel Foucault: La sécurité et l'État*

n.° 214 – *Lettre à quelques leaders de la gauche*

n.° 218 - *Les revoltes logiques*

n.° 221 – *Dialogue sur le pouvoir*

n.° 230 - *Sexualité et politique*

n.° 231 - *La société disciplinaire en crise*

n.° 232 - *La philosophie analytique de la politique*

n.° 257 - *La politique de la santé au XVIIIe siècle*

DEIV

n.° 277 - *La poussière et le nuage*

n.° 278 - *Table ronde du 20 mai 1978*

n.° 281 - *Entretien avec Duccio Trombadori*

n.° 287 - *Le vrai sexe*

- n.° 291 – *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*
- n.° 295 - *Sexualité et solitude*
- n.° 297 - *Les mailles du pouvoir*
- n.° 306 - *Le sujet et le pouvoir*
- n.° 339 - *Qu'est-ce que les Lumières?*
- n.° 340 – *Préface à l' "Histoire de la sexualité"*
- n.° 355 - *Face aux gouvernements, les droits de l'homme*
- n.° 356 - *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*
- n.° 364 - *La technologie politique des individus*

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
2. A “HISTÓRIA POLÍTICA DOS CORPOS”	27
2.1 Estudando os sistemas políticos e a história através do corpo.....	27
2.2 Poder, corpo e a constituição da subjetividade.....	35
2.3 “Fragmentos filosóficos em canteiros históricos”.....	38
2.4 A “filosofia analítica da política”.....	47
3. A HISTÓRIA POLÍTICA DO CORPO DISCIPLINAR E OUTRAS ABERTURAS	55
3.1 A captura do corpo dos indivíduos nos sistemas de utilidade.....	55
3.2 O disciplinamento do corpo do operário.....	56
3.3 Poder psiquiátrico e poder disciplinar: o poder passa de corpo a corpo.....	67
3.4 A história correlativa do corpo e da alma e o poder de julgar.....	78
3.5 O adestramento geral dos corpos.....	86
3.6 O projeto jurídico-econômico e técnico-disciplinar da prisão moderna.....	96
3.7 A duplicação do corpo do rei e a individualização do corpo assujeitado.....	100
3.8 A desincorporação do poder político.....	105
3.9 Os elementos desmascarados do poder soberano.....	111
3.10 A analítica em movimento.....	114
4. OS ENFRENTAMENTOS DOS CORPOS E A IRRUPÇÃO DO CORPO SEXUAL	116
4.1 Aberturas.....	116
4.2 O advento do corpo sexual.....	118
4.3 Fisiologia moral da carne e anatomia política.....	122
4.4 A reorganização do corpo da família.....	129
4.5 A analítica em movimento.....	133
5. A HISTÓRIA POLÍTICA DO CORPO SEXUAL E O ASSUJEITAMENTO BIOPOLÍTICO DA POPULAÇÃO	135
5.1 A captura do corpo sexual e a tomada da vida pelo poder.....	135
5.2 A continuação da “história dos corpos” em <i>La volonté de savoir</i>	136
5.3 Poder, corpo sexual e corpo social.....	137
5.4 Corpo e espécie: “o duplo vivente”.....	152
5.5 Um limiar na analítica: 1976.....	161

5.6 A descentralização da teoria da soberania e da economia e da análise política em função da guerra.....	162
5.7 O modelo ascendente do poder.....	165
5.8 Glória e infâmia das lutas raciais.....	168
5.9 A “estatização do biológico” e os corpos deixados para morrer.....	172
5.10 A fertilidade do curso de 1976.....	176
5.11 A analítica em movimento	186
6. A HISTÓRIA POLÍTICA DA POPULAÇÃO NAS PRÁTICAS DE GOVERNO: UM CORPO COLETIVO BIOLÓGICO E POLÍTICO A SER CONDUZIDO.....	188
6.1 O governo do corpo da população.....	188
6.2 O dispositivo de segurança: a continuidade da biopolítica da população.....	191
6.3 O desbloqueio das artes de governar.....	206
6.4 A analítica da governamentalidade.....	211
6.5 “Da pastoral das almas ao governo político dos homens”: o papel das contra-condutas.....	215
6.6 A razão de Estado e o advento da população.....	219
6.7 O Estado de polícia e o governo da população enquanto grande número de homens.....	229
6.8 A emergência da população como problema específico.....	237
6.9 As contra-condutas modernas e as lutas em torno do governo do corpo e dos corpos.....	242
6.10 A analítica em movimento.....	247
CONSIDERAÇÕES FINAIS:.....	249
REFERÊNCIAS.....	254

1. INTRODUÇÃO

O corpo aparece de variadas maneiras no pensamento de Michel Foucault, podendo ser encontrado desde as reflexões arqueológicas dos anos de 1960, até as incursões finais de 1980. Sem dúvidas, é nas pesquisas genealógicas elaboradas ao longo dos anos de 1970 que ele adquire importância notável, como anuncia o texto *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, que Foucault escreve em homenagem à Jean Hyppolite em 1971, de onde destacamos a frase de larga recepção do filósofo: “O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos”. (n.º 84, p. 143).

A questão que gostaríamos de colocar aqui é que embora o pensamento de Foucault convoque frequentemente o corpo, pouco exame acerca deste pode ser observado nas pesquisas que giram em torno de sua obra. A tal ausência se deve uma reclamação de Arianna Sforzini, que, identificando o corpo na trajetória de Foucault como “um protagonista incontornável e multiforme” (SFORZINI, 2014, p. 7), julga curioso o fato de a literatura produzida pelos estudiosos de seu pensamento ser mínima a respeito¹. Para Sforzini: “O papel que desempenha o corpo no pensamento de Foucault, sua dimensão teórica, sua potência estética e política, sua capacidade de transformar a história é largamente abandonado” (2014, p. 7-8)

E certamente há uma razão para tais reticências por parte dos comentadores da obra foucaultiana: não encontramos no pensamento de Foucault exatamente uma filosofia do corpo ou mesmo uma definição única sobre o que ele é. Sobre este ponto, questiona Mathieu Potte-Bonneville:

Que estatuto conferir em Michel Foucault à invocação do corpo, se este último aparece por vezes como foco da experiência e como objeto de análise, como o efeito e como suporte de uma construção histórica, discursiva ou social, como relutante a toda

¹ Sforzini toma como “raras exceções” de literatura que considera a importância do corpo no pensamento de nosso filósofo o artigo citado abaixo, de Mathieu Potte-Bonneville, em que explora a passagem do singular corpo ao plural corpos em Foucault; e os trabalhos de Jean François-Bert sobre a historicização do corpo, que utilizaremos aqui. Sforzini pondera também sobre a obra de Jean-Jacques Courtine, considerando-a como um mapeamento das problematizações do corpo em Foucault, mas não um exame direto; e circunscreve que as abordagens mais frequentes lidam com o corpo de maneira secundária, se limitando a fazer “referências longínquas à materialidade do poder, à ‘biopolítica’, e às práticas de subjetivação”. Em contrapartida, para Sforzini as perspectivas de gênero tomam as políticas do corpo como urgentes, e não é fortuito que haja uma retomada crítica de Foucault por parte dessas vertentes de pensamento. SFORZINI, 2014, p. 8. Cf. POTTE-BONNEVILLE, 2012/3; COURTINE, 2011; BERT, 2006. Nessa linha, acrescentaríamos por conta própria na literatura que considera o corpo como peça importante no pensamento foucaultiano a obra da autora finlandesa Johanna Oksala, *Foucault on Freedom*, que se debruça inclusive sobre a questão do corpo das mulheres e a liberdade à luz de Foucault. Cf. OKSALA, 2005, pp. 91-134. Especialmente a parte II, “Body”. Aproveitamos para dizer que utilizamos uma versão da obra de Sforzini gentilmente fornecida pela autora, diante de sua indisponibilidade no Brasil por um longo período de nossa pesquisa, e manifestamos publicamente nossa gratidão.

definição de essência e como ponto de apoio da resistência? (POTTE-BONNEVILLE, 2012/3, p. 72)

Com certo alinhamento a Sforzini (2014) e segundo uma leitura imanente da obra do filósofo, reservando os anos de 1972 a 1978 de sua trajetória intelectual, visamos contribuir com essa literatura que é bastante reservada, sem, contudo, tratar o corpo como um objeto a ser definido, reencontrando-o no campo da materialidade das práticas de poder, na medida em que elas têm aderência nos corpos individuais e na vida da população. De fato, para Foucault, ao tocar o corpo e a vida “o poder moderno se tornou materialista” (n.º 297, p. 194), como diz em uma conferência intitulada “Le mailles du pouvoir”, na Bahia, em 1976.

Buscando pelas relações históricas entre o poder e o corpo na obra do autor, nossa intenção é localizar as instâncias que nos possibilitem examinar melhor, junto a Foucault, o “trabalho insistente, obstinado, meticuloso que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre os corpos em boa saúde” (n.º 157, p. 754), corpos que são também campos de batalha e lugares de conflitos, conforme o filósofo diz na entrevista *Pouvoir et corps*, em 1975.

Na mesma entrevista Foucault afirma ainda: “É preciso, primeiramente, descartar uma tese muito difundida, segundo a qual o poder nas sociedades burguesas e capitalistas teria negado a realidade do corpo em proveito da alma, da consciência, da idealidade” (n.º 157, p. 756). Atentos a essa fala, temos em vista que historicizar a relação poder e corpo é uma maneira encontrada pelo filósofo para contornar o idealismo advindo da tradição filosófica, chamando atenção para a materialidade do poder. Como se observa também em uma entrevista em 1977, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*:

O que procuro é tentar mostrar como as relações de poder podem passar materialmente na espessura mesma dos corpos sem ter de estar relacionado necessariamente à representação dos sujeitos. Se o poder alcançou os corpos, não é porque ele foi primeiramente interiorizado na consciência das pessoas. (n.º 197, p. 231)

Além de trazer o corpo como peça fundamental para compreender o poder e as transformações históricas, Foucault entende ainda que as relações de poder, ao se inscrevem nos corpos dos indivíduos, fabricam a própria subjetividade. E ao chamar atenção para a produção histórica de uma certa subjetividade a partir de relações de poder que se inscrevem no corpo, Foucault objeta a tradição jurídico-filosófica e a ideia de um sujeito soberano, qualificado apenas pela razão e pela linguagem; bem como indaga certas abordagens mais contemporâneas que para ele exageram o papel das ideologias, buscando os efeitos de poder apenas na consciência; e questiona também a história das ciências, das ideias e das mentalidades, na medida em que elas partem da noção de um sujeito do conhecimento neutro

em relação a um sistema de poder bem como representações isentas de relações de poder. De fato, sob perspectivas diversificadas e em momentos diferentes de sua obra, o filósofo visa um caminho para contornar a ideia de um “sujeito do conhecimento que seria livre ou não em relação ao sistema de poder.” (FOUCAULT, 1975, p. 32).

Se não há uma filosofia do corpo em Foucault, ao perguntarmos pela materialidade do poder em seu pensamento, trabalharemos com a hipótese de que há uma complexa “história política dos corpos” a ser remontada nas produções que o filósofo desenvolve nos anos de 1970, expressão que ele mesmo utilizou algumas vezes ou que formulou de maneira similar. À diferença da história do espírito humano ocupada com os processos da alma, Foucault se dedica a entender as relações históricas entre o poder e os corpos humanos. Mas não é só. A “história política dos corpos” que buscamos é igualmente uma história política de como a subjetividade é constituída pelas relações de poder que se inscrevem nos corpos individuais ou coletivos, motivo pelo qual tomaremos o corpo a um só tempo como apoio da materialidade do poder e como base da constituição da subjetividade.

No curso *LSP*, em vez de partir da história da penalidade ou da moral para compreender as mudanças nas formas de punir, trata-se, antes, para Foucault de “um capítulo na história do corpo”, ou melhor, “uma história das relações entre o poder político e os corpos (...)” (FOUCAULT, 2013, p. 267-8) Aqui Foucault lança mão da ideia de uma física do poder que organiza os corpos, prisma a partir do qual ele vai compreender como as demandas da produção capitalista transformaram o corpo em força de trabalho, ao mesmo tempo em que se instaurou um sistema de penalização contínua do cotidiano dos trabalhadores cujo limite é a prisão moderna.

No curso *PP*, vemos continuada essa ideia de um poder físico, ou melhor, microfísico, o qual não significa para Foucault “uma força desequilibrada” que se poderia chamar de violência, mas um poder racional e calculado que atravessa os corpos, que os dociliza e que os assujeita. (FOUCAULT, 2003, p. 16) Com efeito, desfazendo-se da ideia de que a única relação do poder com o corpo seria a violência, Foucault entende que “(...) o que há de essencial em todo poder é que seu ponto de aplicação é sempre, em última instância, o corpo. Todo poder é físico e há entre o corpo e o poder político uma conexão direta”. (2003, p. 15)

Fazer a história das relações entre o poder e corpo nas práticas médicas será um procedimento imprescindível para essa genealogia do poder psiquiátrico que elabora Foucault em *PP*, e que podemos também acompanhar no curso *AN*, na perspectiva mais geral da genealogia do poder normalizador. Inclusive, nesse registro de *AN*, o filósofo encontra na

“história política do corpo” ou na “história das relações entre o corpo e os mecanismos de poder que o investem” (FOUCAULT, 1999, p. 198-9) a compreensão de certos fenômenos os quais não poderiam ser compreendidos pelo prisma da história das doenças, das superstições, das ideias e das mentalidades.

Não se contentando apenas com a história das ideias morais ou científicas para compreender o sistema penal moderno, na contracapa de *SP* Foucault inquire sobre a possibilidade de “fazer a genealogia da moralidade moderna a partir de uma história política dos corpos” (FOUCAULT, 1975, p. 319). Trata-se de um projeto que, em nossa interpretação, ele realiza na obra, ao nos colocar diante de uma mudança histórica das técnicas de captura do corpo pelo poder que será fundamental para as formas da penalidade moderna.

Continuando a reconstrução dessa “história política dos corpos”, a ideia de biopolítica que Foucault lança mão no ano de 1976, no curso *IFDS* e também no final de *HSI*, nos coloca ainda na direção de um poder material que exerce o controle sobre os corpos vivos individuais e globalmente sobre o corpo coletivo da população. Conforme Foucault reconhece a partir de uma pergunta de Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, em entrevista de 1976, a “incorporação de poder²” (n.º 192, p. 153) ocorrerá seja no pequeno corpo dos indivíduos, seja no grande corpo da população, corpo-espécie, sendo a dimensão da vida e do sexo novos operadores analíticos que permitirão a conexão entre os dois níveis: individual e coletivo.

É um projeto de uma “história política dos corpos” que está em jogo na história da sexualidade apresentada em *HSI*, obra na qual, em vez de fazer uma “‘história das mentalidades’ que somente levasse em conta os corpos pela maneira como foram percebidos ou pela qual receberam valor”, o filósofo almeja a “‘história dos corpos’ e da maneira na qual se investiu aquilo que há de mais material, de mais vivo neles.” (FOUCAULT, 1976, p. 200). Estará em jogo para Foucault um poder que, exercendo o controle dos corpos por meio de certo dispositivo de sexualidade, produz certa subjetividade que busca sua verdade profunda no sexo, sendo este também aquilo que vai dar acesso à regulação biopolítica de uma população, um corpo coletivo.

² Fontana e Pasquino inquiram pela existência de um nível molar da população além do microcorpo do indivíduo, no nível molecular. A resposta de Foucault nos parece crucial para compreender o liame das pesquisas acerca das disciplinas e o biopoder e será por nós evocada em outro momento. Cf. FONTANA, PASQUINO In n.º 192, p. 153. Trata-se de “Entretien avec Michel Foucault”, entrevista publicada na Itália em *Microfisica del potere*, em 1977, coletânea italiana que conta com alguns textos antes de sua publicação em *DE* e algumas aulas dos cursos que serão publicados completos somente a partir de 1997. Na versão brasileira de 1979, *MP*, organizada por Roberto Machado, a entrevista está publicada como “Verdade e poder”. Cf. FOUCAULT, 2007. Cabe lembrar que o termo incorporação não quer dizer que o poder tenha substância para Foucault, mas que o poder moderno transita ou passa pelos corpos.

Tal reflexão, de alguma maneira, pode ser complexificada à luz do curso de 1978, em que Foucault pensa a articulação entre os mecanismos disciplinares, os mecanismos jurídico-legais, e os mecanismos de segurança, os quais são voltados à população, alvo da intervenção política no século XVIII. Ainda no curso de 1978, Foucault avança a reflexão, ao introduzir a ideia de governamentalidade, como arte de conduzir os homens que encontra sua forma política no Estado moderno. Com algumas ponderações colocadas pela grande inflexão de 1978 e sua abertura para outros temas, seguiremos buscando pela materialidade do poder, agora voltadas às práticas de Estado que organizam as coisas imbricadas com os homens, se além dos corpos individuais adestrados nos sistemas de utilidade ou submetidos à vontade soberana, tomarmos em conta o governo do grande corpo da população: a princípio um conjunto numeroso de homens e, a partir de meados do século XVIII, considerada segundo múltiplas variáveis, níveis de pertinência, processos de séries, e entendida como um valor positivo a partir do qual saberes como a estatística e economia se tornaram possíveis.

Desde já, devemos dizer que a ideia de população, como trabalhada em 1978, é diferente da concepção de povo da tradição jurídico-filosófica, uma vez que, com ela, Foucault não quer se referir a um sujeito coletivo abstrato que se submete ao contrato, mas a um sujeito coletivo que tem um corpo biológico, sujeito e objeto gerido, a partir de certo momento, por uma racionalidade essencialmente econômica. Na verdade, o povo é um resíduo, um corpo político que resiste ao dispositivo de segurança, poderíamos dizer, para mantermos a ambivalência da população como corpo biológico e como corpo político. De toda forma, segundo as lentes da “governamentalidade”, conceito importante a Foucault e que marca uma inflexão importante na analítica, gostaríamos de considerar a transformação da “história política dos corpos” em uma “história política da população”, enquanto sujeito e objeto de um governo econômico.

Embora alguns falem de uma “teoria do poder” em Foucault, um olhar mais cuidadoso a certos preceitos que o filósofo deixou deve considerar que o tratamento foucaultiano do poder é analítico. Segundo variadas elaborações ao longo dos anos de 1970, ao se afastar sobretudo de uma representação jurídica do poder, que o formula como lei, trata-se de pensá-lo como tecnologia, forma pela qual Foucault acredita ser possível captar o poder no nível de sua produção, e não no nível em que ele apenas proíbe ou impede.

Atento às múltiplas formas de exercício do poder moderno, para o filósofo a concepção jurídica de poder é uma acepção negativa e não recobre ou mascara o que se passa no nível das práticas de poder, que se apoiam nos corpos, produzindo saberes, domínios de verdade e constituindo subjetividades.

Observando as diferentes economias do poder moderno, o que Foucault almeja mostrar é que a lei não é mais a forma essencial do poder na modernidade, jogando luz a um campo de práticas de poder-saber irredutíveis ao sistema jurídico. Há poderes múltiplos, heterogêneos, técnicas polimorfos de dominação, outras maneiras de pensar o poder que não recorrem de pronto a um esquema soberano e súdito, ao Estado soberano, a um sistema de proibições e de permissões, a um modelo contratual.

Trata-se, portanto, de colocar em questão uma chave jurídica de concepção do poder largamente compartilhada pela tradição política, a qual para Foucault não se desvinculou da ideia de um poder monárquico caro aos juristas medievais, e que se coloca como imperativo para se pensar o poder tanto na modernidade quanto na contemporaneidade. Tal forma de compreensão jurídica do poder é encontrada em Thomas Hobbes, mas é, na esteira de Foucault, mais do que uma referência a um autor que está em jogo, porque se trata de uma chave interpretativa jurídica presente em outros discursos, como será para ele a psicanálise, que reativa uma interpretação em termos de lei, de proibições e de permissões.

Em suma, não partindo diretamente das formas cristalizadas do poder político, o Estado e as instituições, procedimento que costuma orientar as teorias políticas clássicas, o esforço empreendido pelo filósofo é analítico, porque seu objeto é o funcionamento do poder que se exerce por meio de diversas práticas. E este procedimento não implica em uma recusa do Estado na análise política, como alguns críticos o entenderam, mas apenas que este não é o único lugar em que se deve buscar o poder.

A este respeito, Helton Adverse empreende uma interpretação “que visa chamar a atenção ao fato de Foucault, sem jamais tomar diretamente o Estado como seu objeto de análise, realizar uma ‘analítica do Estado’ em dois níveis”. (ADVERSE, 2018, p. 500) Adverse faz referência ao nível “epistemológico” da obra foucaultiana em que o Estado não é o objeto propriamente da investigação; e ao nível “político”, fazendo menção ao fato de que o Estado não é para Foucault a forma do poder político por excelência. (2018, p. 500) A proposta interpretativa do autor nos parece um bom caminho a seguir, sobretudo por julgar inadequada a discussão em torno da obra de Foucault em termos de estatismo e antiestatismo (2018, p. 500), a qual, na nossa visão, de fato pode levar a aporias na leitura da analítica.

Que fique claro, portanto, Foucault não objetiva negar a lei, o direito, o Estado e as instituições, equívoco de interpretação ou limitação de uma análise restritiva de sua produção intelectual, que hoje é insustentável sobretudo por todo material que temos disponível. O que se passa é que, tensionando o modelo jurídico-filosófico como matriz teórica dominante,

contornando a análise das instituições e do Estado, por encontrar nessa via uma chave de compreensão hipervalorizada, e argumentando que não são as abstrações jurídicas que dão forma ao exercício do poder moderno e sim efetivamente as práticas, o que Foucault nos mostra é que há múltiplas formas de o poder se exercer.

Gostaríamos de marcar, com tais ponderações prévias, que as muitas oposições presentes na analítica foucaultiana, sobretudo entre o poder de soberania (cuja matriz é jurídica) e as várias formas em que o filósofo vai identificar o poder moderno não representam esquemas de substituição histórica, mas um esforço de o filósofo pensar o traço distintivo de determinada formação de poder. As tecnologias de poder, na esteira de Foucault, ainda que possam ser complementares a outras formas de poder, devem ser compreendidas segundo seu nível próprio de atuação bem como suas funções e objetivos precisos, que podem de fato ser remetidos a um momento histórico de intensificação e de confronto com outras formas de poder. Arnault Skornicki o pondera de uma maneira que nos parece interessante: “Foucault tem costume de perturbar constantemente seus próprios dualismos e de pensar as tecnologias políticas em sua imbricação e complementaridade, não somente em sua contradição ou tensão.” (SKORNICKI, 2015, p. 124)

Reconhecendo de fato que o poder é heterogêneo e que seus arranjos são sempre provisórios, Foucault empreende uma análise das transformações na morfologia do poder³, procedimento que visa captar as singularidades históricas, o que é refratário a uma abordagem que lide com objetos fixos em uma teoria. Lembrando que Foucault não volta ao passado para compreender os problemas já dados no presente, porque seu esforço é mostrar como esses próprios problemas puderam se constituir historicamente, a ponto de serem no presente considerados como algo posto.

Abrir mão de construir uma teoria do poder não significa dispensar o rigor racional e o nível teórico de elaboração de pensamento, da mesma forma que mostrar a insuficiência de certas teorias do poder para compreender o campo das práticas de poder-saber não significa uma recusa de suas elaborações. O olhar analítico recusa-se a trabalhar com os objetos já dados em uma teoria em função de pensar, antes, como eles se constituem como novidade, por meio de tecnologias de poder, das quais se pode fazer uma história genealógica.

³ Transformações na morfologia do poder e do saber, melhor dito. A propósito, nos anos de 1960 e 1970 Foucault costuma buscar as transformações entre o século XVI e os séculos XVII e XVIII, que ele reconhece como idade clássica, e o século XIX, a modernidade para ele, que já aponta para a contemporaneidade.

Assim, com um olhar demorado à produtividade do poder, Foucault inquire pelas técnicas de poder cujos efeitos de fato estabilizam um sistema de poder. Argumentar em torno da produtividade do poder não é ignorar o dado bruto de que há violência e repressão, o que alguns críticos objetam, desconsiderando que, em sua elaboração interna, a analítica quer identificar a positividade do poder na medida em que muitos de seus efeitos se passam de forma insuspeita, sendo capaz inclusive de trazer à luz violências reinscritas no ordenamento político, críticas que ignoram também os momentos cruciais em que é a violência que está posta, não como uma exceção, mas como racionalidade, como estratégia concertada e calculada do próprio poder.

Conversando com os estudiosos do pensamento de Foucault e também com seus críticos, assumimos desde já uma compreensão ampla da analítica do poder, o que envolve considerar sempre seus deslocamentos. E para tal, é importante compreender que parte de seu desenvolvimento deve ser recuperado através da trajetória não linear de publicação do vasto conjunto de textos que hoje compõem a obra foucaultiana⁴. Além das obras, *SP* e *HSI*, os cursos oferecidos ao Collège de France, inteiramente publicados desde 2015, nos fornecem um caminho fértil de pesquisa, dissolvendo inclusive linhas muito marcadas pela recepção e já nos desenhando os movimentos da analítica, que começa a ser pensada logo no início da década de 1970 e que não cessa de ser transformada.

Com efeito, o curso *LSP*, de 1973, publicado em 2013, elabora desde já procedimentos que serão essenciais na analítica: como o reposicionamento da categoria de exclusão da análise política bem como do nível das representações sociais em proveito das táticas e das estratégias; a centralidade da análise nas práticas de poder, para além do nível do poder refletido como lei; o reconhecimento do poder pela ótica das lutas e dos enfrentamentos; a busca orientada pelos efeitos do poder em detrimento da explicação das causas; e sobretudo a ideia de uma “física” do poder que se reorganiza na modernidade, com a demanda da máxima ocupação dos homens na produção capitalista, paralelamente ao desenvolvimento de mecanismos de penalização da existência.

O curso *PP*, de 1974, publicado em 2003, nos coloca o importante conceito de microfísica do poder, uma forma de compreender o poder por suas capilaridades em detrimento de sua localização apenas do alto, isto é, do ponto de partida das instituições e do Estado, além

⁴ Candiotto bem nos mostra que é possível fazer a genealogia da analítica a partir dos primeiros cursos, sendo a ideia de dinástica do saber que o filósofo emprega no curso *TIP*, a qual evocaremos em outro momento, de forma módica. CANDIOTTO, 2016a, p. 663; CANDIOTTO, 2020, p. 40. Cf. FOUCAULT, 2015. “Aula de 8 de março de 1972”.

de trabalhar largamente o traço técnico do poder moderno. O curso *AN*, de 1975, publicado em 1999, coloca-nos a formação de um poder de normalização capaz de capturar existências residuais, visando não a exclusão, mas a correção dos indivíduos, acolhendo mesmo os ditos “anormais”. Na obra de 1975, *SP*, além de Foucault nos apresentar uma história da prisão moderna que não é uma consequência das teorias penais, mas da mudança técnica do poder, teremos uma análise detalhada das técnicas disciplinares, que marcam a recepção da obra de Foucault desde meados dos anos de 1970.

Metodologicamente, tanto no curso *IFDS* quanto na obra *HSI*, do mesmo ano de 1976, Foucault pavimenta melhor a analítica do poder, a qual, como ele quis, não é uma teoria do poder. Sobretudo no início do curso de 1976, ficava ali ainda mais marcado por Foucault o modelo das estratégias ou das relações de forças na análise política, como alternativa ao modelo teórico jurídico-político.

Para o filósofo, como é bastante difundido, o poder não tem substância, e como relação de forças dissimétricas, não pode ser equacionado a uma instituição, a uma estrutura ou a alguns que gozariam do privilégio de sua detenção; assim como não pode ser absorvido em uma análise puramente econômica, embora possa ser imbricado com a economia. E um dos motivos para tal cautela por parte do filósofo é que, como relação de forças múltiplas, que se encontram em toda parte, o poder é imanente às práticas que o constituem: “Por poder, parece-me que é possível compreender de início a multiplicidade das relações de força que são imanentes ao domínio onde elas se exercem, e são constitutivas de sua organização” (FOUCAULT, 1976, p. 121-2).

Em 1978, com o curso *STP*, a analítica se ampliará. Resulta desse movimento o olhar a todo um campo das práticas governamentais que informam o Estado moderno, o qual, nesse momento, não será tratado por Foucault como uma unidade soberana, mas como prática. Trata-se de trazer à luz o momento singular do século XVI em que a política se torna um campo ativo, quando o Estado ele mesmo será governamentalizado. A política, nessa esteira, deixa de ser apenas definida nos quadros da negatividade de sua compreensão jurídico-teológica para ser refletida e praticada como ação governamental, o que traz certamente consequências as quais Foucault visa explorar.

Desde já, gostaríamos de dizer que não entendemos que se trata de uma ruptura com a analítica do poder, embora seja incontestável que entre 1973 a 1978 há ultrapassagens e constantes revisões do percurso feitas pelo próprio autor. De fato, o curso de 1978 apresenta um notável alargamento dos horizontes da analítica, capaz inclusive de responder a certas

lacunas deixadas nos anos anteriores, uma das razões pelas quais faz parte de nosso recorte bibliográfico. De toda forma, iremos nos referir a essa inflexão como “analítica da governamentalidade”, como alguns autores trabalham.

Gostaríamos de colocar, portanto, que nos anos de desenvolvimento da analítica, período do pensamento foucaultiano que reservamos a esta pesquisa, existem nuances a serem ponderadas, na medida em que o filósofo movimenta e afina suas categorias analíticas para pensar determinados problemas, que exigem eles mesmos o deslocamento na forma de abordagem. E apesar de tomarmos o cuidado de não fazermos uma análise retrospectiva de suas reflexões de nosso autor, que podem dissolver formulações que foram essenciais em determinado momento para o filósofo pensar um tipo específico de questão, consideramos certas marcas mais ou menos permanentes em seu pensamento de Foucault – é o caso do traço material do poder em sua captura dos corpos e da população. Todavia, mais do que buscar sistematicidade lá onde o filósofo nos olha rindo⁵, acreditamos que transitar em suas obras, cursos, entrevistas, conferências, e outros textos, é uma via mais fértil.

Tendo em vista uma via metodológica não monolítica de pesquisa, capaz de reter as continuidades importantes para compreensão do tratamento analítico do poder e de nosso tema, mas também que lide com os deslocamentos do pensamento do autor, lançamos mão de uma seção à qual intitulamos “A analítica em movimento”, que se estrutura ao fim de todos os capítulos de nossa tese, salvo capítulo inicial, cuja natureza é apenas introdutória. O primeiro objetivo da seção “A analítica em movimento” é fazer uma espécie de balanço de cada momento da analítica que se acompanha, apreendendo suas principais articulações segundo aquele conjunto de ideias, mas já introduzindo o movimento que se anuncia na medida em que dele se pode delinear ainda a relação poder e corpo. E o segundo objetivo é colocar também no plano do movimento as formas de poder, segundo as elaborações cada vez mais complexas com as quais o pensamento foucaultiano vai se desenvolvendo, apresentando-nos uma atuação sempre heterogênea do poder moderno⁶, buscando sempre reter seu traço físico e material.

⁵ Temos em mente aqui um trecho com o qual Foucault finaliza a introdução de *AS*, obra em que pretende, de alguma forma, fazer uma balizagem metodológica dos trabalhos arqueológicos desenvolvidos nos anos de 1960, assumindo, no entanto, a dificuldade desta tarefa. Segue a citação: “Você não está seguro do que diz? Você vai mudar de novo, se deslocar em relação às questões que lhe colocamos, dizer que as objeções não apontam realmente para o lugar de onde você se pronuncia? Você se prepara para dizer, ainda uma vez, que você nunca foi aquilo que nós criticamos em você? Você arranja já a saída que lhe permitirá, em seu próximo livro, ressurgir em outro lugar e provocar como o faz agora: não, não, eu não estou onde você me observa, mas aqui de onde te olho rindo.” FOUCAULT, 1969, p. 28.

⁶ Outra consideração metodológica a fazermos é que, em função de alguma unidade de vocabulário que nos interessa manter, traduziremos por conta própria as citações diretas da literatura primária, apesar das traduções

De 1972 a 1978 temos um arco de desenvolvimento do pensamento de Foucault, havendo toda uma investigação a ser realizada em cada etapa da analítica, sendo o percurso e suas inflexões caros a nossa pesquisa, e não apenas as “sínteses” às quais o filósofo alcança mais tarde. Nesse sentido, o movimento da analítica se constitui como uma experimentação de um pensamento que busca pelo exercício do poder segundo a realidade das práticas e pela constituição de sua racionalidade mesma e não por um sistema de pensamento previamente objetivado⁷.

Trata-se de uma filosofia que não se enquadra nos esquemas de validação universais, o que representa limitações aos olhos de alguns críticos que demandam de Foucault resoluções mais holísticas, mas que traz contribuições precisas para compreendermos o parcial e o local, apesar de encontrarmos ainda na analítica formas globais de captura do poder, é o caso da biopolítica da população, e mais tarde, certa modulação a um tempo individualizante e totalizante do poder, que será o governo.

Nosso primeiro capítulo colocará de forma introdutória os problemas com os quais lidaremos ao longo da tese, esclarecendo, modicamente, de que se trata a história política dos corpos a qual almejamos resgatar e como ela se justifica no pensamento foucaultiano. Será importante revisitar a cena intelectual de Foucault, a relação de seu pensamento com a história e com os historiadores, entendendo como sua filosofia se inscreve na história, sem deixar de ser filosofia.

O segundo capítulo deve marcar a ideia de um poder físico e material que investe os corpos cujo produto é o assujeitamento, linha de pensamento a ser resgatada nos cursos de 1973, de 1974, e também na obra *SP*. Trata-se de entender como o poder moderno atua segundo múltiplas relações, contemplando sua partilha e pulverização, e como, neste processo, os corpos foram socializados nos sistemas de utilidade por meio da disciplina, a qual envolve técnicas de poder que se aplicam aos corpos e que se diferem das relações de repressão e força. Baseado nessa literatura variada, este capítulo deve esclarecer que, em função de um poder que organizou os corpos dos indivíduos na fábrica, na escola, no hospital, etc., segundo técnicas de fixação da vida na produção e de obtenção de utilidade, nas análises da disciplina está em

brasileiras recobrirem por completo o material de pesquisa aqui reservado. A literatura secundária em língua estrangeira também terá tradução de nossa responsabilidade, salvo o uso das traduções de nosso acesso.

⁷ Aqui podemos recorrer ao texto *The subject and the power*: “Precisamos de uma teoria do poder? Desde que uma teoria assume uma objetivação prévia, ela não pode ser afirmada como uma base para um trabalho analítico. Porém este trabalho analítico não pode proceder sem uma conceituação contínua dos problemas tratados. E essa conceituação implica um pensamento crítico – uma checagem constante.” FOUCAULT IN DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 209.

questão a ideia de assujeitamento do corpo ao trabalho, e, mais amplamente, de corpo útil, um corpo submetido a correções, a treinamentos, a codificações que envolvem sua performance, seus gestos e suas minúsculas operações.

Nessa primeira metade da década de 1970, encontramos não apenas as reflexões sobre as técnicas disciplinares de extração da utilidade do corpo, porque já nesses registros há aberturas para pensarmos outras formas de assujeitamento do corpo, que adentram também a “história política dos corpos” que almejamos traçar da literatura foucaultiana. Em função desse reconhecimento, nosso terceiro capítulo deve trabalhar com o assujeitamento do corpo sexual, sendo um capítulo de transição. O curso *AN*, em conexão com o curso *PP*, mas avançando em relação a ele, trabalha com a exaustividade das técnicas religiosas de confissão que colocaram a sexualidade sob a malha fina das práticas de direção de consciência, nos mostrando também como as próprias instituições disciplinares de ensino, de matriz religiosa, forneceram disposições materiais que permitem o controle e a vigilância corporal da sexualidade. Aqui sublinharemos a irrupção do corpo sexual e as formas com as quais a modernidade buscou capturá-lo, com destaque à psicanálise e à medicina, preparando o terreno da obra de 1976, ainda que haja ultrapassagens.

Voltado à inflexão do pensamento foucaultiano de 1976, o quarto capítulo se debruçará sobre as tecnologias de poder em torno do sexo a partir de *HSI*, entendendo como gira em torno deste não apenas uma moral castradora, mas sobretudo seu controle discursivo e a regulação da vida. A ideia de corpo sexual, centro dessa incursão, marcará mais enfaticamente uma dupla entrada do corpo em sua história política, como corpo individual e como população, no eixo bifurcado do biopoder. Veremos então preenchidas algumas lacunas disso que Foucault insistirá como investimento político do corpo, nos trazendo novas e importantes relações históricas e políticas entre o poder e o corpo. Depois de versarmos sobre o dispositivo de sexualidade e a reflexão sobre o biopoder na obra *HSI*, acompanhemos melhor com o curso de 1976 certa atuação do biopoder a qual cinde os corpos que poderão viver e os que serão devolvidos à morte, dando mais espaço também para pensarmos em sua atuação excessiva na forma de um racismo de Estado.

O quinto capítulo, que adentra o curso de 1978, *STP*, se debruça sobre novos operadores analíticos que Foucault elabora nesse momento, no deslocamento entre uma história política dos corpos para uma “história política da população”. Será um tema importante à nossa tese a introdução do dispositivo de segurança nos horizontes da biopolítica, tecnologia de poder que se dirige essencialmente à população, em nosso olhar, a um tempo corpo biológico e corpo

político. Ainda explorando a riqueza do curso de 1978, não deixaremos de lado a introdução da categoria de governamentalidade, que abre todo um novo campo de pesquisa no pensamento foucaultiano, que tem implicações em sua compreensão acerca da política e das relações de poder, sobretudo sua concepção de Estado enquanto práticas. Estará em jogo, nos limites de nossa pesquisa, pensar a materialidade das práticas de Estado que se ocupam com a administração, gestão e cálculo em torno da população, tornada uma noção operatória em meados do século XVIII.

Seguindo um conjunto de obra sem fronteiras muito fixas, ou uma “obra em andamento”⁸, sem buscarmos uma coerência total na reflexão de Foucault e sem exaurir o avolumado de seus textos, ditos e escritos, sobretudo os cursos, materiais que por vezes não se enquadram na unidade de um livro, mas que são de extrema relevância para uma compreensão mais complexa de seu pensamento, pretendemos lidar ao longo da tese com a ideia de um poder que explicita sua materialidade ao passar pelos corpos e pela vida.

⁸ A referência é a expressão “work in progress”, referência à entrevista “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, publicada na segunda edição da obra de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow. Cf. FOUCAULT In DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 229-252. Publicada também in RABINOW, 1984, p. 340-72. A propósito, o Prof. Ivan Domingues, meu orientador de mestrado e membro de nosso departamento, trabalha bastante com tal noção, enxergando nela uma forma de interpretar o pensamento aberto de Foucault para pensar implicações epistemológicas em sua obra.

2. A “HISTÓRIA POLÍTICA DOS CORPOS”

2.1 Estudando os sistemas políticos e a história através do corpo

Algumas formulações de Foucault dão margem para o enquadramento de suas pesquisas como uma teoria construtivista do corpo. No texto *Nietzsche, la généalogie, l’histoire* se destaca, por exemplo, a seguinte frase: “nada no homem - mesmo seu corpo – é suficientemente fixo para compreender os outros homens e se reconhecer neles.” (n.º 84 p. 147). Contudo, como nos diz Oksala, e ponto sobre o qual estamos de acordo, o objetivo de Foucault ao tratar o corpo como construto social não é desenvolver uma teoria construtivista, mas compreender o poder e as mudanças históricas através dele. (OKSALA, 2005, p. 111) Ademais, não temos sequer uma teoria sobre o corpo em Foucault, como assertivamente diz a mesma autora: “Foucault não apresenta uma teoria do corpo em nenhum lugar, ou mesmo uma consideração unificada dele, e assim sua concepção sobre ele deve ser discernida de seus livros e artigos genealógicos, que visam trazer o corpo para o foco da história.” (OKSALA, 2005, p. 111)

Por outro lado, Dreyfus e Rabinow compreenderam que, se Foucault encontrou uma noção de corpo em Nietzsche demasiadamente livre, foi com Merleau-Ponty e sua noção de “*corps propre*, ou corpo vivo como distinto do corpo físico” que ele teria aprendido “que o sujeito cognoscente tem um corpo”. (DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 111-2). Para os autores o corpo vivo, que é algo além do corpo físico, abriria inclusive uma possibilidade de instância crítica:

Se o corpo vivo é mais do que o resultado de tecnologias disciplinares aplicadas a ele, talvez ele forneça uma posição a partir da qual criticar estas práticas, e talvez até mesmo uma maneira de explicar a tendência à racionalização e a tendência da mesma em se ocultar. (DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 166-7)

O problema nessa formulação de Dreyfus e Rabinow é acabar dissolvendo a dimensão histórica do corpo nas aborgadens foucaultianas. Ademais, a solução dos autores nos parece buscar por alguma definição sobre o que é o corpo para Foucault, o que eles fazem a partir da ideia de “corpo vivo”, a qual não se sustenta se considerarmos as diferentes abordagens do corpo ao longo da obra do filósofo. A este respeito, Ângela Fonseca, apontando para a falta de transparência acerca do corpo no pensamento foucaultiano, conversa com a literatura pós-foucaultiana que inquire criticamente pela materialidade do corpo em Foucault. Sem querer

resolver as disputas acerca do problema, a autora mostra, a partir do próprio filósofo, que não há uma leitura continuada do corpo no conjunto de sua obra. (FONSECA, 2015, p. 27)

Em certa ocasião, abordando o momento em que o corpo humano entrou em um sistema de poder que o captura exaustivamente como força de trabalho e considerando que nem sempre as coisas foram assim, o filósofo nos diz: “(...) o corpo não existe enquanto tal como um artigo biológico ou um material. O corpo existe no interior e através de um sistema político”. (n.º 221, p. 470) Neste mesmo sentido, Daniel Galantin diz: “(...) no limite, não há o corpo, mas apenas corpos plurais historicamente construídos.” (2015, p. 33).

Considerar o corpo dessa maneira plástica não significa negar o corpo biológico ou material ele mesmo. Quando Foucault afirma que o corpo não existe (assim como faz com o próprio poder, com a loucura, etc.) o filósofo se refere ao fato de ele não estar sempre disposto da mesma maneira, pois se encontra dentro de arranjos históricos diferentes bem como atravessado por diversas relações de poder.

E apesar de sua dimensão como algo construído socialmente e das práticas de sujeição dos corpos tenderem à exaustão no pensamento foucaultiano, o corpo é ele próprio um palco de enfrentamentos históricos ao poder, como acompanharemos ao longo da tese. Talvez valha a pena considerar previamente a seguinte afirmação de Sforzini, que tomando amplamente a obra de Foucault como um pensamento do corpo, pondera: “não é errado dizer que Foucault oscila entre um construtivismo radical do corpo e a suposição de uma imanência relutante, resistente” (SFORZINI, 2014, p. 73).

Assim, apesar de reconhecermos que estamos diante de um objeto escorregadio, este que um dia o filósofo tratou como “topia impiedosa⁹”, buscaremos pavimentar um caminho de pesquisa que, contornando qualquer tentativa de definição do que seria o corpo para Foucault, considera o corpo como peça fundamental para compreensão da materialidade do poder. Com este objetivo geral, deslocaremos a pergunta sobre um estatuto do corpo na obra do filósofo em função de tomá-lo na perspectiva sempre das relações históricas entre o poder e corpo. Trata-se mais propriamente de investigar e explorar na obra de Foucault a ideia de que, apesar de não ter substância, o poder investe-se no corpo, evidenciando assim sua materialidade, sendo possível ainda acompanharmos em seu pensamento certo projeto de escrita de uma “história

⁹ Trata-se da conferência radiofônica *Le corps utopique*, datada de 1966, a qual, desde sua publicação em 2009, nos reforça que o corpo em Foucault pode ser pensado por vieses os mais variados e desde os primeiros anos de seu pensamento. Cf. FOUCAULT, 2009b, p. 9-10.

política dos corpos”, o qual nos parece ter sido realizado ao longo da década de 1970, ainda que de forma não sistemática.

Na busca por precisar melhor do que se trata a “história política dos corpos”, a discussão que gostaríamos de avançar é que, apesar de ter aprendido com Nietzsche a rechaçar as origens metafísicas e a se voltar ao que vem de baixo, onde encontraremos os corpos como “os começos históricos” (n.º 84, p. 139), deve-se considerar as trocas mútuas que Foucault realizou com historiadores de sua cena intelectual. Estamos de acordo com Philippe Chevallier em sua afirmação de que: “Se Foucault debate pouco com seus contemporâneos filósofos, ele debate sem cessar com seus contemporâneos historiadores”. (CHEVALLIER, 2011, p. 19).

Na esteira de Bert, há certa ressonância em Foucault de um pensamento cujo método histórico se volta à vida material e às relações abertas, contribuição da *École des Annales*; da preocupação com a vida biológica, aporte da relação com Canguilhem¹⁰; e da ideia de um sujeito jurídico que dispõe de seu corpo, questão trazida pelo direito. (BERT, 2006, p. 55). Bert argumenta que tais linhas marcaram o que veio a se configurar como “história política dos corpos”, empreendida nos anos de 1970, e, ao levantar suas fontes, o sociólogo quer chamar a atenção para o fato de que não se pode retirar Foucault de seu tempo, sendo sua conjuntura intelectual um fator decisivo para as abundantes análises históricas do autor acerca do corpo.

Seguindo as pistas de Bert, reservando-nos a explorar modicamente as relações de Foucault com alguns historiadores de sua cena intelectual, observamos que em *SP*, obra que marca, de alguma forma, as pesquisas desenvolvidas entre os anos de 1970 a 1975, o filósofo aventa que já existe um trabalho de historiografia que se volta ao corpo, no “campo de uma demografia e de uma patologia histórica” (FOUCAULT, 1975, p. 30). E a referência que fornece em nota é um texto de seu colega no Collège de France, Emmanuel Le Roy Ladurie, em verdade, a aula inaugural do historiador na instituição, em novembro de 1973¹¹.

O historiador, que assume a sucessão de Fernand Braudel na *École de Annales*, argumenta que pretende utilizar um método diferente da “historiografia tradicional”, considerando não a história do desenvolvimento contínuo, mas as “flutuações lentas ou

¹⁰ A propósito da relação com a escola de epistemologia francesa, segundo Jean-François Braunstein, que não descarta o “nietzschéisme” de Canguilhem como um vínculo que aproxima nosso autor ao historiador das ciências, há uma linha entre Bachelard, Canguilhem e Foucault na qual eles estariam associados por certo “estilo francês em epistemologia”: o primeiro no campo da física e da química, o segundo no campo da biologia, e o terceiro no campo das ciências humanas. Foucault já o marcava na introdução de *AS*, dizendo que reteve a ideia dos limiares epistemológicos de Bachelard, e os deslocamentos e as transformações de Canguilhem bem como reconhece na entrevista com Duccio Trombadori que aprendera certa forma de pensar a história através dos dois autores. Cf. BRAUNSTEIN, 2002, p. 920-963; Cf. FOUCAULT, 1969, p. 11; Cf. n.º 281, p. 56-7.

¹¹ Cf. FOUCAULT, 1975, p. 30, nota 1; LE ROY LADURIE, 1974, p. 673-692.

catastróficas e fenômenos de involução sobre si mesmos” de uma “história imóvel”. O tema da aula é certa “eco-demografia”, tendo como referência a França entre os anos de 1300 a 1700, das relações feudais à formação do Estado Moderno e sua burocracia. Apesar da modernização no plano das instituições políticas, quando observa a quase não mudança da vida rural e agrícola ao longo deste período de modernização, é a vida material que Le Roy Ladurie analisa, com sua temporalidade lenta, ao fazer um levantamento histórico das epidemias e das pandemias, dos vírus, dos bacilos, dos micróbios, das guerras, da fome, das condições climáticas etc., e a estabilidade da população em termos demográficos. (LE ROY LADURIE, 1974)

Trata-se de uma história do corpo, pelo menos Foucault parece assim a inscrever ao fazer a referência. De fato, conforme Alain Corbin, Georges Vigarello e Jean-Jacques Courtine: “uma atenção histórica ao corpo restitui ao centro da civilização material modos de fazer e de sentir, investimentos técnicos, confronto com elementos: o ser humano ‘concreto’, tal como evocava Lucien Febvre, “o homem vivo, o homem em carne e osso”. (2010, p. 7)

Evidentemente a *École des Annales*, fundada em 1929 por Marc Bloch e Febvre, influenciou toda a cena intelectual francesa no século XX, e, por vezes, Foucault se refere a ela, ainda que de forma implícita¹². De fato, a *École des Annales* representou uma novidade no campo historiográfico, e Foucault não deixa de reconhecê-lo. Quando a história transforma o documento em monumento, isto é, uma massa de documentos que pode ser decomposta, segundo múltiplas temporalidades, eixos, séries, relações abertas, níveis, etc., ela deixa para trás a orientação teleológica, fundada na busca pelas causalidades únicas, pela evolução, e pelas origens primeiras. Destacamos aqui uma passagem de uma entrevista de Foucault feita em 1969, em que ele o expressa em menção a Bloch, Febvre e Braudel:

Os historiadores sabem bem agora que [a massa] de documentos históricos podem ser combinados segundo séries diferentes que nem tem os mesmos pontos de referência nem o mesmo tipo de evolução. A história da civilização material (técnicas agrícolas, habitat, instrumentos domésticos, meios de transporte) não se desenvolve da mesma maneira que a história das instituições políticas ou que a história dos fluxos monetários. O que Marc Bloch, Febvre e Braudel mostraram para a história enquanto tal, pode-se mostrá-lo, eu creio, para a história das ideias, do conhecimento, do pensamento em geral. (n.º 68, p. 787)

A relação de Foucault com os historiadores dos *Annales*, entretanto, é uma relação de proximidade e de afastamento, o que é coextensivo aos historiadores de maneira geral. Uma das reticências a Bloch, por exemplo, é a busca pelas totalizações, e a tentativa de resgatar o

¹² É preciso compreender que Foucault tem vários interlocutores, e muitos inclusive são ocultos.

“rosto de uma época” (FOUCAULT, 1969, p. 17-8), ou uma mentalidade coletiva. A história total proposta por Bloch implica que “são os homens que a história quer capturar” (BLOCH, 2001, p. 54)¹³, uma história social que visa todos os aspectos do pensar, do agir e do sentir, ideia bem distante do horizonte foucaultiano. Assim, apesar de reconhecer as novidades introduzidas pelos historiadores dos *Annales* em relação à história tradicional, o filósofo não quis o ônus das noções de “história global”, “história total” e “história das mentalidades”, e também manteve reservas em relação à ideia de longa duração, encontrada em Braudel, a quem nosso filósofo não deixou de admirar.¹⁴

Vale atentarmos aqui ao que Foucault chamou de “histoire nouvelle” em *AS*, certamente uma referência à *École des Annales* (ou parte dela), na qual identifica uma mutação epistemológica entre a história que visa as totalizações de uma época e uma “história geral”, que caminha na direção das dispersões, das séries e dos eixos, das relações abertas, novo campo metodológico que abre outras possibilidades à historiografia. (FOUCAULT, 1969, p. 17-8)

Jacques Le Goff, quem foi próximo de Foucault, esclarece que o filósofo parecia considerar a *École des Annales* não como um todo, resgatando uma conversa que teve com o filósofo nos anos de 1960, na ocasião de uma série de rádio nomeada “Uma história da dor”. A propósito dessa lembrança, Le Goff recoloca as palavras de Foucault: “Você sabe que, no fundo, a história pela qual me interessa é a sua” (...) É aquela dos *Annales*, aquela de Braudel, aquela de Emmanuel Le Roy Ladurie, a sua.” (LE GOFF, 1997, p. 133).

Ademais, nos parece interessante na fala de Le Goff que, tomando os anos de 1965 a 1974 da obra foucaultiana em que se compreende a arqueologia e alguns textos genealógicos, ele reconhece os embates de nosso autor com a história não como contradições, mas como uma distância em relação a dificuldades que os próprios pioneiros dos *Annales* acusavam na

¹³ Trata-se da obra inacabada de metodologia histórica que Bloch escrevia quando foi fuzilado pelos alemães em 1944, ao fazer parte da resistência francesa. Lucien Febvre a publica pela primeira vez em 1949, e desde então seu legado crítico é enorme.

¹⁴ Como nos resgata Didier Eribon através da menção a certa ocasião em que o filósofo, em entrevista com Raymond Bellour em 1967, cita os trabalhos de Braudel, de Le Roy Ladurie, François Furet e Denis Richet como uma novidade notável. Eribon pondera, no entanto, que Foucault tem reservas em relação a *Histoire du climat*, de Le Roy Ladurie, e que proferirá palavras agressivas em relação a Furet, mas manterá sua admiração intacta a Braudel, que apoia sua candidatura no Collège de France em 1969. Cf. ERIBON, 1994, “Capítulo 4”. A entrevista a Bellour foi publicada em *DE*, da qual selecionamos o trecho: “Sabemos que os livros de Dumézil, Lévi-Strauss e Lacan estão entre os maiores livros de nosso tempo; mas sabemos também que, entre as obras que hoje asseguram no saber uma nova aventura, devemos incluir os livros de Braudel, Furet e de Denis Richet, de Le Roy Ladurie (...)” N° 48, p. 585. Sobre a longa duração, Michelle Perrot vai dizer que depois das conversas entre Foucault e Veyne em 1978, o filósofo se conscientiza de sua importância, deixando em recesso o plano das microhistórias que o acompanhavam. A historiadora faz menção ao deslocamento do projeto de história da sexualidade, que irá recuar à Antiguidade, embora hoje os primeiros cursos no Collège de France, no início dos anos de 1970, já nos mostrem certas considerações sobre esta. Cf. PERROT, 1997, p. 101.

historiografia tradicional (LE GOFF, 1997, p. 135): a “obsessão da origem” (BLOCH, 2001, p. 56) e o modelo do progresso científico como metodologia a ser seguida pela historiografia. Le Goff precisa que o mal entendido entre os historiadores e Foucault talvez se dê porque o filósofo se distancia de uma historiografia tradicional – algo que ele reconhece em Bloch, que esteve às voltas com o legado de certa história com pretensões de ser mais científica, se restringindo a servir às ciências físicas, matemáticas, etc. (BLOCH, 2001, p. 41-9).

Apesar das suspeitas de Foucault sobre o humanismo na obra *MC* sobre o qual certamente Bloch seria avesso¹⁵, e que lhe renderam o enquadramento como estruturalista por alguns, rótulo do qual buscou se afastar, segundo Le Goff, os dois enfrentaram o problema da origem. Se Foucault já havia elaborado uma arqueologia histórica das ciências humanas na impactante obra de 1966¹⁶ ao se distanciar de uma origem longínqua do homem como sujeito e objeto do saber, as histórias genealógicas desenvolvidas na década de 1970 suspendem ainda mais a ideia de um originário no conhecimento, narrando a emergência das ciências do homem segundo sua imbricação com o poder – em sua matriz epistemológica comum com um saber jurídico e com a criminologia, Foucault nos mostra inclusive que as ciências humanas constituíram-se como um saberes que partem da observação permanente do corpo do indivíduo. Com isso, Le Goff quer marcar que a crítica da origem estava já presente em Bloch, mas que, a radicalizando, à luz de Nietzsche, Foucault chega à genealogia (LE GOFF, 1997, pp. 130-3), na qual a origem, que não é metafísica, encontra-se enraizada no corpo.

E, de fato, com seu apelo pela captura da totalidade das atividades humanas como tarefa essencial do historiador, Bloch já entendia que pelo corpo também se compreende as mudanças. Em suas palavras: “Aprendemos que o homem também mudou muito; em seu espírito, e, sem dúvida, nos mais delicados mecanismos de seu corpo”. (BLOCH, 2001, p. 65) Com razão Le Goff, herdeiro dos *Annales*, diz que com Bloch abre-se tanto à história das mentalidades e do

¹⁵ A ideia de uma história que quer captar a totalidade das atividades humanas nos parece bastante refratária a Foucault, que identificou sua arqueologia e sua genealogia ao lado das discontinuidades, e que não deixou de apontar as aporias dos sistemas humanistas de pensamento, sobretudo em *MC*.

¹⁶ Em *MC* a história fundamenta o método arqueológico que Foucault aí empreende; ela é também ciência humana, a mais antiga delas, não sendo tão frágil em sua forma epistêmica quanto as outras ciências humanas - a psicologia, a sociologia e a análise da literatura e dos mitos, certamente a antropologia, separada da etnologia, a qual o filósofo reconhece mais positivamente como contra ciência. No plano interno de *MC*, as ciências humanas são pseudociências para o filósofo, na medida em que reduplicam certas representações com as quais trabalham as ciências empíricas, retirando-as de seu contexto próprio. Ainda nesse horizonte de uma arqueologia das ciências humanas, a história é também o modo de ser da *episteme* moderna, além de devir temporal. Cf. FOUCAULT, 1966. Sobre as diferentes acepções de história em *MC* Cf. DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha: Duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, pp. 81-2. Não nos aprofundaremos neste assunto, uma vez que nos dedicamos a um trabalho extenso sobre a arqueologia das ciências humanas, no nível de mestrado. Por ora, gostaríamos de avançar por outro caminho.

espírito quanto à história do corpo, também como forma de compreender as mudanças (LE GOFF in BLOCH, 2001, p. 26).

Dadas as cautelas na aproximação Foucault e Bloch, trazendo o filósofo para um contexto intelectual que lhe foi mais contemporâneo devemos notar que na década de 1970 proliferam-se as histórias do corpo, e, de maneira geral, dos objetos que antes não tinham espaço na historiografia. A este propósito, Yannick Ripa diz que a história do corpo é um “quebra-cabeças em construção”, destacando historiadores franceses que na década de 1970 assumiram mais fortemente que o corpo era lugar ou objeto de história, ou ainda, que o corpo tinha uma história, tendo como expoentes Jacques Revel, Michelle Perrot, Le Goff, e tantos outros que foram próximos a Foucault, momento de efervescência de um campo de pesquisa intelectual que não ficou restrito aos historiadores, porque foi prolongado por “etnógrafos, filósofos, demógrafos, médicos, psicólogos e fotógrafos.” (RIPA, 2007/4, p. 888)

Todavia, a historiadora Denise Sant’Anna nos diz que há um risco e talvez uma impossibilidade de “realizar uma história do corpo ou mesmo uma história das numerosas pesquisas realizadas a seu respeito”, porque o corpo “faz parte de todas as ciências e das artes.” De toda forma, a historiadora sublinha que o corpo “adquiriu uma importância inusitada” sobretudo a partir dos movimentos sociais da década de 1960, considerando também certa penetração da antropologia cultural nos estudos históricos. (SANT’ANNA, 2000, p. 238-9).

Foucault chega de fato a reconhecer que foi no decorrer do processo político desencadeado desde Maio de 1968 que o problema do corpo foi colocado cada vez mais. (n.º 157, p. 756) Mas algumas ponderações devem ser feitas a este respeito. Os movimentos de Maio de 1968 politizaram o sexo, o corpo, e outros, e embora o filósofo, que estava na Tunísia neste momento, reconheça que tenha se encorajado a partir deles a pensar as relações de poder localizadas, isto é, não limitadas à chave econômica de compreensão do poder ou à sua forma estática, não se trata exatamente de uma relação causal de influência em seu pensamento.

Candiotto considera os eventos de Maio de 68 no pensamento de Foucault como um “acontecimento”, sobretudo do ponto de vista da “politização de racionalidades regionais que afetam os indivíduos em sua vida cotidiana”, o que ele compreende como uma “crise de governamentalidade.” (CANDIOTTO, 2020, p. 13). Todavia, o autor faz um balanço crítico sobre como compreendê-lo, sem recorrer a um contextualismo que apagaria as elaborações teóricas internas da analítica:

No caso de Foucault, Maio de 68 e os acontecimentos do início dos anos 1970 o influenciaram no nível do engajamento político, mas não necessariamente no da

experiência da escritura como ação política. (...) Se, de um lado, é conveniente situá-los a partir de seu contexto histórico e político, de outro, o contextualismo não é uma estratégia suficientemente adequada para entender um pensamento movente que, em certa medida, se antecipa à sua própria época. O contexto é então indicativo, e portanto jamais determinante, para estudar os deslocamentos internos que constituem a emergência da analítica do poder. (CANDIOTTO, 2016a, p. 661-2)

Um exame cuidadoso do tratamento do poder que Foucault avança nos anos de 1970 deve compreender que muitas elaborações têm como alvo uma série de insatisfações do filósofo com a imaginação política francesa nos anos de 1970, incluindo algumas supervalorizações no pós-maio, caso do discurso da repressão sexual e da liberação. Um ponto alto dessa insatisfação de Foucault com tais discursos, vazados no freudo-marxismo, será a formulação da hipótese repressiva, a qual o filósofo elabora na obra de 1976, para, então, rechaçá-la.

Assim, através de aproximações sempre críticas, se Foucault demonstra afinidades com esse campo de pesquisa historiográfica que é a história do corpo, ele não deixa de apontar seus limites: para o filósofo a história do corpo deve ser, antes de tudo, política, isto é, ela não deve partir das representações do corpo como se este fosse um objeto neutro para uma ciência ou para uma sociedade. Apesar de o filósofo reconhecer o trabalho dos historiadores que “vêm abordando a história do corpo há muito tempo”, ele lança algo a mais, e o que merece destaque em nossa pesquisa: o “corpo está inteiramente mergulhado num campo político” (FOUCAULT, 1975, p. 30). Tomando a cargo as abordagens históricas de Foucault sobre o corpo, bem afirma Fonseca: “Sua busca não quer simplesmente repor as formas usuais de a história abordar o corpo (...)” (FONSECA, 2015, p. 19).

Diferentemente de uma análise histórica do corpo ou da vida material que tem como ponto de partida as representações individuais ou coletivas, a forma como o corpo é abordado nas ciências ou como se constrói em torno dele um imaginário cultural, para Foucault, reclamando por uma história do corpo que seja política, trata-se de pensar o corpo como algo atravessado pelas relações de poder.

Mas a abordagem foucaultiana não se diferencia apenas nesse sentido de aproximar o poder e o corpo, uma vez que é uma marca de seu pensamento a ideia de que as relações de poder, ao atravessarem os corpos, produzem subjetividades. Corbin, Vigarello e Courtine mesmo reconhecem que a história do corpo se localiza “no ‘ponto-fronteira’ entre o social e o sujeito”, e acrescentam: “o sujeito ocidental, é preciso dizê-lo, também é o resultado de um intenso trabalho do corpo”. (CORBIN, COURTINE, VIGARELLO, 2010, p. 13)

2.2 Poder, corpo e a constituição da subjetividade

Sendo o corpo a base dos comportamentos e um suporte a partir do qual se constitui certa subjetividade, Foucault, que teve sua geração formada a partir da fenomenologia e do marxismo, contorna tanto o sujeito fundante da primeira quanto o sujeito econômico da segunda (e também o sujeito neutro, de direito, da tradição jurídica) em função de uma análise que entende que o sujeito é constituído historicamente (n.º 192, p. 147), sendo um efeito das práticas de poder e de saber, que se incidem sobre o corpo- o chamado processo de assujeitamento (*assujettissement*).

Em boa parte da década de 1970 Foucault nos coloca diante de uma concepção de sujeito que é fabricado a partir de relações de poder que tocam seu corpo e sua existência física. Com a ideia de assujeitamento do corpo Foucault marca um traço característico do poder moderno, que, ao aplicar-se no corpo, conforma-o a uma “função-sujeito”, termo que utiliza no curso de 1974 para abordar como ocorre a individualização (2003, p. 46). Como também se mostra claro no curso de 1976, Foucault se refere propriamente a um “elemento assujeitado a uma relação de poder”, tornado indivíduo pela sujeição a múltiplas técnicas de poder, em detrimento da concepção de um sujeito soberano que, “por natureza”, é dotado de direito e de capacidades. (FOUCAULT, 1997, p. 37).

Tampouco se trata para Foucault de um poder que atua sobre as consciências em função de falsificar a realidade. Devido a suas desconfianças em relação à concepção de sujeito e de consciência advindas da filosofia clássica que desconsideram que o corpo foi peça central para o poder e para o saber e em função da concepção de que poder e saber não se opõem, Foucault se distancia de certas análises marxistas que elaboram o poder tendo como ponto de partida o plano das ideologias.

Nos trabalhos arqueológicos Foucault já mostrava suas reticências em relação à noção de ideologia e certa operação de opor o que é a ciência, como discurso verdadeiro, ao que não é ciência, como discurso falso. Essa crítica será reelaborada a partir do momento em que o filósofo passa a tematizar de forma explícita o saber segundo sua relação fundamental com o poder, mas não como se este impusesse a uma ciência demandas externas de lucratividade.

Trata-se de uma formulação mais complexa do que isso, como o filósofo nos diz na “Aula de 8 de março de 1972”, que marca justamente o limiar entre a arqueologia e a analítica do poder em seu pensamento: “É no nível não da ciência, mas do sobrepoder, não do governo,

mas do sobrepoder, não da lucratividade, mas do acúmulo de lucro¹⁷, que as conexões aparecem.” (FOUCAULT, 2015, p. 213). O poder, para Foucault, produz saber, sendo as ideologias um efeito de superfície dos regimes de verdade criados. Não é o caso de Foucault reconhecer que o saber é poder ou o poder é saber, mas de colocar em questão uma conexão entre as duas esferas cujos efeitos são de produção. O poder produz saber e este saber fornece as garantias do exercício das relações de poder.

Essa crítica à categoria de ideologia como pedra de toque da análise¹⁸ se prolonga nos anos seguintes, sendo o olhar à relação entre o poder e o corpo uma forma sobretudo de ponderá-la. Distinguindo-se dos estudos que buscam estudar os efeitos do poder sobre a consciência, vertentes marxistas e para-marxistas, para Foucault construir uma análise política que considera a relação entre o poder e o corpo configura uma perspectiva “mais materialista”. Em entrevista em junho de 1975, Foucault nos diz:

Eu me destaco, parece-me, a um tempo da perspectiva marxista e para-marxista. Sobre a primeira, eu não sou daqueles que tentam definir os efeitos de poder ao nível da ideologia. Eu me pergunto com efeito se, antes de colocar a questão da ideologia, não seríamos mais materialista estudando a questão do corpo e dos efeitos do poder sobre ele. Porque o que me incomoda nestas análises que privilegiam a ideologia é que sempre se supõe um sujeito humano, cujo modelo foi fornecido pela filosofia clássica e que seria dotado de uma consciência da qual o poder viria tomar posse. (n.º. 157, p. 756.)

Ao assim proceder, o filósofo não está negando a existência das ideologias, mas revendo o uso inflado da categoria como matriz da análise do poder, chamando a atenção para a materialidade das práticas de poder que capturam os indivíduos enquanto corpos e não enquanto consciência, e ainda, engendrando um saber sobre eles, produzem a subjetividade.

Apesar de ponderarmos sobre a afirmação que Foucault faz sobre sempre ter se interessado pelo sujeito e não pelo poder¹⁹, o texto *The subject and the power* nos parece esclarecer como o filósofo concebe a ideia de um poder que produz um “sujeito a”. Em suas palavras:

Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o por sua própria individualidade, conecta-o à sua própria identidade, impõe-

¹⁷ Os termos são “plus de pouvoir”, “plus de savoir” e “cumul de profit”. Cf. FOUCAULT, 2015, p. 213.

¹⁸ Sobre esse ponto, Candiotti nos esclarece: “A valorização da ideologia para interpretar os efeitos superestruturais da reprodução das relações de produção e seu processo de acumulação era comum entre Althusser e seu círculo.” CANDIOTTO, 2020, p. 56.

¹⁹ Levamos em conta aqui as ponderações de Duarte sobre os riscos de uma interpretação retrospectiva da obra de Foucault, embora, mais tarde, o próprio autor tenha tentado conferir a ela certa unidade. Acreditamos, junto com Duarte, que o risco maior dessa leitura é o enfraquecimento do potencial crítico da genealogia do poder, com seus problemas particulares e específicos. DUARTE, 2010, pp. 209-10.

lhe uma lei de verdade que ele deve reconhecer e que os outros devem reconhecer nele. É uma forma de poder que torna os indivíduos sujeitos. A palavra sujeito tem dois significados: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos os significados sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a. (FOUCAULT in DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 212).

Podemos entendê-lo também a partir de uma fala de Foucault em 1981, na conferência *Sexualité et solitude*. Segundo nosso autor, em uma direção diferente das filosofias do sujeito, de Descartes a Husserl, ele aprendeu a colocar a questão do sujeito de uma maneira mais prática: “a partir do estudo de instituições que tornam determinados sujeitos objetos de conhecimento e de dominação” (n.º 295, p. 170).

Não se refere a quaisquer conhecimentos ou saberes, mas as chamadas ciências humanas, as quais têm uma relação direta com a produção de subjetividade na medida em que requalificam um sujeito como criminoso, normal, patológico, inapto, perigoso, etc, cabendo nesse grupo a criminologia, a pedagogia, a psicologia, a psiquiatria, e outras áreas do conhecimento nas quais Foucault observa uma conexão inseparável entre o discurso do saber e as técnicas de poder. Trata-se de saberes que reconduzem o indivíduo às relações de poder.

Dessa forma, o que está em jogo para Foucault nas análises sobre o poder, pelo menos em boa parte da década de 1970, é a busca pelas instâncias materiais que produzem os próprios sujeitos, e tal procedimento não desconsidera os efeitos ideológicos do poder, mas inquire, antes, pela forma como são produzidos os regimes de verdade que criam eles mesmos as hegemonias sociais: “Afinal de contas, nós somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder.” (FOUCAULT, 1997, p. 22-3)

Vale dizer, desde já, que quando Foucault fala em assujeitamento do corpo não se trata de uma simples relação causal do poder sobre o corpo que resultaria em certo sujeito determinado a uma natureza passiva, mas de mostrar como a subjetividade é também constituída por práticas de poder e de saber que têm o corpo como lugar privilegiado de investimento. É nessa medida que se pode falar da fabricação de corpos assujeitados, sendo este o resultado de técnicas do poder moderno, mas não uma determinação da natureza dos indivíduos. Algumas ponderações devem ser feitas sobre este ponto.

Oksala nos resgata que certa leitura da genealogia poderia entender que Foucault faz uma espécie de redução do sujeito ao corpo, o que seria problemático, por exemplo, para teorias feministas e as dificuldades colocadas com a ideia de corpos docilizados. O que Oksala

esclarece é que não é o caso de Foucault simplesmente equacionar o sujeito ao corpo-objeto, mas de nos mostrar que o sujeito não tem substância, não é universal, sendo um produto histórico e devendo ser inquirido neste nível. (OKSALA, 2005, p. 100-101)

Atentos a esses possíveis problemas advindos das preocupações de teorias feministas, segundo uma via diferente de Oksala, que pensa a questão da resistência e da liberdade das mulheres à luz da ideia de experiência²⁰, tomaremos em alta conta a ideia de que o poder não se exerce como uma dominação massiva, mas por meio de estratégias e táticas, e que, portanto, há sempre resistências, inversões das relações de força e lutas.

Se o corpo é, em última instância, aquilo que o poder captura e se ele é considerado pelo filósofo, ao mesmo tempo, como “foco de revoltas” (n.º 157, p. 755) ou de onde viria o “contra-ataque” ao dispositivo de poder (FOUCAULT, 1976, p. 208), na “história política dos corpos” remontaremos não apenas os corpos como apoio de um poder físico, mas também capítulos emblemáticos em que é o corpo é o apoio de resistências e de enfrentamentos (e inclusive os corpos das mulheres).

2.3 “Fragmentos filosóficos em canteiros históricos”

Foucault muito frequentou a obra daqueles que realizam pesquisas de arquivo, e sem dúvidas há uma relação intensa de sua obra com a história. Entretanto, não se pode inscrever Foucault em uma corrente ou traçar uma filiação a alguma escola de pensamento, a começar por suas suspeitas da história das ideias, das mentalidades, da história das ciências, etc. Em *AS*, ao abordar a natureza de seu pensamento, o filósofo diz que não se trata exatamente de uma crítica substancial e indistinta a todos os intelectuais na intenção de reduzi-los ao silêncio, mas de definir uma posição singular pela exterioridade de suas vizinhanças, buscando pensar algo novo (FOUCAULT, 1969, p. 27). Apesar das mudanças substanciais em seu percurso, a busca por uma abordagem nova de certos objetos de seu interesse se prolonga em seus trabalhos genealógicos, igualmente engajados na história, adquirindo outras dimensões críticas.

Como diz Oksala, Foucault faz uma “utilização inovadora da historiografia como método filosófico (...)”, que resultará em uma “surpreendente crítica da modernidade.” (OKSALA, 2007, p. 2-3) Por Foucault, ele mesmo, sua obra pode ser pensada como “história do presente” (FOUCAULT, 1975, p. 35), como apresenta em *SP* em 1975; ou, mais tarde, como

²⁰ Cf. OKSALA, 2005. Especialmente seção “Anarchic body”. Em nosso capítulo III trataremos um diálogo entre Oksala e Butler e apresentaremos nossas considerações acerca da problemática sobre o corpo e a resistência.

“história crítica do pensamento²¹” (FOUCAULT In HUISMAN, 1984, p. 994), tal como aparece no dicionário de Denis Huisman em 1984, no verbete *Michel Foucault*, que ele mesmo escreve e que assina como “Maurice Florence”. Trata-se de definições provisórias que evocamos aqui de forma um tanto livres não para tratar o filósofo como um historiador, mas para dizer que Foucault inscreve sua filosofia na história.

Na ocasião de uma mesa redonda com historiadores, em maio de 1978, Foucault utilizou a expressão “fragmentos filosóficos em canteiros históricos” (n.º 278, p. 21) para designar a natureza a um tempo histórica e filosófica de seu pensamento, formulação que acreditamos ser bastante acertada para compreendermos suas produções. Desde os anos de 1960, na arqueologia histórica que elaborou, Foucault suspende certas unidades como a de obra, de autor, e de sujeito do conhecimento e do campo da descoberta, pelos quais se buscaria os fundadores de determinada ideia ou teoria, bem como as linearidades procuradas nas épocas e nos séculos (FOUCAULT, 1969, p. 11). Agora, nos anos de 1970, Foucault irá formular histórias genealógicas a partir das relações, as quais não obedecem aos períodos e às interpretações canônicas. Caso não se compreenda bem os procedimentos metodológicos com os quais Foucault elabora sua filosofia, pode-se acusar o filósofo de anacronismo, o que não procede.

É o caso de Jacques Léonard (1977), e sua crítica a Foucault no texto “L’historien et le philosophe”, no qual, distinguindo o historiador do filósofo, ressalta interpretações que Foucault teria desconsiderado em *SP* bem como fatos que teriam ficado na penumbra, como a Revolução Francesa, e outros procedimentos pelos quais os historiadores controlam suas análises. Como responde nosso autor, no texto “La poussière e le nuage”, publicado como posfácio de *L’impossible prison*, em 1980, obra editada pela historiadora Michelle Perrot, não se trata de fazer uma história social de certo objeto no tempo, que deveria ser remontado a fim de se obter uma história global, ou de fazer a história de uma ideia, mas de fazer a “história de uma prática racional” ou da “racionalidade de uma prática” (n.º 277, p. 15).

Parece-nos válido o que Dreyfus e Rabinow consideraram a respeito da história do presente. Para os autores, Foucault “não está tentando captar o significado ou a significação de uma época passada” (DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 118), e não por anacronismo, mas para mostrar que aquilo em que no nosso presente supomos ter correlação com o passado, em verdade, não estava lá. Na esteira dos autores, a virtude dessa abordagem é não recair nem no

²¹. Não adentraremos aqui em uma incursão mais profunda acerca dessa expressão, procedimento que implicaria investigar todo um outro caminho do pensamento do autor e sua relação com Kant, o que escapa a nosso recorte, introduzindo um tema que exige mais acuidade de análise, que é a crítica.

“vício” deste “presenteísmo”; nem no risco de um “finalismo”, que buscaria no passado as origens primeiras de determinada formação até o desenvolvimento de sua forma final. Tendo como exemplo aqui a prisão, como um problema o qual o filósofo isolou, Foucault parte de um “diagnóstico da situação atual”, e recorre à história não para remontar a uma totalização, mas para mostrar justamente a singularidade de sua adoção como modelo punitivo geral na modernidade: “uma interpretação histórica orientada para a prática”. (DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 118-9)

Candiotto o elabora fazendo a distinção entre o diagnóstico, como uma tarefa guiada pela busca da “relação entre o possível e o real”, e o prognóstico, que projeta um princípio de inteligibilidade para o futuro, tarefa inteiramente recusada por Foucault, que não quer pensar o poder como uma substância, elaborando-o sempre em termos relacionais, assumindo a provisoriedade de suas formas históricas, o que dá azo inclusive para as lutas que visam modificar sua configuração. (CANDIOTTO, 2020, p. 11; 17)

Se com a noção de *episteme* Foucault pensou as rupturas no solo do saber, ao fazer a pergunta pelas condições de possibilidade históricas de determinada formação discursiva, nos anos de 1970, isolando certas práticas, o filósofo visa pensar como se constituíram historicamente os problemas políticos que em seu presente lhe parecem urgentes. E a noção operatória para tal procedimento deveria ser, igualmente, uma categoria de análise que se deslocasse da busca pelas relações de causalidade lineares: será a noção de dispositivo, uma categoria analítica com a qual o filósofo trabalha em suas histórias genealógicas ao longo da década de 1970.

A noção de dispositivo resulta da demanda de compreender o poder segundo sua operação técnica, envolvendo uma heterogeneidade de elementos e não recorrendo, de pronto, a uma instância unificadora do poder. Segue uma possível definição do que seria dispositivo, a qual colhemos em uma entrevista de Foucault publicada na revista *Ornicar*²²:

O que tentei identificar com esse nome é, primeiramente, um conjunto decididamente heterogêneo, comportando discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, enfim: os ditos, assim como o não dito, esses são os elementos do dispositivo. O dispositivo ele mesmo é a rede que pode ser estabelecida entre esses elementos. (n.º 206, p. 299).

²² Entrevista *Le jeu de Michel Foucault*, de 1977, versada sobre as fortes críticas que Foucault dirige à psicanálise em *HSI*. A entrevista foi nomeada no Brasil como “Sobre a história da sexualidade”, sendo publicada na coletânea *MP*. Cf. n.º 206; Cf. FOUCAULT, 2007, p. 311-360.

Segundo Dreyfus e Rabinow, “o dispositivo é uma grade de análise” para, pelo menos provisoriamente, “apontar o problema”, para compreender a inteligibilidade das práticas históricas que produzem e modelam os corpos e que organizam os sujeitos, sem partir do princípio do sujeito do conhecimento nem das leis objetivas dos domínios de saber. (DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 121-2). Historicizando as relações de poder-saber, o filósofo não está interessado em explicar a causalidade dos eventos, mas em entender como as práticas de poder-saber criam seus efeitos - em destaque nosso interesse, de entender como o poder, que transita antes pelos corpos do que pelas consciências, produz os sujeitos.

E para o filósofo é Veyne quem compreende bem certa forma de fazer história que envolve buscar o “princípio de inteligibilidade das relações entre saber e poder” pela “análise das estratégias, mais do que das ideologias”. Conforme Foucault diz no texto em que responde a Léonard: “É preciso ler as páginas de Paul Veyne sobre isso.” (n.º 277, p. 19) A referência é a obra *Comment on écrit l'histoire*, originalmente publicada em 1971. À sua vez, o famoso texto “Foucault révolutionne l’histoire”, escrito por Veyne em 1978, publicado posteriormente como apêndice da obra citada por Foucault, esclarece os horizontes dessa história que não é a história de um objeto no tempo, mas das relações, falando mais com Foucault historiador do que com Foucault filósofo, certamente uma provocação a Léonard (VEYNE, 1979). Se Léonard marcava as diferenças entre um Foucault historiador e um Foucault filósofo, talvez Le Goff tenha razão quando diz que ele era os dois (LE GOFF, 1997, p. 137). Entretanto, é importante considerar que Foucault disse várias vezes que não era historiador.

Veyne valoriza certa forma de fazer história que dá máximo valor às práticas, o que se realiza para ele na obra de Foucault, na qual o primado da análise são as relações e não um objeto natural trans-histórico. Ao idealismo, nesta perspectiva, Veyne diz que Foucault opõe um materialismo, no sentido de tomar um objeto datado como “matéria sem rosto”, isolando-o e explicando sua produção histórica a partir de suas relações com as práticas vizinhas. Para Veyne, em Foucault não existe objeto natural, apenas relações. (VEYNE, 1979). Embora devamos ponderar sobre o texto de Veyne, na medida em que se trata de um elogio a nosso filósofo, ele apresenta um pouco da ideia que queremos colocar aqui ao pensar a natureza relacional entre o poder e o corpo na “história política dos corpos”.

Com efeito, depois da publicação do livro sobre a metodologia arqueológica em 1969, AS, que já coloca a questão das práticas, discursivas e não discursivas, a conexão do saber com o poder será apontada na aula inaugural que nosso filósofo oferece ao Collège de France em 1970, OD: Foucault aí exemplifica que os sofistas foram enxotados por Platão exatamente por

articulem no discurso o saber com o poder²³. (FOUCAULT, 1971, p. 18) A aula parece dar o tom das pesquisas que virão, embora, obviamente, o pensamento de Foucault não tenha cessado de se deslocar de si mesmo.

Estamos diante da fórmula saber-poder (ou poder-saber como aparecerá nos anos seguintes) tão evocada pelo filósofo. Tal elaboração se encontra bem expressa no curso *TIP*, ainda que Foucault vá se deslocar da matriz jurídico-político com a qual trabalhou neste curso logo no curso do ano seguinte. O fato é que, nesse momento entre a arqueologia do saber e o que o filósofo chamou de “dinástica do saber”, pode-se compreender que saber e poder não se separam, devendo ser compreendidos como uma relação de imanência, segundo um vínculo necessário que não se realiza por algo exterior como um interesse e uma ideologia. No resumo do curso Foucault fala sobre sua hipótese, e o trecho nos parece esclarecer desde já as linhas da analítica em desenvolvimento, apesar dos deslocamentos no pensamento do autor:

A hipótese de trabalho é esta: as relações de poder (com as lutas que as atravessam e as instituições que as mantêm) não desempenham em relação ao saber apenas um papel de facilitação ou de obstáculo; elas não se contentam em o favorecer ou o estimular, o falsificar ou o limitar; poder e saber não estão ligados um ao outro apenas pelo jogo dos interesses e das ideologias; o problema não é, portanto, apenas de determinar como o poder se subordina ao saber e o faz servir aos seus fins, ou como o primeiro se sobreimprime a ele e lhe impõe conteúdos e limitações ideológicas. Nenhum saber se forma sem um sistema de comunicação, de registro, de acumulação, de deslocamento que é em si mesmo uma forma de poder e que está ligado na sua existência e no seu funcionamento a outras formas de poder. Nenhum poder, por outro lado, se exerce sem a extração, a apropriação, a distribuição, ou a retenção de um saber. Nesse nível, não há o conhecimento de um lado, e a sociedade de outro, ou a ciência e o Estado, mas as formas fundamentais do “saber-poder.” (FOUCAULT, 2015, p. 231)²⁴

Outra formulação acerca do poder-saber pode ser colhida na segunda conferência que Foucault faz no Rio de Janeiro em 1973, publicada na coletânea *AVFJ*, na qual desmistifica a suposta antinomia entre poder e saber. Em sua fala fica bastante marcada a influência de Nietzsche, e com ela um olhar crítico à tradição racionalista – que enxotou os sofistas.

Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político. Esse grande mito precisa ser liquidado. Foi esse mito que Nietzsche começou a demolir ao mostrar, em numerosos textos já citados, que por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político

²³ Formulação que já aparecia no curso de 1971, *Leçons sur la volonté de savoir*. Cf. FOUCAULT, 2011b.

²⁴ O poder-saber, vale dizer, não é uma forma trans-histórica, mas um produto histórico ou efeito de táticas e estratégias sempre diferentes. A compreensão de que as estratégias de poder-saber são sempre diversas e provisórias nos parecem ser incompatíveis com o apontamento de alguns autores a respeito de certo monolitismo nas análises do poder em Foucault.

não está ausente do saber, ele é tramado com o saber.” (FOUCAULT, 2009a, p. 51)

Trata-se desde então, nessa formulação, de um pensamento que não pretende colocar a ciência e o saber de um lado e as relações de poder de outro, entrecruzando as duas dimensões a partir da ideia de que elas se constituem como práticas. Isso porque o discurso para Foucault não é apenas produção ideológica ou de sentido, ou ainda representações linguísticas, mas uma materialidade. Nas palavras de Candiotti, “a materialidade do discurso não se refere somente àquilo que é dito, mas também àquilo que se deixa de dizer.” (2020, p. 32)

Em sua aula inaugural no Collège de France, de fato, pensando as coerções, os procedimentos de exclusão e de controle que definem a ordem provisória dos discursos, Foucault já nos colocava diante da “temível e pesada” materialidade das práticas discursivas. (FOUCAULT, 1971, p. 9-10). Entretanto, o filósofo mesmo reconheceu que se tratava de um momento em que passava por uma transição, em uma entrevista em 1977, depois da publicação de *HSI* (n.º 197, p. 228), ao mencionar que havia trabalhado com uma concepção negativa de poder da qual ele vai se deslocar.

Se a materialidade sobre a qual Foucault se refere em *OD* é incorporal, porque neste momento o filósofo está se referindo a um “acontecimento” que não é da ordem do corpo, mas do discurso, sem deixar de ser efeito de uma materialidade que diz respeito às suas condições de existência, em 1971 ele escreve o texto *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, no qual, à luz de certa genealogia da história colhida em Nietzsche, ele propõe uma análise genealógica que encontra no corpo a “superfície de inscrição dos acontecimentos”. (n.º 84, p. 143-9). E o acontecimento aqui é descrito como uma relação de forças, antecipando-nos essa formulação que o corpo será tanto lugar de incidência do poder quanto de resistência e de enfrentamento nas várias histórias genealógicas que o filósofo ainda está por elaborar.

Nas pesquisas genealógicas que avançam ao longo dos anos de 1970 o filósofo convoca a materialidade das práticas de poder-saber, na medida em que elas penetram o corpo. Tomando a cargo sobretudo as obras *SP* e *HSI*, pelas quais a genealogia do poder foi trazida ao grande público, Étienne Balibar chega a falar de um “materialismo do corpo²⁵”. (BALIBAR, 1989, p.

²⁵Ao confrontar Foucault e Marx, Balibar sugere a ideia de “materialismo dos corpos”, em detrimento do materialismo histórico dialético de Marx. Em verdade, para Balibar: “É ele [Foucault] quem defende a ideia marxista de materialismo histórico. No entanto, é ele também que, cada vez mais explicitamente, Foucault questionará. No final (provisório) de sua evolução neste ponto (em *Surveiller et punir, La Volonté de Savoir*, e os textos anexos), chega-se a teses as quais não é abusivo designar também pelo nome de ‘materialismo histórico’, mas que se opõem termo a termo aos de Marx: materialidade não da ‘relação social’, mas dos dispositivos e práticas de poder, na medida em que são exercidos sobre os corpos; historicidade não da contradição (seja ela concebida como instância de totalização das lutas ou como instância de interiorização de sua necessidade), mas do acontecimento - o resultado improvável de uma estratégia de assujeitamento e de resistências múltiplas e

73-4) E François Ewald aborda um “materialismo físico”, considerando as relações de poder que pesam sobre a existência física dos indivíduos, um texto que marca a recepção direta de *SP*, publicado originalmente no mesmo ano de 1975 na revista *Critique*, no qual faz uma defesa da anatomia política proposta por Foucault. (EWALD In SMART, 1995, p. 3-33).

Pensando as contribuições do filósofo, ao enfatizar que as genealogias históricas de Foucault envolvem mais do que “descrições das relações entre o poder e o corpo”, mas “o conjunto de realidades sociais e das práticas de poder que constituíram os corpos”, Bert reconhece que as análises sobre a relação entre o poder e o corpo realizadas pelo filósofo nos anos de 1970 ofereceram um solo fértil aos sociólogos que se colocaram, a partir de então, a pensar como o poder fabrica os próprios corpos. (BERT, 2006, p. 53)

Considerando também as contribuições foucaultianas da “visão histórica do corpo”, Perrot (1997, p. 97) destaca que o filósofo foi bem recebido por parte dos estudos de gênero, sobretudo nos Estados Unidos nas décadas de 1980 e 1990. Obviamente, Foucault não utiliza a categoria de gênero, motivo pelo qual muitas pensadoras feministas acusam certo androcentrismo em sua obra, apontando para a hipervalorização da homossexualidade masculina e da moral da virilidade. No entanto, pode-se dizer que existe uma abertura em seu pensamento, como algumas autoras o confirmam, a propósito da problematização a respeito da normalização do corpo da mulher, pela qual se observa a estratégia de sua histerização, de sua fixação na família nuclear, e da regulação de sua sexualidade, etc., formas históricas pelas quais se exerceu e se exerce um controle direto do corpo da mulher²⁶.

Sobre tais possibilidades Jana Sawicki considera:

A análise do poder/ saber de Foucault permite incursões feministas mais profundas

parcialmente incontroláveis.” Cf. BALIBAR, 1989, p. 73-4. Thomas Lemke discorda desse afastamento progressivo de Foucault em relação ao marxismo, reconhecendo, contudo, as dificuldades nas aproximações entre Foucault e Marx. O autor aponta que Balibar não considerou os deslocamentos que vieram depois de 1976 em sua argumentação de que a obra de Foucault, apesar de utilizar conceitos marxistas, se desenvolve como combate a Marx, dizendo que a “problemática do governo” é “bem próxima de uma perspectiva marxista”. Considerando a declaração que Foucault faz na conferência na Bahia em 1976, em que diz que retira do livro II d’*O Capital* Marx a concepção de poder como tecnologia e segundo sua produtividade, para Lemke a tomada da economia como prática governamental ecoa algo parecido a certo “materialismo pós-moderno”. LEMKE, 2004, p. 14; 24. Sobre a conferência: Cf. n.º 297, p. 186. Em nosso capítulo II retomaremos essa discussão sobre a presença de Marx no pensamento de Foucault à luz da relação poder e corpo, sem querer resolver a problemática da relação Foucault e Marx, que divide estudiosos que se dedicam tanto ao pensamento do filósofo francês quanto de Marx. Neste momento, quem mais nos ajudará é Christian Laval em uma sua fala de apresentação ao colóquio “Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations”, cujos textos foram publicados em coletânea em 2015. Cf. LAVAL in LAVAL, PALTRINIERI, TAYLAN, 2015.

²⁶ Em entrevista em 1977, quando perguntado se, ao falar sobretudo da histerização e da psiquiatrização do corpo das mulheres, suscitava questões feministas em *HSI*, Foucault responde: “Algumas ideias, mas hesitantes, não fixas. É a discussão e as críticas que seguem cada volume que permitirão talvez seu esclarecimento. Mas eu mesmo não fixe as regras de sua utilização”. n.º 197, p. 236.

nos cantos mais íntimos e na dinâmica do poder patriarcal, no quadro das instituições do casamento, da maternidade e da heterossexualidade imposta, bem como na observância e nos rituais cotidianos que regulam a relação das mulheres consigo mesmas e com seus corpos. Em particular, sua insistência sobre o corpo sexual como alvo e veículo de “biopoder” abre novas possibilidades para a compreensão da “inserção controlada dos corpos na máquina de poder”, não apenas da produção, mas também da reprodução e da sexualidade. A história das lutas feministas modernas pela liberdade reprodutiva pode, portanto, ser entendida como central na história do biopoder. (SAWICKI, 1997, p. 88)

Perrot ainda faz lembrar que Foucault chegou de fato a fornecer um título para o quarto tomo das pesquisas que se seguiriam a *HSI, La Femme, la Mère et l’hystérique*, ainda que não o tenha realizado, sublinhando que este programa anunciado em 1976 contemplaria já indícios de uma história das mulheres²⁷, uma vez que, ao formular o dispositivo de sexualidade, o filósofo joga luz a questões acerca da mulher e a regulação de seu corpo. (PERROT, 1997, p. 100) Em verdade, a historiadora (PERROT, 1997, p. 102) enfatiza que o filósofo adquirirá um interesse maior sobre a especificidade das relações de poder sobre os corpos das mulheres a partir de *HSI*, como ele diz em entrevista datada de 1977: “Tentarei mais tarde fazer a história desta imensa “ginecologia” no sentido amplo do termo.”²⁸ (n.º 200, p. 261)

Se Foucault não segue exatamente essa linha, ao insistir na ideia de que o poder se exerce como relações, não sendo apenas exercido de cima para baixo, e que, portanto, está presente em todos os setores de nossas vidas, nas relações familiares, nas relações sexuais, nas relações entre o homem e a mulher, e outras mais, o filósofo fornece material para pensarmos as inúmeras relações de poder que envolvem a mulher, seu corpo, sua subjetividade, questões urgentes e as quais os feminismos colocam e que são, em nosso entendimento, da ordem do dia.

Também diz Le Goff que, ao olhar para baixo, Foucault fez “entrar no campo histórico os não-ditos da história tradicional”, “o corpo, o sexo, a morte, o medo...” (1994, p. 134). E nessa perspectiva dos “novos objetos de história”, palavras de Pierre Nora replicadas por Le Goff (LE GOFF, 1997, p. 134), o historiador afirma que o filósofo teria dado justamente confiança aos historiadores da “nova história” a lidarem com uma metodologia de trabalho que não necessariamente conduzisse a uma filosofia da história. Foucault dizia em AS: “os historiadores desertaram há muito tempo dessa velha fortaleza e partiram para trabalhar em

²⁷ Trata-se de um tipo de historiografia que se forma a partir da década de 1980. Perrot ela mesma escreveu sua história das mulheres em 2006, obra na qual a autora dedica a segunda parte ao corpo das mulheres sob a luz da percepção social da idade, da aparência, da maternidade, da sexualidade, da submissão, etc, questões que giram em torno tanto das representações sociais da mulher como se mostram como problemas políticos. Cf. PERROT, 2006. Aqui no Brasil, a referência em tal tipo de pesquisa é Margareth Rago, que tem longa carreira como historiadora.

²⁸ Entrevista *Non au sexe roi*, dada a Bernard-Henri Lévy em 1977, ao jornal *Le nouvel observateur*, a propósito da publicação de *HSI* um ano antes.

outro lugar; percebe-se que mesmo Marx ou Nietzsche não asseguram a salvaguarda que se lhes tinha confiado” (FOUCAULT, 1969, p. 24).

Sem querer exaurir aqui o campo de contribuição das análises históricas de Foucault sobre o poder e o corpo, que guiam nossa pesquisa, devemos reter que, dando primazia às estratégias de poder que envolvem os objetos locais em relação a um grande sistema de ideias dominantes, são importantes para Foucault os acontecimentos da ordem do corpo. Ao se deslocar da busca pelas origens metafísicas e supra-históricas, Foucault, um genealogista, tem reservas em relação à história da filosofia ocidental, a qual para ele acorrenta a história a uma “filosofia da história”.

Em *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, Foucault avança a possibilidade de a história ser efetiva, na medida em que, deixando de lado a pesquisa do originário e o excesso da interpretação de um passado em que os começos seriam sempre solenes, busca pela dispersão e pelos começos acidentais. Afastando-se das origens metafísicas, e, com elas, das universalizações e da procura pelo originário no conhecimento em função das contingências históricas, a genealogia se constitui como uma análise da “proveniência” (*Herkunft*), localizada no corpo. Diz o filósofo:

O corpo – e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito. (n.º 84, p. 142-3).

Afirma Sforzini, e o que nos interessa pautar com o resgate da genealogia em seu momento embrionário na obra foucaultiana: o projeto de escrever uma história do corpo aí se legitima. (SFORZINI, 2014, p. 33). A genealogia, inspirada em Nietzsche²⁹, ao suspender a orientação metafísica da investigação, permitiu ao filósofo compreender que mesmo o corpo tem uma história:

Pensamos em todo caso que o corpo, ele mesmo, não tem outras leis além de sua fisiologia e que ele escapa à história. Erro novamente; ele é preso em uma série de regimes que o modelam; ele é rompido por ritmos de trabalho, de repouso e de festas; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais, todos juntos; ele constrói resistências.” (n.º 84, p. 147)

²⁹ As histórias genealógicas de Foucault não deixam de apresentar elaborações heterodoxas em relação a Nietzsche, a começar pela noção de corpo assujeitado. Cf. FONSECA, 2015.

Se este texto de 1971 sugere um projeto de escrita da história do corpo, a “história política dos corpos” é de fato explorada por Foucault ao longo da década de 1970, em que desenvolve a analítica do poder. Considerando a extensão da analítica, poderemos remontar amplamente uma “história política dos corpos” a qual tem capítulos diversos, que marcam a entrada do corpo em determinada prática de poder e de saber, da mesma forma em que evidencia as múltiplas formas de assujeitamento dos corpos e, igualmente, como eles resistem.

2.4 A “filosofia analítica da política”

O filósofo já dizia em *HSI*: “É preciso ser sem dúvidas nominalista³⁰”. Isso porque, não tendo substância, o poder é apenas um “nome”, para um conjunto sempre provisório e contingente de estratégias. (FOUCAULT, 1976, p. 121) Aqui, parece-nos um bom exemplo a imagem evocada por nosso autor de que o poder é “em realidade um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de relações”. Para Foucault, “o poder, isso não existe” (n.º 206, p. 302). Entender o poder como feixe de relações leva o filósofo a pensar não em uma via única para tratá-lo, mas segundo uma “analítica das relações de poder”, que busca o entendimento de seus prolongamentos, de seus canais de comunicação, pontos de apoio, zonas de contato, onde, inclusive, encontraremos os corpos.

E se é verdade que se torna necessário repensar a ideia de poder apenas como “feixe de relações” (AVELINO, 2016, p. 264) a partir do momento em que Foucault introduz a inquirição por um poder pastoral no curso de 1978, a um tempo individualizante e totalizante, e que, como racionalidade, fornece o modelo do governo pelo qual se orienta o poder político ocidental desde o século XVI, é preciso ainda manter o traço não essencialista de seu pensamento - e de fato Foucault inicia o curso retomando a definição nominalista de poder (FOUCAULT, 2004b, p. 3). Apesar de o poder não ter substância para o filósofo, há como apreendê-lo por meio da análise dos conjuntos dos mecanismos de poder, o que seria o ponto de partida da possibilidade de algo como uma teoria do poder, como ele diz na primeira aula do curso de 1978. (FOUCAULT, 2004b, p. 4)

³⁰ Foucault também trabalha no curso *NB* com a ideia de nominalismo, que, como ele diz no resumo do curso, lhe vem a partir de Veyne. Cf. FOUCAULT, 2004a, p. 323. Diogo Sardinha, indagando sobre um tipo diferente de nominalismo em Marx e Foucault, o interpreta como uma forma de os dois autores se livrarem do essencialismo da filosofia. Cf. SARDINHA, In: LAVAL, PALTRINIERI, TAYLAN, 2015, p. 244-257. “Le nominalisme de relation comme principe antimétaphysique”. Quem trabalhou bem com o tema em sua tese de doutorado é Monica Stival. Cf. STIVAL, 2013.

Se o poder moderno não tem substância para Foucault, se ele mesmo não tem corpo, como compreender que ele ainda assim é físico e material? A ideia que trabalharemos aqui é que, nas mais variadas estratégias e relações de poder, ao buscar seu apoio nos corpos individuais ou coletivos, o poder demonstra sua materialidade. Colocando a nu essa materialidade do poder, a analítica desafia a tradição política filosófica a pensar para além das abstrações jurídicas às quais ela majoritariamente se assenta, trazendo à luz os problemas urgentes da atualidade e do cotidiano da vida³¹.

Com este reconhecimento, gostaríamos, desde já, marcar que nossa pesquisa acompanha a literatura de um filósofo que vai ao arquivo, que estabelece cortes inusitados, bem como continuidades que podem ser estranhadas, que narra desbloqueios, intensificações, dispersões, que lança seu pensamento à experiência das inversões e das transgressões, configurando reflexões que não têm por objetivo fazer uma exegese da tradição filosófica, mas colocar certos temas sob análise a fim de resgatar as novidades na ordem do poder e do saber que passaram despercebidas ou desvalorizadas ao longo da história das ideias e do pensamento. Afinal, “a genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos.” (n.º 84, p. 136).

Ao colocarmos em jogo o tratamento analítico do poder, seria conveniente abordarmos a preocupação de Foucault com os excessos de poder em sua contemporaneidade, questão que se apresenta como pano de fundo de suas reflexões. Para usarmos a elaboração de Candiotti, Foucault estava sempre inquietado com “o excesso de poder que caracteriza a racionalidade política do século XX”. (CANDIOTTO, 2020, p. 39) Como Foucault diz na Conferência que pronunciou no Japão em 1978, *La philosophie analytique de la politique*, embora tenham trazido elementos desconhecidos, muito nos procedimentos excessivos nas experiências históricas do fascismo e do stalinismo apenas maximizaram os efeitos de poder já presentes nos corpos sociais e políticos ocidentais, prolongando-os. (n.º 232, p. 535)

As condições de emergência das formas excessivas de poder não são, portanto, exceções, devendo ser investigadas no nível do funcionamento dos mecanismos de poder que compõem a vida cotidiana mesma, por isso uma analítica que se esforce em pensar o poder em suas várias modalidades de exercício, para além da forma estática e institucional, onde as relações de poder se cristalizam. Trata-se, antes, de pensar os múltiplos mecanismos que fazem

³¹ Certa vez Foucault disse que para ele “a filosofia era uma espécie de jornalismo radical” (n.º 126, p. 434), fazendo menção à colocada do cotidiano no campo filosófico.

o poder funcionar, estes que devem ser inquiridos nas lutas políticas para que se possa modificar o próprio funcionamento dos poderes intoleráveis.

E se trata menos de uma preocupação com o recomeço das duas experiências citadas acima por parte de Foucault, e mais de uma insatisfação com a forma de compreendê-las. É nessa medida que o filósofo levanta que o fascismo ainda é um fenômeno “não-analisado”³². Explica ele a Jacques Rancière em 1977: “A não-análise do fascismo é um dos fatos políticos mais importantes desses últimos trinta anos.” (n.º 218, p. 422)³³. Como precisam Sforzini e Carolina Verlengia, o contexto da década de 1970 parece expressar bem a necessidade de o autor colocar a questão do poder de maneira nova:

Certamente, os anos de 1970 oferecem um contexto político especial. A década é marcada pelo recrudescimento das guerras de descolonização, novas formas de imperialismo, a ascensão dos tecnocratas e a importância dos trustes no Ocidente; ela é marcada por um “partido” que desempenha o papel de um aparelho de Estado e estabelece regras ilimitadas dos burocratas no Oriente. Mas essas respostas macro são amplamente insuficientes. Elas negligenciam, Foucault escreve, o que acontece *entre* os indivíduos: professores e alunos, psiquiatras e seus pacientes, parceiros sexuais (homens e mulheres)... Em última análise, o pós-nazismo não significou nem o desaparecimento de asilos construídos como campos ou o desaparecimento de vários racismos (sexuais, éticos) que nunca deixaram de proliferar, nem o apagamento dos “poderes excessivos”: “o desaparecimento do fascismo institucional deixou uma massa de poderes excessivos, de violência subliminar, que lembra o fascismo, que o preparou e que sobreviveu a ele”. Da mesma forma, o apagamento do stalinismo não mudou a consistência desses micropoderes intoleráveis. (SFORZINI; VERLENGIA, 2019, p. 3892)³⁴

Do ponto de vista da coerência interna da analítica, devemos nos atentar ao fato de que Foucault não inquire o poder a partir do momento em teria falhado, e que poderia ser retificado, porque se trata sempre de práticas concertadas e racionais de poder, tampouco se limita a denunciar a violência visível das instituições. Erro e violência são, na perspectiva analítica foucaultiana, categorias que obscurecem a compreensão do poder, considerando o filósofo que

³² Como destaca Theresa Calvet Magalhães, e o que nos parece importante reconhecer, Foucault não faz nenhuma menção a Hannah Arendt e sua obra *Origins of Totalitarianism*, publicada nos Estados Unidos em 1951, e também nenhuma referência a Raymond Aron. Muito embora Chevallier lembre que Foucault assistiu ao Seminário de Raymond Aron na Sorbonne em março de 1967, e também participou de uma entrevista radiofônica com o pensador no mês de maio do mesmo ano. Cf. MAGALHÃES In PASSOS, 2008, p. 23-40; Cf. CHEVALLIER, 2011, p. 38. Pensamos que tais omissões se relacionem à demanda de pensar tais experiências de forma analítica, por isso o termo “não-analisado”, que significa não buscado a partir dos mecanismos do poder ele mesmos, os quais para Foucault são a base dos mecanismos que puderam se cristalizar na forma dos Estados totalitários. A preocupação do filósofo é que, ainda que os sobrepoderes de Estado que marcaram sua contemporaneidade tenham colapsado, restam poderes de mesma natureza, que poderiam fazer recomeçar essas experiências.

³³ Cf. seção “Situation des cours” do curso de 1975-6, escrita por Fontana e Mauro Bertani. FONTANA; BERTANI in FOUCAULT, 1997, p. 249.

³⁴ Trata-se de um texto publicado em decorrência do XI Colóquio Internacional Michel Foucault, realizado em 2018, na cidade de Florianópolis, do qual tivemos oportunidade de participar.

há estratégias, e táticas calculadas de poder. Por tais razões, a qualificação do poder como bom ou sua desqualificação como ruim pouco ajudam em seu entendimento, uma vez que a inquirição do poder deve se voltar à racionalidade mesma que o informa.

Dessa maneira, para nosso filósofo, trata-se de pensar, antes, como os mecanismos de poder dão o suporte necessário para as experiências políticas, sendo o fascismo e o stalinismo no século XX o resultado de poderes que se intensificaram, experiências cujo terreno já havia sido preparado anteriormente. Entretanto, o importante não é compreender as experiências políticas contemporâneas como se elas sempre fossem assombradas pelo fascismo, mas entender que o poder tende sempre aos excessos.

Deve ficar claro, assim, que o filósofo não mobiliza o fascismo como chave de compreensão de todo fenômeno político, o que configuraria uma grade de análise incapaz de compreender as novidades históricas ou aquilo que as experiências políticas têm de específico. A propósito do episódio da extradição do advogado Klaus Croissant em 1977, Foucault chegou a escrever um artigo no *Le Nouvel Observateur* (n.º 210) em que falava do “direito dos governados” segundo um horizonte das lutas contra o excesso de governo, não tendo recaído na grade de compreensão da questão pela posição “antifascista”. A este respeito, em “Situation du cours” do curso de *STP*, Michel Senellart lembra que apesar de ter se manifestado fortemente favorável pelo reconhecimento do asilo político do “dissidente” do “bando de Baader”, Foucault se recusou a assinar uma petição organizada por Guattari, que se manteve igualmente contra a extradição de Croissant, mas que acusava no documento a Alemanha de fascista. (SENELLART in FOUCAULT 2004b, p. 386, nota 26) Senellart entende também que este talvez seja o motivo pelo qual Foucault teria se distanciado de Deleuze³⁵ (SENELLART in FOUCAULT, 2004b, p. 386).

No mesmo ano de 1977, após o episódio da extradição de Croissant, e se aproximando mais da temática dos mecanismos de segurança que abre o curso de 1978, Foucault dá uma entrevista a Robert Lefort em que faz uma crítica a respeito da identificação imediata das experiências políticas excessivas com o totalitarismo, uma espécie de tentativa de ressuscitar o passado, impedindo reter o novo na análise. Eis suas palavras:

O totalitarismo designou por muito tempo os regimes de tipo fascista ou stalinista. Não é esse tipo de ressurreição que assistimos. Não há jamais ressurreições na história,

³⁵ É verdade que no ano de 1976 Foucault escreve o prefácio da edição americana do livro de Gilles Deleuze et Félix Guattari chamado *L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*, em que diz: “(...) Pode-se dizer que ler o Anti-Édipo é uma Introdução à vida não-fascista.” n.º 189, p. 135. Contudo, o pensamento de Foucault tem seus objetos e elaborações internas próprias.

de toda maneira; melhor: toda análise que consiste em querer produzir um efeito político ressuscitando velhos espectros está fadada ao fracasso. É porque não somos capazes de analisar uma coisa que buscamos ressuscitar o espectro de um retorno (...) O que se passa, então, hoje? Uma relação de um Estado com a população se faz, essencialmente, sob a forma do que poderíamos chamar de “pacto de segurança.” (n.º 213, p. 385)

Com efeito, a analítica, desde seu início, se atenta exaustivamente aos mecanismos que fazem funcionar os sobrepoderes difusos em práticas e saberes insuspeitos no corpo social. Tais inquietações fazem Foucault se ater aos focos locais, ao nível mais estreito e cotidiano do exercício do poder, cabendo-lhe denunciar saberes e práticas excessivas, as quais não necessariamente se mostram a partir da violência visível, sendo ancoradas em uma determinada racionalidade política.

Do ponto de vista das lutas, preocupação interna à analítica, Foucault se volta para as localidades estratégicas, muitas vezes subsumidas a um universal abstrato, lutas que giram em torno do sistema penitenciário, da antipsiquiatria, da normalização da vida, que não podem ser reduzidas em nome de uma universalidade, porque são “lutas imediatas”, situadas no nível da existência e muitas vezes de uma existência física. Como ele diz, elas são “lutas anárquicas”. (n.º 232, p. 546) Porém, Foucault não deixou de inquirir as modulações mais globais e totalizantes da racionalidade política, e é o caso dos estudos em torno da biopolítica da população e da governamentalidade.

A propósito, as lutas no pensamento de Foucault não serão sempre individuais, sendo as contra-condutas pensadas pelo filósofo no curso de 1978 justamente como lutas que se “cruzam” com conflitos externos, sem perderem sua “dignidade”, para utilizarmos as palavras selecionadas criteriosamente por CandiOTTO para refletir sobre as lutas políticas a partir do pensamento foucaultiano. (CANDIOTTO, 2020)

Que fique claro, Foucault não está propondo que as lutas se deem em torno de um reformismo do sistema de poder, acusação que sofreu, mas o deslocamento dos mecanismos que possibilitam os excessos de poder. (n.º 232, p. 546-7) Não entendemos com isso que Foucault esteja negando a luta de classes, a qual está por trás, por exemplo, do problema da gestão diferencial dos ilegalismos em *SP*, ou das técnicas anátomo-políticas de aumento da utilidade dos corpos e das tecnologias biopolíticas de controle demográfico que serviram ao capitalismo e sua necessidade de conformar a população à economia, etc. A propósito, a luta é a atualização das lutas de forças desiguais que se dão entre pai e filho, marido e mulher, professor e aluno, etc. A preocupação de nosso filósofo é com o esvaziamento das lutas múltiplas em nome da categoria única de classe, fazendo a crítica de um imaginário político

muito engessado, preocupação a qual avançará mais tarde como uma tentativa de pensar outras formas de constituição dos sujeitos, na direção das pesquisas pelas tecnologias de si, o que não representa um individualismo ético nem uma saída estetizante, como bem pontua Laval (in LAVAL, PALTRINIERI, TAYLAN, 2015, p. 44), mas uma forma de pensar a relação entre o poder e os indivíduos que podem oferecer suporte a este ou não.

Entender o poder pelos seus mecanismos justifica o caminho analítico de sua compreensão, e chega de fato a encontrar os mesmos inimigos do proletariado, das massas e do campesinato, como as multinacionais, o aparelho jurídico e policial, a especulação imobiliária, etc., assim diz o filósofo a Fontana e Pasquino (n.º 192, p. 154-5). Trata-se, no entanto, de uma via que parte de outras categorias políticas em vez da lei ou da repressão, reposicionando também a chave de compreensão do poder pelas ideologias e ou pela economia em função do funcionamento do próprio poder para pensar certos enfrentamentos.

Conforme declara o filósofo em 1977, na entrevista nomeada *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, há outros campos de análise do poder, campos que concernem ao nosso corpo, à existência e à vida, que não devem ser deixados de lado (n.º 197, p. 232). Tais questões se referem à morte, à loucura, à penalidade, à doença, ao crime, à sexualidade, etc., e são situadas num nível não completamente teórico, mas do essencial do cotidiano, tocando “profundamente a vida, a afetividade e as angústias de nossa contemporaneidade”. (n.º 232, p. 543). Sobre este ponto, julgamos pertinente situar que o olhar às capilaridades do poder não é uma “fetichização” do local, do empírico e do marginal em detrimento do universal, da lei, expressão de Mitchell Dean e Kaspar Villadsen³⁶, ao criticarem certa recepção deleuziana da obra foucaultiana (2016, p. 37).

Como se observa ainda na conferência no Japão em 1978, Foucault se volta aos jogos em torno do poder, assim como a filosofia analítica da linguagem anglo-saxã se volta aos jogos múltiplos de linguagem em detrimento das qualificações e desqualificações massivas, absolutas ou definitivas, colocando em recesso a busca pelo que permanece de profundo na linguagem. (n.º 232, p. 541). O que está em curso para o filósofo e que gostaríamos de reter nesta seção é a exploração das bases de um pensamento que se propõe como uma “filosofia analítica da política”, voltada não a um sistema de compreensão da totalidade política, mas a compreender

³⁶ Eles falam de certa influência epistemológica deleuziana no pensamento de Foucault e certa ressonância vitalista, linha interpretativa que não seguimos, tomando a obra dos autores a partir de algumas críticas apontadas por eles que nos parecem relevantes do ponto de vista das possíveis objeções à analítica.

o poder segundo a superfície das estratégias locais e globais de poder, suas combinações sempre provisórias, seus arranjos “mal coordenados”. (n.º 206, p. 302)

Com efeito, por trás dos procedimentos analíticos, e sua denúncia permanente dos excessos de poder, há ainda uma preocupação com o papel do intelectual, que, para Foucault, não deve oferecer uma verdade filosófica à história, porque seu dever é assumir o lado do contrapoder e da verdade, o lado das lutas em torno do poder, como se observa, outra vez, na conferência no Japão. (n.º 232, p. 538-9) Se acima mencionamos as relações do pensamento foucaultiano com a história e com os historiadores, é importante também que convoquemos suas relações com a filosofia, as quais igualmente são críticas.

Na conferência *La philosophie analytique de la politique* é clara em sua formulação da filosofia como analítica da política e não como sua legisladora. (n.º 232). Candiotto nos complementa: “Nessa condição, ela dispensa qualquer identificação com uma doutrina ou ideologia política”. (CANDIOTTO, 2020, p. 145) E aqui gostaríamos de dar atenção ao fato de que Foucault posiciona a filosofia ao lado das lutas e da verdade e não do poder, sendo este um traço crucial para tratarmos seu pensamento político largamente como “analítica do poder”, ou mais, como “filosofia analítica da política”, a qual tal conferência de 1978 nos elucidava e, mais, nos autoriza.

Foucault reconhecerá que a tarefa essencial do filósofo é assumir o poder no seu contrafluxo, ao lado das lutas, e não no seu fluxo próprio. Com isso Foucault quer apontar que a relação orgânica entre a filosofia e o poder é arriscada, e ele o exemplifica com o que chama de “Estados-filosofias”, aos quais o século XIX assistiu, quando a filosofia ofereceu as proposições ao Estado e quando este valida suas ações em tais proposições. É o que ele identifica em Rousseau e a Revolução Francesa e o império napoleônico; ou Hegel e o Estado prussiano; ou Nietzsche, apropriado pelo Estado hitlerista; ou ainda Marx e o Estado soviético (n.º 232, p. 538). Em sua visão, ainda que tais pensamentos visassem a “liberdade”, eles acabaram por “autenticar poderes sem freio” (n.º 232, p. 539).

Importante dizer que a explicação desses desdobramentos históricos pela ideia de traição não satisfaz a Foucault (n.º 232, p. 540). Neste sentido, Candiotto retoma a mesma conferência no Japão, nos esclarecendo:

Seria cômodo imputar ao poder político sua traição à filosofia. Contudo, também podemos perguntar: A filosofia política moderna não se transformou em uma filosofia *do* poder? Nesse segundo caso, quando a filosofia fundacional pretende colocar um freio ao poder político, não procura “o lugar do poder, fazer-se a lei da lei, e, por consequência, realizar-se como lei?” (CANDIOTTO, 2020, p. 144, grifo do autor)

No curso de 1978, Foucault diz que a filosofia, diferentemente da história, da sociologia e outras, como análise dos mecanismos de poder, tem “o papel de mostrar quais são os efeitos de saber que são produzidos em nossa sociedade pelas lutas, os enfrentamentos, os combates que nela se desenrolam, e pelas táticas de poder que são os elementos dessa luta.” (FOUCAULT, 2004b, p. 5). Identificar os campos de forças reais por meio de uma análise teórica voltada a buscar por certa eficiência tática para Foucault consiste na própria prática filosófica, ocupada com o círculo da luta e da verdade. Trata-se de uma filosofia como “política da verdade” (2004b, p. 5).

O problema é que, para o filósofo, tal relação fundamental entre a luta e a verdade acaba por se “teatralizar, se descarnar, perder o sentido e a eficácia nas polêmicas que são interiores aos discursos teóricos” na própria filosofia (2004b, p. 5-6). Tais precauções deslocam o filósofo não ao abandono da filosofia, mas a pensar outras vias para a filosofia, a qual, como ele diz em outro momento, deve ter em seu horizonte a observação atenta dos abusos da racionalidade do poder (n.º 291, p. 135).

Gostaríamos, para finalizar, de evocar uma fala de Foucault em 1968, em entrevista a Claude Bonnefoy, crítico literário, próximo aos trabalhos que havia desenvolvido acerca da arqueologia do saber, uma retomada crítica da filosofia e dos sistemas de pensamento humanistas. Na ocasião, o filósofo compara-se a um anatomista que faz uma autópsia, que com o bisturi corta agressivamente o “corpo dos outros”, o qual equivale à sua folha de papel, na tentativa de identificar a causa do mal. Examinando parte por parte, finalmente, o anatomista faz aparecer a lesão que provocou a morte. (FOUCAULT, 2011a, p. 36-46) À luz dessa metáfora do filósofo-médico³⁷, podemos entender que Foucault realiza constantemente uma anatomia da própria filosofia, a fim de localizar aquilo que parasita um sistema de pensamento.

³⁷ Entende Sforzini: “A figura nietzschiana do filósofo-médico é reativada por Foucault por meio de uma prática histórico-política que invoca a força do bisturi cortando as camadas de nossa modernidade para libertar o coração que bate. O historiador corta as placas do discurso, identifica linhas de ruptura e nós problemáticos em nosso conhecimento e em nossa vida. Ele destrói as evidências recebidas para trazer novas perspectivas.” SFORZINI, 2014, p. 36.

3. A HISTÓRIA POLÍTICA DO CORPO DISCIPLINAR E OUTRAS ABERTURAS

3.1 A captura do corpo dos indivíduos nos sistemas de utilidade

Neste capítulo busca-se pelo campo de investigação que Foucault elaborou acerca do poder disciplinar, tendo a primeira metade da década de 1970 como referência. Este não é senão um primeiro momento da analítica, voltado ao exame da inauguração de um poder físico que se difunde em toda a sociedade, que se expressa bem na ideia de microfísica do poder. Desde o início da analítica do poder está presente a ideia de que o corpo na modernidade, não pertencendo mais ao monarca, foi socializado e o sentido disso será aqui precisado.

Debruçando-nos sobre o exame das disciplinas, técnicas de docilização do corpo que, extraíndo dele o máximo de utilidade, visam diminuir sua capacidade de resistência, seremos remetidos às formas de individualização dos corpos e de sua instrumentalização nos sistemas de utilidade. Diante desse quadro, será um ponto importante a nosso olhar a demarcação entre poder disciplinar e poder soberano, uma concepção de poder que se define pela lei e pelo Estado. Tal demarcação será neste capítulo um tema recorrente, porque se encontra nela o pontilhado do projeto histórico que motiva a analítica do poder em sua elaboração primeira, e que terá desdobramentos, correções e reelaborações nos anos seguintes.

Em sua delimitação analítica, o projeto foucaultiano considera uma transformação do poder de soberania, cujo exercício se realiza em nome do rei, pela lei, pela fiscalidade e pela territorialidade, em função da organização de um poder disciplinar formado a partir dos séculos XVII e XVIII, que se volta ao controle de todas as instâncias da vida e da existência dos indivíduos e que se generaliza no século XIX. Trata-se de técnicas de controle e de penalização da existência dos indivíduos que tendem a se exercer em todos os espaços sociais, preenchendo, em um nível extra ou infralegal, as lacunas deixadas pelo poder que se exerce no nível da lei.

Devido a uma associação que Foucault propõe entre o poder soberano e a figura do rei, propomos neste capítulo uma incursão à simbólica jurídica do duplo corpo do rei na Baixa Idade Média inglesa a partir da obra de teologia política *The King's Two Bodies* (2016), de Ernst Kantorowicz, obra que chamou a atenção de nosso filósofo. Obviamente, Foucault não retoma a obra na perspectiva da teologia política, mas a menciona para chamar a atenção à assimetria do corpo duplicado do rei, e mesmo multiplicado, em relação aos corpos reduzidos ao suplício, ou aos corpos assujeitados na modernidade. Com isso, o autor nos coloca diante de uma outra economia de poder, diversa do poder soberano.

3.2 O disciplinamento do corpo do operário

Abrindo o curso de 1973, no qual localizamos procedimentos notáveis que farão parte do tratamento analítico ao poder ao longo dos anos seguintes, Foucault se coloca a reavaliar a noção de exclusão da qual diz ter feito bastante uso, realizando agora um balanço crítico desta. Objetivando “uma análise de tipo histórico” (FOUCAULT, 2013, p. 4), Foucault aponta que a noção de exclusão não é operatória, por se situar no campo das representações sociais, o qual não considera “as [lutas], as relações, as operações especificadas do poder a partir das quais precisamente se faz a exclusão.” (FOUCAULT, 2013, p. 5)

Foucault considera que a exclusão deve ser, antes, entendida como efeito, bem como a transgressão (não à lei, mas referente ao limite), reconhecendo que tais noções tiveram importância histórica, por terem feito, em certo momento, inversões críticas nos planos da representação jurídica, política e moral, mas devem agora ser remetidas à dimensão do poder-saber (FOUCAULT, 2013, p. 7). Por esta via se pode finalmente compreender o tratamento dos desviantes, dos anormais, dos inadaptados, etc., como um “efeito representativo geral” das “estratégias e das táticas de poder” (FOUCAULT, 2013, p. 5).

Tais considerações nos ajudam a compreender que Foucault não descarta a exclusão e a representação da análise, mas as transforma em efeitos. Se tal procedimento não recobre certas situações em que a exclusão é o próprio operador político, caso dos países terceiro mundistas, por exemplo, e certas práticas de exclusão de grupos sociais inteiros, podemos entendê-la melhor dentro do conjunto de realidades que Foucault almeja pensar.

O objetivo do filósofo neste curso é entender como o encarceramento, que não é uma prática de exclusão, porque não envolve uma externalidade em relação ao poder, mas uma intensificação ainda maior, passa a ser a forma punitiva geral na sociedade moderna, partindo do pressuposto de que as formas punitivas possuem sua especificidade histórica e política, e que têm economias de poder diferentes. Esta abordagem no nível das táticas não pretende recompor o conjunto das representações jurídicas e morais, mas compreender propriamente as formas de poder que permitem excluir, ressarcir, marcar e encarcerar. Com efeito, para Foucault as lutas em torno das táticas penais se constituem como um exemplo privilegiado, e fazem parte do procedimento de análise que toma a guerra não como algo exterior ao poder, mas como matriz de “todas as estratégias de poder e, por consequência, também a matriz de todas as lutas pelo poder, e contra o poder.” (FOUCAULT, 2013, p. 15.)

Em vez de “guerra de todos contra todos”, Foucault quer sublinhar que “estamos em guerra social (...) a guerra dos ricos contra os pobres, dos proprietários contra aqueles que não possuem nada, dos patrões contra o proletariado.” (FOUCAULT, 2013, p. 23) Conceber a guerra como matriz das relações de poder e também das lutas terá desdobramentos no pensamento de Foucault sobre os quais será necessário ponderar mais adiante, sobretudo à luz do curso de 1976.

Tomando em conta a transformação técnica e política pelo prisma do poder de punir, o cerne do argumento de Foucault é que na modernidade não se trata mais de penalizar por meio da violência dos suplícios ou da inscrição de uma letra de fogo nas costas, marcando o corpo do infrator para reativar publicamente o poder através da vingança do rei, mas de moralizar a existência.

Como Foucault mostra a partir do pensador fisiocrata Le Trosne, segundo um texto que, para ele, antecipa a situação do século XIX em relação à necessidade de fixar os indivíduos na produção capitalista, com a demanda de fixação dos homens na terra e em um determinado modo de vida, o chamado vagabundo é entendido como aquele que se recusa ao trabalho, sendo interpretado como inimigo social e como se estivesse em posição de uma guerra contra a sociedade civil. Neste ponto se ancoraria justamente a necessidade de punição, uma vez que a vagabundagem é entendida como matriz de todo crime, uma recusa a compartilhar os códigos da sociedade e a fazer parte dela.

No entanto, a prisão como forma de punição geral não advém exatamente como consequência direta desses discursos penais voltados à punição ao indivíduo que se colocou em guerra contra a sociedade, mas entrecruzada com eles: a prisão se constituirá de forma descontínua em relação ao penal, nível da discursividade que tem como princípio o criminoso como inimigo social, aquele que rompeu o contrato, estando sobretudo assentada no “penitenciário”, nível da prática punitiva.

O filósofo resgata que penitenciário, curiosamente, advém de penitência, um “princípio moral de pena” (FOUCAULT, 2013, p. 87) de base religiosa, o que demonstra ainda mais a Foucault que a prisão não deriva causalmente do sistema penal, embasado no princípio da reparação a que deve o criminoso à sociedade. Na prisão, o criminoso não reparará o dano cometido à sociedade, mas será vigiado, corrigido e moralizado, conhecido em sua natureza e caráter, tornando-se objeto de estudo de saberes como a psiquiatria, a sociologia, a criminologia, etc., que se desenvolvem com a “transcrição do jurídico ao médico.” (FOUCAULT, 2013, p. 183).

Pensando a relação entre a teoria e a prática judiciárias a partir de uma defasagem em relação ao penitenciário, e atento aos efeitos das táticas de poder-saber, Foucault observará que entre “as penas modeladas sob a infâmia, o talião ou a escravidão” (FOUCAULT, 2013, p. 17) a utilização da prisão como instrumento punitivo exclusivo, que torna a reclusão a forma punitiva geral modulada apenas pelo tempo, não data de muitos séculos, sendo uma nova forma de castigo surgida apenas a fins do século XVIII. Mas não é só.

O penitenciário, que não é circunscrito à reclusão, se estende como a forma geral do controle exercido em nossas sociedades. A propósito da penalização da existência pela moralização, cujo limite é a delinquência³⁸, Foucault reconhecerá aqui no curso de 1973 a teoria da punição pelo internamento na moral de utilização do tempo presente na comunidade dos *Quakers*, grupo religioso nascido no século XVII. A seita inglesa, cuja matriz é protestante, e que se difundiu nos Estados Unidos, então colônia da Inglaterra, constitui uma comunidade para a qual o poder político deve ter por finalidade a coerção e a moral. O que importa a Foucault com o resgate dessa seita é pensar como a “prisão-*quaker*” se generalizou, mas não segundo uma relação causal de influência deste modelo aos outros países, e sim pelo viés do “aproveitamento”, da “aceitabilidade”. (FOUCAULT, 2013, p. 105)

Deixaremos de lado, por ora, a questão da generalização da prisão como forma punitiva, uma vez que a acompanharemos em *SP*, segundo uma versão que coloca em questão menos a derivação moral-religiosa da prisão *quaker*, questão que Foucault nem retoma, e mais as técnicas de disciplinamento e assujeitamento do corpo³⁹. Neste momento, basta destacarmos que a prisão, em verdade, uma forma-prisão, é baseada no modelo de variação do tempo, que marcou a sociedade capitalista e a colocada dos homens no modo de vida do trabalho industrial, tendo como correlato a forma-salário.

A estabilização da sociedade capitalista não dispensou a formação de uma moral do trabalho, tendo criado meios para realizar a moralização da classe operária, para a qual foi essencial o jogo de compensação entre tempo de trabalho e tempo de liberdade (FOUCAULT,

³⁸ Conforme diz Candiotto: “Os dispositivos de poder são excessivos sempre quando, na tentativa de sufocar as forças políticas que ameaçam sua estabilidade, eles as transformam em infração à *ordem* estabelecida, criminalizando-as ou as desqualificando pelo matiz da ofensa aos costumes. Os aspectos moral e infracional combinam-se, ainda, posto que o nomadismo moral e a recusa do trabalho são considerados as matrizes da criminalidade.” CANDIOTTO, 2020, p. 85.

³⁹ Não adentraremos profundamente nesta investigação aqui, ao optarmos por oferecer a reflexão sobre o poder de punir mais detalhadamente sob o plano da obra de 1975, *SP*, com a clareza de que nem sempre obra e curso se compactam, havendo ultrapassagens e temas por vezes bastante diferenciados, sendo o caso preciso no curso de 1973 do tratamento dos ilegalismos operários e também a forte presença da constituição da moral do trabalho e da produção capitalista. Cf. FOUCAULT, 2013, p. 9-10.

2013, p. 72), assim como a compensação entre o crime e a ameaça da perda do tempo de liberdade foi indispensável às novas práticas penais, muito voltadas ao controle moral e político das classes baixas.

Aqui em 1973, Foucault joga luz a inúmeras correlações entre a formação da sociedade capitalista e as práticas punitivas através de uma moralização da vida cotidiana, que garantiu o controle das classes altas sobre as classes laboriosas e baixas. De fato, da prisão à fábrica, o que o filósofo mostra é que será implementado na sociedade o “elemento *coercitivo*”, coerção prolongada à vida comum, mas que se concentra na prisão. (FOUCAULT, 2013, p. 114).

Como o filósofo deixa claro, não se trata de uma relação de transferência de um lugar a outro ou da representação de uma esfera a outra, mas de observar certas formações históricas que se interpenetram. É nessa esteira que o filósofo observa que houve um paralelo entre o sistema de poder capitalista e o sistema penal, que se relaciona de fato à introdução do tempo em ambos, o qual garantiu o controle do lazer, do salário, da poupança, da vida nas fábricas, etc.

Como Foucault mostra, na transformação de um poder de soberania em função da formação de um poder disciplinar, a partir do final do século XVIII a vida operária será organizada em torno da produção. Enquanto o poder de soberania, reconhecido na sociedade feudal, se baseava em relações de territorialidade, o poder disciplinar atua por meio de um sistema de sequestração do tempo.

Está em questão o momento em que o trabalhador é desapropriado dos meios de produção, restando-lhe seu tempo, que é transformado em força de trabalho, motivo da instauração de um sistema de controle permanente de seu corpo através de aparelhos que operam pela forma do sequestro, uma forma de “extração real de tempo” (FOUCAULT, 2013, p. 86). São as disciplinas, que extraem a força de trabalho dos corpos e ainda vem acompanhadas de um certo saber de normalização, as ciências humanas⁴⁰, cabendo aqui também a medicina e a economia, saberes que, a partir da vigilância e da observação constante, definem o normal e o anormal.

⁴⁰ No curso de 1973, abordando como saber e poder se conectam, o filósofo nos mostra foi imprescindível ao aparato administrativo na França ao fim do século XVIII, em sua tarefa de controle das atividades dos indivíduos e da população, da delinquência, e outros, desenvolver relatórios, advindos do acúmulo de informações e envio desses dados por parte dos funcionários do Estado ao poder central, sistematizando, ao fim, instrumentos de cálculo, de abstração, de quantificação, de generalização, etc. O que era realizado de forma pontual, se tornou institucionalizado a partir das formas de extração administrativas de saber por parte do Estado. Cf. FOUCAULT, 2013. “Aula de 28 de março de 1973”.

Um dos pontos mais notáveis no curso de 1973 é o tratamento aos ilegalismos, com destaque ao ilegalismo operário, uma interpretação que se dá em detrimento da ideia de uma plebe sediciosa que seria reprimida pelo aparelho de Estado, certamente uma hipótese do historiador marxista Thompson, com a qual possivelmente Foucault havia trabalhado no curso anterior⁴¹. No limite de um poder que se exerce principalmente pela lei, o poder soberano, e o início da formação de um poder que se exerce como disciplina, conforme precisa Márcio Fonseca (2017), o filósofo se refere a certo ilegalismo operário como forma de resistência ao poder que tende a uma captura exaustiva do corpo.

Reposicionando a categoria de exclusão bem como a concepção jurídico-política com a qual havia trabalhado no curso de 1972, com a ideia de um poder que não apenas reprime, mas que disciplina, que moraliza o hábito e que assim, instaura a norma social, que fixa aos aparelhos de produção, que instaura um jogo de recompensas e que penaliza a existência cotidiana em um nível infrapenal, com a ideia dos ilegalismos operários Foucault nos coloca justamente diante de lutas contrárias aos excessos da moralização, da disciplinarização do trabalho e da acumulação de riquezas na fábrica. E serão igualmente lutas pelo poder, na leitura de Candiotto. (CANDIOTTO, 2016a, p. 664-74; CANDIOTTO, 2020, p. 60).

Para além do Estado forte adotado pela burguesia, argumentando sobre as estratégias de controle e de coerção moral que fizeram a penalidade se voltar às classes laboriosas, segundo um nível para-penal que objetiva a correção constante do indivíduo, desde já Foucault coloca em jogo a concepção de que o poder na modernidade atua de maneira mais positiva do que a repressão das massas, que para ele representa uma atuação menos dinâmica do poder. Na esteira da analítica em desenvolvimento, o poder produzirá efeitos mais sutis, como o sequestro de tempo e a disciplinarização da vida, não fortuitamente a forma de resistência que Foucault destaca no curso são os ilegalismos operários, que se voltam contra essa apropriação total do tempo da vida e essa moral da existência vinculada ao trabalho.

Neste plano analítico, com os ilegalismos operários, Foucault entenderá que tanto o poder como as lutas em torno dele se reconfiguraram (CANDIOTTO, 2016b). Os ilegalismos populares deixaram de se dar como fraude fiscal, o que era tolerado pela burguesia nascente, que também se opunha aos excessos do poder do monarca e a fiscalidade. Agora, como ilegalismo operário, este se volta à produção capitalista, e passa a não ser mais tolerado pela burguesia. (FOUCAULT, 2013, p. 178) E é exemplo certo ilegalismo relacionado à depredação

⁴¹Os editores do curso dizem que Daniel Défert atestou a frequência de Foucault a Thompson. Cf. x in FOUCAULT, 2013, p. 42. nota 20.

da fábrica, onde se concentra o corpo da riqueza e sua materialidade, o qual representou um medo real do corpo do operário, seus desejos, necessidades, hábitos, etc., a que se deve sua conseqüente moralização e criminalização. O trabalhador, no século XVIII, deve se curvar ao soberano tal como em uma cerimônia no século XVII um súdito se curva ao rei, mas ao hábito instaurado enquanto norma de conduta.

E mais temível do que a depredação, Foucault nos fala de um ilegalismo que diz respeito ao próprio corpo do operário, em sua recusa ao enquadramento de sua vida ao trabalho industrial, às péssimas condições laborais, aos mecanismos de fixação do operário ao trabalho, como o endividamento e os contratos desiguais ou ainda as tentativas de minar as associações de trabalhadores. Como o filósofo nos sintetiza no resumo do curso:

Mas, talvez, a forma mais importante do novo ilegalismo seja outra. Ela diz respeito menos ao corpo do aparelho de produção, ou aquela da propriedade da terra. Salários insuficientes, desqualificação do trabalho pela máquina, horários desmesurados, multiplicidade das crises regionais ou locais, interdição das associações, mecanismo de endividamento, tudo isso conduz os operários às condutas como o absentéismo, a ruptura do “contrato de trabalho”, a migração, a vida “irregular”. (FOUCAULT, 2013, p. 266)

Foucault dá um nome a este ilegalismo que se choca contra a imposição de longas jornadas de trabalho, que leva o operário ao endividamento e a uma vida enquadrada na produção industrial. Trata-se de um ilegalismo de dissipação, relacionado ao nomadismo do corpo em relação ao trabalho como o ócio, a festa, a preguiça, e a vadiagem, recusas à captura do tempo da vida pelo trabalho. Reforça-se aqui os mecanismos que visam fixar os operários à produção por meio de medidas coercitivas e de controle que visam o adestramento desses corpos: carteira de trabalho, proibições de loterias, sistemas de endividamento, legislação sobre venda de bebida alcoólica, incentivo ao casamento, e a moralização operária.

Na esteira de Foucault, para capturar a “energia explosiva” do corpo (FOUCAULT, 2013, p. 236) foi necessário realizar sobre ele o trabalho de captura do tempo da existência, neutralizando sua capacidade de resistência e o transformando em força produtiva. E com isso Foucault almeja, já fazendo as demarcações analíticas, resgatar o momento inaugural em que o corpo passa a ser transformado em força de trabalho (FOUCAULT, 2013, p. 112), isto é, tornado propriedade patronal, e, a um só tempo, tornado “sujeito ao aparelho judiciário” (FOUCAULT, 2013, p. 199). Para Foucault, com a dinâmica de acumulação de capital e dos homens, o “corpo, o tempo, a vida, os homens” serão, a partir de então, acoplados ao modo de ser da máquina “no jogo das forças produtivas”, por “meio de coerção ética e política”. (FOUCAULT, 2013, p. 201)

O corpo se transforma em força de trabalho, isto é, o trabalho não é uma definição de essência da vida humana, ideia contrária a Marx (e o alvo nos parece ser mais o idealismo hegeliano que Foucault observa em Marx). De fato, perguntado em que medida suas análises se diferenciam de uma interpretação materialista da história em uma entrevista com estudantes de Los Angeles, realizada em 1975 (e transcrita em 1978), ele responde:

Marx pensava – e ele o escreveu – que o trabalho constitui a essência concreta do homem. Eu penso que esta é uma ideia tipicamente hegeliana. O trabalho não é a essência do homem. Se o homem trabalha, se o corpo humano é uma força produtiva, é porque o homem é obrigado a trabalhar. E ele é obrigado porque é investido pelas forças políticas, porque é pego em mecanismos de poder”. (n.º 221, p. 470)

Apesar dos tensionamentos da relação Foucault e Marx desde a década de 1960, é inegável que Marx esteja presente em seu pensamento, pelo menos até certo momento, e de uma forma muito peculiar. Como dito acima, para Foucault, o poder que opera na forma do sequestro transforma o “tempo de vida em força de trabalho” (FOUCAULT, 2013, p. 235), formulação que Laval nos adverte que ele retira de Marx, do “Capítulo XIII” do Livro I d’*O Capital* (LAVAL in LAVAL, PALTRINIERI, TAYLAN, 2015, p. 33)⁴², contudo, sem citar.

Neste caso, o filósofo faz jus ao que nos disse uma vez sobre seu uso não laudatório de Marx, sem a necessidade de citá-lo, tal como um físico usa os conceitos de Newton (n.º 156, p. 752-3). Ainda sobre este ponto, Laval diz: “Se Marx pode escrever que ‘a condição do capital é o salário’, Foucault acrescenta que a ‘condição do capital é o corpo do trabalhador.’” (LAVAL in LAVAL, PALTRINIERI, TAYLAN, 2015, p. 34) A força de trabalho não se encontra pronta, sendo necessário disciplinar o trabalho, seu corpo, o tempo de sua vida para assim convertê-lo em força de trabalho em proveito da acumulação de capital.

Proximidade com Marx por vezes evocada por Foucault, muito mais em entrevistas e conferências do que em obras, pelo procedimento intelectual de análise do poder em termos de produtividade, o que Laval toma muito em conta ao buscar aproximações entre Foucault e Marx, considerando também os aportes de Bentham. A referência é a conferência que Foucault faz na Bahia em 1976, na qual ele diz que se pode colher exemplos de uma concepção positiva do poder em Jeremy Bentham, “o grande teórico do poder burguês”, e no livro II d’*O Capital* de Marx. (n.º 297, p. 186).

O filósofo diz algumas vezes, salvando as diferenças de objetivos, da metodologia de Marx em sua análise do capital, quando recusou a explicação habitual que se fazia da miséria

⁴² Especialmente nota 17.

como efeito de uma escassez natural ou de um roubo organizado. À sua vez, Foucault diz que é isso que quis fazer ao compreender o poder em sua positividade, o que envolve pensá-lo em termos de táticas, estratégias, técnicas, tecnologias e dispositivos. (n.º 200, p. 256-268)

Ainda propósito de Marx e Foucault, Laval trabalha o cruzamento do conceito de mais-valia descoberto pelo primeiro com o que nosso filósofo entende como “mais poder”, “suplemento de poder”, “intensificação de poder”, “sobrepoder”, “excesso de poder”, etc... (LAVAL in LAVAL, PALTRINIERI, TAYLAN, 2015, p. 37). De forma parecida, ao analisar a “Aula de 8 de março de 1972” do curso de 1972 Candiotta resgata a dinâmica do sobressaber com o sobrepoder e a mais-valia, uma forma de produção excessiva que se dá pela extração da força de trabalho, mas não apenas, porque se extrai também um saber dos operários. O autor considera:

O sobressaber (o saber burocrático/ administrativo, mas também o saber canônico das universidades) reforça o sobrepoder e sua produção (sua concentração por parte do Estado). Esse conceito de sobressaber - nesse caso, a extração do saber técnico e empírico dos trabalhadores e sua reapropriação pelo patronado e pelos burocratas industriais - parece ter sido elaborado por Foucault pelo deslocamento do conceito da mais-valia. Afinal, não basta extrair do trabalhador sua ‘força de trabalho’; trata-se de extrair dele algo mais: sua experiência, sua técnica, sua memória e seu saber. Esse saber, enquanto ele forma parte do trabalhador, é objeto de desqualificação, mas quando ele é dele expropriado e transformado em um saber industrial e patronal (universitário?), torna-se um saber supostamente nobre, neutro e desinteressado. (CANDIOTTO, 2020, p. 61)

E se a dinástica do saber tem a ver com a relação entre o sobressaber, o sobrepoder e a mais valia, é bem um “excesso de capital” que está em jogo quando a fortuna se materializa na fábrica, processo que não se dá sem a extração da força de trabalho do operário. O que nos parece interessante na análise de Candiotta é sua chamada de atenção ao fato de que não basta capturar o corpo para extrair sua força, apontando-nos a fato de a divisão do trabalho ter transformado o saber operário em um saber canônico, neutralizado e expropriado pelo patronado na formação do sistema industrial.

Se a presença de Marx fica mais marcada nesse momento embrionário da analítica do poder, com a preocupação com a acumulação de riquezas no capitalismo industrial e a apropriação do corpo do operário no processo produtivo, a relação com o marxismo não é simples, a começar por Althusser, conforme antecipamos em nota. Sobre as menções críticas de Foucault ao marxismo, não é que Foucault recuse o marxismo em geral, como nos diz Julien Pallotta:

É porque Foucault não procura criticar o marxismo em geral, mas um marxismo bem definido e determinado: o marxismo althusseriano que, por mais crítico que seja em relação à direção do PCF, resta institucionalmente ancorado ao Partido. Por outro lado, os maoístas que Foucault frequenta nesta época são ex-althusserianos (que se tornaram anti-althusserianos): o althusserismo funciona também como a linguagem teórica dos militantes políticos aos quais se endereça Foucault. (PALLOTTA in LAVAL, PALTRINIERI, TAYLAN, 2015, p. 130)

Além de dizer não ter enxergado em Marx uma grande novidade do ponto de vista epistêmico na obra de 1966⁴³, das desconfianças do *PCF*, da insatisfação com o freudomarxismo, que se intensifica na obra de 1976, e da crítica nos anos de 1978-9 sobre uma governamentalidade de partido que visa um excesso de obediência, uma crítica recorrente de Foucault é certo tipo de marxismo economicista que tem como consequência a sobreposição das dinâmicas econômicas em relação à compreensão própria do poder e da política. Sobre este descentramento do plano econômico por parte de Foucault, que reposiciona a análise do capitalismo e que confere primazia à descrição das próprias práticas de poder, tal como se exerce materialmente na fábrica, no hospital, na escola, na prisão, etc., julgamos pertinente uma fala do filósofo a Fontana e a Pasquino, outra vez, na entrevista de 1976:

(...) o internamento psiquiátrico, a normalização mental dos indivíduos, as instituições penais, sem dúvida, têm uma importância bastante limitada se buscamos apenas o significado econômico. Por outro lado, no funcionamento geral das engrenagens do poder, eles são, sem dúvida, essenciais. Enquanto colocávamos a questão do poder subordinando-o à instância econômica e ao sistema de lucro que ela assegurava, éramos levados a considerar esses problemas como de pouca importância. (n.º 192, p. 146)

Com efeito, Foucault não descarta as contribuições de Marx em relação à exploração do corpo em função da produção capitalista e sua máxima apropriação no trabalho. Um de seus problemas é certo marxismo que sobrepôs a consciência e a ideologia ao corpo, como é o caso de Marcuse, quem Foucault objeta sobretudo por utilizar a categoria de repressão exageradamente, análise que impede a observação dos efeitos de poder que não são da ordem do recalçamento e da proibição, crítica que se reverbera fortemente quando a produtividade discursiva em torno da sexualidade será central para o filósofo. Como ele diz em uma entrevista *Pouvoir et corps* em 1975:

⁴³ Sobre a polêmica de ter colocado em *MC* Marx na mesma episteme que Ricardo, Foucault parece diferenciar o que é a prática revolucionária e o que é a crítica a uma ciência empírica, como ele chegou a dizer em uma entrevista no Brasil em 1975 para o *Jornal da Tarde*, ocasião em que teve de interromper a série de conferências que havia planejado em função do assassinato do jornalista Vladimir Herzog, preso e torturado em cela pelo regime militar: É desse ponto de vista, da ciência empírica, que na mesma entrevista ele diz que embora seja importante como “significante universal cujas utilizações políticas e polêmicas são importantes”, o método do materialismo dialético, como “interpretação da história, filosofia, metodologia científica e política” não serviu de muita coisa. Cf. n.º 163, p. 808-9.

Enquanto hoje as reivindicações são mais do corpo assalariado do que do assalariado, não se ouve falar enquanto tal delas. Tudo se passa como se os discursos “revolucionários” permanecessem penetrados de temas rituais que se referem às análises marxistas. E, se há coisas muito interessantes sobre o corpo em Marx, o marxismo - enquanto realidade histórica – terrivelmente as ocultou em proveito da consciência e da ideologia. (...)

É preciso também se destacar dos para-marxistas como Marcuse, que dão à noção de repressão um papel exagerado. Porque se o poder apenas tivesse a função de reprimir, se trabalhasse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de um grande super-ego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo – ele começa a ser conhecido – e também a nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz. Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares. Foi a partir de um poder sobre o corpo que um saber fisiológico, orgânico, foi possível. (n.º 157, p. 757)

Visando finalizar nossa incursão ao curso de 1973, sem querer resolver as disputas em torno da relação Foucault e Marx, havendo estudiosos que realizam pesquisas que visam aproximações, e, obviamente, confrontos. (BALIBAR, 1989; LEMKE, 2004; LAVAL, PALTRINIERI, TAYLAN, 2015), a ideia de física do poder é uma forma de conceber o poder que não recai em uma redução do poder à repressão ou violência ou à economia e que considera o investimento corporal do poder moderno.

Na esteira de Foucault seja pela sua máxima utilização como força de trabalho, ou pelo medo constante dos perigos que sofre o corpo da riqueza neste contexto de acumulação de capital na fábrica, o sistema penal se organizará em torno do corpo do operário, que embora temido, deveria ser protegido. No resumo do curso *LSP*, Foucault nos diz algo que nos parece importante, em nosso intuito de resgatar uma história dos corpos que evidencia a materialidade do poder e também o processo de constituição dos indivíduos por essa relação de sujeição dos corpos:

O que colocou em jogo a grande renovação da época é o problema do corpo e da materialidade, é uma questão física: nova forma de materialidade tomada pelo aparelho de produção, novo tipo de contato entre este aparelho e aquele que o faz funcionar; novas exigências impostas aos indivíduos como força produtiva.

(...)

A transformação da penalidade não diz respeito unicamente a uma história dos corpos, mas, mais precisamente, a uma história das relações entre o poder político e os corpos, seu controle, sua sujeição, a maneira como são dobrados, fixados, utilizados por ele encontra-se no princípio da transformação estudada. Seria preciso escrever uma “Física” do poder, e mostrar como ela foi modificada em relação às suas formas anteriores, no começo do século XIX, no momento do desenvolvimento das estruturas estatais. (FOUCAULT, 2013, p. 267-8)

Além da física do poder na modernidade ter tornado o corpo do indivíduo em força produtiva, esse processo é ainda mais positivo, tendo sido necessário o refinamento das formas

de exercício do poder na direção da intensificação dos bons hábitos e não apenas do contrato com o patronado. (FOUCAULT, 2013, p. 178). Este processo vai produzir certo indivíduo modulado pelo trabalho (explorado), ainda nos tempos de desemprego, de baixa de atividades e de crises. Podemos dizer que o assujeitamento neste momento é pensado pela forma do sequestro do tempo e da vida dos trabalhadores, o que resulta na fabricação de um sujeito submetido à cronologia da produção e aos círculos das atividades de produção (FOUCAULT, 2013, p. 235). Este ponto nos é importante porque nos permite argumentar, junto a Foucault, que o poder exerce a partir do corpo uma sujeição que é mais do que a repressão, uma vez que constitui certos indivíduos, aqui um indivíduo fixado ao modo de produção e às infrapenalidades difusas.

O que falta considerar aqui é que, contextualmente, no início da década de 1970 o filósofo se engaja na militância através do *GIP*, *Groupe d'information sur les prisons* (1971-1972), coletivo que o filósofo integrava junto a Vidal-Naquet e Jean-Marie Domenach, tendo adeptos como Deleuze, Daniel Defert e outros. O *GIP* era voltado à quebra do modelo de representação (das lutas políticas pelo intelectual) e destinado à escuta da fala dos presidiários e seus familiares, como se pode ler em seu manifesto⁴⁴.

Trata-se de uma forma não inquisitiva de obter informações, em detrimento das formas pelas quais comumente se extrai informações, como as práticas burocratizadas e normalizadas pelos funcionários do administrativo do Estado, as quais, nessa esteira, correspondem ao excesso de poder, este que o intelectual deve combater⁴⁵. Isso significa que a prisão foi um interesse contemporâneo a *LSP*, sendo o *GIP* a experiência militante de Foucault, e o curso uma reflexão teórica, se quisermos, ou o que Candiotta considera “experiência da escritura como ação política”. (2020, p. 661).

⁴⁴ Cf. n.º 86, p. 174-5.

⁴⁵ Tomando criticamente a famosa conversa entre Foucault e Deleuze no dia 4 de março de 1972, conhecida como *Les intellectuelles et le pouvoir*, em que discutem sobre um intelectual universal e um intelectual específico, este que se abdicaria de “falar por” em função de “falar com”, para Gayatri Chakravorty Spivak, crítica literária indiana, há de se revisar a ideia de que o intelectual não deve intervir. Em verdade, para a autora, convocando neste ensaio de 1985 as mulheres intelectuais, o desafio colocado no século XX é pensar a pós-colonialidade, lutando para que o subalterno, aquele que pode até falar, mas não ser ouvido, possa de fato ser ouvido. O destaque da autora é a subalternidade das mulheres terceiro mundistas, visando sua autorrepresentação, subalternidade que não se constrói sem repressão, como ela lembra em resposta a Foucault. Em suas palavras: “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” SPIVAK, 2010, p. 57. Julgamos a crítica de Spivak digna de nota por colocar um argumento forte para pensarmos as realidades dos sujeitos que foram colonizados, embora possamos dizer, ainda com Foucault, que o intelectual justamente se coloca contra o poder e se posiciona ao lado das lutas, contornando a representação não como uma forma de se isentar de tomar partido, mas para evitar a neutralização dos sujeitos e suas lutas imediatas segundo certo ideal de luta que as absorva. É neste sentido que se pode entender a frase: “as massas não precisam deles [os intelectuais] para saber. Cf. n.º 106, p. 308.

Tendo a contemporaneidade entre o *GIP* e o curso de 1973 em conta, se torna essencial entender que a análise dos ilegalismos é uma reflexão sobre as lutas sociais e se relaciona à suspeita do filósofo sobre os discursos muito totalizantes de contestação do poder, os quais dissolvem a especificidade da atuação local do poder, e, portanto, das lutas locais⁴⁶. Com isso o filósofo não quer negar a situação em que se encontram certos corpos cuja dominação e violência na sociedade capitalista e burguesa é notável, como ele esclareceu muitas vezes em entrevistas, mas, antes, pensar nos efeitos dessa miséria, na teia de poder que os envolve para, então, superá-los.

Importante enfatizar que, aqui no curso de 1973, Foucault analisa o poder segundo a categoria de guerra social. Trata-se para Foucault de centralizar a guerra na análise do poder em sua acepção positiva, diagnosticando que a noção de guerra civil é mal compreendida filosófica, histórica e politicamente, e, para ele, mesmo quando aparece em autores como Rousseau e Hobbes: ou há certa vaguidão a seu respeito, ou ela é colocada como uma monstruosidade a ser evitada (FOUCAULT, 2013, p. 14). Ao longo dos anos de 1970, às voltas com as concepções de poder que partem do direito e da economia, concepções negativas, é o modelo das táticas e das estratégias a alternativa de Foucault, motivo pelo qual suas análises sobre o poder se vinculam diretamente com as formas de enfrentamento. (deixemos a hipótese de Nietzsche para discussão em nosso capítulo III).

Por ora, temos delineada, a materialidade de um poder que captura o corpo do operário segundo o modo de ser maquinal do trabalho industrial, fabricando um indivíduo normalizado (segundo a moral do trabalho hábito), um primeiro episódio da “história política dos corpos”.

3.3 Poder psiquiátrico e poder disciplinar: o poder passa de corpo a corpo

O curso *PP*, de 1974, trabalha com a ideia de uma penetração do poder disciplinar no interior do espaço asilar. Nesse contexto, Foucault tanto nos coloca diante do funcionamento da psiquiatria como um poder como narra o surgimento do poder disciplinar, no momento em que o poder soberano é descoroadado. Com um olhar atento à inauguração do exercício especificado do poder na modernidade, Foucault observa que a prática médica não dispensou:

certa ordem, certa disciplina, certa regularidade que se aplica no próprio interior dos corpos (...) uma ordem, portanto, para a qual os corpos são apenas superfícies a se atravessar e volumes a trabalhar, uma ordem que é como uma grande nervura de

⁴⁶ Candiottto o elabora como um “cruzamento” entre as lutas que foram importantes a Foucault e “o desenvolvimento teórico da analítica”. Cf. CANDIOTTO, 2020, p. 52.

prescrições, de forma que os corpos sejam assim parasitados e atravessados pela ordem. (FOUCAULT, 2003, p. 4)

Do final do século XVIII até os primeiros trinta anos do século XIX, momento fundacional da psiquiatria chamado por Foucault de protopsiquiatria, cujos fundadores são Pinel, Esquirol e Foderé, o asilo é organizado tal como um campo de batalhas, em que a vitória consiste não em identificar o erro da loucura, mas em dominar a força insurrecional que acomete os comportamentos dos indivíduos, suas paixões e suas ideias. E a dominação dessa força é a própria terapêutica, na qual o louco é colocado em uma relação de dependência a um poder encarnado em um homem quem, “por suas qualidades físicas e morais”, é capaz de transformar suas ideias. (FOUCAULT, 2003, p. 10) O corpo do médico foi peça essencial para o poder psiquiátrico.

Trata-se de pensar como se exerce no interior do asilo certa forma de submissão da loucura ou da força do louco ao médico, um corpo entronizado. O médico é o soberano, mas de uma certa forma. Apesar da posição privilegiada do médico na hierarquia asilar, para que o ordenamento funcione efetivamente é necessário que as relações passem de corpo a corpo: do médico e seus alunos que legitimam sua posição entronizado, passando pelo vigilante e seu corpo forte e vigoroso, que serve a um tempo ao médico, com docilidade, e ao paciente, com severidade, até, ainda mais abaixo, o servente e o guarda, corpos que passam despercebidos, mas que fazem o poder psiquiátrico funcionar no cotidiano mesmo do asilo (FOUCAULT, 2003, p. 6-7).

Tomando por referência Haslam, na Inglaterra, entre 1810 a 1830, seguindo com os psiquiatras franceses, na linha de Foucault a prática médica de terapia por meio de medicamentosa é desqualificada, e dá-se azo ao chamado “tratamento moral”, no qual, a terapêutica da loucura não é fundada em uma busca da verdade da loucura e no diagnóstico a partir dela, mas segundo uma “cena de enfrentamento”. (2003, p. 11). A psiquiatria não é, portanto, uma consequência da clínica médica que se ocupava com a fisiologia, a biologia e com o discurso científico, apesar de ter sido para Foucault curiosamente vista como uma especificidade do saber médico. A ortopedia moral é então o ato terapêutico fundacional.

A caracterização da loucura não é mais o erro ou a ilusão como era até na idade clássica, séculos XVII e XVIII, mas essa força de dominação presente no hospital, onde há um constante enfrentamento ao poder e também ao saber médico, um choque entre a vontade do médico e a vontade do louco. A verdade chega a partir do momento em que o louco confessa sua loucura por meio do interrogatório, em que consiste a cura. O asilo, enquanto campo de batalhas,

convive com alguns fenômenos que assombravam a prática psiquiátrica, como é o caso da simulação por parte dos internos, em que se joga com a falsidade da própria doença produzida no interior desse espaço no qual a realidade é intensificada. Sublinhando os episódios de enfrentamento ao poder-saber médico no interior do asilo Foucault faz uma leitura da psiquiatria bastante singular em relação à história da ciência ou das ideias.

Revisando as leituras que havia feito de Pinel, Esquirol, Foderé, Foucault observa outros aspectos que não apenas a violência, levantando que esta noção gera o inconveniente de sugerir que o poder seja algo passional e desenfreado, e que, portanto, não teria racionalidade. Ora, a ideia levantada por Foucault de que todo poder é físico, ao ter como ponto de aplicação final o corpo, é uma forma de identificar a racionalidade interna ao próprio exercício do poder, havendo uma organização racional e calculada que não se pode chamar de violência.

Com a ideia de poder físico temos assim não um desregramento ou a violência, mas uma operação minuciosa de organização dos corpos, de sua distribuição estratégica como elemento de apoio ao poder, o que Foucault reconheceu como “microfísica dos corpos” (FOUCAULT, 2003, p. 16). De fato, Foucault, que já havia trabalhado com a ideia de um poder físico e material no curso de 1973 que foi essencial à fixação dos homens na vida operária, agora elabora mais enfaticamente que: “entre o corpo e o poder político há uma relação direta” (2003, p. 15).

Na genealogia do poder psiquiátrico, Foucault esclarece que em sua análise não parte da família, que entrará posteriormente e com outra função nessa história, tampouco irá partir da instituição e do Estado, categorias que havia utilizado em *HF*, obra de 1961⁴⁷, reconhecendo que fez ali uma análise da loucura ainda em termos de representação ou de mentalidade coletiva. Além de mostrar que a análise focalizada apenas na violência⁴⁸ não é suficiente para compreender as irregularidades “perfeitas” do poder, onde de fato se encontra a violência, Foucault também se mostra insatisfeito com a análise que parte das instituições, afirmando que por meio desta não se pode compreender os elementos específicos que marcam certo tipo de poder, como os canais de apoio, os intermediários, as diferenças de potencial, as defasagens, os desvios, etc., justamente através dos quais surgem o indivíduo e o coletivo. (FOUCAULT, 2003, p. 15-6)

Consiste em tais refinamentos de análise os pontos essenciais das abordagens que Foucault faz ao longo do curso de 1974, trazendo novamente a transformação do poder de

⁴⁷ FOUCAULT, 1972.

⁴⁸ “(...) se é verdade que de fato não se pode creditar a reforma de Pinel ao humanismo, não creio que seja porque ele recorre à violência.” FOUCAULT, 2003, p. 15.

soberania em função do poder disciplinar, o que havia feito no curso anterior, porém aqui se vê a destituição do poder do rei anunciada não pelo patronado, mas pelo médico. Assim, segundo a história dos corpos investidos de poder que buscamos, a prática psiquiátrica compõe mais um capítulo, ainda na esteira do disciplinamento dos corpos.

Visando ilustrar a “prática psiquiátrica enquanto manipulação regrada e concertada das relações de poder” (FOUCAULT, 2003, p. 21), que é diferente da nosologia e da anatomia patológica da medicina geral do século XIX, mais do que a cena considerada fundadora da psiquiatria de Pinel desacorrendo os loucos em Bicêtre em 1792, Foucault explora uma cena que para ele possui uma “força plástica” maior, o rei George III internado em um asilo. A cena é datada de 1788 na Inglaterra, mas foi conhecida na França posteriormente por uma descrição de Pinel, que a resgata de Francis Willis, médico do rei da Inglaterra. Para ele, as duas cenas, na verdade, estão em uma relação de continuidade. Não obstante, é com a cena emblemática do rei George III, jogando dejetos sobre seu ex-médico, que o filósofo mostra que o soberano será descoroadado, mas não por outro rei, e sim pelo próprio poder disciplinar (FOUCAULT, 2003, p. 23; p. 26).

Com a descrição dos detalhes dessa cena de cura, ou de enfrentamento, Foucault nos coloca diante da imagem do “rei reduzido à impotência” pelo exercício do poder disciplinar, que é “sem nome e sem rosto” (2003, p. 22). Aí o soberano é apenas um corpo submetido ao corpo estendido do médico, este que é equivalente ao próprio asilo e sua estrutura física (FOUCAULT, 2003, p. 179), relação de submissão que se apoia nos enfermeiros, vigias, etc., no uso de seus próprios corpos como continuadores das práticas de poder.

Como Foucault entende, trata-se de uma cena que exhibe o deslocamento do poder, algo parecido com um suplício invertido, na medida em que aquele que atentou contra o soberano não será objeto de enforcamento, esquartejamento ou outras marcas, mas sofrerá as intervenções dos pajens, serviçais e todos os funcionários do asilo que dão sustentação aos médicos. E assim temos “a soberania, ao mesmo tempo perturbada e invertida contra a pálida disciplina” (FOUCAULT, 2003, p. 27)

Com essa cena que Foucault considera como fundadora da psiquiatria, a cena do rei George, que não é isolada, porque encadeada a uma série de outras cenas de mesma natureza que se repetem na literatura médica da época, Foucault identifica as relações de poder antes delas fazerem parte das instituições psiquiátricas, cujas práticas e teorias terão no século XIX por núcleo as técnicas disciplinares. No limiar entre o poder de soberania e o poder disciplinar, o rei perde a cabeça. (FOUCAULT, 2003, p. 21)

Por poder disciplinar se pode compreender:

(...) nada mais que uma forma de certo modo terminal, capilar, do poder, uma última intermediação, uma certa modalidade pela qual o poder político, os poderes em geral vêm, no último nível, tocar os corpos, atuar sobre eles, levar em conta os gestos, os comportamentos, os hábitos, as palavras, a maneira pela qual todos esses poderes, concentrando-se para baixo até tocar os próprios corpos individuais eles mesmos, trabalham, modificam, dirigem o que Servan chamava de “fibras moles do cérebro”. (FOUCAULT, 2003, p. 42)

Segundo o exercício de um poder que se capilariza em um nível inferior ao Estado e às instituições, o corpo é ponto de contato do poder político, que, dessa forma, encontra as vias de sua continuidade, ao passar de corpo a corpo. Relação corpo a corpo que segundo o poder disciplinar é hierárquica, mas não mais no sentido das relações de diferenciação do poder soberano e sua desproporcionalidade imensa garantida pela força do corpo do rei sobre o corpo do condenado, que não dispensa um suplemento de ameaça e de violência, por conta da fragilidade dessa relação descontínua de poder.

Ademais, se o poder disciplinar é projetado para a frente, para o futuro e para o virtual, o poder soberano é voltado para trás, ancorado em uma “anterioridade fundadora” qual seja o direito divino ou uma conquista passada, um juramento, o que não impossibilita que ele se reatualize publicamente nas cerimônias ou rituais justamente para que não caduque ou se rompa. (FOUCAULT, 2003, p. 45)

Assim, do século XVI ao XIX, da “macrofísica da soberania” do governo pós-feudal e pré-industrial à “microfísica do poder disciplinar⁴⁹” (FOUCAULT, 2003, p. 21-36), com um olhar à morfologia geral do poder, Foucault coloca em questão a transformação das relações de soberania em função da formação das relações de poder disciplinar, cuja fisionomia se assemelha aos servidores anônimos e hercúleos do asilo.

Sem tomar como ponto de partida a análise das instituições, Foucault pode entender que a disciplina, identificada como uma forma de poder técnica, é tal como o corpo hercúleo e mudo dos pajens do hospital psiquiátrico (2003, p. 27), este, que não sendo o médico, apenas limpa, segura, desnuda, veste o corpo do paciente, estando ali apenas para fazê-la funcionar, segundo um plano absolutamente diferente do poder ostensivo do soberano, tal como eram as

⁴⁹ Nas palavras de Foucault podemos buscar alguma precisão desses termos: “a macrofísica da soberania, tal como podia funcionar num governo pós-feudal, pré-industrial, e a microfísica do poder disciplinar, cujo funcionamento encontramos nos diferentes elementos que dou a vocês e que, aqui, aparece apoiando-se de certo modo nos elementos desconectados, dilapidados, desmascarados do poder soberano.” FOUCAULT, 2003, p. 28.

solenidades da coroação ou da sagração – e a cura consiste no próprio exercício da disciplina, da submissão e da obediência.

Por tais razões, para Foucault a crítica antipsiquiátrica que se ocupa apenas da denúncia das instituições psiquiátricas é insuficiente, uma vez que não se consegue visualizar aí as minúcias de um poder que é microfísico, que não é detido por uma cabeça e que se aplica em última instância no indivíduo, em seu corpo, sendo este poder de tipo disciplinar ele mesmo o núcleo das instituições e das teorias psiquiátricas modernas.

As relações de soberania, que não são isotópicas, diferenciam, mas não classificam, uma das funções do poder disciplinar. Para Foucault, o poder de soberania se constitui como “uma relação de poder que vincula o soberano e súdito segundo um par de relações assimétricas” (FOUCAULT, 2003, p. 44), como as relações entre servo e senhor, detentor do feudo e suserano, clérigo e leigo, relações heterotópicas. Tais relações se estendem a outros objetos que não as multiplicidades humanas, como a terra, uma arma, uma estrada, um material de trabalho, etc. Ora, o traço essencial do poder disciplinar para Foucault é sua capacidade de individualização, fazendo o ajuste de um sujeito a uma singularidade somática, em verdade, aplicando uma “função-sujeito” a um corpo (2003, p. 46).

Se a economia do poder de soberania se refere às multiplicidades, que circulam, se deslocam e mesmo fogem do vínculo a uma individualidade corporal ou a uma singularidade somática, Foucault encontra aí um dos traços distintivos entre o poder de soberania e o poder disciplinar. Considerando que as relações de soberania, quando ajustam uma “função-sujeito” a uma singularidade somática, o fazem de forma descontínua e parcial, Foucault nos mostra que, diferentemente, há uma intensa individualização por baixo que o poder moderno exercerá sobre os corpos. Com efeito, Foucault reconhece que no seio das relações de soberania a “função-sujeito” não constituía ainda algo como o indivíduo, porque se dissolvia no jogo dos múltiplos corpos, salvo situações excepcionais nas quais “a relação de soberania põe em ligação, aplica algo como um poder político no corpo, mas nunca faz a individualidade aparecer”. (FOUCAULT, 2003, p. 47).

É o caso dos rituais de marcação, punição ao corpo do súdito, em que se expressa a violência e força soberana fazendo valer seus direitos, ou as cerimônias, em que pontualmente recai sobre uma singularidade somática uma “função-sujeito”. Nas duas situações, trata-se de impor o selo da soberania do que de constituir, por relações de vem de baixo e de todo lugar, individualidades.

Diferentemente, há uma individualização por cima que faz convergir em si todas as relações múltiplas da soberania, inconciliáveis fora dessa instância artificial que é a unidade do corpo real. Na verdade, há um peculiar estatuto do corpo do rei, que é a um tempo uno, mas também múltiplo. Como o corpo do indivíduo rei não pode morrer com o desaparecimento de seu corpo individual, criou-se a ideia de um corpo místico, coincidente com o reino e com a coroa, maior do que o corpo perecível do monarca enquanto indivíduo.

Assim, o corpo do rei é uno e ao mesmo tempo duplo, ou mesmo múltiplo, não se reduzindo apenas a uma singularidade somática que adoece, padece, envelhece e morre. Como nos mostra nosso autor, é Kantorowicz que se dedicou a pensar tal fenômeno, sobre o qual trabalharemos mais à frente neste capítulo, ao trazer à nossa discussão a curiosa metáfora jurídica da duplicação do corpo do monarca, uma ficção forjada pelos juristas, reativada, porém, a partir da teologia do Cristo binaturado.

O poder de soberania, que individualiza apenas pelo lado do soberano, dessa forma, se exerce sobre multiplicidades, e, assim, não se aplica a um corpo e também não tem por objetivo de atribuir a um corpo uma “função-sujeito”, característica do poder disciplinar, que fabrica intensamente as subjetividades a partir das relações de poder e de saber sobre os corpos, o que pode ser chamado de individualização. Na linha de Foucault, o indivíduo moderno é uma fabricação e não algo preexistente. Por baixo, o poder disciplinar se caracteriza por relações de isotopia, de anomia e de classificação, operando um processo contínuo de ajuste da subjetividade à “singularidade somática” (FOUCAULT, 2003, p. 57).

O panóptico⁵⁰ é a formalização desse poder que começa a se formar nos séculos XVII e XVIII, sendo um esquema de vigilância permanente e representando o momento de generalização do poder disciplinar no século XIX, que adentrará a escola, o hospital, a prisão, etc. Buscando a forma geral do poder disciplinar, devemos entender que este é direcionado para o futuro, para as virtualidades dos comportamentos e dos corpos por meio dos quais se projeta a *psiqué*, a ser qualificada como normal ou anormal, ajuste a um tempo de um certo sujeito a um corpo e ao poder político. Refere-se a formas de intervenção prévias que visam o controle exaustivo dos corpos, dos comportamentos, dos discursos e dos gestos, mesmo antes deles se manifestarem, garantindo a obediência sem ter que apelar ao uso da força.

O resultado desse processo é de fato o assujeitamento, o qual significa a constituição de um sujeito pelas técnicas de poder-saber que se inscrevem em seu corpo, sujeito normalizado,

⁵⁰ Para evitar redundâncias, recorreremos ao esquema do Panóptico com mais detalhes quando recorrermos à *SP*.

neutralizado, constringido pelas práticas do poder moderno em detrimento da ideia de um sujeito autônomo e fundante, sobre o qual a filosofia tradicional maciçamente se apoia. Para o filósofo, o chamado “indivíduo moderno” nas ciências humanas ou no discurso filosófico-jurídico é, antes de tudo, uma singularidade somática, isto é, um sujeito produzido, efeito de uma sujeição de seu corpo. De fato, o maior efeito do poder disciplinar é fazer operar “um remanejamento em profundidade das relações entre a singularidade somática, o sujeito e o indivíduo” (FOUCAULT, 2003, p. 56).

Como se deve atentar, junto a Foucault:

E porque o corpo foi “subjetivizado”, isto é, porque a função-sujeito se fixou nele, é porque ele foi psicologizado, porque foi normalizado, é por causa disso que algo como o indivíduo apareceu, a propósito do qual se pode falar, se pode elaborar discursos, se pode tentar fundar ciências. (FOUCAULT, 2003, p. 58)

Se a economia do poder soberano opera essencialmente na modalidade jurídica, não se valendo da necessidade de controlar individualmente cada súdito, na modernidade haverá uma mudança na atuação do poder, a partir do momento em que os homens se acumularão em torno da produção, o que o curso de 1973 remonta bem. A fiscalidade medieval, por exemplo, é uma cobrança respaldada por um sistema jurídico, e não um controle direto e contínuo da vida do trabalhador, de seu corpo e de sua subjetividade. Diferentemente das relações de um poder soberano que é nominal, territorial e descontínuo; pela base, as disciplinas estabelecem-se como um poder anônimo, difuso e contínuo, capaz de funcionar por si só, porque projetado sempre para o futuro.

Além de fixar o indivíduo a sistemas de poder mais complexos, as técnicas disciplinares “não apenas lhe exigem um produto, um serviço ou parte de seu tempo”, mas captura total e exaustivamente as forças do corpo para assim maximizá-las (FOUCAULT, 2003, p. 48). Apropriação do corpo com tendência a ser total, ou exaustiva, e não mais o sistema coleta-despesa caro às relações de soberania, isto é, a tomada de um produto, serviço ou atividade, e até certa retribuição, de natureza diversa, como o saque ou comida: apropriação parcial, dual, assimétrica.

Foucault remonta a ideia de poder disciplinar no curso de 1974 para, em verdade, entender como funciona no asilo certa modalidade de poder médico que instrumentaliza os corpos e os dociliza. Sobre este ponto, é necessário reforçar que se trata de uma visão que não pretende entender a história da psiquiatria segundo certa ideia de que este saber evoluiu das

formas violentas e corporais de tratamento à humanização das práticas e ao progresso científico, mas uma compreensão que considera que o que muda são as táticas e estratégias.

Para Foucault, que entendeu a cena de enfrentamento do rei George III internado no hospital psiquiátrico como uma ilustração do momento crucial de transformação da morfologia do poder de soberania em função da inauguração do poder disciplinar, igualmente a “cena tida como a grande fundadora da psiquiatria moderna”, que é o desacorramento dos loucos por Pinel (FOUCAULT, 2003, p. 21), neste limiar, se expressa menos como um ato libertário e mais como efeito das novas tecnologias do corpo que penetraram o asilo.

Foucault entende que, apesar de eloquente, o conhecido *no restraint*, movimento dos médicos ingleses pelo abandono das práticas de constrangimento físico por volta dos anos de 1840, é apenas efeito de superfície. Em sua linha, não é que as opções de tratamento tenham se colocado em termos de coerção física ou *no restraint*, porque foi instaurado de forma profunda um mecanismo de punição constante, mostrando inclusive o filósofo que entre os anos de 1820 a 1845 se introduz “toda a série maravilhosa de instrumentos” como a cadeira física, a cadeira móvel, as algemas, as coleiras de cachorro com pontas no pescoço, a camisa de forças e outros aparelhos de correção que se aplicam bem ao corpo. Em suas palavras: “Toda uma tecnologia do corpo que é muito interessante, e da qual seria necessário, talvez, fazer a história reinscrevendo-a em toda a história geral desses aparelhos corporais.” (2003, p. 106)

Considerando que essa história poderia ser feita, Foucault diz que havia uma quantidade desses aparelhos corporais mesmo antes do século XIX: os aparelhos de garantia e de prova, como cinto de castidade; os aparelhos de extração de verdade, como o suplício da água; os aparelhos de marcar a força do poder, como os que permitem inscrever uma letra de fogo no corpo ou a tortura e o sofrimento físico. Cada um deles corresponde respectivamente a estratégias e táticas diferentes: impedimento do desejo; prática jurídica inquisitiva; prática de punição; e a prática de demonstração da força. De fato, um tipo de aparelho surge no século XIX, que é o aparelho ortopédico, que tem por função o adestramento do corpo e a correção, segundo uma ação contínua, aparelhos que se auto anulam, como a coleira com pontas e a camisa de forças de que falamos acima. (2003, p. 107)

E há mesmo um paralelo entre o asilo organizado segundo o modelo panóptico, e a introdução de aparelhos ortopédicos, que visam a correção contínua, e a anulação da resistência física, uma vez que quanto mais se mexe, ou quanto mais se resiste a elas, mais se machuca ou mais se estrangula. Da mesma forma em que o panóptico, como uma formalização do poder disciplinar, visa o momento em que o poder possa funcionar sozinho, sem uso da força, os

aparelhos ortopédicos visam o momento em que eles mesmos possam ser retirados, por seus efeitos de correção contínua no corpo. E o modelo de coerção, que colocou o modelo da família de lado, é o modelo das oficinas, da exploração colonial, das inspeções no quartel, etc.

Com a capacidade de adestrar e de docilizar os corpos, o poder disciplinar se colocará no exército, através da instauração dos exercícios corporais e não mais as cerimônias; igualmente surgem certos benefícios trabalhistas relacionados ao casamento, que garante a fixação do trabalhador pela família; na escola, ocorre a organização das séries para transmissão do saber e a aplicação das hierarquias, o que o filósofo chama de colonização da juventude; na fábrica, os ciclos de desenvolvimento de habilidades e treinamento; no asilo um modelo de tratamento disciplinar da loucura.

Com um olhar às lutas que lhe foram contemporâneas, nessa esteira de um poder microfísico e racional, para Foucault, o fato de a psiquiatria ter abandonado os princípios de limitação física e técnicas corporais mais violentas que se valiam como tratamento não se deve a êxitos teóricos e práticos, mas à introdução da correção como prática, uma tecnologia de normalização investida ainda no corpo.

Com isso Foucault poderá falar mais propriamente de um poder que tem na normalização sua forma de atuação, através de técnicas de correção. O esquema de organização disciplinar cria o disciplinado, e, no mesmo ato, cria também a figura do indisciplinado, do desviante, indivíduo a ser deslocado aos sistemas disciplinares suplementares, a exemplo do inclassificável, do inassimilável, do delinquente, do desertor, etc. Prescindindo da categoria de exclusão, desde o curso *LSP*, Foucault entenderá que o exercício do poder disciplinar encontra sua eficácia porque captura até mesmo as existências residuais, com destaque ao doente mental, “o resíduo de todos os resíduos” (FOUCAULT, 2003, p. 56).

Assim, mais do que os sistemas disciplinares regulares fomentados pela extração da utilidade econômica dos corpos e da obtenção da obediência, haverá a necessidade dos sistemas disciplinares suplementares voltados à recuperação dos indivíduos que não se enquadram na categoria de “normal”, que não deixam de ser instituições de lucro, com ênfase nas instituições privadas. No entanto, o que Foucault almeja, ao colocar em recesso a exclusão como operador da análise do poder para tratar a psiquiatria então como um dispositivo de poder-saber, é entender como se pode obter algo ainda mais positivo por meio das práticas psiquiátricas, que não dispensam um treinamento de uma habilidade, um sistema de castigo e recompensa e mesmo uma organização disciplinar de trabalho.

Uma ponderação deve ser feita, à guisa de conclusão da seção. Foucault não se desatenta ao fato de que o espaço asilar tem suas particularidades em relação aos outros sistemas disciplinares. Por exemplo, embora tenha sido tardiamente incluída, a relação com a família no caso do asilo é mais sobrecarregada do que em outros sistemas disciplinares. O que o internamento no início do século XIX faz é separar o louco da família, a qual será reintroduzida nessa história da psiquiatria no final do século. Em verdade, trata-se de uma reorganização do modelo familiar, consequência de uma interferência do poder técnico-estatal.

Há também diferenças em relação ao discurso de verdade, uma vez que este adquire estatutos diferentes ao longo do século XIX, algo um pouco diferente dos discursos de verdade produzido por outros sistemas disciplinares. A partir de certa altura do curso, Foucault se descola, de certa forma, dos problemas que giram apenas em torno do asilo disciplinarizado, e trata de dar mais atenção à especificidade de outras questões que se colocam às práticas médicas, as quais remodelam a história da psiquiatria. Isso por alguns motivos.

O final do século XIX representará mudanças substanciais na terapêutica da loucura, e as resgataremos, mas em outro momento do capítulo, quando tratarmos da abertura no pensamento foucaultiano a outras formas de captura do corpo para além do disciplinamento, ainda nessa primeira metade da década de 1970 - uma espécie de anúncio da inflexão de 1976, que de fato prolonga a “história política dos corpos”.

Estaremos diante do assujeitamento do corpo sexual, e com ele a transformação do corpo da família que se constituirá como a porta de entrada para a normalização médica de toda a sociedade. Nesse momento será preciso destacar que, no jogo de enfrentamento dos loucos ao poder-saber médico, os histéricos foram personagens principais, e mais, assertivamente, as históricas, considerando que a histeria foi frequentemente associada a mulheres⁵¹.

Efetivamente, Foucault resgata que o problema da simulação que atravessa a psiquiatria no século XIX tem como exemplo emblemático a figura de duas pacientes da Salpêtrière ditas históricas. São elas “Pétronille” e “Braguette”, que desde 1821 deram início ao fenômeno da generalização da simulação da histeria, problema encontrado mais tarde por Charcot em 1880. (FOUCAULT, 2003, p. 135). O problema da simulação generalizada da histeria representa para Foucault um enfrentamento ao poder médico e a todo sistema asilar e não um episódio que revela um erro epistemológico na ordem do saber (FOUCAULT, 2003, p. 310).

⁵¹ Como mostra Sforzini, a histeria é atribuição quase exclusiva ao corpo das mulheres, tornados manipuláveis. Cf. SFORZINI, 2014, p. 127. Por tais razões, marcaremos o feminino quando falarmos da histeria. Certamente, atento à histerização da mulher, na obra *HSI* o filósofo o elabora como uma das estratégias de saturação de sexualidade do dispositivo de sexualidades.

Ao final do século XIX, se instaurará uma crise da histeria criada pelo próprio médico e voltada contra ele pelas pacientes, crise que transformará profundamente o poder psiquiátrico.

Por organização textual, por ora passamos ao exame da obra *SP*, que nos direciona ainda para as técnicas de disciplinamento, certamente com uma organização mais detalhada.

3.4 A história correlativa do corpo e da alma e o poder de julgar

Se o curso de 1974 já resgatava o momento inaugural da formação de um poder que tende a se apropriar do corpo de forma exaustiva, à diferença da economia do poder soberano, Foucault nos mostra na obra de 1975 que é possível remontar uma história da constituição de toda uma arte do corpo humano, a qual conecta a otimização da utilidade com a obtenção da obediência. Trata-se de colocar em questão a conexão entre certo saber sobre o corpo “que não é a ciência de seu funcionamento, e um “controle de suas forças que é mais do que a capacidade de vencê-las”, que “constituem o que se poderia chamar de tecnologia política do corpo”. (FOUCAULT, 1975, p. 31).

Embora reconheça que sistemas disciplinares existissem antes do século XVIII em conventos e organizações religiosas, exércitos e oficinas, o poder disciplinar é uma forma geral de tomada do corpo que não se confunde com a escravidão, com a domesticação ou com a relação de vassalagem, ou com a disciplina monástica⁵². Na primeira tem-se o corpo como algo apropriado, posse de alguém; na segunda tem-se uma relação de dominação constante e massiva, mas não detalhada; na terceira, apesar de já ser uma submissão codificada, se focaliza menos nas operações minuciosas do corpo e mais no trabalho como algo exigido, e mais ainda nos ritos de obediência; e na quarta, trata-se mais das renúncias do corpo pelo ascetismo do que de aumentar suas utilidades e capacidade de obediência a outros, porque o objetivo aí é o aumento do domínio do próprio corpo. (FOUCAULT, 1975, p. 139) Em suas palavras, assiste-se à “formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto mais útil, e inversamente” (FOUCAULT, 1975, p. 139). Mas há uma história da relação poder e corpo a ser remontada através de *SP*, antes da disciplina moderna.

Foucault nos coloca diante do suplício de Damiens, em 1757, que ele já abordava no curso de 1973 como ilustração da tática penal de marcar o corpo, e aqui ele é evocado com toda uma dramatização com a qual nosso autor coloca em primeiro plano os excessos do poder

⁵² Em outra seção, ainda neste capítulo, trabalharemos com a diferença da disciplina monástica e a disciplina como projeto técnico geral da sociedade moderna.

soberano, representado pelo próprio corpo do rei. Com a imagem sangrenta do suplício de Damiens, Foucault põe em jogo a atuação negativa do poder soberano na forma de um poder de punir que se exerce por meio de uma “justiça como força física, material e formidável do soberano” (FOUCAULT, 1975, p. 54). Mais precisamente, identifica-se em toda infração “*un crimen majestatis*”, fórmula romana resgatada pelas monarquias no fim da Idade Média, motivação da vingança do rei que se vê lesado em seu próprio corpo físico (FOUCAULT, 1975, p. 57).

Contrastado com o corpo do rei, este que é maximizado, o corpo de Damiens, o regicida, não é imediatamente subtraído à morte, porque se trata de uma punição que prolonga a dor, expressão de uma lei armada. Há de se ponderar, contudo, que Foucault faz notar que mesmo o suplício do corpo não é pura violência, uma vez que o corpo revela a verdade do crime em um espetáculo que se cumpre como reativação do poder soberano, na dimensão de um ritual político:

O corpo várias vezes supliciado garante a síntese da realidade dos fatos e da verdade da informação, dos atos do processo e do discurso do criminoso, do crime e da punição. Peça essencial, por consequência, numa liturgia penal, na qual ele deve constituir o parceiro de um procedimento ordenado em torno dos direitos formidáveis do soberano, do inquérito e do segredo. (FOUCAULT, 1975, p. 50-1).

Com efeito, na segunda metade do século XVIII, século das Luzes, o suplício será objeto de inúmeras contestações por parte de filósofos e teóricos do direito, legisladores, etc. Contudo, Foucault não parte do mesmo nível de análise das teorias penais nem dos discursos de humanização das penas para compreender a demanda por “punir de outra forma” (FOUCAULT, 1975, p. 75). É no nível das técnicas que localiza uma transformação da economia do poder. Não é o caso de Foucault negar as teorias, as quais ele convoca o tempo todo, mas de compreendê-las como efeito das tecnologias de poder.

Assim, a mudança das formas punitivas não será para Foucault derivada do discurso dos reformadores que acusavam os excessos do poder punir. Não será da filosofia moral ou das teorias penais que Foucault irá partir para compreender o “abrandamento” das formas de punição, as quais comportam um grau de idealismo. Foucault se atém ao fato de que no contexto de acumulação do capital os próprios crimes de sangue tendem a se transformar em crimes contra a propriedade, tendo sido necessário um deslocamento do poder de punir: do brilho e da ostentação das penas a uma penalidade mais “eficiente”. Em verdade, a reforma do sistema penal se dá no limiar entre o superpoder soberano e a formação de um infrapoder, que se exerce não sob as luzes das cerimônias, mas na banalidade do cotidiano.

A mudança, portanto, se dá no nível do exercício do próprio poder, trazendo-nos o filósofo novamente a oposição entre o poder soberano e o poder disciplinar com a qual ele já vinha trabalhando desde o curso de 1973 e que é central em *SP*. Analiticamente, ao suplício de Damians, Foucault confronta um esquema de organização do tempo, tomando como referência uma casa de detenção e com isso nos mostra: dois modelos punitivos separados por menos de um século. Como ele destaca: “desapareceu, em algumas dezenas de anos, o corpo supliciado, decepado, amputado, simbolicamente marcado no rosto ou no ombro, exposto vivo ou morto, dado em espetáculo. Desapareceu o corpo como alvo maior da repressão penal” (FOUCAULT, 1975, p. 14).

Mas isso deve ser bem entendido, porque o corpo não sairá de cena dos castigos e das punições. Fazendo em *SP* uma genealogia do poder de punir à luz de uma “história destes corpos políticos” (FOUCAULT, 1975, p. 33), o filósofo nos mostra que o corpo será apenas tomado de outra maneira, segundo uma atuação mais positiva do poder. Vejamos abaixo os passos da argumentação foucaultiana, os quais são imprescindíveis para a compreensão do que está de fato em jogo em *SP*, obra que, apesar de ser largamente conhecida, por vezes é lida de forma a deixar escapar suas ironias e nuances.

Com a saída de cena do corpo supliciado, sem se tratar de um processo monolítico, não tendo negado Foucault as formas supliciantes residuais e o histórico diferente dos países, o argumento é que em vez de punir o corpo do condenado, o sistema penal moderno visará a alma. A alma passa a ser invocada no tribunal e ela que será julgada. Para tal, foi fulcral ao sistema penal moderno a acolhida de um conjunto de procedimentos infra ou extrajurídicos e personagens que passam então a fazer parte do julgamento: julgamentos apreciativos, diagnósticos, prognósticos, normativos, uma série de aparatos e técnicas médicas, bem como a convocação dos psiquiatras, educadores, psicólogos, vigilantes, etc.

Para além do juiz, a instância do julgamento é então multiplicada, difundindo o poder de punir para fora das esferas legais e as deslocando para as práticas, as quais envolvem os discursos e as formas de administração da pena. No nível das práticas punitivas: “a sentença que condena ou absolve não é simplesmente um julgamento de culpabilidade, uma decisão legal que sanciona; ela traz consigo uma apreciação da normalidade e uma prescrição técnica para uma possível normalização.” (FOUCAULT, 1975, p. 25-6)

Trata-se da entrada na justiça criminal de um suplemento de alma antes inexistente, que coloca em questão não mais a infração, mas o infrator: é ele perverso, psicótico ou um indivíduo

perigoso, foi acometido por um delírio, possui alguma hereditariedade que possa explicar sua personalidade ou viveu em um meio propício?

Não se trata, portanto, do sujeito jurídico responsável pela infração, qualificado pela lei, mas de um sujeito patologizado, requalificado pela norma através do exame do psiquiatra, do psicólogo e do médico, que aconselharão como e se ele deve ser punido ou readaptado. Em *SP*, Foucault nos mostra que a justiça moderna se vale, portanto, não do castigo de morte, mas de uma requalificação pelo saber, sendo a singularidade da justiça criminal moderna para ele precisamente o conjunto enorme de elementos extrajurídicos, ou esse “estranho complexo científico-jurídico” (FOUCAULT, 1975, p. 24).

No plano teórico e ideal da reforma penal, em vez de punir para obter a dor física do corpo, fomenta-se a ideia da dor, e com ela o efeito de evitar o próprio crime, uma “penalidade ‘incorporal’”, como diz o filósofo, (FOUCAULT, 1975, p. 17) assentada sobre uma tecnologia punitiva da representação. Foi necessário retirar o foco do corpo supliciado em função de uma alma cujas representações deveriam ser manipuladas, sendo a penalidade motivada tanto para reparação do crime à sociedade como para a correção moral do indivíduo.

Partindo da ideia de que o condenado é aquele que, rompendo o pacto social, se torna um inimigo da sociedade, é ao corpo social que ele deve reparar. No discurso dos reformadores, o enfrentamento do corpo do condenado não é mais realizado face ao corpo do rei, mas ao corpo social. (1975. p. 92). O corpo do condenado será então “antes, um bem social, objeto de uma apropriação coletiva e útil” (FOUCAULT, 1975, p. 111). Todavia, Foucault observa que a recodificação do poder de punir na qual se insere a reforma penal no século XVIII visa menos a humanização das penas do que a mitigação da antiga economia de um poder que era descontínuo e concentrado em certos focos, e que tinha ainda como contra efeito grandes agitações populares.

Ao focalizar não o sistema de direito e as representações jurídicas, mas as tecnologias de aplicação da pena, na genealogia da prisão moderna que Foucault empreende, em poucos anos teremos algo diferente da penalidade mitigada, aquela pautada em uma concepção de que o criminoso, aquele que tendo rompido o contrato social, deveria ser punido segundo certa relação de transparência e de proporção entre seu crime e penalidade.

A singularidade do sistema penal moderno que Foucault quer jogar luz é a rapidez pela qual a prisão, se descolando de sua associação com o arbitrário e o excessivo, se tornou a forma de punição geral à contrapelo da individualização das penas sonhada pela reforma penal. Para Foucault encontra-se aqui o mascaramento do que de fato é a prisão moderna, um projeto que

não é uma consequência de sua forma idealizada no século XVIII, mas que veio rapidamente a sobrepô-lo.

Foucault se atenta ao fato de que já no século XIX tem-se um princípio único de cumprimento de pena, que é a prisão, que se impôs ao princípio corretivo da privação de liberdade e da pena-representação: “Que o encarceramento pudesse como hoje, entre a morte e as penas leves, cobrir todo o espaço médio da punição, é uma ideia que os reformadores não podiam ter imediatamente. (...) a detenção se tornou a forma essencial de castigo⁵³. (FOUCAULT, 1975, p. 117)

Nessa história que busca compreender as mudanças não pelas teorias penais, considerando o nível das tecnologias de poder, Foucault remonta a três tecnologias de poder que conviveram no século XVIII. Elas não são redutíveis nem à teoria do direito, nem às instituições e nem à moral, porque se dão como dispositivos de poder, embora possuam com eles alguma relação. Mais bem colocado por Foucault:

O corpo que se suplicia, a alma cujas representações se manipulam, o corpo que se treina: temos aí três séries de elementos que caracterizam os três dispositivos defrontados uns aos outros na última metade do século XVIII. Não podemos reduzi-los nem às teorias de direito (ainda que paralelos), nem os identificar aos aparelhos ou às instituições (ainda que se apoiem sobre elas), nem os derivar de escolhas morais (ainda que aí eles encontrem sua justificação). São modalidades de acordo com as quais se exerce o poder de punir. Três tecnologias de poder.” (FOUCAULT, 1975, p. 134)

Tem-se então o confronto entre uma tecnologia de poder de suplício do corpo; uma tecnologia de poder que se dirige à alma; e, finalmente, a tecnologia de poder que se ocupará do adestramento do corpo. Sobre este aparente “hiato” na história das tecnologias punitivas, este incorporal, que é a alma, pergunta Sforzini: a Reforma Penal do século XVIII parece ter colocado um “intervalo sem carne entre o corpo supliciado pelo soberano maior e o futuro corpo tornado dócil por uma disciplina anônima?” (SFORZINI, 2014, p. 46). A resposta é que para Foucault a inserção da alma nas esferas penais é ela mesma efeito da forma pela qual o poder moderno passou a investir os corpos (FOUCAULT, 1975, p. 28).

O fato de o corpo não ser mais o sujeito da pena não significa que ele tenha sido dispensado da forma de aplicação da penalidade. Mesmo a pena representação, cujo objetivo não é o corpo, mas a alma, de fato instrumentaliza o corpo: “(...) castigos como os trabalhos forçados ou mesmo como a prisão – pura privação de liberdade – nunca funcionaram sem um

⁵³ Com o curso de 1973 já mostramos o desnível entre a teoria do criminoso como inimigo social e o “penitenciário” que de fato se desenvolve no nível das práticas punitivas. De outra forma, é este desnível entre as teorias dos reformadores e o nascimento da prisão moderna que está colocado aqui.

certo suplemento punitivo que se refere bem ao corpo: racionamento alimentar, privação sexual, espancamentos, masmorra.” (FOUCAULT, 1975, p. 21)

Tendo colocado como objetivo de *SP* fazer “uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar” (FOUCAULT, 1975, p. 16), Foucault buscará a transformação do poder de punir pelas tecnologias políticas do corpo ou pela “‘economia política’ do corpo”, o que a história das ideias morais e as teorias do direito penal não recobrem e que ele elabora no nível “de uma história dos corpos” (FOUCAULT, 1975, p. 30). Isso porque, embora o sangue das penas não seja mais o objetivo do sistema penal, tendo a alma sido introduzida no sistema penal moderno, os métodos de encarceramento e de correção passarão pelo corpo: “(...) é sempre do corpo que se trata — do corpo e de suas forças, da utilidade e da docilidade delas, de sua repartição e de sua submissão.” (FOUCAULT, 1975, p. 30).

Ainda que precedido de rituais de extração da verdade como a tortura e confissão, se o suplício era um castigo que objetivava a punição do corpo, na prisão, o corpo deixa de ser objetivo para se tornar o meio pelo qual se priva um indivíduo de sua liberdade. Visando de fato a alma, se exerce o castigo pelo corpo. É neste sentido que Foucault vai dizer que a “alma é a prisão do corpo” (FOUCAULT, 1975, p. 31), inversão da metafísica platônica que diz que o corpo é a prisão da alma.

Trata-se de uma formulação foucaultiana de grande repercussão, que, em nossa interpretação, não é uma frase de efeito, mas uma evidência do traço materialista do pensamento do filósofo. Oksala nos diz que este é o momento em que Foucault nos apresenta suas “mais extremas formulações” sobre a ideia de que o sujeito é efeito do poder. (OKSALA, 2005, p. 99) Para Foucault, a alma ou o sujeito não é outra coisa senão o efeito das relações de poder que se investem no corpo. Não se trata de uma negação do sujeito ou de sua subtração ao corpo, mas uma objeção à noção de sujeito neutro, a qual é vazada no idealismo que, desde Platão, separa corpo e alma.

O poder de punir moderno, maximizando ou suplementando a representação da pena e não o sofrimento do corpo, inventou a alma, que, entretanto, é efeito de uma sujeição que lhe é anterior, a submissão do corpo: “ao invés de ver nesta alma os restos reativados de uma ideologia, reconheceríamos nela o correlativo atual de uma certa tecnologia de poder sobre o corpo”. (FOUCAULT, 1975, p. 34). Ainda que o sofrimento ou uma sensação corporal insuportável, antiga tarefa do carrasco, não se mostrem mais como a forma essencial de execução da pena, o sistema penal moderno jamais dispensou o corpo.

O que há é uma nova anatomia política, o que nos importa dar a dimensão nesta seção dedicada ao projeto de *SP* e o conjunto um tanto mais organizado das análises sobre o poder disciplinar: “Uma materialidade totalmente outra, uma física do poder totalmente outra, totalmente outra maneira de investir o corpo do homem.” (FOUCAULT, 1975, p. 119) Em verdade, serão investidos o corpo, como sede dos comportamentos, e a alma, base dos hábitos, para os quais se aplicam melhor os modelos de organização do tempo, de moralização das condutas, de exercício, de codificação dos gestos, de fixação espacial, da instauração de um sistema de recompensas e punições, técnicas que se impuseram em detrimento das formas punitivas do suplício e da penalidade voltada à representação da pena.

Trata-se então de tecnologias de correção dos indivíduos, de práticas de prevenção da criminalidade e sobretudo de adestramento do corpo, que resultam em uma alma que é apenas “efeito e instrumento de uma anatomia política” (FOUCAULT, 1975, p. 34)

Será ainda sobre o corpo o ponto de incidência do poder, ironia da obra de 1975 que se propõe como uma genealogia da alma moderna, porém uma alma cuja realidade é histórica, que nasce das formas de captura do corpo quais sejam os castigos, a coerção, o adestramento ou a vigilância, mesmos mecanismos do poder que integraram o corpo no sistema produtivo, cuja utilidade se torna possível a partir do momento em que é um corpo assujeitado. (FOUCAULT, 1975, p. 31)

Poder-se-ia objetar que o século XVIII foi o século do Esclarecimento e das liberdades, e Foucault o considera, ainda assim, como ele não deixa escapar: “As ‘Luzes’ que descobriram as liberdades também inventaram as disciplinas” (FOUCAULT, 1975, p. 224).⁵⁴ No nível das teorias, houve uma invenção ideológica da liberdade, no nível das práticas, técnicas de coerção material dos corpos⁵⁵.

Foucault se opõe às histórias que buscam um lastro longínquo da prisão, como uma fórmula quase universal das sociedades colocarem em reclusão os indivíduos desviantes. Como ele enfatiza, a detenção penal a qual previam os reformadores do século XVIII era uma modalidade punitiva lateral (junto a outras formas punitivas como o trabalho forçado e a confissão), não sendo a prisão moderna uma consequência da reforma penal.

Certos princípios que Foucault enuncia na obra de 1975 são parte dos procedimentos analíticos, podemos dizer. É o caso de seu objetivo de “analisar antes os ‘sistemas punitivos concretos’, estudá-los como fenômenos sociais que não podem ser considerados unicamente

⁵⁴ No curso de 1978 Foucault vai rever este ponto. Retornaremos a ele no capítulo IV.

⁵⁵ No curso de 1978 Foucault vai reconsiderar essa formulação. Trataremos dessa questão no capítulo IV.

pela armadura jurídica da sociedade nem por suas opções éticas fundamentais”. (FOUCAULT, 1975, p. 29). É um princípio analítico também não centralizar a repressão na análise do poder de punir, mas seus efeitos positivos, por meio dos quais se pode entender a punição segundo sua função social⁵⁶ – funcionalidade exterior à instituição prisão⁵⁷, a qual não tem a ver com o “sucesso” ou o “fracasso” daquilo que foi idealizado, mas que se relaciona a um jogo de tolerâncias sociais, de redes de apoio e de reciprocidade que dão suporte à prisão como prática. Análise, portanto, não da instituição prisão tal como pensada nas teorias jurídicas, mas uma análise da economia geral de poder que nela se encontra, e que globalmente está presente em outros espaços sociais.

E de fato os dispositivos disciplinares se intensificam no “carcerário” (FOUCAULT, 1975, p. 305), sendo o ponto crucial para Foucault o fato de que, como uma instituição austera, a prisão representará o funcionamento geral do poder disciplinar. Isso porque, para além das instâncias penais, o poder disciplinar poderá exercer um controle endêmico da criminalidade, o que a simples execução do condenado era ineficiente por fazer. Apesar das hierarquias, o poder disciplinar é homogêneo, não no sentido de ser igualitário e democrático, mas de ser pulverizado de forma perspicaz no corpo social, configurando um poder que vem de baixo e que está em todo lugar.

Se foi possível para Foucault mostrar os excessos do poder soberano por meio do suplício ou da marca, no reverso dessa tecnologia, o filósofo identifica em todos os sistemas disciplinares um “pequeno mecanismo penal”. Trata-se do nível das “infrapenais” das disciplinas na medida em que controlam os atrasos, as interrupções, as comunicações inúteis, as ausências, as posturas inadequadas, a desobediência, a deficiência na aprendizagem, etc., preenchendo as instâncias ou os momentos em que a lei ela mesma não alcança (FOUCAULT, 1975, p. 180)⁵⁸.

⁵⁶ Sobre este ponto, Foucault faz menção a certa criminologia marxista de Georg Rusche e Otto Kirchheimer. Como mostra Foucault, segundo escritos de 1939 chamados *Punishment and Social Structures*, já se considerava ali certos pontos que ele está retomando, porém segundo a via das tecnologias de poder. “Do grande livro de Rusche e Kirchheimer podemos guardar algumas referências essenciais”. FOUCAULT, 1975, p. 29.

⁵⁷ Mais à frente, veremos que o “sucesso” da prisão consistirá na gestão que faz dos ilegalismos, uma gestão diferencial, é preciso dizer, que diz qual tipo de violação da lei se tolera e qual não. Essas violações não toleradas atendem a interesses de grupos e classes, que criminalizam e transformam certos ilegalismos em ilegalidades. Candiotto relembra que, os ilegalismos essencialmente são formas de lutas contra o ordenamento social, como vimos com os ilegalismos operários no curso de 1973, sendo uma das funções dessa gestão diferencial dos ilegalismos criminalizar as próprias lutas. Cf. CANDIOTTO, 2020, p. 74-79.

⁵⁸ Em *LSP*, Foucault relembra que a “ordem régia” (“ordem régia” na tradução brasileira do curso e “*lettre de cachet*” na edição francesa) na França era um instrumento prático para fazer operar a reclusão de um familiar ou de um conhecido, entendendo que, apesar de assinada pelo rei, ela era de fato autenticada por micropoderes locais, como as paróquias e as corporações, cujas motivações eram muitas vezes a intolerância à devassidão, ao ócio, à

Enquanto o suplício se exercia como a marca de uma lei armada, o poder disciplinar complexifica as práticas penais, uma vez que oferece um modelo de controle eficiente que calcula a coerção necessária para se obter efeitos de obediência, algo diferente do antigo prolongamento da dor presente na ritualística do suplício, cuja codificação se dava pelas formas universais da lei.

Além do mais, trata-se de práticas que, se investindo nos corpos dos indivíduos, não diretamente como força ou violência, os tornarão prolongadores do poder, mobilizando para tal um conjunto de elementos materiais como a disposição articulada dos homens em fileiras, o exercício corporal, a codificação dos gestos e do comportamento, as arquiteturas que permitem a vigilância, etc. Como Foucault nos mostra: “a ‘física’ do poder, a captura do corpo se efetua segundo as leis da ótica e da mecânica, segundo todo um jogo de espaços, de linhas, de telas, de feixes, de graus, e sem recorrer, pelo menos em princípio, ao excesso, à força, à violência.” (FOUCAULT, 1975, p. 179).

Acompanharemos abaixo a descrição minuciosa que Foucault faz sobre o poder disciplinar na obra de 1975, repetindo alguns traços já elaborados nos cursos de 1973 e 1974, mas também introduzindo algumas sínteses acerca do trabalho do poder sobre o corpo a partir do século XVII.

3.5 O adestramento geral dos corpos

À luz do corpo do soldado, Foucault mostra que no início do século XVII há toda uma “retórica corporal da honra” (FOUCAULT, 1975, p. 137). O soldado expõe um corpo que porta os signos do vigor, da coragem, da força e da valência. E é ainda com a imagem do corpo do soldado, já no século XVIII, que Foucault faz ressaltar uma mudança. Refere-se ao corpo do soldado que passa a ser fabricado por meio do adestramento de suas posturas e gestos, do “automatismo de seus hábitos”, sendo tornado “perpetuamente disponível”. (FOUCAULT, 1975, p. 137) Com essas duas figuras do corpo do soldado, Foucault marca que a idade clássica,

feiticeira, à infidelidade conjugal, etc. Dessa forma, as ordens régias, vindo de baixo, eram situadas em um nível para-penal, servindo não para mostrar o arbitrário do poder do soberano ou do aparelho jurídico, mas justamente para recobrir as lacunas da lei ou sua insuficiência em aplicar o poder a instâncias menores. Cf. FOUCAULT, 2013. “Aula de 14 de fevereiro de 1973”. Com essas ordens Foucault mostra como ocorre a moralização e a psicologização da penalidade na sociedade que passa a ser punitiva, o que não é retomado exatamente na obra de 1975. Quem vem recuperando essa questão da moralização da vida no pensamento de Foucault é Candioto, utilizando para pensar os fenômenos atuais de moralização e de criminalização das lutas sociais e políticas. CANDIOTTO, 2020.

para ele os séculos XVII e XVIII, realizou uma “redescoberta do corpo como objeto e alvo de poder” (FOUCAULT, 1975, p. 137), objeto e alvo do poder-saber, devemos acrescentar.

Para além do corpo do soldado, acoplando o modo da máquina ao corpo, na idade clássica o saber tomará o corpo como objeto de investigação e mais propriamente de exame, e o poder o tomará através de práticas de correção e de controle de todas as suas operações. De um lado o funcionamento e a explicação, do outro a submissão e utilização. (FOUCAULT, 1975, p. 138) Na perspectiva do entrecruzamento desses dois corpos, útil e inteligível, na verdade, no arranjo das práticas de poder com o saber, Foucault identifica uma “redução materialista da alma” e, ao mesmo tempo, uma teoria geral do adestramento, este que serve à disciplina militar, fabril, escolar, asilar, etc. (FOUCAULT, 1975, p. 138).

Novamente na entrevista a Fontana e Pasquino, Foucault diz que o que mostrou em *SP* foi como a partir dos séculos XVII e XVIII houve um “desbloqueio tecnológico da produtividade do poder” ao lado das monarquias que se fizeram pelos “grandes aparelhos de Estado”, que desenvolveram também o exército, a polícia e a administração fiscal. Argumentando que as tecnologias de poder disciplinar correspondem a uma economia de um poder “contínuo, ininterrupto, adaptado, individualizado em todo corpo social”, Foucault lança suas lentes às vantagens que elas representaram na economia geral do poder, no sentido de serem “menos caras economicamente, menos aleatórias em seu resultado, menos suscetíveis de escapatórias ou de resistências” do que as formas ostensivas do poder soberano, seu sistema de privilégios, suas excepcionalidades e sua incapacidade de realizar um controle endêmico da criminalidade. (n.º 192, p. 149).

Com vantagens econômicas, o poder disciplinar realiza uma apropriação dinâmica do corpo em função de um sistema de sujeição organizado e calculado. Foucault se refere a uma história dos detalhes, história que faz notar o trabalho cuidadoso do poder na pedagogia escolar, na militarização do exército, nas fábricas, nos hospitais, etc., espaços em que o adestramento dos corpos serviu tanto como fomento de suas utilidades como docilização. À diferença do tratamento do corpo segundo a atuação do poder soberano, que o toma holisticamente, como “unidade indissociável” (FOUCAULT, 1975, p. 138), o poder disciplinar trabalha pelos mínimos detalhes, tornando-o analisável. (SFORZINI, 2014, p. 50). Trata-se de um poder coercitivo perspicaz, uma vez que controla os movimentos dos indivíduos não pela imposição dos signos, mas do exercício, pelo qual se atua infinitesimalmente, esquadrinhando “o tempo, o espaço, os movimentos” (FOUCAULT, 1975, p. 139)

É dessa forma que devemos entender que o corpo não é aquilo que o capitalismo apenas excluiu e reprimiu, mas é algo que o capitalismo integrou em proveito econômico - o que não significa dizer que o poder não exclui ou reprime certos corpos. O resultado das “disciplinas” é o assujeitamento das forças em função da obtenção da docilidade e utilidade do corpo (FOUCAULT, 1975, p. 139), precisamente a forma pela qual o corpo é integrado na sociedade capitalista, como corpo dócil e útil.

Quanto mais a disciplina majora e adestra a força física dos indivíduos para extrair deles a utilidade econômica, mais diminui suas forças políticas, neutralizando sua capacidade de fazer resistência ao poder. (FOUCAULT, 1975, p. 140) E para garantir essa máxima utilidade e, ao mesmo tempo, a obediência, é necessário apelar ao máximo emprego do tempo do indivíduo, havendo técnicas de controle das atividades, de organização das gêneses e a organização de um tempo seriado, evolutivo e cumulativo. Afinal, “as disciplinas, que analisam o espaço, que decompõem e recompõem as atividades, devem ser também compreendidas como aparelhos para adicionar e capitalizar o tempo”. (FOUCAULT, 1975, p. 159)

Mais do que os sistemas de segmentação do tempo, foi necessário combiná-los com um esquema que garanta a eficácia, o que Foucault chama de composição das forças, arranjo que visa a articulação das forças para que elas sejam mais do que sua soma individual. Foucault recupera aqui as analogias apresentadas por Marx entre a divisão do trabalho e a tática militar, citando um trecho do Livro I d’ *O Capital* em que o autor afirma que a jornada de trabalho combinada, que é uma articulação das forças de trabalho, resulta em uma produtividade superior. (FOUCAULT, 1975, p. 165. Especialmente nota 1)⁵⁹ Em outro lugar Foucault diz: “Sem o controle cronométrico dos gestos, não teria sido possível obter a divisão do trabalho.” (n.º 297, p. 189)

A ideia, que nos parece ainda bem atual, é que os corpos deverão ser tornados todos utilizáveis, o que não significa que serão todos eles utilizados ao mesmo tempo⁶⁰, algo próximo da ideia de formação de “exército de reserva” de Marx. Refere-se à produção de uma situação na qual o indivíduo está sempre pronto ao trabalho, ainda que não haja trabalho, e, podemos acrescentar, quando houver, ele já estará docilizado para aceitar o mínimo ou abaixo das

⁵⁹ Especialmente, sobre a citação em *SP*, Skornicki resgata certa ironia da “política foucaultiana de citação marxista”, uma vez que o texto indicado de Marx trata da formação do exército como uma realização da burguesia, horizonte distante do que Foucault está argumentando na passagem. SKORNICKI, 2015, p. 79. De fato, Foucault reconhece que Marx não está aí pensando as disciplinas quando fala do exército e do ateliê dos trabalhadores. Cf.: n.º 297, p. 189.

⁶⁰ O que Foucault já falava no curso de 1974. Cf. FOUCAULT, 2003, p. 73.

condições de trabalho. E não é essa a situação de miséria da grande massa de trabalhadores precarizados na atualidade?

Estabelecem-se regularidades, divisões minuciosas do tempo que blindam as interrupções, indispensáveis às fábricas, aos hospitais, às escolas, aos ateliês, aos exércitos, em função do prolongamento das atividades e seu aperfeiçoamento, a manutenção do ritmo, a melhora da qualidade do emprego do tempo, garantindo assim que o corpo se aplique ao modo do exercício constante. É um exemplo a “organização temporal dos atos”, como exercitada pela marcha organizada em filas do exército, bem como a “composição dos gestos e dos movimentos” segundo um “esquema anatomo-cronológico do comportamento” (FOUCAULT, 1975, p. 154). Não se refere a uma imposição dos gestos, mas de uma melhor utilização do corpo em função da “eficácia e da rapidez”, envolvendo a duração dos atos e também as “relações que o corpo deve ter com os objetos que ele manipula”, no caso do soldado, o fuzil, havendo uma “codificação instrumental do corpo”. (FOUCAULT, 1975, p. 154-5). Como diz Chevallier, que resgata bem o materialismo em Foucault: “É necessário então escrever a história neste espaço contínuo dos corpos e as práticas, e ao mesmo tempo a heterogeneidade dos elementos que elas manipulam” (CHEVALLIER, 2011, p. 40).

Como resultante dessas técnicas refinadas de poder sobre o corpo tem-se o “corpo-arma”, o “corpo-instrumento”, o “corpo-máquina” (FOUCAULT, 1975, p. 155), corpos assujeitados dos quais se demanda não um signo ou um produto ou um trabalho, mas suas próprias operações. À diferença do poder soberano, o poder disciplinar “tem menos função de coleta do que de síntese, menos extorsão do produto do que vínculo coercitivo com o aparelho de produção” (FOUCAULT, 1975, p. 155)

O que o filósofo coloca em jogo é uma “utilização exaustiva do corpo” que reconfigura o uso tradicional do tempo, e que o integra na nova economia do poder, que tem nas técnicas de assujeitamento sua forma de atuação: “O tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder”. (FOUCAULT, 1975, p. 154) Resgatando o curso *LSP*, lembra Sforzini que o poder disciplinar era pensado como um operador de transformação do “tempo da vida em força de trabalho” (FOUCAULT, 2013, p. 235). Considerando as análises do poder disciplinar em 1975, a autora afirma que “a anatomopolítica substitui a cronopolítica, o ‘corpo dócil’ substitui o ‘tempo de existência’, mas este corpo permanece atravessado pelas temporalidades cuidadosamente sequenciadas”. (SFORZINI, 2014, p. 54)

Foucault recorre não apenas à dimensão da temporalidade em sua análise do poder disciplinar, mas também a materialidade dos espaços detalhados, uma vez que, juntamente aos

modelos de organização do tempo, o espaço disciplinar esquadriinha os corpos segundo um arranjo complexo, que envolve as “células”, as “fileiras”, as “classes”, etc., refletindo-se como uma “arte das distribuições”. Trata-se de fixar, para facilmente localizar, separando os grupos e as massas difusas, mas também de permitir as comunicações e passagens úteis pela classificação e controle das condutas, da observação sobre a presença ou ausência, sobre as dificuldades bem como o estabelecimento do mérito e as hierarquias dos ciclos, fases e séries de aprendizado. (FOUCAULT, 1975, p. 143-151)

Refere-se a um trabalho refinado sobre o espaço, que cumpre funções de fixação das individualidades, em verdade, uma organização das multiplicidades dos indivíduos, informando espacialidades “reais”, como prédios, salas, etc., mas também “ideais”, considerando que elas permitem projetar, estimar, hierarquizar. (FOUCAULT, 1975, p. 150) Em suma, “a disciplina fabrica a partir dos corpos quatro tipos de individualidade”: a celular, “pelo jogo da repartição espacial”; a orgânica, “pela codificação das atividades”; a genética, “pelo acúmulo do tempo”; e a combinatória, “pela composição das forças”. (FOUCAULT, 1975, p. 169)

Entre “os meios para o bom adestramento⁶¹” estão a “vigilância hierárquica”, que permite submeter todos os espaços a um olhar constante, garantindo uma situação permanente de alerta no interior das instituições disciplinares, como o patrão que vigia seus trabalhadores, o professor que vigia seus alunos, os enfermeiros que vigiam os internos, o guarda que vigia os prisioneiros, e outros. Há também a “sanção normalizadora”, que corresponde às infrapenalidades presentes nos sistemas disciplinares, as quais tornam passíveis de punição qualquer desvio de gesto, de palavra, os atrasos e as ausências bem como instauram um esquema de compensação, de hierarquias das qualidades e dos privilégios. Elas diferenciam não as ações, mas os indivíduos eles mesmos, porque “a penalidade perpétua que atravessa todos os pontos, e controla a todo instante as instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeneíza, exclui. Em uma palavra, ela *normaliza*.” (FOUCAULT, 1975, p. 185)

Como junção das técnicas de vigilância hierárquica e a sanção normalizadora Foucault aborda o exame, prática que permite a classificação, a qualificação e a punição dos indivíduos assujeitados, isto é, dos sujeitos tomados na posição de objeto de um poder que engendra uma forma de saber. Para Foucault, em função de tornar visível o poder que vem de baixo, o exame irá inverter a relação de visibilidade da penalidade tal como se constituía na cerimônia segundo

⁶¹ Nome que recebe o “Capítulo II” da Terceira Parte de *SP*. Cf. FOUCAULT, 1975, p. 172-196.

a atuação do poder soberano, que vem de cima. E para ele: “O nascimento das ciências do homem? Provavelmente deve ser procurado nesses arquivos de pouca glória onde se elaborou o jogo moderno de coerção sobre os corpos, os gestos, os comportamentos”. (FOUCAULT, 1975, p. 191) Isso porque, junto à reconfiguração das relações de poder, há então o desbloqueio epistemológico de saberes como a “medicina clínica, a psiquiatria, a psicologia da criança, a psicopedagogia, a racionalização do trabalho” (FOUCAULT, 1975, p. 226), estes que se voltam à normalização do indivíduo observado, não sendo mais o corpo do condenado reduzido pelo corpo do rei que está em jogo, mas um sujeito requalificado pelo saber.

E como saber e poder não se separam para Foucault, por um lado temos as técnicas de poder sobre o corpo, como a vigilância, a correção e a punição, por outro temos a produção de um saber que não cessa de reconduzir esse “sujeito” às relações de poder, como será o caso para ele das ciências humanas, e sua matriz comum às práticas penais. Se Foucault já havia feito a arqueologia das ciências humanas em 1966 mostrando a fragilidade epistêmica desses saberes que lidam com o homem, uma sorte de duplo empírico-transcendental possível apenas na modernidade, aqui temos uma genealogia das ciências do homem na qual o investimento corporal das práticas do poder moderno é ponto a partir do qual tais saberes se constituem. Portanto, as ciências humanas são saberes normalizadores, o que certamente joga sombra às interpretações da história das ciências que supõem a neutralidade do saber. Há algo mais a ser dito sobre este ponto.

Foucault fala de um “duplo efeito dessa técnica disciplinar que se exerce sobre os corpos: uma ‘alma’ a conhecer e uma sujeição a manter” (FOUCAULT, 1975, p. 302), implicação da fórmula poder-saber, inseparável para o filósofo, como insistimos. Por exemplo, a figura do delinquente construída na modernidade significa um indivíduo que tem sua biografia inteira conhecida por esses saberes normalizadores e que está também sujeito à vigilância policial. Trata-se, em verdade, de um “sujeito patologizado” (FOUCAULT, 1975, p. 282), que é diferente do infrator, “sujeito jurídico de seu ato, autor responsável do delito” (FOUCAULT, 1975, p. 248).

Dessa forma, quando buscamos pela “história política dos corpos” temos em mente que há uma história comum entre as relações de poder e de saber: “poder e saber estão diretamente implicados (...) não há relação de poder sem constituição correlativa de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder.” (FOUCAULT, 1975, p. 32)

As práticas disciplinares descritas largamente pelo filósofo garantem a atuação de um poder capilarizado, infiltrado nos mínimos arranjos do tecido social; poder que é analítico, operando sobretudo a distribuição individualizante das aglomerações. Esta é a margem pela qual Foucault faz uma analogia entre o poder disciplinar e o tratamento da peste. Em termos de morfologia, o poder disciplinar atua de forma parecido com o modelo de tratamento da peste, por exemplo, o estabelecimento da quarentena, e com ela as inspeções, o esquadramento do espaço, as sanções normalizadoras que penalizam qualquer desvio do indivíduo, o estabelecimento de um sistema de registro contínuo, como as ocorrências médicas e policiais, etc. (FOUCAULT, 1975, p. 199)

Para Foucault, embora não incompatíveis, o “exílio do leproso” e o “aprisionamento da peste” representam sonhos políticos diferentes⁶²: “Um é o de uma comunidade pura, o outro, o de uma sociedade disciplinar” (FOUCAULT, 1975, p. 200), na qual o poder não exatamente se utiliza de força. E de fato para o filósofo o maior sonho por trás do estabelecimento de um sistema disciplinar é que as disciplinas funcionem mesmo por uma virtualidade projetada para o futuro⁶³, dissolvendo os espaços confusos e as massas amorfas, e isso sem a necessidade de coerção física.

Ora, o Panóptico de Bentham, datado de 1787, ao permitir o exercício contínuo do poder vem a marcar a “utopia de uma cidade perfeitamente governada” (FOUCAULT, 1975, p. 200), colocando-se como a exata diferença em relação ao poder soberano, que, dada sua descontinuidade, precisava de afirmar a presença do corpo do monarca pela marcação, pelo espetáculo do suplício, pelas cerimônias e pelos rituais, sob a ameaça constante do esquecimento do momento inaugural que lhe conferia força.

Conhecemos o princípio: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessa toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que se dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. (FOUCAULT, 1975, p. 201)

O Panóptico já havia sido definido no curso de 1974 (FOUCAULT, 2003, p. 76), e já era referido como algo que, além de um modelo arquitetônico prisional de vigilância contínua,

⁶² Mais tarde no curso de 1978, Foucault resgatará o tratamento da varíola, pela inoculação na população, comparando sua morfologia à atuação do dispositivo de segurança. Cf. FOUCAULT, 2004b, p. 59.

⁶³ No curso de 1974 Foucault diz: “O poder disciplinar olha para o futuro, para o momento em que isso funcionará sozinho e em que a vigilância poderá não ser mais que virtual, em que a disciplina, por conseguinte, tomar-se-á um hábito.”. FOUCAULT, 2003, p. 49.

informa outros espaços da sociedade. O modelo panóptico representará para Foucault a “forma geral” (FOUCAULT, 2003, p. 81) política e técnica mais exata desse poder disciplinar, marcado pela junção corpo-poder, permitindo a sujeição perfeita, sem uso da força (FONSECA, 2012, p. 181), segundo a atuação anônima de um poder pulverizado, capaz de adentrar as escolas, o hospital, a prisão, e outros espaços sociais. Como bem nota Chevallier (2011), já na “Aula de 28 de novembro de 1973” do curso *PP* o nome próprio “Panóptico” se torna “panoptismo”, ou mesmo o adjetivo “panóptico”, e tem-se assim, em suas palavras: “(...) não a prisão sonhada por Bentham, mas um operador espacial, aplicável a qualquer instituição e mesmo fora dos muros de qualquer instituição em particular.” (CHEVALLIER, 2011, p. 44)

O filósofo enfatiza aqui em 1975 que ele é um instrumento que visa um assujeitamento mecânico e fictício, maquinaria de vigilância contínua, que pode dispensar o uso da força “para constringer o condenado à boa conduta, o louco à calma, o operário ao trabalho, o estudante à aplicação, o doente à observação das prescrições”, automatizando o poder. (FOUCAULT, 1975, p. 203-4) Trata-se de um projeto técnico que intensifica a força de qualquer instituição, garantindo a distribuição e fixação espacial da massa de indivíduos, ao interromper, pela vigilância ininterrupta, qualquer fenômeno coletivo ou de contágio, podendo prescindir inclusive daquele que observa, que vigia da torre, porque basta a possibilidade de vigilância ao vigiado: o panoptismo rompe com o par ver/ser visto, porque quem vigia a partir dos lugares privilegiados é ele mesmo invisível, no limite, não tem corpo e não tem nome.

Neste sentido, não se trata no panoptismo do “corpo do rei, com os poderes que ele emana, nem a reunião contratual das vontades de onde nasceria um corpo a um tempo individual ou coletivo.” (FOUCAULT, 1975, p. 310) Não se pode deixar que dizer que o panóptico contempla “uma espécie de imaterialidade que faça que o processo passe de espírito a espírito” garantida pelas leis da ótica (FOUCAULT, 2003, p. 76). Foucault de fato chega a falar que o poder planejado para funcionar segundo apenas as leis da ótica é imaterial, ao fazer o contraponto com o poder soberano e sua “armadura” “simbólica e real”. (FOUCAULT, 2003, p. 76).

O que nos chama atenção é que Foucault vai dizer que Bentham traçou teoricamente uma forma de analisar o corpo social pela via prática, sendo o “panoptismo o princípio geral de uma nova anatomia política.” (FOUCAULT, 1975, p. 210) Contudo, como Foucault bem coloca na obra de 1975, não é que o projeto do panóptico seja um “edifício onírico”, mas uma forma ideal (FOUCAULT, 1975, p. 207), no plano abstrato da neutralização dos conflitos físicos e da necessidade de punição do corpo, servindo como intensificador do poder nos espaços em que é

necessário vigiar os indivíduos, garantindo a relação de proporção “direta entre o ‘sobrepoder’ e a ‘sobreprodução’”⁶⁴. (FOUCAULT, 1975, p. 208).

Isso não significa que o poder deixe ser físico, e o é de uma forma técnica racional e calculada, sem que seja imediatamente violento, como insistimos – um poder invisível que coloca os indivíduos e as séries de indivíduos em vigilância permanente, e que tem como consequência o acúmulo de informações sobre eles, base da formação de saberes. É nessa medida que o filósofo afirma que o poder moderno “é em aparência ainda menos ‘corporal’ por ser mais sabiamente físico” (FOUCAULT, 1975, p. 179).

É contemplando esse grau de eficiência que Foucault bem reconhece que a partir do panóptico se “destranca” as disciplinas (FOUCAULT, 1975, p. 210) para além da caserna, dos colégios e dos ateliês, no sentido de sua ampliação, como forma geral do poder moderno. Foucault assim subdivide dois blocos de atuação das disciplinas: um primeiro que trata de organizar as massas, romper as comunicações não desejáveis, de instaurar um esquema de recompensas, etc., nos séculos XVII e meados do XVIII; e um segundo que se refere ao funcionamento mecânico do poder disciplinar, atuação propriamente do panoptismo que instaurou uma vigilância generalizada que penetrou os mais variados espaços sociais, marcando então o desenvolvimento de uma sociedade disciplinar a fins do século XVIII e início do século XIX. (FOUCAULT, 1975, p. 211)

Foucault não deixa escapar que os mecanismos disciplinares serão estatizados no século XVIII, oferecendo o exemplo da polícia centralizada, a qual para ele, embora tenha se organizado no Estado soberano, jurídico e administrativo, “na mão do rei”, se volta também às minúcias do poder político, assumindo uma função disciplinar:

O poder policial deve se relacionar ‘com tudo’: isso não é, porém, a totalidade do Estado ou reino como um corpo visível e invisível do monarca; é a poeira dos acontecimentos, das ações, das condutas, das opiniões. (FOUCAULT, 1975, p. 215-6).

Assim, o poder disciplinar, como reforça Foucault, não pode ser deduzido do poder de Estado, cuja matriz é a soberania jurídica, porque atua em um nível diferente, nível da física ou da anatomia política, cuja finalidade é um indivíduo “cuidadosamente fabricado” “segundo uma tática das forças e dos corpos”. (FOUCAULT, 1975, p. 219)

⁶⁴ Essas passagens dão conteúdo ao que Foucault falava sobre fazer uma análise do poder em termos de produtividade, inspirado em Marx, e também em Bentham: “o grande teórico do poder burguês”. n.º 297, p. 186.

Considerando a dinâmica da “poeira” dispersa dos acontecimentos, que não é uma negação das grandes estruturas do poder político, o entendimento do funcionamento do poder para Foucault é buscado menos em discursos teóricos, porque não localizado exatamente nas instituições e no aparelho de Estado. É na base do poder que se pode encontrar o exercício das práticas disciplinares e não no topo⁶⁵.

A tal forma de conceber o poder Foucault chamou de microfísica desde o curso de 1974, como mencionamos, a qual encontra sua funcionalidade menos nas instituições e no Estado do que nos próprios corpos “(...) com sua materialidade e suas forças”. (FOUCAULT, 1975, p. 31). Essa trama das relações de poder que compõe a microfísica envolve até mesmo o conflito, sendo não um contrato apaziguador o que está em jogo, mas uma “batalha perpétua” (FOUCAULT, 1975, p. 31), tendo em vista com isso o belicismo das relações de poder que Foucault já evocava desde o curso de 1973. Ao evidenciar a capacidade de produzir do poder, subjaz ao pensamento de Foucault uma tentativa de denunciar a monotonia da identificação do poder como dominação global – e com isso o autor não nega que haja dominação, afinal, as disciplinas são técnicas de dominação, mas que visam os detalhes e os efeitos mais duradouros do poder.

Isso parece inclusive esclarecer que a ideia de que há poder em todo corpo social não significa que o poder seja absoluto para o filósofo, como alguns críticos apontaram, argumentando sobre um pensamento que não daria espaço para a liberdade na obra de Foucault. Tais interpretações colocam precisamente Foucault como um pensador que concebe o poder como dominação massiva, um lugar onde ele em absoluto quis estar. O filósofo buscou responder a essa crítica em suas inúmeras entrevistas, sobretudo na década de 1980. É o caso do texto *The subject and the power*, de 1982⁶⁶, e também da entrevista *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, de 1984, onde Foucault dirá que só pode haver relações de

⁶⁵ Mais tarde Foucault vai diagnosticar como “fobia de Estado” certo pensamento que apenas concebe o Estado negativamente, e que não nos parece que ele tenha recaído, embora em certos momentos haja em seu pensamento a denúncia da dominação pelo Estado, como vemos no curso de 1976. Com o termo “fobia de Estado” Foucault se refere a certas teorias que parecem entender o Estado como um monstro frio, metáfora que o filósofo encontra em Nietzsche e que recorre na aula de “1º. de fevereiro de 1978” no curso *STP*, na qual trabalha com sua noção de governamentalidade, criticando ideologias políticas que exageram o papel negativo do Estado na sociedade e na história humana. A “fobia de Estado” é tema da aula de “31 de janeiro de 1979” do *NB* e também da aula de “7 de março de 1979”, quando Foucault versa sobre certa governamentalidade neoliberal. Obviamente, entre o programa analítico de *SP* e os cursos *STP* e *NB* há considerações substanciais que retomaremos no capítulo IV. Cf. FOUCAULT, 2004a e 2004b.

⁶⁶ FOUCAULT in DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 208-226; edição dos *DE* Cf. n.º 306, p. 222-243.

poder porque há liberdade⁶⁷, sendo esta necessária para garantir a assimetria das forças, apesar de reconhecer que em torno dela há cálculo, estratégias, gestão, etc. (n.º 356, p. 720).

A elaboração de uma microfísica do poder tem exatamente como motivação a insatisfação de Foucault com alguns preceitos políticos por demais totalizantes. Estes são considerados pelo filósofo como ineficientes para compreender o investimento político local do poder. Quando Foucault fala de uma “anatomia política”, em um sentido diferente ao uso que dele fez William Petty no século XVII (FOUCAULT, 1975, p. 33), não se trata daquele pensamento que identifica o corpo com o Estado ou que o toma como pequeno Estado, mas que considera o trabalho minucioso que o poder moderno exerceu sobre os corpos dos indivíduos, formando a partir deles um saber. Neste momento de sua trajetória, colocando estrategicamente em recesso o Estado e as instituições em função das práticas disciplinares, Foucault visa compreender o conjunto de elementos materiais e de técnicas que apoiam as relações de poder-saber, as quais, se dirigindo aos corpos humanos, resultam em seu assujeitamento.

3.6 O projeto jurídico-econômico e técnico-disciplinar da prisão moderna

Se no curso de 1973 Foucault já havia aprendido que “a moral não está na cabeça das pessoas: ela está inscrita nas relações de poder e é apenas a modificação das relações de poder que pode levar à modificação da moralidade” (2013, p. 117), na obra de 1975, é por meio de uma “história política dos corpos” que ele entende que a mudança histórica do poder de punir não se deu em torno de valores morais que teriam se incompatibilizado com a violência da antiga penalidade e nem pelo plano teórico, mas por uma mudança na tecnologia do poder. Na “história destes corpos políticos” (FOUCAULT, 1975, p. 33), num nível diferente das teorias jurídicas, o que Foucault coloca em jogo são as práticas que a sociedade moderna tolera⁶⁸, como o filósofo apontava já no curso de 1973 quando inquiria as formas pelas quais as sociedades tratam os desviantes, transgressores e resistentes ao poder.

⁶⁷ Oksala vai interpretar o pensamento de Foucault justamente como um pensamento da liberdade. Cf. OKSALA, 2007; 2005.

⁶⁸ Temos como referência aqui o texto *Je perçois l'intolérable*, uma entrevista ao Journal de Genève: Samedi littéraire de 1971, em que Foucault explica a proposta do GIP, deixando marcado que se trata de denunciar as condições da detenção narradas pelos documentos autobiográficos dos prisioneiros e não de apresentar uma solução ideal da prisão ou sua efetiva reforma, ou de fazer uma teoria sociológica a seu respeito, sendo o aprisionamento intolerável por si só: “eu percebo o intolerável. O aguado da sopa ou o frio do inverno são relativamente suportáveis. Por outro lado, prender um indivíduo apenas porque ele tem negócios com a justiça, não é aceitável!” Cf. n.º 94, p. 204.

Eu me pergunto se poderíamos tentar classificar as sociedades de acordo com o destino que reservam, não aos defuntos, mas àqueles entre os vivos dos quais querem se livrar, de acordo com a maneira pela qual elas controlam aqueles que tentam escapar do poder, pela qual elas reagem àqueles que cruzam, infringem ou contornam, de uma maneira ou de outra, as leis. (FOUCAULT, 2013, p. 3)

Obviamente, no nível das práticas carcerárias, a prisão se constitui como um aparelho disciplinar quantitativamente superior aos outros, como escola, fábrica, etc. Todavia, como peça funcional em uma sociedade que controla os homens através de práticas extrajudiciais difusas, o “carcerário ‘naturaliza’ o poder legal de punir, bem como ele ‘legaliza’ o poder técnico de disciplina” (FOUCAULT, 1975, p. 310), formando determinações múltiplas. O problema em uma proposta de mudança do sistema prisional para Foucault consiste justamente nas dificuldades de modificação de algo que se constitui não apenas no nível da sanção legal, mas que tem um fundamento duplo: o jurídico-econômico e também o técnico-disciplinar. Como complexifica Foucault neste entendimento, no início do século XIX, a prisão é “a evidência econômico-moral de uma penalidade que contabiliza os castigos em dias, meses, em anos e que estabelece as equivalências quantitativas delitos-duração.” (FOUCAULT, 1975, p. 234)

Nessa genealogia do poder de punir, Foucault mostra que a prisão é muito mais excessiva do que a “detenção legal” dos reformadores. Em suas palavras: “a margem pela qual a prisão excede a detenção é preenchida de fato pelas técnicas de tipo disciplinar. E esse suplemento disciplinar em relação ao jurídico é o ‘penitenciário’” (FOUCAULT, 1975, p. 252), já colocado no curso *LSP*. O sistema penitenciário é um local de execução da pena, mas também “local de formação para um saber clínico sobre os condenados.” (1975, p. 252). Na prisão, por exemplo, temos um conhecimento médico-criminal conexo a uma prática coercitiva.

Ponto importante da obra, é que não sendo consequência do direito ou resultado da exclusão, mas antes de tudo, como prática, o encarceramento permite intervir na realidade mesma do indivíduo⁶⁹ e não do crime, produzindo assim o criminoso ou o delinquente no interior do sistema carcerário: “De fato, o poder produz; ele produz o real; ele produz domínios de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter fazem parte desta produção.” (FOUCAULT, 1975, p. 196)

Curto-circuitando uma análise do ponto de vista funcional da prisão⁷⁰ para pensar as táticas e estratégias que estão em jogo, para Foucault marca do “fracasso” da prisão em reduzir

⁶⁹ Cf. n.º 206, p. 308-9.

⁷⁰ Como o filósofo diz anos mais tarde, no curso de 1978. Cf. FOUCAULT, 2004b, p. 121.

o crime é que o encarceramento produz a própria delinquência: ele convoca à reincidência, marginaliza um grupo de indivíduos, submete-os a privações e a violências, e muito ao contrário de corrigir os indivíduos, o encarceramento fomenta e cria aqueles que serão chamados de delinquentes. Entretanto, há “sucesso” na prisão, sucesso que consiste na gestão diferencial dos ilegalismos e que retira proveito até mesmo de sua falência. Trata-se da esfera da gestão da punição, que diferencia o que (e quem) será tolerado e o que (e quem) não, criando assim o delinquente e criminalizando certas formas de existência. E o fato bruto dessa operação é que o sistema polícia-prisão funciona por meio de uma economia de poder favorável à dominação das classes mais altas pelas mais baixas⁷¹.

Quando Foucault fala de uma “gestão diferencial dos ilegalismos” (1975, p. 277), ele incorpora a ideia de que certos ilegalismos, ao contrário de serem reprimidos, farão parte de uma espécie de cálculo de utilidade das infrações que, atendendo a certos grupos e classes, define aquelas que serão punidas e aquelas que serão toleradas – a intolerância aos crimes relacionados aos bens e a tolerância em relação às violações de direito são exemplos. Trata-se de ilegalismos que dão continuidade ao poder, e que, portanto, não rompem com ele, como “ilegalidades financeiras, serviços de informação, tráfico de armas e de droga, especulações imobiliárias” (FOUCAULT, 1975, p. 312), tema aberto certamente pelo tratamento dos ilegalismos operários no curso de 1973, no qual Foucault já havia observado que o sistema penal não é universal⁷², isto é, não se aplica a todos da mesma maneira, diferenciando grupos, classes e indivíduos.

Nas palavras de Foucault, a prisão:

(...) introduz processos de dominação característicos de um tipo particular de poder. Uma justiça que se diz “igual”, um aparelho judiciário que se vê “autônomo”, mas que é investido pelas dissimetrias dos assujeitamentos disciplinares, tal é a conjunção do nascimento da prisão, “pena das sociedades civilizadas”. (FOUCAULT, 1975, p. 234)

⁷¹ No resumo do curso *LSP* Foucault diz: “A instituição penal, com a prisão no seu centro, fabrica uma categoria de indivíduos que entram em um circuito com ela: a prisão não corrige; ela chama incessantemente os mesmos; ela constitui, pouco a pouco, uma população marginalizada utilizada para fazer pressão sobre as ‘irregularidades’ ou os ‘ilegalismos’ que não se pode tolerar. E ela exerce essa pressão sobre os ilegalismos por intermédio da delinquência de três maneiras: conduzindo pouco a pouco a irregularidade ou o ilegalismo à infração, graças a um jogo de exclusão e de sanções parapenais (mecanismo que se pode chamar ‘a indisciplina leva à guilhotina’; integrando os delinquentes a seus próprios instrumentos de vigilância do ilegalismo (recrutamento de provocadores, de indicadores, de policiais; mecanismo que se pode chamar: ‘todo ladrão pode se tornar Vidocq’; canalizando as infrações dos delinquentes para as populações que importa mais controlar (princípio: ‘um pobre é sempre mais fácil de ser roubado do que um rico’)).” FOUCAULT, 2013, p. 268.

⁷² Cf. FOUCAULT, 2013. “Aula de 10 de janeiro de 1973”. Os ilegalismos operários eram formas de luta, contudo, parciais.

Devemos tomar em conta, contudo, que o poder não se exerce sem revezes, inversões e lutas; a sociedade é disciplinar, o que não significa que seja disciplinada⁷³. Os ilegalismos populares, a exemplo, justamente “defrontam ao mesmo tempo a lei e a classe que a impôs.” (FOUCAULT, 1975, p. 279) É também uma resistência à criminalização de certas formas de existência que em 1836 o jornal anarquista *La Phalange* colocava em relevo quando dizia que as ditas “monstruosidades” eram apenas a revolta dos reprimidos. (FOUCAULT, 1975, p. 296) Para Foucault, ao tomar os ilegalismos daqueles que se recusam à moralização e disciplinarização de suas vidas, o jornal *La Phalange* os reinseria como forma de resistência, uma vez que eles haviam sido colonizados e neutralizados pelos ilegalismos das classes burguesas e dirigentes, seja pelo enfraquecimento de lutas trabalhistas como a cooptação de pessoas para infiltrar greves e sindicatos ou para formar motins, seja por tirar lucro de atividades como prostituição, tráfico de álcool nos países que aderiram à Lei seca, tráfico de drogas, etc,

Será compreendendo a natureza belicosa do poder que se torna possível então ouvir: “o rugido da batalha”, evocado nas últimas linhas de *SP* (FOUCAULT, 1975, p. 315). Certamente a elaboração da ideia de luta de forças de ascendência nietzschiana encontrará mais tarde limitações que o filósofo mesmo tratará de apontar. De todas as maneiras, a concepção de um belicismo nas relações de poder cumpre sobretudo a função explicativa de reconhecer a possibilidade de uma submissão não global ao poder, porque incorpora os conflitos em seu modo de ser - a resistência é irreduzível ao poder, porque se dá em sua base mesma (isso resolve também o problema do “corpo vivo”, de Dreyfus e Rabinow).

Em vias de término, foi fazendo história do presente que Foucault diz ter entendido que “as punições em geral e que a prisão são uma tecnologia política do corpo” (FOUCAULT, 1975, p. 35), rompendo com a ideia de que somos uma consequência evolutiva do passado, com o qual poderíamos nos identificar imediatamente. E uma vez que para o filósofo todo poder é físico e material, é no âmbito das práticas carcerárias que ele entenderá que os rituais de punição do corpo não foram banidos, mas, tendo se transformado aparentemente incorporais, são

⁷³ Como Foucault esclarece a Léonard, não se tratava em *SP* de colocar em questão o “tipo ideal” de Max Weber para falar de uma sociedade disciplinar, mas de colocar em jogo demandas reais de treinamento, como a necessidade de fazer o soldado ser hábil para manusear um fuzil. Cf. n.º 277, p. 10-9. É nessa medida que se pode compreender que a sociedade é disciplinar e não disciplinada, e Foucault considera que, de fato, os franceses nunca o foram. A propósito, apesar de haver uma idealidade no panóptico, no sentido de projetar uma sociedade perfeita, completam-nos Dreyfus e Rabinow que não se trata para Foucault de considerá-lo como um construto arbitrário, mas um programa “real de ação e de reforma”, ainda que não tenha se realizado plenamente em sua forma inicial. Sem desconsiderar aproximações entre Foucault e Weber, Dreyfus e Rabinow marcam que o genealogista deve se manter afastado das elaborações ideais, uma vez que se ocupa da superfície e não da profundidade das significações de essência. Cf. DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 132.

facilmente invisibilizados⁷⁴. Na história genealógica que Foucault empreende a respeito da prisão:

era sua materialidade na medida em que ela é instrumento e vetor de poder; era toda essa tecnologia do poder sobre o corpo, que a tecnologia da ‘alma’ — a dos educadores, dos psicólogos e dos psiquiatras — não consegue mascarar nem compensar, pela boa razão de que ela não é mais do que um de seus instrumentos. (FOUCAULT, 1975, p. 35)

Com um olhar às lutas, o filósofo coloca ainda que as revoltas em torno das práticas carcerárias são revoltas do corpo, que justamente se defrontam a um só tempo com as “ínfimas materialidades” do encarceramento e também com a “prisão-modelo, com o uso de tranquilizantes, do trabalho dos psiquiatras e educadores”, etc., denunciando o fato de que mesmo a “alma” convocada no sistema penal é efeito ainda de um poder sobre o corpo⁷⁵. (FOUCAULT, 1975, p. 35). Considerando assim que o poder de punir moderno tem seu apoio material nos corpos e que desse processo de sujeição nasce a alma do indivíduo, o filósofo pode tanto fazer a genealogia do poder de julgar quanto a genealogia da alma moderna a partir da história da relação entre o poder e corpo.

Na próxima seção visamos um olhar mais detido para a questão do corpo do rei como uma figura importante na política medieval, buscando os aportes da ilustre obra *The King's Two Bodies*, de Kantorowicz, que parece ter sido fértil a Foucault nessa primeira metade da década de 1970.

3.7 A duplicação do corpo do rei e a individualização do corpo assujeitado

Com Kantorowicz, Foucault entenderá que em torno do corpo do rei na monarquia medieval havia toda uma simbólica do poder soberano, e que era bem um sistema jurídico refletido na política que estava em jogo. Todavia, as continuidades para o historiador dos Dois Corpos parecem ser uma espécie de fio condutor da história, o que de pronto já se distancia da maneira foucaultiana de pensar a história pelas discontinuidades, além de constituir um

⁷⁴ Como constata Foucault: “Permanece, então, um fundo ‘suplicante’ nos mecanismos modernos da justiça criminal - um fundo que não está bem dominado, mas envolvido, cada vez mais largamente, por uma penalidade do incorporal”. FOUCAULT, 1975, p. 21. Sobre este detalhe, Vigarello diz que para se estudar o corpo em Foucault há de se considerar algo a mais, este incorporal, que é uma alma forjada na superfície do corpo pelas relações de poder e de saber. Cf. VIGARELLO, 1992.

⁷⁵ Não parece este o sentido das denúncias recolhidas pelo *GIP* das falas de presidiários e suas famílias, quando narravam práticas carcerárias muito voltadas ainda à penalização do corpo, como a privação de alimentos ou sua pouca qualidade, o tratamento policial, etc.?

problema para o filósofo certa forma de análise que parte da representação de um dado objeto - é a representação do rei que está em jogo na obra de Kantorowicz, que busca na iconografia suas maiores fontes de análise. De toda forma, quando Foucault cita a ilustre obra de Kantorowicz, que criou um legado desde sua primeira publicação em 1957, não é para travar com ele um debate sobre historiografia, mas, talvez, para fazer-lhe uma “homenagem”, como ele diz em *SP*. (FOUCAULT, 1975, p. 33).

No curso *PP*, na “Aula de 21 de novembro de 1973”, o filósofo retoma a obra de Kantorowicz para contrapor o poder soberano ao poder disciplinar segundo as dinâmicas da individualização por cima, dirigida ao corpo do soberano, cara ao primeiro, e da individualização por baixo, correspondente ao segundo, deslocado aos corpos dos indivíduos. (FOUCAULT, 2003, p. 47) Todavia, a célebre menção de Foucault a Kantorowicz se dá mesmo em *SP*, obra na qual nosso autor toma a liberdade de opor ao “supercorpo do rei” (KANTOROWICZ, 2016, p. 4), extensão da coroa, corpo a um tempo múltiplo e uno, ao que chama de “mínimo corpo do condenado” (FOUCAULT, 1975, p. 33), corpo do regicida que será marcado ou supliciado em nome do monarca, reverso do duplo ou múltiplo Corpo do Rei.⁷⁶

A obra de Kantorowicz explora a ideia dos Dois Corpos do Rei como uma ficção jurídica encontrada no vocabulário dos juristas da Baixa Idade Média, sobretudo no século XIII, o “século dos juristas”. Trata-se em Kantorowicz, para sermos precisos, da passagem histórica de formas distintas de realeza: a primeira é centrada em Cristo; a segunda é centrada na lei; a terceira é centrada no governo, paradigma do Estado moderno secularizado⁷⁷. Há ainda uma

⁷⁶ No projeto *Fiches de Foucault* da BNF, há uma caixa organizada sob título “Système pénal. Moyen-âge, XVIe siècle”. Podemos aí localizar notas de leituras de Foucault em que cita Luce Siméon; Georges Duby, André Réville e Ernst Kantorowicz. Cf. FOUCAULT, Michel. Boite_001. Système pénal. Moyen-âge, XVIe siècle. Consulté le 04/07/2021 sur la plate-forme EMAN: <http://eman-archives.org/Foucault-fiches/collections/show/1> Além das menções acima, Candiotta resgata que no curso de 1972, analisando a revolta popular dos Nu-Pieds no século XVII e pensando “o nascimento do Estado pelo viés da Justiça penal”, Foucault menciona que Kantorowicz havia trabalhado os dois corpos do rei, um físico e um espiritual, e narra o surgimento de um terceiro corpo: “corpo dos aparelhos de Estado”. Ainda segundo Candiotta: “A análise da repressão aos Nu-Pieds é mobilizada para apontar como, desde então, o Estado é codificado em um corpo específico repressivo, ao concentrar as funções militar e de justiça, independentemente do corpo do Rei.” CANDIOTTO, 2020, p. 40-4. De certo, no curso de 1973 Foucault, buscando por uma concepção positiva de poder, se afasta de uma análise do poder em termos de repressão e localizada no Estado em função de outras formas mais positivas do exercício de poder, como vimos ao longo da tese.

⁷⁷ Sobre uma análise de tais passagens, indicamos o estudo de Massimo Mezzanica, versado sobre o tratamento do corpo político em Kantorowicz e Foucault, em que faz a distinção entre os dois pensadores, encontrando, porém, uma proximidade de análise, ao considerar o interesse de ambos nas formações simbólicas e discursivas como condições de possibilidade - presente nos trabalhos arqueológicos do filósofo francês e não exatamente nas pesquisas genealógicas nas quais pesa a efetividade das práticas de poder. Tal aproximação entre os trabalhos arqueológicos de Foucault e a obra de Kantorowicz se coloca para fora de nossos objetivos, no entanto, o autor nos apresenta outras incursões que julgamos relevantes em suas considerações sobre o duplo corpo do rei e o corpo assujeitado. Cf. MEZZANZANICA, 2011, p. 1-24

quarta realeza, centrada no homem, cujo expoente para o autor pode ser encontrado na obra de Dante, momento em que Kantorowicz toma em conta a metáfora poética da realeza, à diferença das outras concepções de realeza, cujas metáforas são técnicas, sendo fundamentadas no Direito Canônico, mas visualizadas mais claramente pela iconografia.

A ideia central do historiador é que o Corpo do Rei, ou os Dois Corpos do Rei, foi uma importante ficção animada dentro do sistema jurídico inglês, em verdade, uma ficção de ficção, uma vez que o que ele coloca em questão é a apropriação que os juristas fizeram da teologia das Duas naturezas de Cristo para construção de seu jargão, que ultrapassou a esfera jurídica, tendo sido, ademais, retratado na literatura, nas artes plásticas, etc. Reconstituo retrospectivamente a ficção dos “Dois corpos do Rei” difundida pelos juristas da era Tudor, do período elisabetano e dos primeiros Stuart, Kantorowicz mostra que sua origem mística e seu contexto próprio, a Baixa Idade Média, não devem ser desconsiderados. Trata-se, então, de uma ficção cuja matriz é religiosa e não exatamente as teorias do direito, da política e da constituição.

Está em questão o Rei como *gemina persona*, formulação que não representa uma metáfora poética, mas um termo técnico derivado e associado a definições cristológicas e cristocêntricas, podendo ser encontrado no pensamento de certo Anônimo Normando (The Norman Anonymous), para quem a *geminatio* foi a grande motivação argumentativa⁷⁸. A doutrina dos Dois Corpos do Rei é mística, e a curiosidade é que os juristas, apesar de não se referirem à graça, reativam a ideia de uma união mística entre o corpo natural, o indivíduo rei, e o Corpo imortal, o governo.

Como mostra Kantorowicz, a expressão francesa *Le roi ne meurt jamais*, que se tornou recorrente a partir do século XVI, advém da máxima legal inglesa *Dignitas non moritur*, ponderando sobre a pouca atenção que se dá a tal empréstimo. É a dignidade do rei que não morre nunca, ficção dos juristas ingleses que, reativando a teologia do Cristo binaturado⁷⁹, cumpre os propósitos de garantir a continuidade do poder político, ainda no interregno. (KANTOROWICZ, 2016, p. 409) A propósito da morte do rei, como indica Kantorowicz, os espetaculares ritos de sepultamento dos reis franceses, de origem, em verdade, inglesa, são

⁷⁸ Buscando por antecedentes da ficção legal dos Dois Corpos do Rei tão evocada no período elisabetano e no reinado dos primeiros Stuart, Kantorowicz reporta a certo anônimo conhecido por suas concepções peculiares sobre a figura geminada do rei. Cf. KANTOROWICZ, 2016, p. 42; 60.

⁷⁹ O autor o mostra através do preceito escolástico: “*papa qui potest dici ecclesia*”, expressão que remete à ideia de que o Papa representa, ele mesmo, a Igreja. Estando no lugar de Cristo, o papa tem seu corpo duplicado, em um corpo mortal e um corpo imortal. Cf. KANTOROWICZ, 2016, p. 15.

grandes exemplos dos principais aspectos da duplicação real, tendo uma origem inglesa, ficando evidente o simbolismo da efígie, que representa a *persona ficta* do rei.⁸⁰

O que guia o trabalho de Kantorowicz é o reconhecimento de que há uma história não escrita, mas sugerida por William Maitland⁸¹, “grande medievalista” (KANTOROWICZ, 2016, p. 5). Trata-se de uma história complexa que se deve sobretudo ao caráter místico da ficção dos Dois corpos do Rei, que não significa apenas “traços fisiológicos engraçados”, como supunha Maitland, para quem tal misticismo seria “uma bagunça” (in KANTOROWICZ, 2016, p. 4). Ao contrário, Kantorowicz pensa que a ficção mística dos Dois corpos do Rei exerce funções efetivas⁸² como “uma importante ficção heurística que serviu aos advogados em um certo período ‘para harmonizar a lei moderna e a antiga, ou para promover acordo entre os conceitos pessoais e os mais impessoais de governo.’” (KANTOROWICZ, 2016, p. 5)

Convém ressaltar que Kantorowicz reconhece que o fenômeno não teve uma correspondência totalmente fiel no continente, cuja jurisprudência não chegou a conceber o Príncipe como uma “corporação individual”, no máximo, o identificou com o Estado⁸³ – e apenas a partir do século XVII⁸⁴. Na verdade, Kantorowicz diz que Maitland parece ter notado desde já que essa equação Rei e Estado, como se observa na famosa frase “*L'état c'est moi*”, de Luís XIV (mesmo sendo possivelmente apócrifa), teve amplo desenvolvimento na Inglaterra muito antes do século XVII (2016, p. 15), sob a ideia de corporação individual, isto é, de um coletivo ou de uma corporação personificada em um só.

⁸⁰ Vigarello diz que, no tocante à expressão dos Dois Corpos do Rei, o dispositivo inglês e francês não se sobrepõem, dado que o primeiro o representou no vocabulário jurídico e o segundo o representou em termos de encenação. VIGARELLO in CORBIN, COURTINE, VIGARELLO, 2010, p. 513.

⁸¹ Quem escreveu um ensaio chamado *The Crown as Corporation (A Coroa como Corporação)*, publicado na revista *The Law Quarterly Review* em 1901, e outros textos importantes que envolvem a ideia de corporação. Não iremos tão longe.

⁸² Resgatando a biografia de Alain Boureau sobre Kantorowicz (*Histoire d'un historian*, de 1990), Mezzananza diz que o que está em jogo com a metáfora dos Dois corpos do Rei é um conjunto de atos linguísticos que foram efetivos na linguagem jurídica dos séculos XII e XIII e que serão importantes para invenção do conceito de Estado Moderno, em que está presente a ideia de consenso. Segundo o autor, tal metáfora conserva duas realidades no mesmo ser do soberano, uma que diz respeito ao rei como um indivíduo concreto e uma que corresponde ao traço figurativo do rei perpétuo, tendo a finalidade de designar a um tempo o caráter pessoal do Estado e a impessoalidade da constituição. Cf. MEZZANANICA, 2011, p. 5.

⁸³ Na França, este será o caso de Luís XIV, que representava Deus e também o Estado, como nos mostra Peter Burke: “Poderíamos dizer também que Luís representava o Estado. Segundo um obscuro autor político da época, um rei era ‘aquele que representa toda a sociedade’ [celui qui représente toute la republique]. Evidentemente, Luís é notório pelo epigrama que lhe foi atribuído: ‘O Estado sou eu’ [L'état c'est moi]. Se não disse isso, pelo menos permitiu a seus secretários escrever em seu nome: ‘Quando se tem em vista o Estado, trabalha-se por si mesmo’ [Quand on a l'état en vue, on travaille pour soi]. Amigos e inimigos do regime concordavam com essa identificação. Bossuet declarou que ‘todo Estado está nele’ [tout l'état est en lui], enquanto um panfleto protestante queixava: ‘O rei tomou o lugar do Estado’ [Le roi a pris la place de l'état]. BURKE, 1994, p. 21.

⁸⁴ António Bento escreveu sobre este ponto. Cf. BENTO, 2017, p. 405-434.

Ainda que reconheça a complexidade dessa ficção e mesmo a confusão que ela envolve, Kantorowicz se esforça por argumentar que as categorias de corpo político imaterial e imortal e corpo material e mortal presentes na doutrina dos Dois Corpos do Rei resultavam em grandes vantagens políticas, como a legitimação do estatuto das ações do rei enquanto menor de idade, ou para justificar a impessoalidade do fisco, ou para compatibilizar conceitos litúrgicos a procedimentos secularizados – na esteira do historiador, verdadeiro *quid pro quo* dos juristas, um jogo de empréstimo de conceitos de um lado a outro. Como narra o historiador, os advogados da era Tudor fundiam, e confundiam os termos *Corpus mysticum*, um conceito de fato litúrgico, *Dignitas*⁸⁵, referido ao cargo público, e a pessoa do rei. E isso em função de terem de harmonizar o parlamento, corpo político; a impessoalidade da fiscalidade; e ainda a continuidade dinástica, que traz consigo os problemas da sucessão e do interregno.

Para nossos propósitos, sem adentrar nos detalhes das passagens entre cada realeza descritas pelo historiador, nos restringiremos a apontar que o historiador irá argumentar que o pensamento corporativista, de origem litúrgica, animado pelos juristas e continuado no Estado secular, adentrou o alto nível constitucional da sociedade inglesa. No entanto, bem colocado por Skornicki, não se trata em Kantorowicz de pensar a secularização em termos de transferência da teologia ao político, mas de colocar em questão “uma inovação política inteiramente surgida do gesto mesmo do deslocamento de uma tecnologia simbólica. (SKORNICKI, 2015, p. 142)

O que nos importa reter aqui é que, se nos quadros da teologia política Kantorowicz reclama pela efetividade da simbólica do corpo do rei que confere unidade ao corpo político; pensando as transformações do poder nos séculos XVII e XVIII, Foucault argumenta sobre a efetividade do poder sobre os corpos dos indivíduos, a partir do momento em que na modernidade o poder soberano, e com ele a lei e o Estado, é descoroadado e decapitado - não por outro rei, mas por outro poder (FOUCAULT, 2003, p. 22).

⁸⁵ Para Giorgio Agamben, em *Estado de exceção*, Kantorowicz teria subestimado o direito romano em sua busca pela doutrina dos Dois Corpos no direito canônico, tendo negligenciado que é a *Auctoritas* que não morre nunca. Cf. AGAMBEN, 2004, p. 126-7.

3.8 A desincorporação do poder político

Para Vigarello, a “história do corpo do rei é verdadeiramente também a história do Estado⁸⁶”, apontando uma tripla mudança que enfraqueceu a relação de identidade da nação e a presença física e sagrada do monarca a partir do século XVIII, mas não a extinguiu, que fique claro. A primeira delas é o “sentimento compartilhado” de que o Estado estava se tornando mais complexo, e em função disso toda uma multiplicação dos atores e das instituições. Dessa forma compreendido, o Estado passa a ser identificado menos com a encarnação física do rei, sendo “uma presença mais difusa”, cuja administração é mais anônima e menos pessoalizada. (VIGARELLO in CORBIN, COURTINE, VIGARELLO, 2010, p. 531). A segunda mudança seria o próprio fato de a administração pública ser, a partir de então, mais diversificada e tornada um terreno de disputa de outras autoridades, de outros símbolos e outras identidades que não o corpo do rei. Finalmente, a terceira mudança se relaciona à revolução intelectual e cultural que sobrepôs a mecânica à mágica, e colocou em conflito a ideia de um governante sagrado em um mundo que está se laicizando. (2010, p. 532).

Vigarello chega a recorrer às considerações de Burke sobre “A crise nas representações” no fim do reinado de Luís XIV (VIGARELLO, 2010, p. 534; BURKE, 1994). Burke trata da perda da força da imagem de Luís XIV colocando em questão o advento de uma nova cosmovisão intelectual que tem como expoentes, em especial, Descartes, Galileu, Locke e Newton, se relacionando ao “desencantamento do mundo”, a secularização na formulação

⁸⁶ No curso de 1978, tomando em consideração o momento específico em que a política deixa de ser negativa, não sendo mais fundada nas bases jurídico-teológicas, para se tornar um campo positivo de ação, para Foucault Luís XIV se encontra em um momento limiar de associação entre a soberania e o governo, sendo quem fez entrar a razão de Estado nas formas gerais da soberania. A razão de Estado é caracterizada pela prática refletida em torno dos elementos constitutivos do Estado, envolvendo suas necessidades de ampliação, de força e de conservação, governamentalidade cuja temporalidade é indefinida, não tendo fim, não tendo a legitimidade dinástica ou religiosa tal como nas monarquias medievais, porque fadada à necessidade trágica do golpe de Estado. Trata-se do sentido de golpe de Estado tal como compreendido no século XVII por Gabriel Naudé, que não é a tomada do poder por alguns, mas o exercício da razão de Estado intensificada em função da necessidade de salvação do próprio Estado, envolvendo uma dimensão de segredo, mas também de reconhecimento público segundo certa dramatização política. Do ponto de vista das profundas mudanças na cosmovisão da natureza e das estruturas políticas na modernidade, Foucault vai dizer que se a unidade do cosmos se fragmentou e se a natureza perdeu seu elemento dramático, na ordem política do século XVII se observa o inverso. O elemento dramático adentra a política a partir do momento em que a salvação do Estado é algo pelo qual se pode sacrificar uns e outros diante de qualquer ameaça à sua conservação, o que não é senão o golpe de Estado, que representa a própria manutenção do Estado, sua automanifestação às claras. Ora, o Estado absolutista de Luís XIV brilha à luz do dia na corte, com suas intrigas, excentricidades e exageros, lugar onde o próprio Estado é dramatizado. Como veremos, trata-se de uma governamentalidade na qual a figura da população ainda não adentrou, o que ocorrerá a partir de uma transformação da razão de Estado a meados do século XVII e início do século XVIII, trazendo todo um campo de intervenção nas práticas de governo. Cf. FOUCAULT, 2004b, p. 250, p. 272. Recobriremos este tema no Capítulo IV, por ora sigamos pela grade de análise da microfísica do poder, que não será rejeitada pelo filósofo, mas reposicionada diante da necessidade de pensar a governamentalidade.

weberiana. (BURKE, 1994, p. 134-145) Depois de tratar de toda uma construção em torno da imagem de Luís XIV, Burke identifica que seu funeral, em 1715, já aponta para um desfazimento dessa representação majestosa do rei, mantendo elementos de espetáculo apenas porque a França não assistia à morte de um rei desde 1643. Como pondera o autor, apesar da manutenção da magnificência, o relato de testemunhas apontava para o sentimento geral era de alívio do povo.

Levando em conta as considerações de Burke sobre o fim do reinado de Luís XIV e a diferença que se instaura em termos de representação da imagem do rei no reinado de Luís XV, Vigarello constata que o rei não empunha mais a espada, “não toca mais nas escrófulas”, não é mais a imagem do guerreiro. Mas o autor sublinha que, embora não seja mais uma única referência na representação do poder a partir do século XVII, permanece uma convicção em torno do corpo do monarca que sobreviverá até a Revolução. Com efeito, o corpo de Luís XVI, no fim do século XVIII, não é representado de forma sacralizada, e para Vigarello se trata com isso de questionar frontalmente as próprias formas do poder. (2010, p. 533-4).

Na esteira de Foucault, observamos uma elaboração muito própria, relacionada ao advento do poder disciplinar. Na “Aula de 14 de novembro de 1973” do curso *PP*, Foucault jogava com certa iconografia tradicional na representação dos reis, mostrando que com a entrada em cena do poder disciplinar, longe de qualquer simbólica que lhe incorpore a “Dignidade” do cargo, o corpo do rei George III ocupará o mesmo lugar de qualquer outro corpo submetido às técnicas de adestramento e de docilização:

Não se trata, por conseguinte, da queda de um poder soberano sob outro poder soberano, mas da passagem de um poder soberano, que foi decapitado pela loucura que se apossou da cabeça do rei e descoroou por essa espécie de cerimônia que indica ao rei que ele não é mais o soberano, para outro poder. Bem, no lugar desse poder decapitado e descoroado se instala um poder anônimo múltiplo, pálido, sem cor, que é no fundo o poder que chamarei de disciplina. Um poder de tipo soberania foi substituído por um poder que poderíamos dizer de disciplina, e cujo efeito não é absolutamente consagrar o poder de alguém, concentrar o poder em um indivíduo visível e nomeado, mas apenas produzir efeito em seu alvo, o corpo e a pessoa mesma do rei descoroado, que deve ser, por esse novo poder, tornado “dócil e submisso” (FOUCAULT, 2003, p. 23).

Em uma entrevista de 1975, após a publicação de *SP*, Foucault explica os procedimentos com os quais trabalhou na obra, fazendo menção a esse momento crucial em que a mitologia em torno do personagem do rei se torna obsoleta e as figuras que representam o poder soberano majestoso são ejetadas. Foucault esclarece que as grandes mudanças institucionais do poder estiveram associadas ao processo de transformação na própria mecânica do poder, nível de

interesse em que situa sua análise, a qual visa compreender os micropoderes que foram difundidos em todo corpo social.

Não se trata de buscar o poder acima do corpo social, o poder estatal tal como Foucault o compreende nesse momento, mas o regime “sináptico do poder” que se exerce no corpo social, em seu efetivo exercício, o momento em que ele toca os indivíduos, seus corpos, suas formas de vida, etc. (n.º 156, p.741-2.)

Assim, sem desconsiderar as grandes mudanças na política moderna institucional, mas descolocando-se desse nível de análise para pensar o exercício de um poder que se capilariza, o que importa para Foucault é destacar que a partir do século XVII haverá uma transformação na morfologia do poder de soberania em função do poder disciplinar, o qual “não é um poder triunfante que a partir de seu próprio excesso pode contar com seu exagero” (FOUCAULT, 1975, p. 172).

Na história da relação poder e corpo tal como Foucault a pensa, podemos dizer que, se o poder político era incorporado no próprio monarca, em sua pessoa, em sua presença e na própria figuração cristológica do Corpo do Rei, mortal e imortal, na modernidade o poder ele mesmo deixa de ter corpo (FOUCAULT, 2003, p. 78), mas buscará se apoiar nos corpos dos indivíduos.

Ao pensar o limiar da modernidade e traçar, com este objetivo analítico, uma demarcação entre poder soberano e poder disciplinar, o que Foucault nos coloca é uma nova organização das relações de poder, as quais são diferentes das relações de soberania presentes no sistema jurídico desde a Idade Média. No século XVIII, por exemplo, temos um esquema de organização do tempo nas fábricas, nas escolas, nas prisões, etc., que é diferente do tempo do rito, do símbolo e das solenidades, formas de reatualizar o corpo do rei e seu poder, porque se trata agora do tempo seriado e evolutivo das tecnologias individualizantes do corpo aplicadas na pedagogia, no exército, etc. Como o filósofo diz em *SP*: “Com as novas técnicas de assujeitamento, a ‘dinâmica’ das evoluções contínuas tende a substituir a ‘dinástica’ dos eventos solenes.” (1975, p. 163).

Ocorre para Foucault que as relações de soberania, que recobrem de maneira geral para ele o campo político das sociedades pré-industriais, deixaram de fazê-lo a partir dos XVII e XVIII. Por este prisma, a “desindividualização, desincorporação do poder, que não tem mais corpo” (FOUCAULT, 2003, p. 78), acontece na medida em que o poder moderno ele mesmo não se valerá mais daquela individualização por cima que fazia convergir as multiplicidades das relações de soberania no próprio Corpo do Rei. Foucault quer, de fato, pensar um poder que

individualiza por baixo, a partir de seu contato instantâneo com os corpos dos indivíduos e de sua função assujeitante, corpos a serem vigiados, treinados, exercitados, normalizados, docilizados, etc., o que ele chamou de “contato sináptico corpo-poder” no curso *PP* (FOUCAULT, 2003, p. 43).

Neste momento de seu pensamento, com a grade de inteligibilidade da microfísica do poder, uma vez que o poder moderno não é uma consequência causal da lei e do Estado, que caracterizam o poder soberano, Foucault quer pensar o poder a partir das novas práticas surgidas. Bem considerado nas palavras de Adverse:

Ao retomar a clássica associação entre Estado e soberania, Foucault pretende chamar a atenção para o fato de ela ser insuficiente para explicar a natureza das relações de poder na sociedade moderna. Dizendo de outra forma, o Estado, instituição emblemática do poder soberano, é justamente aquilo que devemos “contornar”, em favor de práticas sociais em que as relações de poder são exercidas. O poder soberano, identificado aqui como o poder de Estado, expressa-se sob a forma da lei e assim como a lei deixou de ser, na sociedade moderna, a forma privilegiada de exercício do poder, o Estado deixou de ser o lugar a partir do qual se organiza e estrutura o campo político. (ADVERSE, 2018, p. 505)

E de fato Foucault reconhece que delinear os limites do poder soberano enquanto forma geral do poder em função de pensar a especificidade desse novo domínio de técnicas disciplinares não é algo tão fácil, porque há uma escala de tempo grande a se considerar, inclusive porque as disciplinas se desenvolveram nos dispositivos de soberania. Como ele diz, as técnicas disciplinares já existiam “no plasma geral das relações de soberania” (FOUCAULT, 2003, p. 68). No entanto, se tratava de uma existência pontual, que cumpria determinadas funções.

Ao considerar as técnicas disciplinares encontradas nas comunidades religiosas anteriores à Reforma dos séculos XI e XII, não é o caso para Foucault de as técnicas disciplinares terem se constituído à margem ou ao centro das relações de soberania e de as terem substituído, mas de terem sido, de certa forma, toleradas, constituindo ali mesmo algo como ilhas, que irão representar de fato inovação econômica e política em relação ao sistema feudal. Convém destacar as palavras do filósofo no curso de 1974:

Os dispositivos disciplinares vêm de longe; eles estavam ancorados, eles funcionavam, e durante muito tempo, no interior de dispositivos de soberania; eles formaram como ilhas no interior das quais se exercia um tipo de poder que era bastante diferente disso que podemos chamar para a época de morfologia geral da soberania. (FOUCAULT, 2003, p. 65)

Duplo papel das disciplinas dentro do dispositivo geral de soberania nas comunidades religiosas, função positiva, mas também função crítica, opositora, que se atesta nas proposições reformistas, em sua tentativa de descolamento dos excessos da ordem monástica. Com efeito a disciplina monástica foi também laicizada em comunidades religiosas formadas por leigos após a Reforma, como a comunidade dos Irmãos da Vida Comum, datada do século XVI, que exercitava certas práticas ascéticas e que fundou escolas, marcando a existência pontual das técnicas disciplinares no interior do dispositivo de soberania⁸⁷. Tais práticas serão transportadas para a novidade que foi a pedagogização da juventude, como a regra de clausura, a necessidade de um guia para a salvação, a organização em grupo sob supervisão de alguém, etc.

Essa existência situada das técnicas disciplinares ainda não representam a forma geral do poder disciplinar. Como enfatiza Chevallier: “o poder disciplinar do capitalismo nascente não é a disciplina monástica”, pelo motivo de se tratar do funcionamento de estratégias diferentes (2011, p. 61). Apesar dessa herança religiosa, finalmente, na modernidade, os dispositivos disciplinares não serão mais apoiados pela religião (FOUCAULT, 2003, p. 72), como a pedagogia não mais ligada às comunidades religiosas, o aquartelamento do exército, a disciplinarização da classe operária, etc. Assinala o filósofo em *SP* que as disciplinas se generalizaram na modernidade com “conteúdo laicizado” (FOUCAULT, 1975, p. 142)

Não se trata, portanto, de substituição histórica do poder disciplinar em relação ao poder soberano, mas de considerar a mudança de origem técnica do próprio poder nos séculos XVII e XVIII, colocando em jogo os traços singulares das técnicas disciplinares desbloqueadas na modernidade. Em vez de pensar as mudanças segundo uma relação única de causalidade, o que houve para Foucault é uma dispersão das disciplinas devido a uma transformação da economia do poder ela mesma.

De fato, a perspectiva analítica é a da dispersão dos fenômenos, como diz Skornicki: “a analítica deve entrar nas causalidades finas, múltiplas e dispersas que puderam, quase como acidente, produzir em grande escala singularidades duráveis e generalizáveis tais como a prisão, as tecnologias disciplinares, a medicalização do social, ou ainda o Estado.” (SKORNICKI, 2015, p. 37, grifo do autor). Ao contornar as relações de causalidade, a analítica não é uma

⁸⁷ Da mesma forma, em uma sociedade disciplinar haverá resíduos do poder de soberania, sendo o caso da família, com função próxima ao que era o corpo do rei, convergência em si das multiplicidades das relações de soberania, no processo de individualização por cima. No entanto, no final do século XIX a família se tornará também peça essencial no processo de disciplinarização da infância, de medicalização e normalização da sociedade, como trataremos em outro momento, quando colocaremos a transformação da família no modelo nuclear. Cf. FOUCAULT, 2003, p. 88.

“ontologia do social e da política”, como quer Skornicki para marcar que Foucault “dispersa”, “dinamita” e “ventila” (SKORNICKI, 2015, p. 36).

As disciplinas se generalizaram em função de uma nova economia de poder menos “dispendiosa”, sendo capazes de extrair “dos corpos o máximo de tempo e de forças” (FOUCAULT, 1975, p. 201), não representando elas “nem as formas residuais do poder feudal, nem as estruturas da monarquia administrativa, nem o emaranhado instável que formavam todos juntos.” (FOUCAULT, 1975, p. 220).

Na esteira de Foucault, na modernidade, a morfologia geral do poder de soberania será transformada: “o que era ilha, lugar privilegiado, medida circunstancial, ou modelo singular, se torna geral” (FOUCAULT, 1975, p. 111) e este momento de intensificação é marcado pelo panoptismo, pelo qual as disciplinas foram destrancadas. E o momento vital dessa intensificação das técnicas disciplinares remonta ao contexto da acumulação dos homens e também do capital. (FOUCAULT, 1975, p. 221)

Para além da disciplina encontrada na forma de vida ascética cristã, o Panóptico realiza a distribuição racional da força de trabalho presente nos corpos dos indivíduos, e multiplica as zonas de contato do poder segundo um duplo processo: de fixar as massas advindas do crescimento demográfico e de suprir a demanda colocada por ele de aumentar tanto a produção como sua rentabilidade (FOUCAULT, 1975, p. 220). Ademais, Foucault não se refere apenas à produção das mercadorias, mas do saber, como vimos acima com as ciências humanas.

Temos então uma desincorporação do poder político, e um “lugar deixado vazio pela descoroação do rei” (FOUCAULT, 2003, p. 23), onde Foucault colocará o médico, o pedagogo, o psicólogo, corpos que serão ampliados em função das hierarquias nos espaços disciplinares. Todavia, não se trata de preencher este espaço com outro soberano e seu poder assimétrico, mas de organizar uma rede de poder que se apoia de corpo a corpo, desde o grande corpo daquele que é entronizado em um espaço disciplinar, como o médico no asilo ou o diretor na fábrica, até o servente, “no último elo da autoridade” (FOUCAULT, 2003, p. 6).⁸⁸ Microfísica dos corpos na qual o rei, antigo detentor do poder, foi deposto por “outro poder” (FOUCAULT, 2003, p. 22), um poder anônimo e pulverizado que se localiza aqui ou acolá, instrumentalizando-se nos corpos dos indivíduos e nos elementos materiais que compõem o cotidiano da fábrica, do asilo, da escola, etc.

⁸⁸ Ao contrário das teorias da soberania que se assentam no modelo de transferência do poder, trata-se para Foucault de posições estratégicas que apenas fazem o poder funcionar. De outra forma, é o que Dreyfus e Rabinow chamaram de “estratégias sem estrategistas”, ao mostrarem que para Foucault não se trata de sujeitos psicológicos em questão, mas de funções, podemos dizer. DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 187.

Lembra o filósofo, ainda a propósito da descrição de Pinel sobre o internamento do rei George III: “jogar lama e imundície sobre alguém é um gesto secular de insurreição contra os poderosos”, estando agora o próprio rei, destituído do poder que antes era consagrado a seu nome, na posição do mais “pobre dentre os pobres” (FOUCAULT, 2003, p. 26), porque dispõe apenas de lama e dejetos para fazer seu enfrentamento, um corpo não mais reduplicado ou multiplicado, e sim assujeitado. Com essa cena, Foucault quer chamar a atenção para a inversão da função soberana através do deslocamento da própria posição do rei: o soberano não é ele reconhecido como o alvo dos dejetos, dos protestos aos poderosos, mas é ele próprio que se insurge como aquele que os joga, aquele que profana.

A disciplina ocupa o lugar então desse poder agora sem auréola, para utilizarmos o termo de Kantorowicz. Com essa imagem do internamento do rei George III, que representa a dessacralização do corpo do rei e a deposição do poder soberano, fica marcada a profunda mudança introduzida pelo poder moderno, e nela se visualiza também o procedimento foucaultiano de analisar o poder pelas múltiplas relações que ele assume com o corpo: do duplo corpo do rei, que é também o corpo do reino e do Estado de justiça medieval ao corpo assujeitado na modernidade.

A próxima seção deve considerar o problema que representa para Foucault as teorias da soberania como modelo explicativo geral do poder moderno, justamente a matriz de compreensão do poder que deve ser contornada para compreensão da novidade das novas práticas de poder.

3.9 Os elementos desmascarados do poder soberano

Observando uma continuidade das teorias jurídicas modernas e contemporâneas em relação à mesma representação de poder da política medieval, cuja centralidade era o monarca, para Foucault: “No fundo, apesar das diferenças de época e de objetivos, a representação do poder permaneceu assombrada pela monarquia. No pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei.” (FOUCAULT, 1976, p. 117)

Vejamos abaixo algumas considerações que justificam essa afirmação de Foucault, a qual, podemos dizer, atravessa toda a analítica, ainda que esta desenvolva outras abordagens do poder para além do poder disciplinar, como o biopoder e a governamentalidade, temáticas que se seguem na segunda metade da década de 1970.

No curso de 1974, dando atenção ao que se passa no nível dos “elementos desconectados, dilapidados, desmascarados do poder soberano” (FOUCAULT, 2003, p. 28), a elaboração de um poder que se exerce no nível microfísico é um primeiro esforço de Foucault cortar da cabeça do rei da análise política, na medida em que com ela o filósofo pode pensar um poder que se encontra disseminado por toda parte, não sendo detido por alguém (um soberano) e não se localizando apenas em um lugar (o Estado e as instituições).

Acreditamos, também, que o início do curso de 1976 apresenta considerações claras a respeito das suspeitas sobre a concepção jurídica do poder, e neste momento ele se dirigirá às teorias da soberania. Ao tomar a cargo a transformação da mecânica do poder dos séculos XVII e XVIII e o campo das práticas de poder que não são recobertos pelas relações de soberania, o autor projeta o corte da cabeça do rei no plano das teorias da soberania, elucidando que a linha de pensamento que esboçava nos anos anteriores não se pauta em “perguntar aos sujeitos como, por que, em nome de que direito eles podem aceitar se deixarem sujeitar, mas mostrar como são as relações de assujeitamento efetivas que fabricam sujeitos”. (FOUCAULT, 1997, p. 38-9)

Foucault reconhece que as teorias da soberania tiveram sua função enquanto oposição ao poder concentrado do monarca, mas, por outro lado, deram manutenção ao edifício jurídico formado desde a Idade Média que se coloca a serviço ainda do poder régio⁸⁹. É nessa medida que ele levanta que a teoria da soberania passou a cumprir funções de mascarar a um tempo “os direitos legítimos da soberania” e “a obrigação legal da obediência”. (1997, p. 24) Em suma, para o filósofo a teoria da soberania, seja monárquica ou democrática, é uma armadilha “quando queremos analisar o poder” (FOUCAULT, 1997, p. 31).

Efetivamente, Foucault diz que quer se desligar da teoria jurídico-política da soberania:

a teoria jurídico-política da soberania – esta teoria da qual devemos nos desligar se quisermos analisar o poder - data da Idade Média; ela data da reativação do direito romano; ela se constituiu em torno do problema da monarquia e do monarca. (FOUCAULT, 1997, p. 31)

⁸⁹ À luz do problema do excesso de obediência, questão que adquire importância notável no pensamento de Foucault com as análises sobre a governamentalidade, apontando para a potência da ideia de “atitude crítica”, que aparece na conferência datada de 1984, *Qu'est-ce que les lumières*, Candiotti diz que: “(...) o grande desafio imposto pela política não é o excesso de poder, mas o excesso de obediência definida pela servidão. Não sendo uma coisa ou um monstro, mas uma relação, ele pode tornar-se um estado de dominação monstruoso em razão da *devoção e amor* que o apego servil lhe presta. Essa é a razão pela qual a crítica da soberania política não pode ser delimitada somente pelos consensos racionais, cálculos de interesse e proposições alternativas de governo. A superficialidade dessas estratégias é não levar em conta a dimensão afetiva e volitiva constituída pelo excesso de obediência, sem a qual nenhum tirano, déspota, ditador se sustentaria.” CANDIOTTO, 2020, p. 121-2, grifo do autor. Cf. n.º 339

E para nosso autor Hobbes se mostra o maior expoente dessa tradição que concebe o poder juridicamente da qual ele quer se deslocar de forma diametral. Ainda que para Hobbes o poder seja também físico, não é o sentido de força que está em jogo para Foucault, mas a ideia de um “poder direto e físico que os homens exercem uns sobre os outros”⁹⁰. (FOUCAULT, 1975, p. 226) Como Foucault diz em *SP*: “Enquanto juristas ou filósofos buscavam no pacto um modelo primitivo de construção ou reconstrução do corpo social, os militares e com eles os técnicos da disciplina elaboravam os procedimentos de coerção individual e coletiva dos corpos.” (FOUCAULT, 1975, p. 171)

Na esteira de Foucault, a compreensão jurídica de poder, que pode ser recuada à Idade Média, continuou orientando os sistemas filosófico-políticos na modernidade e até mesmo na contemporaneidade, caso de certo marxismo muito ancorado nos aparelhos de Estado. Não se trata, contudo, de traçar uma unidade histórica entre tais sistemas de pensamento, e sim de questionar um modelo dominante na análise do poder, como nos mostra Jean Terrel, ao tomar em conta a elaboração que aparece no curso de 1976:

É neste contexto que Foucault fala da “teoria da soberania”: não é para adotar uma doutrina unitária que teria substituído de maneira permanente, do século XIII ao século XX, juristas medievais por teóricos marxistas do aparelho de Estado; é muito mais fazer da teoria clássica, antes de mais nada a de Hobbes, um modelo que lança luz sobre as teorias jurídicas medievais e cuja presença latente ainda assombra as concepções contemporâneas (liberais, psicanalíticas e marxistas) do poder e da lei. (TERREL, 2010, p. 37)

Com um olhar analítico, Foucault lança mão de um tipo de interpretação do poder diferente da análise política baseada no consenso, no contrato e na universalidade das vontades (n.º 157, p. 757), no esforço de pensar o poder que, em sua materialidade, se dirige ao corpo dos próprios indivíduos cujo resultado é o assujeitamento. É nessa medida que o filósofo dizia, no curso de 1974, que o indivíduo jurídico é, antes, uma singularidade somática, ou um corpo ao qual foi ajustada certa função-sujeito, fazendo aparecer o indivíduo como efeito. (FOUCAULT, 2003, p. 56).

Por delimitação de tema não avançaremos aqui as críticas que Foucault faz sobre o “economismo” na análise política ainda no curso de 1976, o que reservaremos para outro

⁹⁰ Por esclarecimento, como destaca Stival, a noção moderna de poder é inaugurada por Hobbes, em suas palavras: “Desde então o poder tem duplo sentido, pois é índice de posse jurídica e marca de capacidade ou força física (...) para que o Leviatã tome forma é preciso que o sentido físico e o sentido jurídico do poder definam, a um só tempo, o poder político. O Estado em Hobbes é força e legitimidade, coincidência que é condição de sua existência.” STIVAL, 2016a, p. 110. Em complementaridade, em outro texto, Stival diz: “desde Hobbes, o Estado moderno é a encarnação da *potestas*, isto é, define-se como poder juridicamente estabelecido, forma legal que estrutura o Estado (Leviatã), e que não se reduz, por isso, a um poder puramente físico ou coercitivo.” STIVAL, 2017, p. 40.

capítulo. Ao finalizar a seção devemos dizer que, a partir das análises do poder disciplinar temos uma complexa “história política dos corpos”, que pode ser dita de fato como uma história do assujeitamento dos corpos pelas técnicas que visam sobretudo a obtenção da utilidade.

3.10 A analítica em movimento

Com a ideia de poder disciplinar, elaborada por Foucault desde o curso de 1973, fica marcada uma modalidade de poder físico e material que tem seu suporte nos corpos dos indivíduos, alcance do poder até nas minúcias da existência cotidiana. E longe de esvaziar a necessidade das lutas e enfrentamentos ao poder, ao descentralizá-lo do Estado e das instituições, para Foucault devemos considerar a materialidade de um poder que captura os indivíduos enquanto corpos, e, em sua produtividade, fabrica saberes e sujeitos. As análises foucaultianas que acompanhamos ao longo do capítulo nos mostram de fato que devemos ser atentos ao refinamento dos mecanismos do poder moderno, uma vez que este é capaz de nos fixar em sistemas de exploração econômicos e de neutralizar nossa capacidade de resistência.

Dessa forma, podemos ler a obra de Foucault não para cobrarmos de suas pesquisas a síntese de uma compreensão da história humana ou um sistema político unitário, algo que o filósofo se limitou a propor, mas, talvez, para aprender com suas genealogias a colocarmos as perguntas de nosso presente, sobretudo por nos mostrar que muito daquilo que se passa como natural ou fundamental é em verdade uma ficção, mesmo nosso corpo. Não é este o sentido da história do presente?

Ao colocar a ideia de um poder relacional, que se encontra em todas as instâncias da vida social, se a genealogia do poder disciplinar foi fértil em sua recepção imediata nos anos de 1970, em que representou novidade de fato na forma de compreender o poder, ela continua trazendo à luz inúmeras questões de nossa atualidade, as quais passam pelas formas de apropriação, de exploração, e de controle dos corpos. Trata-se de questões políticas que, de fato, compreendemos como urgentes.

Ao finalizar o capítulo, ainda que se deva ponderar sobre o fato de as pesquisas acerca das disciplinas serem submetidas a correções posteriores, não retiramos a importância que conferem à analítica do poder, uma vez que elas delineiam muito dos procedimentos com os quais o filósofo irá trabalhar nos anos seguintes.

O próximo capítulo se encarregará dessa abertura no pensamento de Foucault, ao se debruçar sobre as análises foucaultianas que mesmo antes do projeto de *Histoire de la sexualité*

se atenta para as inúmeras relações de poder e de saber que constituíram algo como um corpo sexual, reflexão que pode ser recuperada no curso PP. Mas não é só. A partir das aulas de “19 de fevereiro de 1975” e de “Aula de 26 de fevereiro de 1975” do curso de 1975, observamos que o projeto da “história política dos corpos” não paralisou em SP, considerando o que nos alertam Sforzini e Verlengia (2019, p. 3892), que bem observam que a noção de corpo sexual dá margem para o filósofo ir além da análise disciplinar do “corpo de trabalho”, aquele de quem se extrai a força. Endossamos a interpretação das autoras, reconhecendo, junto a elas, que mais do que a exploração das forças do corpo e o assujeitamento disciplinar abre-se uma via mais positiva de compreensão da constituição da subjetividade, que convoca o desejo e os prazeres, ainda a partir dos corpos.

4. OS ENFRENTAMENTOS DOS CORPOS E A IRRUPÇÃO DO CORPO SEXUAL

4.1 Aberturas

Considerando as pesquisas que Foucault elaborou entre os anos de 1973 a 1975 reconstruímos a “história política dos corpos”, recorrendo aos cursos desse período e à obra *SP*, que marca as análises sobre o poder disciplinar. Todavia, é válido dizer que neste caminho há certamente avanços e complexas relações de continuidade e de descontinuidade na pesquisa foucaultiana. Tendo isso em conta, transitaremos no vasto material dos cursos de forma a explorar as várias aberturas para a “história política dos corpos”, marcada no primeiro momento pelo assujeitamento do corpo disciplinar, mas sendo possível também recuperar outras formas de captura do corpo e de enfrentamentos já presentes na produção filosófica do filósofo ainda nessa primeira parte da década de 1970 e em seus meados.

Na história genealógica do poder psiquiátrico, em que podemos visualizar um capítulo da “história política dos corpos” a partir do disciplinamento, a psiquiatria no início do século XIX havia criado um corpo disciplinar a partir do qual intervir no nível dos comportamentos. Dada a defasagem em relação à clínica médica, não havia na prática psiquiátrica o corpo doente da anatomia patológica pelo qual se pode localizar a lesão física.

Tem-se então, nessa prática psiquiátrica, uma ausência do corpo doente ele mesmo e também ausência de uma cura ela própria (FOUCAULT, 2003, p. 278), problema que não impossibilitava a entronização do médico no asilo disciplinarizado, uma vez que há o prolongamento do poder médico através do próprio espaço asilar, um grande corpo institucional, ampliado sobretudo pelos estudantes ao redor do médico, que atualizam seu discurso.

E ainda que o psiquiatra não pudesse realizar a localização anatomopatológica e dar à loucura um diagnóstico de “doença séria” como a medicina clínica, pela prova do interrogatório ele entronizava a vida do paciente como “tecido de sintomas patológicos” (FOUCAULT, 2003, p. 270), ao mesmo passo em que é entronizado pela “corporeidade institucional” que é essencial para a constituição de seu discurso médico. (FOUCAULT, 2003, p. 278) Nessa prática psiquiátrica, que é, antes, um poder do que um saber, evidencia-se a fragilidade da cura reduzida à confissão no jogo do interrogatório médico.

Na prática psiquiátrica ao longo do século XIX, o interrogatório tem funções múltiplas. Modulado pelo disciplinamento o interrogatório é uma forma de se obter a confissão do doente

sobre sua loucura, cuja consequência é sua expulsão ou liberação, cumprindo esta prática certa função subjetivante. Para além disso, isento dos conteúdos de penalização e de moralidade, o interrogatório tem o papel de ser um *análogon* do modelo da anatomia patológica que cumpriria a função de atribuir um corpo à doença que ela mesma não tem corpo. Para o psiquiatra, o interrogatório, de onde advém a verdade da loucura, é correlato do que é o exame para a medicina clínica, em sua função de buscar a verdade da loucura segundo um horizonte familiar que conduza às anomalias, a exemplo da busca dos antecedentes e da hereditariedade, o que em verdade era uma busca por um suporte material da doença na hereditariedade. Segundo Foucault:

É uma espécie de substrato meta-orgânico, mas que constitui o verdadeiro corpo da doença. O corpo doente no interrogatório da loucura, esse corpo doente que se apalpa, que se toca, que se percute, que se ausculta, e em que se quer tentar encontrar os sinais patológicos, esse corpo é, na realidade, o corpo da família inteira; é o corpo constituído pela família e a hereditariedade familiar. Buscar a hereditariedade é, portanto, substituir o corpo da anatomia patológica por outro corpo e um certo correlativo material, é constituir um *análogon* metaindividual para organismo de que os médicos se ocupam.” (FOUCAULT, 2003, p. 273).

O ponto importante a reter dessa consideração é que o modelo da anatomia patológica, que localiza a doença a partir da análise em profundidade da lesão física, não era mais do que um *análogon* para a psiquiatria, restando aberta a questão do diagnóstico da loucura, evidenciada com o fato bruto de que nesta a lesão anatomopatológica é inexistente. Com efeito, as drogas, o interrogatório, o magnetismo e a hipnose foram tentativas de buscar a verdade da doença e também de entronizar o médico. Daremos espaço aqui à hipnose, porque ela foi fundamental na transformação do poder psiquiátrico no final do século XIX, ao introduzir um corpo doente que até então era ausente na psiquiatria, dado que o que havia era um corpo disciplinar como alvo da intervenção médica e não o corpo a partir do qual se pudesse localizar efetivamente os mecanismos da loucura.

A hipnose é o que vai efetivamente permitir intervir no corpo, não simplesmente no nível disciplinar dos comportamentos manifestos, mas no nível dos músculos, dos nervos, das funções elementares. Por conseguinte, a hipnose é uma nova maneira, muito mais aperfeiçoada, muito mais que o interrogatório, de o psiquiatra efetivamente capturar o corpo do doente; ou antes, é a primeira vez que o corpo do doente, em seu detalhe de certo modo funcional, vai enfim se encontrar dentro do alcance do psiquiatra. O poder psiquiátrico vai enfim agarrar esse corpo que lhe escapava desde que se soube que a anatomia patológica jamais seria capaz de dar conta do funcionamento e dos mecanismos da loucura. (FOUCAULT, 2003, p. 289)

A hipnose, através da demanda precisamente de um gesto isolado do corpo, como a paralisia de um músculo ou a anulação de certas funções específicas, foi uma tentativa de contornar o problema da simulação dos sintomas oferecidos pelos pacientes enfrentado pelos grandes psiquiatras desde o início do século XIX. Considerando a substituição do interrogatório e das respostas verbais do sujeito em função de respostas que venham do próprio corpo do sujeito pela hipnose, Foucault fala da introdução de um novo corpo na psiquiatria, o “corpo neurológico”, surgido entre os anos de 1860 a 1880. Para Foucault, não se trata, porém, de opor o corpo anatomopatológico e o corpo neurológico, mas de analisar certa interpenetração da neurologia e da patologia clínica.

4.2 O advento do corpo sexual

A fins do século XIX a neurologia será uma nova “esperança” de tentar conferir a verdade que falta à terapêutica e ao diagnóstico da loucura, ao buscar a localização da doença na superfície das respostas neurológicas, através de uma demanda física específica do médico. Refere-se agora a assinalações que permitem realizar “certa captura da atitude do sujeito, da consciência, da vontade do sujeito no interior de seu corpo.” (FOUCAULT, 2003, p. 304). No final do século XIX, a neurologia permitiu atribuir uma doença a um corpo, forjado pela leitura superficial de seus sinais regulares, estes interpretados como respostas nos quadros de um dispositivo de neuropatologia clínica. Trata-se de buscar pelas regularidades dos sintomas necessariamente demandadas às histéricas pelo médico, e Charcot será um personagem essencial na história dessa prática.

Refere-se a algo diferente e mesmo contrário ao modelo da convulsão que foi a base da histero-epilepsia nos anos de 1850, que colocou em jogo na prática psiquiátrica a questão do automatismo e do instinto, forma com a qual a sexualidade entrou na prática médica, como anomalia, que vai conduzir a outro momento da “história política dos corpos”⁹¹. Aqui trata-se

⁹¹ Mais abaixo, à luz do curso *AN*, lidaremos com a questão da convulsão, do automatismo e do instinto segundo certa histero-epilepsia que teve espaço em meados do século XIX, na qual Charcot justamente coloca um limite. Vale esclarecer que a abertura para o assujeitamento do corpo sexual terá duas figuras importantes: no curso de 1974, ela surge com a personagem da histérica no final do século XIX, trabalhada nesta seção com o advento do dispositivo de neuropatologia; outra personagem é a criança, que aparece no curso de 1975, depois de uma incursão do filósofo às práticas penitenciais da pastoral tridentina a partir do século XVI, as quais serão recodificadas nas práticas médicas, dando acesso, na verdade, à normalização da família e de toda a sociedade via sexualidade. Certamente, a obra de 1976 operará sínteses, formulando as ideias de dispositivo de sexualidade e de biopoder, um poder de normalização que se volta tanto ao corpo sexual individual quanto à população, corpo social, sendo o nexos o sexo.

de uma regularidade que possibilitou inscrever os sinais do corpo em uma sintomatologia geral pela qual a histeria pode ser enquadrada como doença orgânica, estabelecendo os “estigmas” a serem buscados no diagnóstico, não mais absoluto, mas diferencial.

É assim que foram definidos o que Charcot e seus sucessores chamaram de “estigmas” da histeria. “Estigmas”, isto é, fenômenos que se encontra em todo histérico, mesmo se não está em crise: diminuição do campo visual, hemianestesia simples ou dupla, anestesia faringiana, contratura provocada por uma ligadura circular em torno de uma articulação. Aliás, Charcot dizia: todos esses estigmas caracterizam a histeria; eles são constantes na histeria, mas, apesar de sua constância, eu devo reconhecer que bem frequentemente não os encontramos todos, ou, mesmo no limite, não encontramos nenhum. FOUCAULT, 2003, p. 311)

O médico se torna neurologista. No entanto, a mesma regularidade de uma sintomatologia, que estabiliza um diagnóstico diferencial de doenças como as neuroses e a histeria pelo qual o médico é considerado um médico sério, também oferece as margens de manobra das histéricas, em seu enfrentamento ao neurologista. Se tanto a organização disciplinar do asilo quanto a anatomia patológica haviam afastado da prática médica a crise da verdade da loucura, esta será reintroduzida com a crise de realidade promovida pelas histéricas.

O médico não é mais entronizado como psiquiatra, aquele que, “por suas qualidades físicas e morais”, reconduzia as ideias do louco, que estava em uma relação de dependência em relação a ele (FOUCAULT, 2003, p. 10). Na passagem do asilo ao hospital psiquiátrico, na transformação do louco em doente, propriamente ditos, a entronização do médico depende das pacientes lhe oferecerem as regularidades nas quais se pode reconhecer os estigmas, dependência que permite a manobra das histéricas segundo um movimento de reversão da posição de poder em relação ao médico.

Por um lado, a hipnose que permitiu tratar as neuroses e a histeria como doença séria, por outro lado, colocou o médico na dependência dos sintomas, e, em consequência deles, outra manobra, chamada por Foucault de “manobra do manequim funcional”, que é a proliferação dos sintomas funcionais pelas pacientes histéricas. E assim serão crises numerosamente repetidas de sintomas, e não a resposta neurológica precisa da qual demanda o médico, a sobrecarregarem o médico e o limitado espaço clínico: “(...) uma doente de Charcot teve em treze dias 4 506 crises e, não contente disso, poucos meses depois, ela teve 17 083 em catorze dias”. (FOUCAULT, 2003, p. 313)

Pelos inconvenientes da hipnose das pacientes histéricas, será necessário outro quadro de pacientes e fora do cenário sintomatológico criado no hospital, capaz de reter a histeria em estado natural. Segundo Foucault, aqui se encontra a entrada do trauma no campo da histeria,

forma de conferir a ela um estatuto de patologia que não seja mera atribuição do médico. Foucault se refere a algo que a história da psiquiatria coloca na penumbra, que é a entrada dos acidentes de trabalho nos quadros do hospital psiquiátrico, e que marca o problema de certo “proveito” do internamento.

Ainda assim, toda estigmatização da histeria dada pela regularidade de sintomas, as convulsões, a fisionomia, as contorções, etc., serão uma forma de garantir a procedência do trauma ou das doenças não lesionais de trabalhadores, que poderiam ser flagrados como simuladores, na extensão de técnicas como a hipnose a uma sociedade disciplinar e seu indispensável esquadramento da saúde, dos espaços e dos corpos. (FOUCAULT, 2003, p. 315-7)

Através da traumatologia de Charcot, que apela aos relatos de vida das pacientes, de sua infância, temos outra contramanobra crucial das histéricas, que vivificam a sexualidade através de suas memórias. Ora, era o corpo sexual que estava posto com os elementos lúbricos manifestados nos comportamentos, gestos e falas das histéricas, como se observa nas notas dos alunos de Charcot, ainda que não admitidos, marca Foucault. Entretanto, era necessário fazer da histeria uma doença séria, com diagnóstico diferencial, e admitir a sexualidade significaria o risco de desqualificação seja pela sombra da simulação seja pela moralidade. De toda forma, não havia como impedir que tais elementos lúbricos se produzissem. A alternativa de Charcot é então “não o dizer, ou melhor, dizer o contrário”. (FOUCAULT, 2003, p. 323)

Mais uma vez é a resistência das histéricas, na contramanobra da gesticulação sexual e da reativação de suas vivências e vontades, a colocarem um obstáculo à investida do médico que, em sua busca pelos traumas, tentava capturar sua biografia para assim patologizá-la: “E Charcot, que via tudo, que via até as menores covinhas, até as menores saliências à luz do dia no rosto de um paralítico, era obrigado a desviar seu admirável olhar quando o doente estava lhe dizendo o que lhe dizia.” (FOUCAULT, 2003, p. 324)

É nesse arranjo produzido ou nesse dispositivo de poder neuropatológico que a crise da histeria irá se instalar, deflagrando a tentativa fracassada de Charcot, um neurologista que tentou conferir à loucura um diagnóstico diferencial, fracasso atestado pelas manobras das histéricas em seu enfrentamento com o neurologista. Mas no “indefinido das lutas” (n.º 157, p. 755), expressão que uma vez Foucault utilizou para falar das constantes formas de captura do corpo, as histéricas acabaram por fornecer o corpo sexual aos médicos. Se Charcot, que tomou as histéricas dos psiquiatras e permitiu enfim sua patologização através do dispositivo de

neuropatologia clínica, ignorou o corpo sexual, bem acrescenta Sforzini, o substituindo, é Freud “que aceita medicalizar este corpo” (2014, p. 133).

Segue um trecho que Foucault retira dos arquivos de Charcot que nos parece interessante:

Vocês devem se lembrar daquele episódio que se situa no inverno de 1885-1886, quando Freud estava no estágio com Charcot e que uma noite, convidado à sua casa, ouviu, para sua estupefação, ele dizer à parte a alguém: “Oh! A histeria, todo mundo sabe que é da sexualidade que se trata!” E Freud comenta dizendo: “Quando ouvi isso, eu fiquei surpreso e me disse: ‘Mas, se ele o sabe, por que não o diz?’” (FOUCAULT, 2003, p. 323)

Vale aqui algumas considerações sobre a psicanálise na história do poder psiquiátrico. Para Foucault, desde o final do século XIX tenta-se atenuar o fato de que a psiquiatria se constitui como um poder e a psicanálise é um exemplo privilegiado para o filósofo. Com o foco nas práticas de poder-saber presente naquilo que o filósofo chama de “saberes-psi”, a psiquiatria, a psicologia e a psicanálise, e com um olhar às práticas de sujeição, Foucault julga que a última apenas retirou o doente do espaço hospitalar, conservando ainda um núcleo do poder psiquiátrico.

Em 1966, em *MC*, Foucault havia se referido à psicanálise como contra-ciência, junto à etnologia e à linguística, as quais anunciavam, no plano da obra, uma nova *episteme* livre das aporias do humanismo, cumprindo uma função crítica em relação às ciências humanas e aos sistemas humanistas de pensamento. Obviamente, é o estruturalismo que está em questão neste momento, e certamente a referência da psicanálise aí é a psicanálise lacaniana, embora Foucault tenha esclarecido muitas vezes posteriormente que não era estruturalista.

O fato é que, em uma perspectiva diferente, na década de 1970 haverá um deslocamento interpretativo do autor em relação à psicanálise. Um registro em que se pode observá-lo é a segunda conferência pronunciada no Rio de Janeiro em 1973, reunida na coletânea *AVFJ*, publicada originalmente no Brasil em 1978 cuja organização é de Roberto Machado. Ali Foucault dizia que, ao lado de Deleuze, Guattari e Lyotard, uma “comunidade de autores⁹², faz pesquisa de dinastia e não de estrutura, certamente uma resposta a tais interpretações de seus trabalhos anteriores como estruturalista. (FOUCAULT, 2009a, p. 30)

Foucault faz aí uma leitura não psicanalítica de Édipo, e, de forma geral, vemos nessas conferências os horizontes críticos de compreensão da psicanálise como algo que dá

⁹² Devo essa formulação ao Professor Marcos Nalli, em suas precisas contribuições a esta tese no momento de sua qualificação.

manutenção a um poder. Ao final da coletânea há uma mesa redonda em que Foucault discute com intelectuais brasileiros sobre este posicionamento, sem dúvidas polêmico em sua época. (FOUCAULT, 2009a, p. 127-158). Interessante, entretanto, contrastá-lo com a ocasião da entrevista *Pouvoir et corps* de 1975 (n.º 157, p. 758), que evocamos muito ao longo da tese, na qual o filósofo, além de dizer que a psicanálise cumpriu a função crítica de, em seu nascimento, ter sido libertária em relação aos discursos da degenerescência e da eugenia, menciona também seu papel como luta contra a psiquiatria no Brasil (lembrando que o contexto político do país era a década de 1970, em pleno período de ditadura militar).

Por ora, basta retermos que é no contraponto com a psicanálise, no momento histórico de seu surgimento, que Foucault vai localizar a “verdadeira” antipsiquiatria nos fenômenos internos ao próprio hospital, nos confrontos diretos com o poder psiquiátrico. É o que vemos com a “crise” da histeria, forjada pelo próprio dispositivo médico e jogada contra o próprio médico, episódio que o filósofo interpreta menos como uma contestação do erro epistemológico médico e mais como a força da resistência e do enfrentamento das históricas.

Na “história política dos corpos” que buscamos até aqui no pensamento de Foucault, acompanhamos o advento do corpo disciplinar, e com os aportes do curso de 1974, em especial, vimos certa interpenetração do corpo anatomopatológico e o corpo neurológico que resultou no corpo sexual, que compõe mais um de seus capítulos. Veremos desdobramentos da ideia de corpo sexual no curso de 1975, segundo uma incursão às práticas de confissão da pastoral cristã, caminho que acompanharemos a seguir.

4.3 Fisiologia moral da carne e anatomia política

No curso de 1975 Foucault versando sobre um poder normalizador que tem por meta a correção, a recuperação, e o aproveitamento, o filósofo francês enfatiza que o processo de normalização visa recuperar os indivíduos “anormais” e não exatamente excluí-los. Nessa esteira, a categoria de anormal não se opõe ao normal, porque se trata de uma relação de gradação (FOUCAULT, 1999, p. 28). Recolhendo de Canguilhem a noção de norma não como um princípio de inteligibilidade, mas, a um tempo, princípio de qualificação e de correção, Foucault entende que a norma não tem por objetivo excluir, dado que é uma tecnologia positiva de intervenção e de transformação. (FOUCAULT, 1999, p. 46).

Fazendo uma espécie de “arqueologia da anomalia”, como o filósofo informa no curso (FOUCAULT, 1999, p. 55), para Foucault aquele que será qualificado no século XIX como

anormal é descendente de três indivíduos: o monstro humano, aquele que infringe tanto as leis de natureza como perturba as leis jurídicas, figura muito encontrada na Idade Média; o incorrigível, aquele que nasce com as técnicas de adestramento e de disciplinamento nos séculos XVII e XVIII nas escolas, nas fábricas, nos ateliês, no exército, etc.; e o onanista, criança masturbadora e figura através da qual se localizará os perigos da degenerescência familiar. Pouco a pouco, essas figuras serão modificadas a partir de certa construção de uma teoria geral da degenerescência no final do século XIX, para a qual a sexualidade será central.

Gostaríamos de fazer notar aqui, nas incursões do curso de 1975, que a ideia de corpo sexual, mobilizada no curso de 1974 sob a luz do tratamento neurológico disso que era a figura da histérica (FOUCAULT, 2003, p. 325), parece ter fornecido a Foucault um solo fértil de pesquisa, trazendo as temáticas da reprodução, das preocupações com a hereditariedade, e da normalização da família e da sociedade. Ademais, a partir do nível médico o sexo se transforma em régua para a codificação da subjetividade, numa escala que varia do normal ao anormal.

Da evolução dos casos particulares das anomalias sexuais em meados do século XIX até a centralização da sexualidade no campo da anomalia, ao final do século XIX a sexualidade se torna o princípio etiológico geral de todas as doenças. No momento em que o campo das anomalias se torna um domínio legítimo da psiquiatria, assiste-se também à entrada da sexualidade como preocupação psiquiátrica. A partir desse reconhecimento, Foucault tem margens para argumentar que no Ocidente a sexualidade não é forçadamente silenciada, mas obrigatoriamente revelada. Os exemplos institucionalizados de saberes modernos que demandam da revelação da sexualidade são a psiquiatria, a psicanálise, a sexologia, etc.

Não está em questão a ideia de uma evolução do ponto de vista do conhecimento, mas de identificar que a medicina herdou, de alguma forma, um discurso em torno da sexualidade que vem de outro lugar, que são as práticas de direção de consciência desenvolvidas na nova pastoral em atenção à Reforma e ao Concílio de Trento. Tomaremos em consideração aqui as aulas de 19 e de 26 de fevereiro do curso *AN*, nas quais recuando ao cristianismo no século XVI e isolando o sexo como um objeto privilegiado de discurso na pastoral tridentina, Foucault entende como pouco a pouco a sexualidade é transformada no alvo da revelação obrigatória da confissão, e da exaustão através do exame de consciência. Trata-se de uma linguagem filtrada, é conveniente destacar, na qual o sexo é revelado a partir do interrogatório do padre sobre a carne de concupiscência e do desejo.

A princípio, Foucault está mais propriamente falando da formação de um dispositivo de discurso que permite analisar e controlar a revelação das faltas e de um verdadeiro mecanismo

de penitência, sendo o padre aquele a quem se confessa - o que representa uma incitação ao discurso e, ao mesmo tempo, a exclusividade desse discurso sobre a sexualidade destinado ao padre. Mas é mais do que isso. Trata-se de uma abertura para um “governo das almas e do corpo” (FOUCAULT, 1999, p. 201) por meio de um direito de exame exclusivo, que inscreve a vida inteira daquele que confessa, que relata sua existência em minúcias, na malha fina do exame.

Localizando uma mudança a partir do século XVI na técnica de confissão do pecado da luxúria na leitura do sexto mandamento, Foucault falará de um deslocamento da codificação das faltas e dos pecados dentro dos quadros da permissão e da proibição para o corpo do penitente. A codificação das faltas era circunscrita a um sistema de direito, que tomava o sexo na dimensão relacional entre os parceiros, no sentido da legitimidade da união, pela qual se orienta o que é permitido e o que é proibido, como o incesto, a fornicção, a sodomia, o estupro de uma virgem, o rapto, etc. E o que se passa a partir do século XVI é uma nova codificação no nível do próprio corpo do penitente: “são seus gestos, seus sentidos, seus prazeres, seus pensamentos, seus desejos, a intensidade e a natureza daquilo que ele mesmo sente, é isso que vai estar agora no foco mesmo desse interrogatório sobre o sexto mandamento.” (FOUCAULT, 1999, p. 173)

Trata-se da formação de um novo tipo de exame, que passa a tomar o sexo não mais pelo prisma da dimensão relacional, e sim pelo corpo e seus prazeres como código da carne, atenção voltada aos infinitos pecados da concupiscência e dos desejos – é o consentimento do corpo aqui mais importante do que a permissão, uma forma jurídica. Advém dessa nova investida do exame uma demora sobre o toque, motivação, por exemplo, da preocupação cristã com a masturbação, mas também com os olhares a objetos obscenos, aos prazeres da leitura, da língua e do ouvido, como as palavras sujas, relações buscadas primeiramente no corpo, e depois no pensamento. (1999, p. 174-5) Na esteira de certa anatomia da volúpia, ocupada não com as leis relacionais do ato sexual com um parceiro, e suas possíveis infrações, mas com a relação da sensualidade consigo mesmo, haverá “o recentramento geral do pecado da carne em torno do corpo”, ou a “fixação da carne no corpo”. (FOUCAULT, 1999, p. 175)

Em vez do problema escolástico colocado em termos de ato e pensamento, a questão a partir do século XVI é o desejo e o prazer. No seio das transformações das práticas penitenciais, que na Idade Média apenas tomavam a materialidade corporal como origem dos pecados, Foucault põe em destaque a formação de um “domínio a um tempo complexo e flutuante da

carne, um domínio a um tempo de exercício do poder e de objetivação.” (FOUCAULT, 1999, p. 187)

Nas leituras de Foucault sobre um tratado escrito por Louis Habert, tem-se um novo exame de consciência, um interrogatório que deixa de buscar pelos vínculos jurídicos dos pecados contrários ao sexto mandamento em função de colocar em evidência certa fisiologia moral da carne. E é o corpo de concupiscência que surge. (FOUCAULT, 1999, p. 176)

Trata-se de identificar o corpo como sede do prazer, sobre o qual atuam mecanismos de atração e o qual irá consentir a eles ou não, um corpo de concupiscência, desqualificado como carne, e culpabilizado por esta encarnação, reconhecida como falta corporal, onde Foucault localiza a possibilidade de um discurso e de uma analítica do corpo através da novidade no procedimento de exame, que realiza o filtro de toda a existência daquele que confessa.

Como mostra Foucault, este modelo de exame de consciência que a partir do século XVI desloca-se da lei ao corpo será assimilado e mesmo simplificado no século XVIII por Afonso de Ligório, e se estenderá a toda pastoral no século XIX, sendo menos uma técnica voltada às massas, mas, antes de tudo, uma didática penitencial aplicada no interior do seminário. Todavia, a singularidade da pastoral tridentina para Foucault é a identificação do corpo com a carne, uma encarnação do corpo, e uma incorporação da carne, segundo uma tecnologia de individualização de junção da alma com o corpo que se dispersará para outros domínios. (FOUCAULT, 1999, p. 179)

Como Foucault entende, de um lado os Estados se ocupavam das técnicas de poder sobre os corpos (as disciplinas), do outro a Igreja se preocupava com o governo das almas, que ao fim, é também um governo do corpo, pelo qual se alcança o espírito:

No momento em que os Estados estavam colocando o problema técnico do poder a exercer sobre os corpos e dos meios pelos quais se poderia efetivamente pôr em funcionamento o poder sobre os corpos, a Igreja, de seu lado, elaborava uma técnica de governo das almas que é a pastoral, a pastoral definida pelo concílio de Trento e retomada, desenvolvida em seguida por Carlos Borromeu. (FOUCAULT, 1999, p. 165)

Além do disciplinamento do corpo útil nas oficinas, no exército, nos colégios, etc., tem-se essa tecnologia da alma e do corpo que atua no nível do desejo e da moral daquilo que é para Foucault o corpo sexual: “diante da anatomia política do corpo, uma fisiologia moral da carne.” (1999, p. 180) Tanto a anatomia política quanto a fisiologia moral da carne são duas formas de trabalho do poder sobre os corpos. Sobre este ponto Sforzini considera: “Nos dois casos, o governo do corpo implica uma individualização assujeitante: o domínio sobre a vontade se faz

de um lado pelo adestramento do corpo, de outro através de uma encarnação do corpo e uma solicitação do desejo.” (SFORZINI, 2014, p. 106-7)

Temos, portanto, outro prisma da relação poder e corpo na “história política dos corpos”, relação que se dá através de um controle discursivo da alma e do corpo regido pelas regras de exaustividade, da exclusividade e da vigilância permanente, um poder exercido pela autoridade do diretor de consciência, a quem se confessa, e quem realiza a intervenção. Embora as confissões da carne⁹³ sejam realizadas nas condições exclusivas de certos grupos ligados à Igreja, o que significa seu silenciamento fora delas, Foucault reconhece como importante a “cristianização em profundidade” (FOUCAULT, 1999, p. 189) de outras camadas sociais mais populares e rurais.

Se a direção de consciência era uma prática das classes mais altas socialmente, ligadas à Igreja, o filósofo se atenta aos fenômenos surgidos do misticismo católico que se dão na base, nas camadas mais baixas, como a possessão demoníaca. De outra forma, temos também a feitiçaria, mas como um fenômeno periférico e rural, e de certa forma exterior, porque se dá em um processo de cristianização ainda não completo, motivação justamente da perseguição, da destruição e da queima às bruxas pela Inquisição.

O que passa para Foucault, ao retomar o processo de cristianização da sociedade, é que, embora sejam diferentes em seus mecanismos, a feitiçaria e a possessão demoníaca estão em uma relação de continuidade histórica em relação à cristianização, reconhecimento possibilitado pela “história política dos corpos”. Melhor dito por Foucault:

(...) a feitiçeira é essencialmente aquela que se denuncia, que é denunciada do exterior, para as autoridades, pelos notáveis. A feitiçeira é a mulher da periferia da aldeia ou do limite da floresta. A feitiçeira é a má cristã. Por outro lado, o que é a possuída (aquela do século XVI e, sobretudo, do século XVII e início do século XVIII)? Não é, em absoluto, aquela que é denunciada por outra pessoa, é a que confessa, é a que se confessa, que se confessa espontaneamente. (FOUCAULT, 1999, p. 191)

Se a feitiçaria é externa à cristianização, mas sofre seus efeitos negativos; a possessão é interna aos mecanismos da prática de direção de consciência e as novidades das técnicas de controle do corpo por meio de regras de discurso introduzidas na penitência como modulação da confissão.

Como quer Foucault, a relação não é de oposição, mas de certa continuidade. Segundo essa relativa continuidade histórica, a feitiçeira, quem está a serviço do diabo e cujo corpo serve

⁹³ Sabemos que o último volume recém publicado da coleção *Histoire de la sexualité* se intitula: *Les aveux de la chair*. A investigação dessa obra não será por nós realizada, por motivo de delimitação de pesquisa.

unicamente a ele devido a um pacto configurado por um ato sexual transgressor, se confronta com o confessor, quem detém o direito de exame, executando a mesma relação dual de autoridade do padre na prática de direção de consciência. À sua vez, a religiosa possuída encontra o confessor ou diretor de consciência diante de si, e além dele, o diabo. Relação triangulada, portanto, a qual adquire complexidade, porque estamos diante de um quadro em que o corpo da protagonista serve ora ao confessor, ora ao diabo, e pode também resistir ora ao confessor, e ora ao diabo, que tem o poder de penetração lenta nesse corpo - corpo ao mesmo tempo múltiplo e volátil, dado o enfrentamento das infinitas forças que o envolvem. (FOUCAULT, 1999, p. 195-7).

O corpo de batalhas da possuída, na verdade, irá complexificar este corpo pactuado da feiticeira: “um novo corpo detalhado, um novo corpo em perpétua agitação e tremor, um corpo através do qual se pode acompanhar os diferentes episódios da batalha, um corpo que digere e que cospe, um corpo que absorve e um corpo que rejeita.” (FOUCAULT, 1999, p. 197) E a grande novidade que traz este corpo é a convulsão, entendida como um combate de agitações mecânicas, e também como gestos involuntários e automáticos, segundo um jogo de forças excessivas que visam destruí-lo.

O fenômeno da convulsão será um objeto valorizado na religião, mas não apenas, porque também será uma preocupação médica e psiquiátrica com os distúrbios corporais. Como o filósofo entende, a convulsão é gerada a partir da carne levada à exaustão na prática de direção de consciência advinda da nova tecnologia pastoral de “governo das almas e dos corpos” (FOUCAULT, 1999, p. 201) dos séculos XVI e XVII – a convulsão é um enfrentamento dos corpos individuais que resistem aos exageros das regras de discurso total da confissão.

É então no nível da “história política do corpo” ou da “história das relações entre o corpo e mecanismos de poder que o investem” (FOUCAULT, 1999, p. 199) que Foucault pode entender que a convulsão foi um fenômeno de importância tanto para Igreja Católica quanto para a medicina. A Igreja buscou solucionar seus inconvenientes com mecanismos anticonvulsivos através de modulações estilísticas que permitem dizer sem nomear ou das próprias regras de encenação presentes no ritual da confissão. O que se observa com as estratégias anticonvulsivas é a transferência da própria convulsão ao domínio não mais da direção de consciência, mas médico, um poder laico e que realizará ele mesmo outra gestão do corpo.

Se a magistratura do poder civil havia apelado à medicina no caso da feiticeira, a qual, como vimos, era externa ela própria ao poder da Igreja, aqui, haverá a introdução da medicina

na teologia pelo mesmo poder eclesiástico, ainda que de forma mais afrouxada e desconfiada, motivação de embates e disputas entre a religião e a medicina. Nessa esteira, a convulsão surge também como um problema médico, contudo, segundo uma nova codificação, que rompe com as velhas formas religiosas.

A entrada da sexualidade na medicina, que se colocou diante de “doenças de conotação, origem ou suporte sexual” (FOUCAULT, 1999, p. 207), é uma “herança parcial” daquilo que representou a carne em convulsão na pastoral cristã, porque se trata agora de codificar a convulsão como doença do sistema nervoso, armadura material para a antiga concupiscência e também novo modelo neurológico das doenças mentais, baseado no automatismo e no instinto, que foi importante na história das doenças. Na história da psiquiatria no século XIX, a convulsão será então um “protótipo da loucura”, entendida “como libertação automática e violenta dos mecanismos fundamentais e instintivos do organismo humano”, nos quadros da histero-epilepsia que ao fim do século será demolida por Charcot com a hipnose e com a traumatologia, conforme acompanhamos em outra seção. (FOUCAULT, 1999, p. 218).

Ora, o cristianismo terminará por desqualificar a convulsão, e o fará dando atenção a um novo sujeito, que é a criança, que ainda não foi objeto da direção de consciência. O fenômeno religioso que adquire importância agora é a aparição à distância (corporal) da virgem a um infante angelical. Igualmente a medicina vai desqualificar a convulsão e dar atenção à criança.

Temos de considerar aqui uma outra estratégia anticonvulsiva do poder eclesiástico, que é seu apelo aos sistemas disciplinares e de educação, uma tentativa de operacionalizar as novas técnicas de direção de consciência da pastoral aos aparelhos disciplinares surgidos no século XVII, que funcionam no interior das escolas, do exército aquartelado, dos hospitais, das fábricas, etc. Não se tratará, contudo, de um dispositivo discursivo refinado e exclusivo como a direção de consciência, mas de certo policiamento do corpo que substitui a teologia da carne pela organização analítica do corpo no espaço, pelas exigências de higiene corporal, pela vigilância da cama, da noite, e o corpo protagonista nesta cena, finalmente, é a criança onanista ou o adolescente masturbador. Se a direção das almas será suavizada, haverá a intensificação do policiamento do corpo como uma estratégia também anticonvulsiva.

Pelo prisma dos sistemas de educação católicos, entre os séculos XVII e XVIII, Foucault mostrará uma tendência ao esmaecimento dessa sexualidade viva transposta exaustivamente no discurso pelo diretor de consciência por uma série de dispositivos materiais como a altura das portas, a disposição das latrinas, a arquitetura dos prédios, dos dormitórios, etc.: estes visam a

inutilização do discurso intenso da carne. E a vigilância da masturbação será um elemento central nessa história.

A masturbação nessa tecnologia do corpo e da alma da pastoral foi pioneira segundo Foucault, como a primeira forma da sexualidade revelável, e a partir dela uma série de correções, de controle e julgamentos de vergonha sobre o “corpo solitário e desejante” (FOUCAULT, 1999, p. 179), identificado na figura do adolescente no dormitório do seminário. Não é fortuito que a masturbação tenha sido trazida para a sexualidade como anomalia, associada aos movimentos impulsivos do corpo e origem da qualificação de um sujeito patológico pela medicina. A próxima seção visa retomar essa questão, que nos conduz de fato à história da medicalização do corpo da família e do corpo social, recorrendo à “Aula de 5 de março de 1975” do curso *AN*.

Importante concluir enfatizando que o filósofo retrança esses complexos caminhos das técnicas pastorais de “governo das almas e do corpo” (FOUCAULT, 1999, p. 201) às preocupações médicas com a sexualidade ao se voltar para um nível de análise da história da relação entre o poder e o corpo, continuidades históricas relativas às quais não se poderia compreender se o ponto de partida fosse a história das superstições ou das mentalidades ou mesmo da história sociológica das doenças. Tal observação nos é importante, na medida em que pretendemos sublinhar a fertilidade da proposta de uma “história política dos corpos” no pensamento de Foucault, em sua singularidade.

4.4 A reorganização do corpo da família

Na “Aula de 5 de março de 1975” do curso de 1975 Foucault aborda certa campanha da masturbação ocorrida na França e na Alemanha, país protestante, vale notar, campanha surgida em meados do XVIII e século XIX.

Por um lado, Foucault nota a defasagem entre o discurso da carne da pastoral católica e a subsequente formação das escolas religiosas apoiadas em dispositivos disciplinares e os discursos alemães de psicopatologia sexual do século XIX, cujos tratados não se referiam à sexualidade dos adultos nem à sexualidade da criança. Por outro lado, em outros tratados Foucault vai identificar uma “verdadeira campanha”, uma “cruzada antimasturbatória” (FOUCAULT, 1999, p. 220; 222), voltada à criança e ao adolescente, textos que chamavam a atenção para a “ameaça” cotidiana do onanismo, de onde adviria todas as doenças.

Justamente o termo campanha da masturbação é colocado para diferenciá-la de um discurso exatamente científico, porque o que Foucault observa são exortações e aconselhamentos, embora seja referida a uma literatura científica médica, comportando também instituições de cura e de propagandas médicas voltadas à criança masturbadora. Para Foucault, esse estranho discurso que alertava sobre os perigos da masturbação na infância exemplifica não a repressão do corpo e da sexualidade infantil comumente denunciada em certos discursos que lhe foram contemporâneos, mas a rede de poder sobre o corpo de prazer ou sexual da criança, no seio da família burguesa e das novas instituições de ensino.

O alvo do filósofo aqui é Van Ussel e Herbert Marcuse, os quais Foucault objeta por julgar por demais generalizante a compreensão de que o capitalismo apenas exaltou o corpo produtivo e reprimiu o corpo de prazer. É explícita a postura crítica de Foucault em relação ao pensamento que tem na ideologia e na repressão as chaves de análise do poder⁹⁴, e certa interpretação que localiza apenas que o corpo de prazer foi reprimido em função das exigências industriais por um corpo produtivo. Resposta parcial para Foucault, que pretende lançar sua lente analítica às minuciosas operações de poder em torno do corpo, uma modalidade de poder de fato físico que não se enquadra na categoria de repressão, porque opera de forma mais positiva.

Com isso Foucault coloca em jogo seu interesse na mecânica ela própria de um processo histórico que produziu “certo número de efeitos positivos e constituintes, no interior mesmo da história da sociedade”, criticando conceitos psicológicos ou psicanalíticos como “recalque”, “órgão de prazer”, e “instrumento de performance”. Trata-se de categorias as quais julga insuficientes para explicar certas questões relacionadas ao tratamento da sexualidade na modernidade, por exemplo, como a masturbação foi constituída como um problema localizado na criança, e no interior da família burguesa, e não exatamente como um problema relacionado ao adulto trabalhador ou à sexualidade de forma mais ampla. (FOUCAULT, 1999, p. 221)

Buscando pela tática ou pelo conjunto de táticas que ele observa nessas campanhas antimasturbatórias, a começar por certa “ficção da doença total” ou “fabulação científica” que identificava a masturbação como causa possível de todas as doenças e razão da degeneração de órgãos e tecidos, Foucault nos coloca diante da somatização e da patologização do corpo do jovem. (FOUCAULT, 1999, p. 226) Ao focalizar as práticas médicas e não o discurso moral,

⁹⁴ Parece que Foucault está próximo aqui da elaboração daquilo que na obra de 1976 é nomeado como “hipótese repressiva”, a qual tem como motivação crítica o incômodo do filósofo com certa inflação de um discurso da repressão sexual nos anos de 1970.

Foucault fala de uma “codificação etiológica da masturbação”, que é sua remissão ao corpo doente. Refere-se a certa polimorfia difusa da masturbação, porque não há nela em si uma sintomatologia própria. (FOUCAULT, 1999, p. 226)

Próximo à linha que havia traçado no curso *PP*, em que argumentava sobre a prática médica como um poder que dava forma à psiquiatria no século XIX, em sua heterogeneidade em relação à medicina clínica, Foucault coloca em questão que essa campanha antimasturbatória ocorreu paralelamente à “grande clínica médica e positiva do século XIX”, cujo fundamento era a localização causal da lesão anatomopatológica no corpo. (FOUCAULT, 1999, p. 226)

Não se trata, contudo, de uma oposição, mas de uma causalidade possível, suplementar e adicional à causalidade orgânica da clínica médica. Segundo a interpretação foucaultiana, a preocupação com a masturbação ou o autoerotismo em verdade mostra que, a partir da sexualidade, explica-se doenças que não poderiam ser explicadas clinicamente. Ocorre de fato a intensificação da já existente responsabilização do próprio doente por sua doença na medicina, antes feita a partir do regime e os abusos, sendo o diferencial agora a sexualidade, a partir da qual se pergunta pelo que o doente fez com seu próprio corpo. A diferença é que a atenção se desloca de um regime geral à particularidade da masturbação.

Apesar de se tratar de uma responsabilização da infância pela doença, nas considerações de Foucault não se trata de culpabilizar ou de moralizar a criança ela mesma. Os perigos vêm do acaso, do aleatório, dos acidentes de fora, e muito fortemente do adulto e seu exemplo, que a induzem a se tocar mecanicamente. Deve-se culpabilizar especialmente certos adultos, os intermediários entre as crianças e os pais, a *maisonée*, que envolve os domésticos, pajens, preceptores, a governanta, o tio, etc. Em suma, a “perversidade” e a “sedução” deve ser buscada pelo “entorno imediato, isto é, por todos os personagens que constituíam, na época, as figuras estatutárias da casa” (FOUCAULT, 1999, p. 229), o que trará o foco para os pais como responsáveis pela educação e cuidado da criança, cujo corpo passa a ser objeto de vigilância permanente.

Eliminado o “perigo” dos intermediários como os preceptores, criados, pajens e afins, o espaço familiar será reorganizado segundo uma nova física, que permite o controle do corpo da criança para que os pais possam tudo ver, sobretudo no momento em que ela acorda ou se deita, relação familiar que passa a ser “incestuosa” (FOUCAULT, 1999, p. 251-2), no sentido da sobreposição do corpo dos pais ao corpo da criança em estado de prazer. O objetivo da cruzada então não é moralizar a sexualidade, mas reorganizar a relação do corpo das crianças com o

corpo dos pais, uma estratégia, em verdade, de reorganização do próprio corpo familiar, que será então a família celular.

A família aristocrática e burguesa (já que a campanha se limita precisamente a essas formas de família), até meados do século XVIII, era afinal essencialmente uma espécie de conjunto relacional, feixe de relações de ascendência, de descendência, de co-lateralidade, de conjunto de primos, de nascimentos, de aliança, que correspondiam a esquemas de transmissão de parentesco, de divisão e repartição dos bens e dos estatutos sociais. Era essencialmente as relações que se referiam efetivamente os interditos sexuais. O que está se constituindo é uma espécie de núcleo restrito, duro, substancial, maciço, corporal, afetivo da família: a família-célula no lugar da família relacional, a família-célula com seu espaço corporal, com seu espaço afetivo, seu espaço sexual, que é inteiramente saturado pelas relações diretas pais-filhos. (FOUCAULT, 1999, p. 233)

Através do imperativo de que os pais cuidem eles mesmos dos filhos, institui-se um poder da família, todavia, será ela própria capturada pelo poder médico, porque passa a ser submetida também ao controle médico, que vai no seu interior buscar as anomalias, com os imperativos do cuidado da progenitura, da descendência sadia e da higiene. Assim, como resgata Sforzini, era menos a punição da criança que estava em jogo, e mais um controle familiar, fazendo-os apelar à medicina (SFORZINI, 2014, p. 58).

Se o doente deve confessar sua doença ao médico, a criança confessa não aos pais, mas são eles que a encaminha ao médico, garantindo uma discursividade da sexualidade externa à família. Mais do que o controle da sexualidade da criança, deu-se azo à medicalização da família, segundo relações de poder que não são mais as que dão suporte às alianças, às relações contratuais de casamento, às proibições ou permissões caras à família soberana, mas à racionalidade médica, que vai fazer falar a sexualidade.

A família, portanto, não é um pequeno Estado, porque é uma instância local de poder, interpretação que se deve à formulação de microfísica do poder, conforme pudemos acompanhar. A família, agora celular, segundo uma reconfiguração física e sexualizada por dentro, é a porta de entrada para os projetos de higiene pública, se efetivando, em verdade, como o meio a partir do qual se conhece os “indivíduos anormais”, tendo sido a sexualidade colocada em uma intensa discursividade externa pela medicina, que herda as técnicas de confissão cristãs.

O corpo familiar será um corpo sexualizado fisicamente, a partir das relações corpo a corpo no teatro cotidiano da família burguesa medicalizada, mas a medicina investe-se em um corpo sexualizado discursiva e externamente, cujo produto é a medicalização da sexualidade ele própria. A família medicalizada será então o princípio de normalização e, por consequência,

superfície penetrada pelo exercício do poder de correção, sendo nela buscada a normalidade e a anormalidade, o que deu azo de fato ao investimento da sexualidade como um campo em que se constituem as anomalias no século XIX.

E ao contrário do prometido pela medicina à família aristocrata burguesa, obrigada agora a se dedicar ela mesma à manutenção da saúde do corpo e da boa educação da criança, segundo interesses políticos e econômicos de fazer a criança sobreviver, o corpo das crianças foi retirado do “espaço duvidoso da família” (FOUCAULT, 1999, p. 241) e entregue aos sistemas de educação e de instrução do Estado, que se formavam a esse tempo – para os quais os pais entregaram, em verdade, o corpo de aptidão da criança, ainda que em fase diferente de desenvolvimento, corpo que será então disciplinado, normalizado e institucionalizado.

A ironia dessa trama desenvolvida nessa campanha médica antimasturbatória, desde o início uma ficção que objetivava os pais, dada a impossibilidade real de impedir a prática da masturbação das crianças, é que o corpo sexual da criança foi a “moeda de troca” que tornou os pais vigilantes do corpo da criança, mas o controle sobre este foi de fato exercido por pedagogos, psicólogos, psicopatologistas, psicanalistas. (1999, p. 241-3)

4.5 A analítica em movimento

A posição do curso de 1975 pode ser compreendida como uma espécie de limiar entre as análises do poder disciplinar e a inflexão de 1976. Tal curso expressa de fato continuidade com o curso de 1974, mas, ao mesmo tempo, vai além dele e também supera *SP*, ao se aproximar do tema da confissão e da sexualidade, tão importantes para *HSI*. Com a colocada em cena de um poder sobre a sexualidade e de um projeto de medicalização da sociedade, a “história da sexualidade” ganha seus contornos na obra de 1976.

Além disso, a normalização cumpre um papel importante na “história política dos corpos”, ao incorporar o tema da patologização dos corpos e dos comportamentos através da qualificação dos sujeitos. Está em jogo tanto a fabricação dos ditos “anormais” quanto as preocupações médicas com a família, com sua descendência sadia, e com isso a abertura aos projetos de higiene pública para os quais foi fulcral a categoria médico-legal de “indivíduo perigoso”.

Como Foucault coloca no resumo do curso de 1975, as pesquisas anteriores conduziam à “lenta formação de um saber e de um poder de normalização” e o curso do ano de 1976 finalizará este percurso ao se voltar aos mecanismos pelos quais se buscará, a fins do século

XIX, “defender a sociedade” (FOUCAULT, 1999, p. 311). Isto é, o poder normalizador foi peça central usada pela sociedade moderna para colocar fora de circulação aqueles que, ameaçando o projeto de uma sociedade pura, serão identificados como inimigos internos. Apesar dos “zigzagues”, como diz o filósofo já no curso de 1976, há um “domínio geral do percurso” agrupado em tais pesquisas, que diz respeito aos efeitos de poder dos discursos que fazem a norma operar como verdade. (FOUCAULT, 1997, p. 5-6)

Vale ainda considerar, algo que os pesquisadores com frequência resgatam, e que não nos surpreende, no caso de um autor tão ventilado como Foucault, que um interesse embrionário no tema que lhe será tão próprio, o governo, ocorre já no curso de 1975 com a técnica de “governo das almas e do corpo” (FOUCAULT, 1999, p. 201) desenvolvida pela pastoral cristã nos séculos XVI e XVII. Antes de nossa incursão ao governo, estaremos diante da inflexão de 1976, momento importante na analítica que será o norte do próximo capítulo.

Para além do panoptismo, em busca de outros caminhos para se conceber o poder que não parta da lei e das proibições, na obra de 1976 o sexo, como novo operador analítico, vai unir o controle do corpo dos indivíduos e o controle da população, temáticas sobre as quais o pensamento de Foucault agora irá se debruçar. Eis a resposta da pergunta aqui já citada que fazem Fontana e Pasquino sobre a existência de um nível molar da população, além do microcorpo individual:

Mas, além disso, essas novas técnicas de poder tinham que levar em conta os fenômenos populacionais. Em suma, tratar, controlar, dirigir a acumulação dos homens (um sistema econômico que favorecia a acumulação de capital e um sistema de poder que controlava a acumulação dos homens tornou-se, a partir do século XVII, dois fenômenos correlativos e indissociáveis um do outro); daí o aparecimento de problemas demográficos, de saúde pública, higiene, habitação, longevidade e fecundidade. E a importância política do problema do sexo se deve, creio eu, ao fato de que o sexo está situado na junção das disciplinas do corpo e do controle das populações. (n.º 192, p. 153)

Relembra Potte-Bonneville que o programa anunciado em *SP* é prolongado em *HSI*, e lá e cá, Foucault concebe um poder que toca o “corpo e os corpos” (POTTE-BONNEVILLE, 2012, p. 72). Com efeito, o ano de 1976 representa na trajetória da analítica um momento importante, no qual observaremos tanto a formulação da ideia de um poder que investe a sexualidade quanto a ideia de um poder sobre a vida, a sobrevida e a espécie, caminho a ser acompanhado a partir de agora, na medida que está em jogo ainda um poder físico e material.

5. A HISTÓRIA POLÍTICA DO CORPO SEXUAL E O ASSUJEITAMENTO BIOPOLÍTICO DA POPULAÇÃO

5.1 A captura do corpo sexual e a tomada da vida pelo poder

Há outros elementos a serem adentrados na “história política dos corpos” a partir das incursões foucaultianas no ano de 1976, agora voltada a inquirir pelos corpos saturados de sexualidade pelo dispositivo e por sua apropriação nas dinâmicas de controle da população por um poder sobre a vida. Nos dois casos, trata-se de um poder físico que assujeita.

Buscaremos nessa genealogia complexa do poder moderno tanto a materialidade de um poder que investe a vida dos corpos quanto como Foucault pensa a fina constituição histórica da subjetividade na qual o corpo sexual se torna “cifra da individualidade” e ao mesmo tempo “via de acesso a seu governo”, nas palavras de Laura Bazzicalupo. (2012, p. 62).

Conforme esclarecemos ao introduzir nossos interesses de tese, não pretendemos buscar linearidades muito marcadas na trajetória de Foucault, mas conduzir seus temas de acordo com a reflexão sobre a relação poder e corpo, respeitando as inflexões e seus limites conceituais bem como o projeto histórico que traçam.

Assim, optamos por abrir o capítulo circunscrevendo nosso tema de tese na obra *HSI*, publicada em novembro de 1976, para mantermos, mais ou menos, a coerência da “história política dos corpos” na linha do disciplinamento, seguida da abertura para pensarmos o assujeitamento do corpo sexual, conforme observamos sobretudo com os cursos de 1974 e de 1975. Contudo, em uma segunda parte do capítulo lançaremos nosso olhar ao curso *IFDS*, iniciado em janeiro de 1976 e finalizado em março do mesmo ano, no qual o filósofo reavalia as pesquisas acerca da disciplina, e ainda coloca a ideia de biopoder em encontro com certa genealogia das lutas raciais, possibilitada pelo resgate de um determinado tipo de discurso histórico.

Reconhecendo a fertilidade do curso de 1976 no desenvolvimento da analítica, projetaremos a “história política dos corpos” a partir dos horizontes das lutas raciais, buscando pela relação poder e corpo sob o prisma da batalha ou da guerra, e também do historicismo que o marca. Ademais, a temática do racismo de Estado nos coloca importantes relações entre o poder e o corpo, ao explorar certa atuação biopolítica de cisão da população, uma operação do poder que está inclusive muito presente na política contemporânea, sobretudo nos países marcados pela racialização e pela colonização.

5.2 A continuação da “história dos corpos” em *La volonté de savoir*

O projeto de *Histoire de la sexualité* foi pensado inicialmente em 6 volumes por Foucault, que o programou na contracapa do primeiro volume da coleção, publicado em 1976: 1. *La volonté de savoir*; 2. *La Chair et le Corps*; 3. *La Croisade des enfants*; 4. *La Femme, la mère et l'hystérique*; 5. *Les Pervers*; 6. *Population et race*. Ainda que possamos observar focos desse projeto nos cursos AN e IFDS, contudo, como é sabido, tal programa não chegou ao fim, seja porque sofreu “Modificações”, como o filósofo anuncia anos depois no segundo volume da coleção, seja pela própria morte do autor, que deixou um quarto livro não acabado: o quarto livro da coleção, *Les aveux de la chair* que foi, de fato, editado e publicado recentemente, em 2018. *L'usage de plaisir* e *Le souci de soi* foram os segundo e terceiro volumes publicados pelo autor próximo à sua morte, em 1984.

Como nos diz Frédéric Gros, Veyne recomendou ao diretor da coleção “Bibliothèque des Histoires da Gallimard”, Pierre Nora, que Foucault publicasse seus estudos sobre a experiência greco-latina dos *afrodisia*, cujos resultados foram os dois volumes de 1984 de *Histoire de sexualité*, ponderando ainda sobre o fato de que, ao mesmo tempo, o filósofo estava “abrindo o novo campo de estudos” no Collège de France, que é a *parresia*. Tudo isso teria atrasado ou dissuadido o filósofo a revisar o tapuscrito da obra *Les aveux de la chair*, que já havia sido apresentado à Gallimard. (GROS In FOUCAULT, 2018, “Advertissement”).

Sendo nosso interesse de acompanhar a história da sujeição do corpo na modernidade, e cientes dos ônus de introduzir novas periodizações e outros conceitos mais caros aos anos de 1980 do pensamento do filósofo, reteremos apenas a obra *HSI*, com a qual Foucault inicia um projeto que não cessou de se modificar e de abrir caminhos outros, que continuam a se reverberar entre os estudiosos de seu pensamento. E agora, mais especificamente, é o caso da complexa obra recém publicada na França, recém traduzida no Brasil (2020) e nos Estados Unidos (2021).

Nos horizontes da analítica do poder, imersos, dessa forma, na inflexão de 1976, observamos que, contrário à “hipótese repressiva”, isto é, o discurso que diz que a sexualidade foi interdita, reprimida e recusada na modernidade, Foucault isola o sexo como objeto de investigação das relações de poder-saber. Insatisfeito com tais discursos, Foucault se esforça por mostrar que, bem diferentemente, a sexualidade foi alvo e objeto de um poder normalizador que se forma a partir dos séculos XVII e XVIII, generalizando-se no século XIX através do discurso médico, jurídico, psicológico, etc., havendo sobre ela uma intensa produção e

discursividade. Apesar da aparência de “proibição”, foi promovida a busca incessante por uma verdade sobre nós que gravita em torno do sexo.

Assim, não seríamos “nós, vitorianos”, ironia com a qual Foucault abre a primeira parte de *HSI*, fazendo menção a uma sociedade “castrada”, que teria colocado um limite aos corpos, ao sexo, à obscenidade e à liberdade sexual devido ao vigor das proibições e da moral de um verdadeiro regime vitoriano (1976, p. 8-22).

5.3 Poder, corpo sexual e corpo social

Encontrando as origens da valorização do sexo como objeto privilegiado de discurso na pastoral cristã, para Foucault é o sexo um dos alvos da confissão no século XVI, tornada sacramento desde o Concílio de Trento, e da intervenção através da prática de direção de consciência. Tais práticas de confissão, encontradas mesmo no protestantismo, forçadas ou incitadas, se expandirão a partir do século XVIII, no registro de uma “*scientia sexualis*”⁹⁵, discursividade intensa sobre a sexualidade por parte de vários saberes modernos, ao colocarem o sexo no centro das preocupações de ordem familiar, legal, pedagógica, etc.

Conforme o filósofo: “o homem, no Ocidente, se tornou um animal de confissão” (FOUCAULT, 1976, p. 80). Aquela discursividade sobre a sexualidade que Foucault havia identificado no interior das práticas penitenciais, conforme observamos com o curso *AN*, por outras vias e por meio de outras estratégias, foi ampliada aos discursos laicos, como os saberes modernos que saturam a sexualidade.

Como dizem Dreyfus e Rabinow, Foucault não se coloca contra a “cronologia histórica padrão que vê uma mudança no século XVIII e especialmente no século XIX de uma sexualidade que é relativamente livre, uma parte indiferenciada da vida cotidiana, para outra que é controlada e observada”. Contudo, segundo os autores: “O que ele quer dizer é que, com esses controles, houve um aumento dramático e sem precedentes na discussão, escrita e reflexão sobre o sexo” (DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 168), refletidos nas tecnologias do corpo e na constituição histórica da subjetividade. Houve uma filtragem da linguagem, e efetivamente controle discursivo, mas não interdição da sexualidade. Pelo contrário, na esteira de Foucault, houve um fomento à discursividade sobre a sexualidade.

⁹⁵ À qual Foucault opõe uma “ars erotica” oriental, que teria elaborado outra economia do prazer. Cf. FOUCAULT, 1976, p. 69-97. “*Scientia sexualis*”. Esta oposição muito marcada será admitida anos mais tarde como um erro pelo próprio filósofo, por ser demais generalizante. Cf. FOUCAULT In DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 229-252.

Como nos mostra Foucault, a sexualidade foi duplamente incitada, pelo prazer e pelo poder, nos mais variados discursos.

O exame médico, a investigação psiquiátrica, o relatório pedagógico, os controles familiares podem ter por objetivo global e aparente dizer não a todas as sexualidades errantes e improdutivas; de fato, funcionam como mecanismos de dupla incitação: prazer e poder. Prazer de exercer um poder que questiona, vigia, assiste, espia, busca, apalpa, de trazer à luz; e por outro lado, prazer que se acende por ter que escapar desse poder, de fugir dele, enganá-lo ou travesti-lo. Poder que se deixa invadir pelo prazer que busca; e diante dele, poder que se afirma no prazer de se mostrar, de escandalizar ou de resistir. (FOUCAULT, 1976, p. 61-2)

Movido por responder a certo imperativo que toma o sexo como aquilo que foi interdito por uma moral puritana, e pela sociedade burguesa castradora, que teria reservado aos corpos apenas sua exploração no processo de produção capitalista, que seria a hipótese repressiva, o ônus que o filósofo recusa dessa interpretação é a concepção apenas negativa de poder.

Com um contorno mais nítido de seu trabalho analítico, acusando a negatividade ou o binarismo das concepções de poder que têm como modelo a interdição e a lei, na obra de 1976, Foucault fala então de uma representação do poder jurídico-discursiva à qual ele irá objetar enquanto única forma de conceber o poder:

O que está em curso nas pesquisas que irão seguir é avançar menos para uma teoria do que para uma ‘analítica’ do poder: quero dizer, para a definição do domínio específico que formam as relações de poder e a determinação dos instrumentos que permite analisá-las. Ora, parece-me que esta analítica só pode constituir-se com a condição de esclarecer e libertar-se de uma certa representação do poder, aquela que chamaria, veremos mais tarde por que, “jurídico-discursiva.” (FOUCAULT, 1976, p. 109)

Para Foucault, tomar o sexo como aquilo que foi interdito por alguma lei, recalcado e proibido, tal como o faz a psicanálise e o discurso histórico-político da repressão, correspondem a uma representação jurídico-discursiva do poder. Opondo-se a tal forma de interpretação do poder como a via de regra para tratar a sexualidade, o autor irá argumentar que o poder moderno produziu e investiu a sexualidade de baixo a cima, tendo como um de seus efeitos a busca incessante por um significado profundo do indivíduo através de seu sexo. Mas não é só. A sexualidade, como diz Oksala: “tornou-se essencial para determinar não apenas o valor moral de uma pessoa, mas também sua saúde, desejo e identidade”. (OKSALA, 2005, p. 113).

Em função da afirmação de uma mudança técnica do poder operada nos séculos XVII e XVIII, segundo Foucault: “É necessário construir uma analítica do poder que não tome mais o

direito por modelo”. (FOUCAULT, 1976, p. 119) À “monarquia do sexo” e à centralidade do modelo explicativo do poder pelo direito, Foucault lança o desafio de pensar então “o sexo sem a lei e o poder sem o rei”. (FOUCAULT, 1976, p. 211) “O sexo se tornou rei”, em nossas palavras alusivas à entrevista *Non au sexe roi* em 1977, em que Foucault esclarece à recepção muito dos pontos de polêmica da obra de 1976. (n.º 200)

Ao direcionar seu olhar à modernidade e à intensa produção do poder-saber em torno do sexo, Foucault identifica uma atuação positiva do poder que constitui, em verdade, uma “economia política de uma vontade de saber”. (FOUCAULT, 1976, p. 97) Está-se falando de um dispositivo de sexualidade que se generaliza na modernidade, cujas técnicas são estranhas ao direito, porque são, antes, as maneiras pelas quais o poder produziu efeitos sobre os corpos, sobre o sujeito e seu sexo. (FOUCAULT, 1976, p. 120) Como dizem Dreyfus e Rabinow, não seria uma caracterização injusta do projeto foucaultiano substituir a palavra “poder” pela palavra “produção”. (1983, p. 128-9)

Aplicando o modelo estratégico na análise das relações de poder em detrimento do modelo jurídico-discursivo, Foucault versa sobre quatro grandes estratégias de socialização do sexo que se desdobraram no século XIX, e elas envolvem precisamente a medicalização da sexualidade e do corpo: 1) a histerização da mulher⁹⁶, corpo a ser patologizado e medicalizado, uma elaboração, em nosso olhar, em algum grau depositária da ideia de que as histéricas fizeram surgir um corpo sexual ao olhar do médico, trabalhada no curso de 1974; 2) a pedagogização do corpo da criança, algo próximo do que acompanhamos com campanha da masturbação no capítulo anterior; 3) a socialização das condutas procriadoras, no nível do controle ou incitação dos nascimentos, abertura à regulação da espécie; 4) a psiquiatrização do prazer perverso, na qual se tem a classificação da “sexualidade” como desviante, patológica, anormal, e perigosa, onde se insere, por exemplo, a “homossexualidade⁹⁷”. (FOUCAULT, 1976, p. 151)

Para nossos interesses, o corpo é o ponto de captura de todas essas estratégias de saturação de sexualidade, as quais, tomando o sexo como “significante universal”, remontam a uma “teoria geral do sexo”. (FOUCAULT, 1976, p. 204) Ironicamente, esta “teoria geral do sexo” é inserida no interior do dispositivo de controle da sexualidade. Mas não é só.

Antes de se formar propriamente um dispositivo de sexualidade, tem-se o que Foucault chama de dispositivo de aliança, que tem o sexo como cerne, mas se dá ainda no plano da

⁹⁶ Trata-se da construção patologizada do comportamento da mulher, como a figura clássica da mãe nervosa.

⁹⁷ Foucault está falando propriamente da classificação resultante de um discurso médico voltado à normalização das condutas sexuais, algo próprio da modernidade, que se difere da homoafetividade, que sempre existiu.

codificação pela lei e das preocupações religiosas com o pecado e a moral do casamento. O que há para Foucault não é uma substituição, que fique claro, mas uma tendência de sobreposição do dispositivo de sexualidade⁹⁸ sobre o dispositivo de aliança. Nas considerações do filósofo:

Historicamente, além disso, é em torno e a partir do sistema de alianças que se instaura o da sexualidade. A prática da penitência, seguida do exame de consciência e da direção espiritual, foi o seu cerne formador: agora, como vimos, o que estava em jogo no tribunal da penitência era o sexo como suporte das relações; a pergunta colocada era do comércio permitido ou proibido (adultério, relação fora do casamento, relação com pessoa interdita pelo sangue ou status, natureza legítima ou não do ato conjugal); depois, pouco a pouco com a nova pastoral - e sua aplicação nos seminários, colégios e conventos, passamos de uma problemática da relação a uma problemática da “carne”, ou seja, do corpo, da sensação, da natureza de prazer, dos movimentos mais íntimos de concupiscência, de formas sutis da deleitação e do consentimento. A “sexualidade” estava em vias de nascer, de nascer de uma técnica de poder que tinha sido originalmente centrado em alianças. (FOUCAULT, 1976, p. 141-2)

Fazendo uma delimitação histórica, que envolve não as totalizações, mas as parciais, Foucault enfatiza que a medicalização da sexualidade se deu inicialmente nas classes econômicas mais altas ou dirigentes politicamente, porque, em função das preocupações com a degenerescência da família e com a descendência sadia, tratou-se, de forma ainda restrita, de maximizar a vida da família burguesa. Um pouco na direção do que vimos com o curso de 1975, partindo do cuidado médico da sexualidade familiar, deu-se azo à medicalização de toda a sociedade. Segundo Sforzini:

A sexualidade é então o instrumento através do qual a medicina penetra o campo familiar e o constitui como espaço de observação, de exame e de identificação das condutas sexuais, normais ou desviantes. A família se torna o principal vetor social do empreendimento de normalização. (SFORZINI, 2014, p. 61)

Como diz Foucault, a família burguesa foi quem começou a tomar seu sexo como coisa importante⁹⁹, e apenas no final do século XIX as classes mais baixas verão seu sexo fazer parte das preocupações sociais, não exatamente pelas mesmas razões da burguesia. Se a burguesia se ocupava com a progenitura sadia, a continuidade do dispositivo de sexualidade nas classes baixas representou o controle sobre elas, a exemplo dos projetos de higiene social ou de práticas de esterilização de mulheres até hoje praticadas em alguns países. Desse percurso, desnivelado em termos de estratégia e de objetivos, abre-se então a história da generalização do dispositivo

⁹⁸ Cumpre esclarecer aqui que o próprio termo “sexualidade” data do século XIX, sendo, portanto, não o sexo como algo natural o que está em jogo no dispositivo de sexualidade, mas seu controle discursivo nas práticas de saber-poder modernas, o que ficará mais claro a seguir.

⁹⁹ Cf. FOUCAULT, 1976, p. 152-175.

de sexualidade, que, ao fim, dotará o corpo social de um “corpo sexual” (FOUCAULT, 1976, p. 169).

Na hipótese repressiva, fortemente rechaçada em *HSI*, Foucault irá inscrever certo pensamento bifurcado entre o marxismo e a psicanálise no qual se ancora a ideia de que o capitalismo interdito o sexo em função da alienação do corpo e da consciência. O sexo, como diz Foucault ainda em 1976, é “peça de primeira importância para fazer da sociedade uma máquina de produção”. (n.º 297, p. 194) Tal afirmação poderá ser melhor entendida na próxima seção, na qual abordaremos como a partir do sexo se exerceu um poder sobre a vida essencial à economia capitalista, em sua necessidade de exercer o controle demográfico da população.

Vale aqui umas palavras de Foucault sobre este freudo-marxismo, ao abrir a versão americana da obra *L'Anti-Édipe*, de Deleuze e Guattari, em 1976:

Um amálgama de política revolucionária e anti-repressiva? Uma guerra levada por dois frentes - a exploração social e a repressão psíquica? Uma escalada da libido modulada pelo conflito de classes? É possível. (...) a Alemanha de Wilhem Reich e a França dos surrealistas - retornou para abraçar a realidade mesma: Marx e Freud esclarecidos pela mesma incandescência. (n.º 189, p. 133).

O problema para Foucault nessa promessa de liberdade, jurídica porque o concebe o poder como proibição, é que a sexualidade é uma constituição histórica e não uma natureza que teria sido dominada, e que, poderia ser liberta em um só golpe. Conforme André Duarte: “(...) para Foucault, do mesmo modo como não existe algo como um sujeito e um objeto supra-históricos, não constituídos historicamente, tanto quanto não há corpo ou sexualidade naturais.” (DUARTE, 2010, p 217) O sexo para Foucault é assim: “o elemento mais especulativo, o mais ideal, o mais interior também em um dispositivo de sexualidade que o poder organiza em sua captura dos corpos, sua materialidade, suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres”. (FOUCAULT, 1976, p. 205)

Se resgatarmos a origem nietzschiana da genealogia de Foucault, devemos lembrar que se trata de uma via de compreensão na qual não há pontos fixos, origens profundas a serem encontradas, lugar de partida certo, mas acontecimentos, começos, rupturas, descontinuidades. E é a questão do sexo na obra de 1976 que está colocada, como aquilo que, tendo sido posto em uma discursividade intensa no século XIX, só pode ser compreendido segundo sua complexa historicidade. Novamente, Duarte o elabora da seguinte maneira:

(...) se a tese foucaultiana de que o poder não apenas reprime, mas sobretudo, produz realidades, era suficientemente inovadora e radical, como não se surpreender ainda com a tese de que o sexo e a sexualidade, tal como acreditávamos conhecê-los, não

eram simplesmente dados naturais reprimidos pela moral cristã e pelo capitalismo, mas haviam sido forjados por um complexo – de dispositivos e micropoderes disciplinares historicamente datáveis? (DUARTE, 2010, p. 208)

Tomar o sexo como elemento especulativo no interior de todo um dispositivo de sexualidade foi um procedimento fundamental para que nosso autor pudesse se afastar da hipótese repressiva em função de uma “economia positiva dos corpos e do prazer”, conforme o filósofo diz em uma entrevista datada de 1977. (n.º 197, p. 234).

Essa questão foi a dificuldade central de meu livro; comecei a escrever como uma história da maneira como havíamos encoberto e travestido o sexo por essa espécie de fauna, por essa estranha vegetação que seria a sexualidade. No entanto, acredito que essa oposição entre sexo e sexualidade se referia a uma posição do poder como lei e interdição: o poder teria colocado em jogo um dispositivo de sexualidade para dizer não ao sexo. Minha análise ainda estava presa à concepção jurídica de poder. Foi necessário que eu operasse uma reversão; presumi que a ideia de sexo era interna ao dispositivo da sexualidade e que, conseqüentemente, o que devemos encontrar na sua raiz, não é o sexo recusado, é uma economia positiva dos corpos e do prazer. (n.º 197, p. 234)

Procedendo dessa maneira, Foucault desnaturaliza o sexo, ao trazê-lo como elemento interno a um dispositivo de sexualidade que, construído historicamente, pode ser entendido como uma ficção. Importante lembrar, que, a genealogia, como exercício especulativo, diferente do modo de pensar a história no qual podem-se reconhecer os historiadores¹⁰⁰, trabalhará não as fundações, mas as ficções. Todavia, trata-se de ficções que produzem efeitos de verdade (n.º 197, p. 236). Podemos balizá-lo com a concepção nominalista de poder, que já aparece na obra *HSI* (1976, p. 121), e que é evocada segundo uma metáfora bastante interessante na entrevista a psicanalistas lacanianos, *Leu jeu de Michel Foucault*. Aí Foucault trata de explicar o poder como um “feixe aberto” de relações (n.º 206, p. 303), imagem que já evocamos e que vale a pena retomar para explorar aqui a ideia de que o poder constrói complexos, cria realidades emaranhadas e objetos, opção metodológica de um autor que evita as definições de essência - não para negar a realidade das coisas, mas para mostrar que elas nem sempre foram da mesma forma.

¹⁰⁰ Trata-se, de todo caso, de uma história genealógica. A propósito, em uma entrevista de 1977 dada aos militantes comunistas integrantes da seção cultural do seminário *Rouage*, Foucault diz que o termo “história” que aparece na obra de 1976 não quer dizer exatamente história, pelo menos no sentido de uma história que se quer científica, como muitos historiadores o reclamam. O filósofo demonstrou certo incômodo em utilizar o termo genealogia como um grande guarda-chuvas filosófico de filosofias cuja matriz é nietzscheana, embora reconhece que todas suas obras caberiam dentro do escopo da “genealogia da moral”, por levar Nietzsche a sério em seu pensamento. **ref.** Se, por um lado, Foucault ele mesmo abre mão da etiqueta de sua obra como genealogia, por outro lado a recepção faz questão de demarcá-lo, o que por vezes não deixa de imobilizar certas reflexões em uma classificação.

Ao tomar o sexo como elemento ideal e não como objeto natural o que Foucault almeja é nos mostrar que mesmo aquilo que tomamos como mais natural na vida humana tem uma historicidade. Em suas palavras:

longe de o corpo ter de ser apagado, trata-se de fazê-lo aparecer em uma análise em que o biológico e o histórico não se sucederiam, como no evolucionismo dos antigos sociólogos, mas se articulassem segundo uma complexidade crescente à medida em que se desenvolvem tecnologias modernas de poder que tomam a vida como alvo. (FOUCAULT, 1976, p. 199)

Para Oksala, tomando a obra *HSI* como uma referência e sua proposta de analisar a sexualidade como algo construído discursivamente, sem deixar de considerar que se trata também de uma “história dos corpos”, Foucault se esforça para se deslocar em relação à “dicotomia natureza e cultura.” (2005, p. 119)

Quanto Foucault sugere que o corpo não existe, ele faz menção a uma existência enquanto natureza livre de relações históricas de poder. Conforme já dissemos, o pensamento de Foucault não faz afirmações de validade ontológica, a partir do reconhecimento de que certos objetos são por demais naturalizados em determinados discursos, o que muitas vezes impede que se observe que em torno dele há um feixe de relações de poder historicamente identificáveis. É o caso da loucura desde a obra de 1961, e aqui na obra de 1976, é o caso do sexo, tendo como motivação uma preocupação com o discurso da liberação sexual.

E em seu profundo comprometimento com as lutas enraizadas em sua contemporaneidade, o filósofo aponta inclusive para o ponto em que, ingenuamente, elas recaem em uma espécie de naturalização dos objetos e mesmo uma categorização estético-moral do poder.

Uma passagem ilustrativa para situar a reflexão é uma questão que aparece na já mencionada entrevista *Non au sexe roi*. Na ocasião, Bernard-Henri Lévy, o entrevistador, diz que percebeu em *HSI* a ruptura com um naturalismo difuso que enxergava nas obras anteriores de Foucault. Em resposta, Foucault diz que tal “naturalismo” significaria duas coisas. A primeira é uma ideia de liberação de uma natureza vivaz das coisas que foram colocadas sob o poder: “atrás dos muros do asilo, a espontaneidade da loucura; através do sistema penal, a febre generosa da delinquência; sob o interdito sexual, o frescor do desejo”. E a segunda é a ideia de que o poder deve ser denunciado segundo uma “escolha estético-moral”: “o poder é mal, é feio, é pobre, estéril, monótono, morto; e aquilo sobre o qual o poder se exerce é bem, é bom, é rico”. Henri Lévy complementa com a famosa expressão que foi repetida nos muros de Paris em

decorrência das manifestações de maio de 1968, que nos parece uma boa metáfora para a reivindicação dessa natureza festiva: “*sous les pavés, la plage!*”¹⁰¹. (n.º 200, p. 264-5) Sabemos que não é isso que está em jogo na obra de Foucault.¹⁰²

Como Foucault aí esclarece, existem momentos em que estas simplificações ou inversões são necessárias, “um dualismo pró e contra provisoriamente útil”. Mas, sobretudo, reconhece que as viradas binárias não vão muito longe, se projetando apenas como repetição. Isto é, não basta reclamar pela liberação de uma natureza que foi dominada e nem de inquirir pela causa da dominação, mas de pensar quais efeitos de poder foram produzidos, e sobretudo, como se deve resistir a eles. Como Foucault afirma na obra de 1976, o “objeto da liberação” existe em sua “dependência histórica” (FOUCAULT, 1976, p. 205) e não fora dela.

Com o olhar analítico sobre um poder que deve ser buscado no nível dos efeitos que produz, incluindo os discursos, os comportamentos, os corpos e os sujeitos, para Foucault não se trata de reclamar pela “liberação” de uma natureza sexual reprimida. E a verdade indigesta contida na elaboração de dispositivo de sexualidade é que ele tanto capturou nosso corpo, como fez do sexo nossa verdade mais íntima, ao inseri-lo como segredo em seu interior. É por isso que a história que Foucault inquire na obra *HSI*, uma história genealógica, não é uma “‘história das mentalidades’, mas uma “‘história do corpo’ e da maneira na qual se investiu aquilo que há de mais material, de mais vivo neles.” (FOUCAULT, 1976, p. 200)

Há de se considerar ainda os enfrentamentos deste corpo saturado de sexualidade, uma vez que o corpo, objeto e alvo do poder-saber moderno, não é apenas submetido ao poder, mas capaz de travar conflitos que não se reduzem. Para Foucault, ao finalizar *HSI*, “contra o dispositivo da sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres” (FOUCAULT, 1976, p. 208). Tal formulação rendeu a Foucault alguns inconvenientes.

Em um artigo intitulado “Revisiting bodies and pleasures” (1999), Butler trata de mostrar a flutuação presente nesta formulação de Foucault, que toma o corpo como uma construção cultural e histórica e, ao mesmo tempo, como instância de resistência. Haveria anteriormente um corpo, bem como prazeres, livres da captura pelo poder-saber, o que remontaria a uma “pré-história da modernidade”? Na esteira da autora, separar o “sexo-desejo”,

¹⁰¹ A tradução brasileira desta frase, presente em *MP*, diz: “debaixo dos paralelepípedos, a natureza em festa”. Cf. FOUCAULT, 2007, p. 301. Optamos por não traduzir a frase, que é em verdade um slogan dos movimentos de maio de 1968.

¹⁰² Cf. No nível da teoria, Foucault também se preocupa com os historiadores que parecem visar a recuperação de certa memória histórica segundo um naturalismo ingênuo, como se por detrás da história, pudesse haver algo como uma natureza viva e festiva das coisas.

como instância de captura do poder e “os corpos e os prazeres” como forma de superação do dispositivo de sexualidade “reabilitaria uma utopia do passado”. Fazendo menção a estudos que vão buscar justamente na pré-modernidade a “emergência da sexualidade como regime regulatório”, a autora diz que Foucault desconsidera aspectos históricos, geográficos e geopolíticos de importância para a reconstrução histórica da sexualidade. Com efeito, para Butler a formulação de Foucault apagaria as relações de poder em torno de corpos diferenciados culturalmente, como o corpo das mulheres, e que seriam os prazeres difusos e sem nome. O esforço da autora consiste em mostrar que este “estranho binarismo” que fecha o livro *HSI* coloca uma série de dificuldades não especulativas, mas políticas. (BUTLER, 1999, p. 11-19)

Gostaríamos de esclarecer certos pontos que Butler coloca neste texto a partir do próprio Foucault, não para salvaguardá-lo de críticas, mas para indicar o plano analítico de onde parte. O primeiro ponto é que não há contradição em Foucault na ideia de que o corpo é, ao mesmo tempo, capturado pelo poder e também lugar de resistência, porque a resistência para o filósofo não é exterior ao poder, sendo da mesma natureza. E com isso queremos dar um sentido preciso à emblemática formulação da obra de 1976: “lá onde há poder, há resistência” (FOUCAULT, 1976, p. 125).

O segundo ponto, sobre o qual nos alinhamos com Oksala ao ponderar que Foucault não está considerando o sexo no mesmo sentido das teorias feministas que se ocupam em pensar a construção histórica do gênero. Sendo assim, o nível de questionamento que faz Butler a Foucault pode gerar certos problemas, uma vez que a autora se ocupa com a questão da diferenciação sexual, a qual não se coloca exatamente nos horizontes foucaultianos. Bem colocado nas palavras de Oksala:

A discussão de Foucault sobre o sexo no final de *HS* não é, contudo, um comentário sobre as discussões de sexo ou de gênero, e, portanto, lê-lo por meio dessa distinção pode ser equivocado. A palavra francesa original “sexe” pode se referir às categorias de masculino e feminino no sentido de órgãos sexuais - anatomia e biologia que diferencia os homens das mulheres - mas a ênfase de Foucault está claramente no sentido da função natural, um fundamento corporificado ou princípio que pertence em comum aos homens e mulheres. (OKSALA, 2005, p. 116)¹⁰³

¹⁰³ Oksala, contudo, reconhece em *Le vrai sexe*, texto que foi publicado como prefácio da edição americana do diário de Herculine Barbin, uma concepção de sexo mais próxima daquela colocada em questão nas discussões de gênero e de sexo, porque enfrenta o não binarismo do hermafroditismo. Cf. OKSALA, 2005, p. 117. Segue uma passagem do texto que nos coloca nesta direção: “Temos realmente necessidade de um sexo verdadeiro? Com uma constância que beira à teimosia, as sociedades do Ocidente moderno responderam afirmativamente. Elas jogaram obstinadamente esta questão do ‘verdadeiro sexo’ em uma ordem de coisas onde se poderia imaginar que apenas a realidade dos corpos e a intensidade dos prazeres importam.” n.º 287, p. 116. Vale dizer que em *Gender Trouble*, Butler já dizia que o filósofo parece romantizar a indefinição dos prazeres de Herculine Barbin, não reconhecendo as relações de poder que de fato estariam aí em questão. Cf. BUTLER, 1990, p. 94.

E para esta compreensão é imprescindível devolver a dimensão especulativa com a qual Foucault se refere ao “sexo”, para então desnaturalizá-lo e tratá-lo como um elemento que faz parte de uma estratégia de poder que gera efeitos que se passam como naturais ou necessários, desnaturalização com a qual Butler não discordaria. O sexo para Foucault é um complexo, uma noção operatória no interior do dispositivo de sexualidade intensificado a partir do século XIX o qual justamente gera a ideia ilusória de que “existe algo mais do que corpos, órgãos, localizações somáticas, funções, sistemas anátomo-fisiológicos, sensações, prazeres; qualquer coisa diferente e a mais, qualquer coisa que tem suas propriedades intrínsecas e suas leis próprias”. (FOUCAULT, 1976, p. 201).

Além disso, se voltarmos à própria concepção de poder foucaultiana que, não sendo uma substância, se exerce como múltiplas relações, compreenderemos que não se trata de uma dominação global do corpo pelo poder que suprimiria qualquer possibilidade de reversibilidade, mas de estratégias sempre parciais de captura, ainda que tendam à exaustão e à neutralização da resistência política. É importante reconhecer que há fenômenos de intervalo, de inversão, e de inércia, tal como o filósofo diz em entrevista a Rancière, para a revista *Les Révoltes logiques*, em 1977 (n.º 218, p. 425).

Vale dizer ainda que Butler por vezes demanda do autor uma agenda ontológica no que se refere à concepção de corpo (BUTLER, 1999, p. 16), o que de fato seria incompatível com as análises sempre históricas de Foucault. Para ele, é inteiramente pelo prisma da história que se pode compreender como as relações de poder se inscrevem no corpo, sendo a delimitação da modernidade não uma afirmação de que anteriormente os corpos eram livres, mas uma demarcação do momento em que eles entram em relações de poder e em discursos de saber que se intensificam em torno da sexualidade.

O que está sempre em jogo quando Foucault historiciza a relação poder e corpo não é uma ação do poder sobre os corpos que seria determinante, mas uma tentativa de mostrar que os arranjos de poder são provisórios, havendo sempre margem de ação e de liberdade necessárias para garantir o exercício de um poder que se exerce segundo táticas e estratégias refinadas e não como dominação global¹⁰⁴. Trata-se, portanto, não da inauguração de uma “historiografia autoritária” na qual recairia Foucault ao fazer a história da sexualidade, como acusa Butler (1999, p. 16), mas uma história genealógica que marca o momento preciso na história em que múltiplas relações de poder bem como saberes normalizadores atribuíram um

¹⁰⁴ Juliana Aggio, que recupera a crítica de Butler a Foucault, diz que a liberdade “ocorre em diálogo com o poder, como seu contraponto e jamais como uma instância para além do poder”. Cf. AGGIO, 2020, p. 130.

corpo sexual ao indivíduo (homem ou mulher) e ao corpo social. Reconhecemos, no entanto, que são as reflexões feministas muito mais avançadas em colocar a questão do corpo da mulher nas relações de poder.

Em diálogo com Butler, Oksala diz que “devemos levar a sério a ideia de Foucault de corpos e prazeres como forma de resistência, e não a tratar como um retrocesso ingênuo ao corpo pré-discursivo ou um retorno a uma natureza não-normalizável.” (OKSALA, 2005, p. 126) Compreendido dessa maneira, o filósofo não poderia buscar “uma felicidade perdida” no passado como Butler deduz a partir da história da sexualidade de Foucault (BUTLER, 1999, p. 16).

Butler chega a reconhecer no segundo volume de *Histoire de la sexualité* (FOUCAULT, 1984a) uma formulação que não recai nas aporias de opor o “sexo-desejo” e “os corpos e os prazeres”, porque pergunta como o sujeito se reconhece com sujeito de desejo. (BUTLER, 1999, p. 19). E Oksala tende a concordar, em alguma medida, que haja uma solução melhor apresentada em outro momento do pensamento de Foucault que possibilitaria pensar a liberdade e a resistência das mulheres em um nível teórico, apesar de reconhecer que ao pensar a “constituição histórica do corpo pela rede de poder/saber”, o filósofo “influenciou profundamente a teoria feminista”, e “evitando todas as formulações essencialistas”, contribuiu sobretudo na compreensão da “produção disciplinar do corpo feminino”. (OKSALA, 2005, p. 101)

Oksala está de acordo que se tomarmos apenas a concepção de corpo manipulável por técnicas disciplinares se torna difícil entender como de fato o corpo pode ser o “contra-ataque” ao dispositivo de poder. E para ela a noção de experiência é crucial para compreensão teórica sobre a não passividade dos corpos em relação ao poder de normalização, sobretudo o corpo das mulheres, apesar de ponderar que Foucault não utiliza essa categoria conceitual em 1976 (para ela, em verdade, a ideia de prazer enquanto experiência está pressuposta nessa formulação de que os “corpos e os prazeres” fazem o “contra-ataque” ao poder de normalização em *HSI*). Para a autora é por meio de experiências transgressoras que se pode pensar a resistência das mulheres com Foucault, levantando que muitas críticas são direcionadas ao filósofo segundo uma indistinção entre o corpo docilizado nas práticas de disciplinamento e o corpo discursivo capturado pelos saberes científicos sobre a sexualidade. (OKSALA, 2005, p. 127)

Na tentativa de pensar a liberdade das mulheres pelo corpo e pelas relações intersubjetivas, a autora, centralizando a noção de experiência, diz que compartilha com Dreyfus e Rabinow (DREYFUS, RABINOW, 1983, p. 111-2; p. 166) o ponto de partida, ao

aventarem uma possibilidade de o corpo não ser apenas algo manipulado pelas técnicas disciplinares, mas informa também que desenvolve seu argumento numa direção diametralmente oposta, porque afasta qualquer fundacionismo do corpo, apresentando um caminho não incompatível com a historicidade do corpo presente em Foucault.

Eu mostrarei que a historicidade do corpo-sujeito na fenomenologia do corpo de Merleau-Ponty significa que o corpo-sujeito é fundamentalmente constituído na história. (...) Eu argumento que uma fenomenologia do corpo radicalmente historicizada poderia dessa forma preencher as lacunas da compreensão de Foucault sobre os corpos e os prazeres como forma de resistência. (OKSALA, 2005, p. 132-133)

Não acompanhamos a autora nessa incursão a Merleau-Ponty devido à nossa proposta de compreender a relação poder e corpo segundo uma leitura imanente da obra de Foucault, embora saibamos que existe uma relação de nosso filósofo com a fenomenologia que alguns estudiosos vêm trabalhando.

De nossa parte, embora concordemos que as análises entre o poder e o corpo na inflexão de 1976 não replicam o trabalho acerca do disciplinamento, acreditamos que ainda no próprio pensamento de Foucault é possível pensar a resistência, sem ter necessariamente que acrescentar uma outra categoria para ancorar sua possibilidade. Até porque, depois do recesso em 1977, Foucault mesmo parece repensar sua compreensão de resistência, apresentando-nos no curso de 1978 a concepção de contra-condutas, sem sombra de dúvidas, uma forma menos reativa da resistência, porque marcada por um componente ativo. E, efetivamente, Foucault nos fornecerá exemplos de contra-condutas por parte da insurreição das mulheres nos conventos, resistências correlacionadas com seu estatuto na sociedade civil¹⁰⁵, lutas nas quais elas são um sujeito ativo.

¹⁰⁵ Cf. FOUCAULT, 2004b, p. 200. Considerando a trajetória não linear da história material dos textos de Foucault, vale destacar que a obra de Oksala data de 2005, e que o curso *STP* foi publicado pela primeira vez na França em 2004, e talvez por isso a autora não considere a noção de contra-conduta. Na verdade, nesta obra ela centraliza suas análises mais nas obras e em alguns textos esporádicos do filósofo, os quais se reverberaram nas teorias feministas sobretudo pelas análises do corpo nos anos de 1980 a 1990. Recorrendo à fenomenologia, a unidade interna desta obra da autora consiste em seu esforço de abrir caminho para uma noção mais sólida de resistência em Foucault e que possa também ser proveitosa para as teorias feministas que querem pensar a liberdade das mulheres. Oksala têm produções na linha do feminismo para muito além desse texto de 2005, e é uma referência muito atual para os estudiosos do pensamento de Foucault. Cf. OKSALA, 2011. Com efeito, com o material foucaultiano de pesquisa que temos hoje bem como as apropriações críticas de seu trabalho não pararam com as obras de 1970, e há sobretudo pesquisas crescentes sobre as contra-condutas e os movimentos feministas, a questão da mulher e o neoliberalismo, e outros temas que podem ser colhidos nos cursos. No caso de Butler, cientes de que sua obra exige um olhar detido e que o plano geral das questões que a autora formula escapam a Foucault, não nos aprofundaremos em seu pensamento. De resto, devemos dizer que subscrevemos a avaliação de Sforzini, ao afirmar em sua obra que as discussões em torno das questões do sexo e do gênero foram as que mais consideraram as políticas do corpo como problemas urgentes. Cf. SFORZINI, 2014, p. 8.

Assim, se a categoria de contra-ataque dos corpos contém uma fragilidade, poderíamos pensar na esteira das contra-condutas, e seu conteúdo ativo, enquanto forma de existência, traço sublinhado cuidadosamente por Foucault no curso de 1978. Entretanto, antes de chegarmos em 1978, evitando antecipar por demais a análise, podemos aproximar o horizonte de *HSI* com os cursos de 1974 e 1975, na medida em que nesses registros o corpo sexual surge no pensamento de Foucault ou toma sua atenção de forma mais explícita, e inclusive à luz dos enfrentamentos ao dispositivo do poder psiquiátrico e do dispositivo de neuropatologia.

Podemos observar que no curso de 1974, uma das estratégias para contornar o problema da simulação generalizada na prática psiquiátrica, iniciado com Pétronille” e “Braguette” em 1821, foi a hipnose adotada ao final do século XIX na Salpêtrière, “asilo de mulheres” (FOUCAULT, 2003, p. 137), técnica que faz falar o corpo do sujeito, visando a sobreposição da vontade da paciente. Ainda assim, elas, as histéricas, foram “as verdadeiras militantes de anti-psiquiatria” (FOUCAULT, 2003, p. 253), ao fazerem a resistência ao dispositivo neuropatológico através de suas várias manobras corporais.

Às margens da tentativa de captação de um corpo pela neurologia, o corpo sexual surge do enfrentamento da histérica ao neurologista, este que será desqualificado por Babinski, quem sucede Charcot, mas apropriado pela psicanálise, que faz falar o sexo-desejo. Ainda que o corpo sexual tenha sido entregue aos psicanalistas e aos médicos, ele nasce da vontade das histéricas se colocando acima da vontade do médico, quem, esperando os sintomas dito regulares da histeria, se depara com essa zona cinzenta da sexualidade, uma forma de dizer não ao poder-saber psiquiátrico e à frágil verdade da doença que acabava de ganhar um diagnóstico diferencial. E longe de uma natureza passiva dos corpos das mulheres, temos um corpo insubmisso às inúmeras formas captura de sua biografia, de sua existência, no qual o elemento ativo é a vontade de não ser dominada que faz falar ao corpo¹⁰⁶.

Em outro registro histórico, Foucault mostrava na “Aula de 26 de fevereiro de 1975” do curso de 1975 o corpo de batalhas da possuída¹⁰⁷ a se enfrentar no teatro somático da possessão (FOUCAULT, 1999, 192), enfrentando-se com o demônio e o diretor de consciência, este

¹⁰⁶ Oksala não se detém sobre este episódio, mas o remete através das leituras de Béatrice Han, que o menciona para dar conteúdo ao entendimento foucaultiano do discurso, no caso, o discurso médico, enquanto produtor de seu objeto, segundo seus efeitos de verdade. Cf. OKSALA, 2005, p. 102

¹⁰⁷ Cf. FOUCAULT, 1999, p. 196-9. Sforzini lembra que a possessão também é uma atribuição sobretudo ao corpo feminino, bem como a histeria, o que nos autoriza dizer que se trata de formas históricas de captura do corpo feminino pelo poder. Cf. SFORZINI, 2014, p. 135-6. Não se trata em Foucault de pensar a diferenciação sexual proposta por Butler, mas encontramos caminhos em sua obra para pensar as formas de captura do corpo das mulheres e sua singular resistência.

último que visa, em verdade, possuir a direção da carne. Trata-se de um corpo de concupiscência levado à exaustão pela confissão e pelo exame, resultando na carne em convulsão, um corpo que resiste ao diretor de consciência e aos excessos da confissão. Foucault vai falar também aí do corpo da bruxa ou da feiticeira, no interior dos tribunais da Inquisição, cuja relação é de direito, uma vez que se trata de um “pacto com o Diabo”, que o investirá de poderes trans-materiais. Como um fenômeno mais periférico e rural do século XV ao XVI, antes da vaga da possessão demoníaca, será este um corpo de enfrentamento à cristianização. A feiticeira se choca com a Inquisição e a possuída se enfrenta com os excessos das práticas de confissão e de direção de consciência, e por vezes elas se interpenetram. Novamente, temos um corpo que impõe resistência diante das tentativas de sua captura.

Obviamente, não estamos falando aqui do corpo capturado pelo dispositivo de sexualidade no século XIX, formulação que não havia sido elaborada por Foucault ainda, tampouco se trata de corpos livres de relações de poder e de saber ou o corpo pré-discursivo de que falava Butler. Trata-se, ainda assim, de corpos que resistem às estratégias de poder e de saber históricas que se voltam às mulheres. Fica dissolvida então a ideia de que Foucault pressupõe ingenuamente um passado em que o corpo não era marcado por relações de poder cujo residual possibilitaria a resistência.

A resistência para Foucault se dá sempre em torno do poder e pelo poder, no mesmo eixo do dispositivo histórico e não externamente a ele. De toda forma, entendemos que se trata em Butler de uma estratégia argumentativa que visa colocar em questão certa dificuldade na oposição entre o corpo e os prazeres e sexo-desejo, como reconhece Sforzini: “Butler volta a genealogia desconstrutiva de Foucault contra ele mesmo (...) Não existe pureza original de corpos e dos prazeres.” (SFORZINI, 2014, p. 72)

E talvez aqui valha a pena também fazer uma observação sobre o endereçamento de certas formulações da obra de 1976 que parecem ter confundido certos leitores, tal como Foucault esclarece na entrevista *Sexualité et politique*, dada no Japão, em 1978, na qual lhe é colocada a confusão dessa frase que diz que “o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres” (FOUCAULT, 1976, p. 208). Como ele diz a C. Nemoto e M. Watanabe, os objetivos aí eram direcionados aos movimentos de liberação, ao pensamento freudo-marxista, e sobretudo à questão do desejo na psicanálise (e Butler o considera), codificado como lei, a partir dos quais Foucault depreende a “hipótese repressiva” que quer rechaçar em função da produtividade do poder, como vimos. Para Foucault, o *slogan* lançado pelos movimentos de liberação, “Liberem o desejo”, expressa continuidade com a

disciplina da confissão católica, deduzindo o autor, a partir deste ponto, sua limitação persuasiva e, mais, seu perigo:

este desejo que se exige liberar é, na verdade, apenas um elemento constitutivo da sexualidade e nada além do que o que foi diferenciado do resto na forma de desejos carnis pela disciplina da Igreja Católica e pela técnica do exame de consciência. Assim, desde a Idade Média, no mundo do Cristianismo, começamos a analisar os elementos do desejo e pensamos que este constitui precisamente o início do pecado e que sua função é reconhecida não só nos atos sexuais, mas também em todos os domínios do comportamento humano. O desejo era, portanto, um elemento constituinte do pecado. E liberar o desejo nada mais é do que decifrar a si próprio seu inconsciente, como os psicanalistas e, bem antes, a disciplina da confissão católica o pôs em prática. Uma coisa sobre a qual não se fala nessa perspectiva é o prazer. (n.º 230, p. 527)

As incursões que fizemos nas aulas de 19 e 26 de fevereiro nos permitem compreender a coerência dessa fala de Foucault em relação às suas pesquisas. O que se reforça também em outra fala de Foucault, na conferência realizada na Bahia, em 1976, intitulada *Les mailles du pouvoir*, onde ele diz que os psicanalistas se deslocaram em relação à concepção primitiva de instinto sexual em função da ideia de desejo, envolvendo elaborações como a castração, a falta, a proibição, mas não se deslocaram em relação à concepção de poder ele mesmo, ao dar manutenção em sua concepção como lei, ponto de insatisfação do filósofo com o discurso psicanalítico. (n.º 297, p. 183)

Radicalmente Foucault irá dizer que, se podemos nos “libertar”, devemos nos livrar “desse elemento imaginário que é o próprio sexo” (FOUCAULT, 1976, p. 205), este que, se historicizado, reflete-se na relação de poder que capturou o corpo e que interiorizou uma certa relação do indivíduo com uma sexualidade normalizada – “ironia do dispositivo” que fez aparecer nossa verdade mais profunda a partir dos segredos de nosso sexo. (FOUCAULT, 1976, p. 211) A sexualidade, como o filósofo diz justamente a Jacques-Alain Miller, é, antes de tudo, um objeto histórico, devendo ser inquirida no nível dos processos históricos de normalização e de constituição da subjetividade. (n.º 206, p. 321).

É nessa medida que podemos compreender, ainda nos planos de *HSI*, que a resistência ao dispositivo de saturação de sexualidade, não adviria do discurso da liberação sexual, que apenas dão continuidade a essa forma de captura do corpo, que gera efeitos na constituição da subjetividade. Conforme o filósofo diz ainda na entrevista a Henri Lévy, é a literatura de Hervé Guibert a volatizar o sexo, retirando-o desse lugar comum do “mais sexo”. (n.º 200, p. 262) E, da mesma forma, os movimentos feministas¹⁰⁸ que, em função de outras afirmações, se

¹⁰⁸ É importante dizer que estamos fazendo um uso bastante livre da palavra, que tem sua história, suas disputas, suas ondas, suas divisões, continuidades e discontinuidades, avanços, dificuldades, etc.

deslocam em relação à sexualidade normalizada e regulada publicamente, que se passa como natural, e que, no entanto, é um ponto de fixação histórico da mulher:

(...) os movimentos feministas aceitaram o desafio. Sexo somos nós por natureza? Bem, sejamos assim, mas na sua singularidade, na sua especificidade irreduzível. Tiremos as consequências e reinventemos nosso próprio tipo de existência, política, econômica, cultural ... (...) (n.º 200, p. 261).

A relação de Foucault com a psicanálise de fato adquire um tom muito intensificado nas últimas páginas da obra de 1976, sobretudo a psicanálise freudiana. Contudo, é necessário lembrar que a pesquisa que se segue nos anos de 1980 reformula o eixo investigativo e abre outras possibilidades com as temáticas da subjetivação. Importante também lembrar que Foucault manteve diálogo com intelectuais lacanianos, a exemplo de Jacques-Alain Miller. Não pretendemos aqui um aprofundamento nessa questão da relação ambígua de Foucault com a psicanálise, o que nos exigiria outro esforço de pesquisa, mas apenas recobrir o plano crítico da obra de 1976, atravessada pela questão da psicanálise, embora aí também o filósofo reconheça que a psicanálise rompeu com a teoria da degenerescência, a qual está na base da formulação da ideia de biopoder. (FOUCAULT, 1976, p. 157)

Nosso próximo passo é conectar o tema da sexualidade ao conceito de biopoder, mobilizado por Foucault na última parte da obra, para o qual reservamos a próxima seção. Trata-se de um poder físico, e ainda voltado ao corpo, que operará junto às disciplinas, mas em registro diferente, conforme gostaríamos agora de encaminhar.

5.4 Corpo e espécie: “o duplo vivente”

Se Foucault já mostrava que o poder moderno atua sobre os corpos segundo a normativa da disciplina, agora, na obra de 1976, ele nos chama atenção ao exercício de um biopoder que se forma no século XVIII, o qual, nos quadros de um poder que medicaliza a vida dos corpos e da população, normaliza toda a sociedade. Ponto comum na literatura secundária e sobre o qual concordamos, é que o tema da medicalização da sociedade é uma espécie de gênese do biopoder, uma vez que dela nasce as preocupações com a saúde pública e com a assistência médica ampliada, normalização que não é apenas individual, mas um projeto de controle da população.

Com efeito, na primeira conferência que o filósofo dá no Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, em 1974, sob nome de *Crise de la médecine ou*

crise de l'antimédecine?, o filósofo identifica um desbloqueio epistemológico médico ao fim do século XVIII bem como a formação de uma tecnologia da saúde. Fazendo menção ao pós-Segunda Guerra¹⁰⁹ e a formação de um direito não apenas à vida, mas à saúde, Foucault aborda a ultrapassagem operada pela socialização do cuidado médico em detrimento de uma exortação moral da saúde, da limpeza, da higiene como responsabilidades do indivíduo. O que o filósofo tem em vista é mostrar que este terreno havia sido preparado desde o século XVIII – e o curso de 1975 já nos abriu o caminho para tal compreensão.

A “história política dos corpos” envolverá agora mais do que a socialização do corpo que trabalha, mas a higiene, da saúde, a boa alimentação, etc. (n.º 170, p. 42). Tomando em consideração essa outra dimensão do investimento do poder moderno, poder-se-ia dizer que o corpo humano dá sua entrada na história política tanto por meio de sua força de trabalho convertida em salário quanto como objeto de intervenção de uma medicina que permite o controle social. (n.º 170, p. 54).

Com efeito, na ocasião da segunda conferência que Foucault dá no Rio de Janeiro em 1974, *La naissance de la médecine social*, o autor emprega a palavra biopolítica: “o corpo é uma realidade bio-política; a medicina é uma estratégia bio-política”. (n.º 196, p. 210). Lançando mão de uma ideia que em verdade remonta ao século XIX, como mostra Bazzicalupo (2012, p. 23-4), Foucault colocou efetivamente em 1976 a noção de biopoder como operador analítico, e com ela a reflexão própria sobre uma biopolítica da população formada na modernidade.

Para Foucault, como ele afirma na obra de 1976, é a vida o que dá acesso ao corpo (FOUCAULT, 1976, p. 188). Trata-se de um poder que investe uma população que vive – nova forma de compreender o poder que ainda passa pelos corpos individuais, mas também pelo corpo coletivo ou massivo da população, tomado na vasta dimensão dos processos de controle da vida biológica.

¹⁰⁹ Mais precisamente Foucault se refere ao plano Beveridge apresentado à Grã-Bretanha durante a guerra, em 1942, o qual prevê um modelo de segurança social que envolve o cuidado com as necessidades básicas da vida e com a saúde, recortando mais amplamente os anos de 1940-50 para falar dessa preocupação pública com a saúde. O que Foucault quer colocar em evidência é que tal publicização da saúde e do corpo encontra sua origem no século XVIII, tendo havido aí uma grande mutação econômica, política e técnica. O filósofo trata como crise o aparecimento de dois fenômenos simultâneos: de um lado, o avanço tecnológico na luta contra as doenças; e de outro, o novo funcionamento econômico e político da medicina, que se estende até mesmo a certa antimedicina. Tal antimedicina, embora queira se desfazer da autoridade médica, ainda parte das codificações que a medicina realizou sobre a boa saúde, como o cuidado da higiene, do ritmo de vida, a alimentação, etc (e mesmo as revoltas em torno das medidas sanitárias, que se expressa muitas vezes como controle autoritário de certos grupos sociais, não se situam fora desse nível). Cf. n.º 170, p. 40-52.

Ao tomar a cargo nas páginas seguintes ainda o programa que se anuncia em *HSI*, devemos clarificar a articulação do dispositivo de sexualidade e o biopoder, na medida em que, historicizando a relação poder e corpo, Foucault entenderá que a modernidade intensificou suas práticas em torno do sexo não apenas no nível da relação íntima entre o indivíduo e os segredos de sua sexualidade, mas, atribuindo um corpo sexual ao corpo social, exerceu o controle da vida da população. Assim como o dispositivo de sexualidade tem uma história, o biopoder também, e são elas convergentes, como resgataremos a seguir a partir do último capítulo da obra de 1976.

Uma nova demarcação o poder soberano e um outro nível de atuação do poder moderno a partir dos séculos XVII e XVIII se dará na analítica do poder. Opõe-se ao poder soberano com seu “direito de causar a morte e deixar viver” um poder de “causar a vida e devolver à morte”, que não é senão o biopoder. O poder soberano, assim como confisca, coleta, apreende bens e corpos, quando ameaçado, pode exterminar a própria vida do súdito, exercendo-se como um direito indireto sobre ela; enquanto o biopoder moderno coloca a vida no centro de sua preocupação, no sentido de majorá-la, fomentá-la e ampliá-la, não mais orientado para apenas impedir.

Todavia, o ponto a ser ponderado nessa oposição, é que o biopoder não rompe com o poder soberano, porque pode se exceder sobre ele, lembrando o que dissemos logo em nossa introdução, que Foucault mobiliza os confrontos entre as tecnologias de poder, mas não deixa de trabalhar o momento central em que elas se articulam. É o problema do racismo de Estado que está posto aqui, a partir do qual certa função de morte do poder soberano será mantida na própria gestão biopolítica da vida.

Apesar de Foucault dizer que “o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver à morte” (FOUCAULT, 1976, p. 181), resta aberta a possibilidade de extinguir, em favor da vida, parte da mesma população ou grupos inteiros que “ameaçam” a saúde social. Efetivamente, Foucault diz que até as guerras no século XIX não se justificam mais pelo nome do rei, mas aceita-se a morte por uma população que deve viver (FOUCAULT, 1976, p. 179).

Conforme nos esclarece Candiott, não é o caso de o biopoder ser equivalente ao exercício da soberania em sua acepção clássica, mas de manter, como “função secundária”, o causar a morte que caracterizava o poder soberano clássico. (2020, p. 99) A este respeito, Terrel também considera: “o novo poder de fazer viver e deixar morrer não se substitui ao velho direito de soberania, este de fazer morrer e deixar viver; ele o complementa, o penetra, o atravessa ainda mesmo que seja seu exato oposto.” (2010, p. 59) Ao retomar a articulação entre poder

soberano e biopoder que se apresenta na formulação de racismo de Estado, Adverse o elabora da seguinte forma: “Foucault não deixará de assinalar que esses dois poderes se articulam, de modo que o Estado da biopolítica também deverá, de algum modo, exercer o poder soberano de matar (é o problema do racismo)” (2018, p. 508)

O que se passa é que o antigo direito de morte, que se exercia como direito legítimo de defesa do soberano, busca agora se apoiar em um poder sobre a vida, no qual, mesmo a morte se dará em nome da vida.

O direito de morte tenderá, portanto, a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar àquilo que elas reclamam. Essa morte, que se fundava no direito do soberano de se defender ou de demandar que o defendessem, vai aparecer como o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua vida, de mantê-la ou de desenvolvê-la. (FOUCAULT, 1976, p. 179).

Isso significa que este poder moderno que se exerce sobre a vida não dispensa certa margem de exposição à morte, sendo o caso para Foucault dos massacres modernos, da situação atômica e do holocausto, ameaças à vida por parte de um poder que se justifica por fomentar a própria vida ou o que o filósofo elabora como racismo de Estado, a qual, como problematiza Guilherme Castelo Branco: “não deixa de ser um fato paradoxal e pleno de consequência.” (CASTELO BRANCO, 2004, p. 133).

Vale dizer que se Foucault não inventou a noção de biopolítica, ele a reintroduziu e a ampliou para pensar características singulares da política moderna que passam ao largo da tradição jurídica. Fazendo um panorama histórico do uso do termo biopolítica e os paradigmas criados na contemporaneidade, que tomam o poder biopolítico como chave de leitura fundamental para compreender a política moderna, Bazzicalupo (2012) indica os primeiros usos do termo a fins do século XVIII e início do século XIX, sob a via de um pensamento biotecnocrata, que encontra suas raízes no positivismo, destacando que o uso do termo era esporádico e que Foucault teve participação em sua conceituação crítica.

Ao tomar em conta a modernidade e colocando que nela “o biológico se reflete no político” (FOUCAULT, 1976, p. 189) Foucault abre com isso todo um domínio de pesquisas que partirão dessa premissa e que a atualizarão. Como mostra André Yazbek (2019), as literaturas pós-foucaultianas exploram essa complexidade entre biopolítica e soberania, sendo

o caso de Giorgio Agamben (1997), Roberto Esposito¹¹⁰ (2010) e Achille Mbembe¹¹¹ (2018), autores que, por vias diferentes, terão na biopolítica o motor da reflexão, e mais, como um problema incontornável na modernidade.

Com efeito, a grande literatura pós-foucaultiana alarga o conceito de biopolítica sugerido por Foucault e explora suas complexidades, podendo se orientar afirmativamente, explorando criações de formas de vida não reduzidas à vida objetivável nas práticas de controle da população (PALTRINIERI, 2010); ou negativamente, pela perspectiva de um poder que domina os corpos e a vida¹¹². Na verdade, essa divisão não existe na obra de Foucault ela mesma, lembrando que, quando Foucault fala de um poder físico, ele não quer reanimar a ideia de um poder que, sendo violento, seria distinto de um poder ponderado, mas colocar em questão a racionalidade mesma de um poder no qual a violência faz parte de seu ordenamento¹¹³.

Iremos nos restringir a este quadro módico acerca dessa literatura e o fazemos não para conservar uma forma pura do pensamento de nosso autor, nada mais avesso a ele, mas para mantermos o projeto histórico e conceitual desenhado na analítica, atentos aos problemas que Rabinow, Rose e também Rancière levantaram a respeito da recepção da ideia de biopoder. (RABINOW: ROSE, 2006) (RANCIÈRE, 2000).

A modalidade de poder biopolítica, portanto, envolve estratégias que tomam em conta a vida, ainda que, na administração concreta dos corpos, da espécie, da raça e da população, instala-se uma gestão calculista da vida (FOUCAULT, 1976, p. 179-180) não contraditória com sua relação paradoxal com a morte. E a singularidade desse prisma de análise é que, com a precisão das lentes analíticas de Foucault, o filósofo entende que a vida da população ela mesma pode ser cindida ao entrar como estratégia política privilegiada na modernidade. Suas palavras o esclarecem:

(...) não é que a vida tenha se integrado de forma abrangente nas técnicas que a dominam e administram; incessantemente ela lhes escapa. Fora do mundo ocidental, a fome existe, em uma escala maior do que nunca; e os riscos biológicos incorridos

¹¹⁰ Em sua introdução, Esposito apresenta casos, situados por volta dos anos de 2000, bastante ilustrativos dessa gestão da vida que, sob a prerrogativa de “defesa”, expõe um grupo ou uma população inteira à morte. Como anuncia o autor, sua via é tratar a biopolítica segundo a ideia de “paradigma imunitário”. Cf. ESPOSITO, 2010.

¹¹¹ Trata-se de um ensaio em que o filósofo camaronês amplia os horizontes da biopolítica, em verdade, considerando que Foucault teria ficado muito restrito. O prisma do autor serão as dinâmicas da colonização e certa necropolítica, que generaliza a morte.

¹¹² A propósito, em certa ocasião, anos mais tarde, Foucault coloca como reverso da biopolítica certa “tanatopolítica”, que Agamben e Esposito exploram em boa medida, nome que Foucault dá a uma política que promove a morte em massa da população. Trata-se da conferência *La technologie politique des individus*, na Universidade de Vermont, em 1982. Cf. n.º 364, p. 826.

¹¹³ Neste sentido, nos alinhamos com Candiotti. Cf. CANDIOTTO, 2020, p. 99.

pelas espécies são talvez maiores, mais graves em qualquer caso, do que antes do nascimento da microbiologia. Mas o que se poderia chamar de “o limiar da modernidade biológica” de uma sociedade ocorre quando a espécie entra como questão em suas próprias estratégias políticas. (FOUCAULT, 1976, p. 188)

Retendo a ideia de “limiar da modernidade biológica”, conforme podemos ler na passagem acima, o século XVIII é o momento em que o poder político coloca a espécie como uma questão: colocar a espécie em questão não significa fazer viver irrestritamente, mas, fomentando a vida, estabelecer qual parcela da população fazer viver e devolver à morte – quais corpos devem viver e quais serão entregues à própria sorte. O importante a reter é que ainda em sua capacidade de causar a morte, a biopolítica moderna o faz em nome da vida, como se observa através das preocupações políticas com a monstruosidade do crime, a incorrigibilidade, a degenerescência, etc. A questão é que, à diferença do antigo poder soberano e a ritualística da morte pública, esta passa a ser o mais “privado”:

É sobre a vida agora e ao longo de todo seu desenvolvimento que o poder estabelece suas capturas; a morte é o momento limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais “privado”. (FOUCAULT, 1976, p. 182)

Foucault lança mão de dois momentos para remontar à genealogia do biopoder: a partir do século XVII, sob a forma do poder das disciplinas, que atua sobre o corpo-máquina, no nível do adestramento, da ampliação das aptidões, da extorsão das forças, do crescimento simultâneo da utilidade e da docilidade, e de sua fixação em esquemas de controle eficazes e econômicos, o que constitui uma “anátomo-política do corpo humano”; e a partir de meados do século XVIII constitui-se uma “bio-política da população”, que se volta ao corpo-espécie, portador da vida e dos processos biológicos, ocupando-se com a proliferação, com os nascimentos e as mortes, com a saúde, a longevidade, no nível das intervenções públicas e da regulação. (FOUCAULT, 1976, p. 183-4).

O investimento desse biopoder que se bifurca em dois níveis, as disciplinas anátomo-políticas do corpo humano e a biopolítica da população, se volta ao corpo vivo do indivíduo e da espécie, garantindo, a um tempo, o assujeitamento individual e, ademais, o assujeitamento das populações. Como mostra Foucault, o poder sobre a vida foi essencial ao desenvolvimento do capitalismo, uma vez que forneceu a ele tanto técnicas de poder-saber que aumentam as forças e as aptidões dos corpos quanto lhe ofertou técnicas voltadas à administração do corpo massivo da população, possibilitando seu ajuste à economia através do controle dos nascimentos, da saúde, da mortalidade, etc. (FOUCAULT, 1976, p. 185)

Nessa perspectiva, ainda microfísica, primeiramente se formam as tecnologias do poder sobre a vida, e, posteriormente, elas são colonizadas pelo Estado e pelas instituições, é importante marcar, uma vez que a continuidade da biopolítica no curso de 1978 será pensada justamente a partir do momento em que o Estado assume como tarefa o governo da população.

Um ponto importante da argumentação é que Foucault retoma Aristóteles para marcar que na modernidade não se trata do homem como um animal político, mas que é sua própria vida, no sentido precisamente biológico, o centro da política. Em suas palavras:

O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal que vive e, além do mais, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal na política do qual sua vida de ser vivo está em questão. (FOUCAULT, 1976, p. 188)

A afirmação é bastante singular, dado que, à diferença da tradição jurídica moderna que lida com a ideia de sujeito de direito, que seria qualificado pela razão e pela linguagem, Foucault se refere particularmente à vida biológica como objeto de uma política que a administrará por meio de estatística e cálculo – são a reprodução, o nascimento, as mortes, as doenças, o trabalho, etc., que estão em jogo e não um sistema de direito. Em suas considerações:

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva em um mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidades de vida, saúde individual e coletiva, forças que se pode modificar e um espaço onde se pode reparti-las de forma ótima. (FOUCAULT, 1976, p. 187).

Sublinhando a originalidade do campo de pesquisa que o filósofo francês abre para a reflexão política, Adverse compreende essa menção que faz Foucault da máxima aristotélica como uma contraposição radical à longa tradição jurídica, ao colocar não o direito, para a tradição um qualificativo do ser humano, no centro da política moderna, mas sua vida biológica (ADVERSE, 2016). E de fato, muito diferentemente da representação jurídica de poder, Foucault mostra que até mesmo as lutas passam a girar em torno da vida, ainda que formuladas “através das afirmações do direito”, como direito à vida, à saúde, às condições necessárias para se viver, ao corpo, etc., direitos que escapam ao “direito tradicional da soberania”. (FOUCAULT, 1976, p. 191).

Marcos Nalli (2019), buscando por uma precisão conceitual sobre a mobilização da máxima aristotélica por parte de Foucault, relembra as linhas da arqueologia das ciências humanas, elaborada por Foucault em *MC*, em 1966. Nesta, como sabemos, a vida, como função do ser vivo, junto a outras empiricidades que são o trabalho e a linguagem, é a condição de

possibilidade das ciências empíricas como a biologia, a economia e a filologia. Na chamada *episteme* clássica, solo positivo dos séculos XVII e XVIII, não havia a vida, o trabalho e a linguagem como condição de possibilidade do saber, mas tão somente a história natural, a análise das riquezas e a gramática geral, saberes que, lidando com a representação e seus quadros das identidades e das diferenças, não poderiam operar com a historicização e o evolucionismo, que se colocam na ordem do saber no limiar da *episteme* moderna, a partir de final do século XVIII.

Segundo Nalli (2019, p. 104), parece haver alguma reverberação das pesquisas arqueológicas na concepção de biopolítica, mostrando que a vida, como advento moderno na esteira de Foucault, possui carga semântica diferente da máxima aristotélica. Justamente na Antiguidade não havia a biologia, tratando-se então na modernidade de uma profunda transformação epistêmica e não apenas política. A consequência do advento moderno da vida, como resgata Nalli, é a passagem da história natural para a biologia, uma transição de um modelo essencialmente botânico para o modelo animal, que informa a ciência e a política da modernidade, na qual Foucault pode finalmente situar o problema da racialização, da estatização do biológico¹¹⁴, e da sexualidade, questões relacionadas ao biopoder. Nalli almeja, com este resgate do nascimento da própria biologia na modernidade como algo condicionado pelo surgimento da vida para o saber, devolver a relação do saber com o poder, por vezes negligenciada pelos estudos de biopolítica que apenas a tomam como objeto das práticas de poder, sem inquirir pelo estatuto ontológico, epistemológico e semântico da vida que está em questão. (NALLI, 2019, p. 113)

Por meio de um caminho alternativo ao modelo jurídico, para Foucault a relação poder-saber é exercida inteiramente nos corpos, o que dá azo à concepção de poder material com a qual trabalhamos ao longo da tese. Não equacionando o poder ao modelo de representação do poder advindo do direito, com um olhar às práticas de poder, há toda uma “história efetiva” da entrada do corpo no campo da política, história que considera que ele foi usado como “componente integral da propagação e localização do poder moderno” (DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 112).

O ponto que gostaríamos de dar ensejo a partir deste momento é que, no limiar da modernidade, na história da sexualidade, que pode ser inscrita como continuação do projeto de uma história política dos corpos, vê-se o sexo como “uma questão política” que se coloca na

¹¹⁴ Temas trabalhados mais precisamente no curso de 1976 e que resgataremos mais a frente.

junção dos dois eixos do poder sobre a vida (FOUCAULT, 1976, p. 191). O sexo é, portanto, o ponto de articulação do indivíduo e da espécie, isto é, do corpo e sua anatomia e a população com seus processos biológicos. Sobre esse ponto, Foucault ainda diz o seguinte:

De um lado, ele [sexo] diz respeito às disciplinas do corpo: adestramento, intensificação e distribuição das forças, ajuste e economia das energias. Do outro, ele diz respeito à regulação das populações, por todos os efeitos globais que induz. Ele se insere simultaneamente nos dois registros; ele dá lugar às vigilâncias infinitesimais, aos controles de todos os instantes, às ordenações espaciais de uma extrema meticulosidade, aos exames médicos ou psicológicos indefinidos, a todo um micropoder sobre o corpo; mas ele também dá lugar a medidas massivas, às estimativas estatísticas, às intervenções que visam todo o corpo social ou grupos tomados em seu conjunto. O sexo é acesso a um tempo à vida do corpo e à vida da espécie. (FOUCAULT, 1976, p. 191-2)

Estaria o corpo sexual então nessa articulação, dando apoio às estratégias de poder envolvidas entre os dois eixos de um poder ainda físico, cuja atuação é biopolítica (FOUCAULT, 1976, p. 141). Colocado de forma melhor por Sforzini, o cruzamento deste corpo cuja extração das forças teve como resultado seu treinamento e disciplinamento e este corpo massivo que, fazendo parte da população, teve sua vida majorada por meio de políticas públicas e de estatística, significa para Foucault o corpo sexual, este que é mobilizado no interior do dispositivo de sexualidade (SFORZINI, 2014, p. 57).

É porque ocupa-se mais com a vida do corpo e da espécie e não mais com a simbólica de sangue contida no antigo poder de gládio do soberano, que o poder investe a sexualidade. (FOUCAULT, 1976, p. 188) O dispositivo de sexualidade, ao dirigir-se ao corpo sexual, é então um dispositivo para governar a força do vivente, ou do “duplo vivente”, como diz Bazzicalupo (2012, p. 40), expressão que inspira o nome da seção. Todavia, a biopolítica que Foucault nos apresenta no curso de 1976 nos coloca em questão menos a problemática da sexualidade, e mais uma genealogia das lutas raciais que no final do século XIX e início do século XX se transcreve no discurso político como racismo.

Ainda que Foucault de fato retome essa questão no breve último capítulo de *HSI*, o qual marca uma recepção anterior da ideia de biopoder logo nos anos de 1970, a ideia de racismo de Estado, em sua primeira abordagem da biopolítica, foi proposta por Foucault no curso de 1976, publicado complementemente apenas em 1997, registro em que se observa melhor o problema dos excessos do biopoder sobre o poder soberano e ainda seus antecedentes na história das lutas raciais. As próximas seções se ocuparão das questões centrais colocadas pelo curso de 1976.

5.5 Um limiar na analítica: 1976

O curso de 1976 ocupa uma posição importante no pensamento de Foucault: tanto na trajetória do filósofo, porque o filósofo ali reconhece as reticências de seu trabalho anterior; quanto para a história material de sua obra, porque este foi o primeiro curso a ser publicado completamente, em 1997, dando início a uma nova geração de interpretações de seu pensamento, para além de suas obras e dos textos esporádicos e/ou em concomitância com eles. Além disso, como dizem Fontana e Bertani na seção “Situation des cours”, o curso ainda marca o trabalho que está por vir. (FONTANA; BERTANI in FOUCAULT, 1997, p. 247)

Ainda que o autor não tenha seguido exatamente o plano de avançar as pesquisas acerca da guerra¹¹⁵, Foucault não apenas “presta contas” publicamente sobre o trabalho regular de meia década desenvolvido no Collège de France, mas demonstra um estágio de maturação de certas questões políticas, que não cessam de se refinar no curso seguinte, de 1978. (FOUCAULT, 1997, p. 21; p. 3-5)

Continuaremos acompanhando as limitações que Foucault identifica na forma de compreender o poder partindo sempre da soberania jurídica, a qual não recobre as formas múltiplas do exercício do poder moderno. Ademais, sem a associação ao dispositivo de sexualidade, formulação interna da obra *HSI*, o curso de 1976, respeitando ainda certos limites conceituais da concepção microfísica do poder, explora certa função e papel do Estado no exercício do poder a partir do momento em que a vida se torna uma questão política.

Por ora, é importante entender que a evocação das lutas raciais, a um tempo gloriosas e infames, serve a Foucault como um resgate das relações belicosas presentes em uma nação plural. Como ele marca na “Aula de 28 de janeiro de 1976”, não se trata de um elogio ao racismo, que fique colocado, mas uma menção ao conteúdo guerreiro presente nessas lutas, que eram lutas contra uma soberania cuja unidade é artificial. (FOUCAULT, 1997, p. 57) Jogando luz à história das lutas raciais, a ideia de raça que Foucault resgata não é biológica, mas uma estratégia histórico-discursiva para narrar a perspectiva de um grupo contra outro, tendo a ver com as conquistas, e as lutas em torno do poder.

Marcando o curso de 1976 um limiar na analítica, entre as análises da disciplina e da biopolítica e a governamentalidade, Foucault traz à analítica questões importantes e de relevância política que nos parecem muito atuais, como os paroxismos do poder, como a ideia

¹¹⁵ E talvez ele o faça, de alguma forma, no curso de 1978. Chegaremos a este ponto no próximo capítulo.

de uma guerra permanente enquanto violência interna ao corpo social e como a gestão calculista da vida, temas que tentaremos, a partir de agora, dar mais atenção.

5.6 A descentralização da teoria da soberania e da economia e da análise política em função da guerra

Se com as pesquisas sobre as disciplinas Foucault já nos mostrava que a política moderna não é informada pela lei, mas pelas práticas, mais radicalmente, aqui no curso de 1976 o filósofo denuncia que o direito “veicula e aplica relações que não são relações de soberania, mas relações de dominação”, e junto a ele, as instituições e os aparelhos de Estado. Importante marcar que Foucault se refere à dominação aqui não como “um fato global”, “de um sobre os outros” ou “de um grupo sobre outro”, mas como “técnicas de assujeitamento polimorfos” no interior da sociedade. (FOUCAULT, 1994, p. 24)

Segundo Foucault, na modernidade “decapitou-se o rei, mas coroou-se a monarquia”, através do modelo teórico que não dispensa o soberano e as obrigações de obediência (FOUCAULT, 1997, p. 207) À teoria da soberania, o filósofo opõe um poder que se volta a um “esquadrinhamento cerrado de coerções materiais mais do que a existência física do soberano” (1997, p. 32), não redutível ao sistema jurídico porque se dirige à multiplicidade das relações de poder.

Fazendo aparecer no “lugar da soberania e da obediência o problema da dominação e do assujeitamento” (FOUCAULT, 1997, p. 24), Foucault se detém nas extremidades e capilaridades do poder, inquirendo a constituição dos sujeitos a partir da multiplicidade das técnicas de poder sobre os corpos. E com isso o filósofo pretende trazer à superfície da análise política a “instância da sujeição material” na medida em que ela constitui os próprios sujeitos, o que é contrário à forma pela qual Hobbes e “todos os juristas” perguntarão pela “multiplicidade dos indivíduos e das vontades”, na medida em que formam um “corpo único” animado pela soberania. (FOUCAULT, 1997, p. 26). Foucault enfatiza:

Lembrem-se do esquema do *Leviatã*: nesse esquema, o Leviatã, enquanto homem fabricado, não é outra coisa que a coagulação de um certo número de individualidades separadas, que se encontram reunidas por certo número de elementos constitutivos do Estado. Mas no coração, ou melhor, na cabeça do Estado, existe alguma coisa que o constitui como tal, e essa alguma coisa é a soberania, da qual Hobbes diz que é precisamente a alma do Leviatã. Pois bem, em vez de colocar esse problema da alma central, eu acho que deveríamos tentar - o que eu tentei fazer - estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos. (FOUCAULT, 1997, p. 26).

Ao assim proceder, Foucault marca ainda mais as diferenças da analítica em relação à tradição jurídica da qual se destacam as teorias da soberania e também de “uma certa concepção corrente que se vale como sendo a concepção marxista” (FOUCAULT, 1997, p. 14). O ponto comum entre as duas linhas de compreensão políticas é o que o filósofo chama de “economismo” na teoria do poder, quando a economia é colocada como a pedra de toque na interpretação do poder político. E há dois níveis em que esse economismo pode surgir na análise política.

Segundo Foucault, os contratualistas irão lançar mão do procedimento da troca e da economia da circulação dos bens como modelo formal do poder político; e o marxismo em questão irá destacar a funcionalidade econômica do poder, fazendo da economia a “razão de ser do poder político”. (FOUCAULT, 1997, p. 14) Questionando tanto a concepção de poder enquanto lei, quanto a redução do poder às lógicas da economia e do modelo de mercado, mas não negando que as relações de poder podem ser intrincadas com o direito e com as relações econômicas, para Foucault há outras formas de pensar o poder. Para isso é necessário reconhecer que o poder não se dá, não se troca, e não se toma: “mas que ele se exerce e que existe apenas em ato”. (FOUCAULT, 1997, p. 15) Conforme já dissemos, Foucault não pretende repor uma ontologia política, mas compreender o poder a partir de seus efeitos.

Apontando para as limitações das equações e das repetições que para Foucault menos contribuem para a compreensão do poder e mais o mistificam, na esteira da analítica se não é a economia e o modelo das trocas e do mercado a fornecerem o modo de funcionamento das relações de poder, tampouco é o direito, e o modelo da lei e da proibição.

A proposta de Foucault é elaborar uma análise não econômica do poder, que o toma como relação de forças e que é contrária à ideia de que o poder essencialmente reprime “uma natureza, os instintos, uma classe, os indivíduos”. (FOUCAULT, 1997, p. 15) Isso porque o poder moderno, que não se define pelas relações de soberania voltadas a extrair “da terra e seus produtos”, se exerce segundo “um mecanismo de poder que permite extrair do corpo, do tempo e do trabalho, mais do que dos bens e da riqueza”. (FOUCAULT, 1997, p. 32).

Uma espécie de síntese que chega Foucault aqui neste momento e que vale a pena ser mencionada é que a noção de repressão, por ele objetada nos anos anteriores, sem construir, no entanto, uma crítica mais sólida até o momento¹¹⁶, é entendida agora como uma noção jurídico-

¹¹⁶ A elaboração que estaria por vir (mas já em maturação pela insatisfação com o discurso da repressão sexual por parte de Foucault como vimos com as incursões de *AN*) de uma “hipótese repressiva” que aparece na obra de 1976, será contraposta a um dispositivo de sexualidade, que, atua de maneira ainda mais positiva do que o poder

disciplinar, dupla referência, como ele precisa, responsável por seu desgaste no vocabulário político. Na verdade, o poder moderno para Foucault se situa entre os dois limites, direito público e um sistema de coerções materiais: “O poder se exerce, nas sociedades modernas, através, a partir do e no próprio jogo dessa heterogeneidade entre um direito público da soberania e uma mecânica polimorfa da disciplina.” (FOUCAULT, 1997, p. 34)

Ao reconhecer a heterogeneidade do exercício do poder moderno, e o duplo desgaste do conceito de repressão, jurídico e disciplinar¹¹⁷, Foucault entende que é falho o caminho que busca no direito os limites dos efeitos de um poder cuja natureza é essencialmente técnica, o que significa para ele uma forma de “estrangulamento” na investigação política (FOUCAULT, 1997, p. 35).

Assim, temos na esteira de Foucault, “a partir do século XIX até hoje” (FOUCAULT, 1997, p. 33): de um lado, o direito público vinculado ao velho princípio da soberania, que legitima a obediência, cumprindo as funções de mascarar a mecânica das múltiplas formas de dominação do poder moderno, e do outro lado, a mecânica das disciplinas. Nos limites e na heterogeneidade do exercício do poder, lei e norma, a medicina é o ponto de encontro (1997, p. 35).

Tal afirmação só será compreendida de fato com as incursões da última aula do curso, “Aula de 10 de março de 1976”, em que o filósofo versa sobre a interferência excessiva do biopoder sobre o poder soberano, configurando experiências políticas em que se vê intensificadas tanto a normalização disciplinar quanto a normalização médica, ancorada em um projeto de higiene social. Como diz Terrel: “A coexistência impossível do biopoder e da soberania no interior do Estado moderno produz, portanto, a aporia na qual o discurso racista é a solução.” (TERREL, 2010, p. 59)

Foucault não menciona a “história política dos corpos” neste momento, mas nos mostra que na modernidade os corpos periféricos, que não são os corpos dos súditos que formam o Leviatã, cuja alma é a soberania, serão assujeitados tanto pelas disciplinas quanto pelo biológico.

disciplinar, sem deixar de exercer o controle sobre o corpo e sem abandonar as disciplinas, linha que trabalhamos previamente neste capítulo. Hoje, com o material póstumo em constante publicação, estudiosos de seu pensamento têm trabalhado com essa temática da sexualidade como algo que aparece na filosofia foucaultiana mesmo antes de elaborar o projeto de *Histoire de la sexualité*.

¹¹⁷ E aqui o reconhecimento de que de fato as disciplinas, embora produzam saber e certos sujeitos, mantêm alguma relação com a repressão, ao operarem pela extração do tempo e a força de trabalho do corpo do indivíduo.

5.7 O modelo ascendente do poder

Apesar de reconhecer que o poder transita por nossos corpos, Foucault tem em vista não “sua distribuição democrática ou anárquica”, mas mostrar que o poder se prolonga por meio de níveis mais baixos, não na direção descendente, de cima para baixo, mas, pelo contrário, na direção ascendente, de baixo para cima. E o ponto de cristalização desse esquema de ascendência do poder se dá quando as técnicas e práticas difusas de poder são colonizadas por formas mais universais ou estratégias mais globais. (FOUCAULT, 1997, p. 26).

Na esteira do curso de 1976, a dominação não se daria a partir das formas globais da exclusão e da interdição, mas pelos mecanismos que, de fato, permitem excluir e dominar, como as técnicas de vigilância, de medicalização, de normalização, etc. Em certo momento e segundo certos objetivos, tais mecanismos produziram efetivamente vantagens econômicas e utilidade política no interior de um sistema econômico político geral, as quais, segundo Foucault, “se encontram naturalmente colonizadas e sustentadas por mecanismos globais e, finalmente, pelo sistema do Estado inteiro.” (FOUCAULT, 1997, p. 29)

Um ponto que pode ser objetado é que Foucault não identifica exatamente como essa colonização das técnicas locais pelo Estado ocorre, como Lemke observa (2004, p. 8), ao chamar a atenção para a ideia de governamentalidade como uma compreensão mais bem elaborada. A respeito dessa mesma dificuldade Candiotta diz o seguinte: “O limite dessa perspectiva é a dificuldade de demarcar o que impulsiona a sedimentação das forças em formas unitárias e terminais” (2020, p. 89-90). O autor entende, junto a Terrel, que o que está por trás desse procedimento é evitar que as lutas locais sejam absorvidas em uma organização teórica coercitiva que serviria apenas aos intelectuais ou às organizações partidárias. Vale a pena recuperar o que diz Terrel:

Até 1976, ele [Foucault] manteve uma perspectiva analítica sobre essas relações [de poder]. Ao se abster de examinar precocemente como, em determinada sociedade, essas relações se organizam, ele quer evitar que intelectuais ou partidos se imponham às lutas e análises, o que seria abandonar o terreno político ao adversário. Em 1978 e 1979, ele responde começando a estudar como os micropoderes se reúnem, de forma aleatória, para formar estratégias políticas globais.

Podemos pensar aqui que não apenas nos anos de 1970 certas lutas locais - como as lutas antirracistas, lutas em torno da regulação do corpo da mulher bem como as reivindicações de sua integridade, lutas contra o sofrimento dos animais não humanos, lutas em torno da dignidade de outras formas de existência - são frequentemente desqualificadas em nome de um

fenômeno político maior, como se elas representassem uma “cortina de fumaça” e como se não fossem lutas legítimas e urgentes a serem travadas. E é precisamente se permitindo olhar para as localidades que Foucault poderá mencionar os “saberes sujeitados¹¹⁸”, expressão de larga recepção que aparece no curso de 1976, por se mostrar como um conceito crítico que permite questionar os sistemas de saber institucionalizados que invalidam outras formas de saber e de conhecimento não hegemônicos. (FOUCAULT, 1997, p. 8).

Não é o caso de Foucault dispensar as teorias e as formalizações científicas, mas de se recusar a propor seu pensamento como um modelo de validação universal. E apesar de em 1978 Foucault abordar uma racionalidade governamental totalizante (e também individualizante), se não teremos mais uma análise do poder segundo o modelo ascendente e se a governamentalidade explica o que permanecia lacunar sobre a relação de colonização das técnicas locais de poder pelo Estado, tampouco teremos uma compreensão unitária a respeito do exercício do poder – o Estado para Foucault deve ser compreendido não como um objeto já dado, mas como práticas de governo. É nessa medida que buscaremos no capítulo seguinte pela analítica da governamentalidade.

Seguindo ainda com o curso de 1976, considerando assim as cautelas de Foucault em relação aos modelos muito totalizantes de compreensão do poder, para uma análise do tipo ascendente, ele se desloca em relação às análises do poder que partem das ideologias dominantes, colocando em primeiro plano a materialidade de um poder que se investe nos corpos e na vida cotidiana, engendrando um saber que objetifica os indivíduos cujo resultado não é uma falsificação da realidade social, mas efeitos de verdade que dão estabilidade aos sistemas políticos. E as ideologias poderão ser encontradas aí, junto à produção do poder-saber que cria regimes do falso e do verdadeiro, cujos mecanismos apesar de se ocultarem, se mostram na superfície das práticas.

Sobre a questão da ideologia, no ensaio crítico de Spivak, por nós já mencionado, a autora argumenta que, por conta da especulação genealógica, Foucault ficaria impedido de “localizar em ‘grandes nomes’ como Marx e Freud, os divisores de águas de um fluxo contínuo da história intelectual.” (SPIVAK, 2010, p. 26) Para Spivak, os filósofos que rejeitam o conceito de ideologia, inevitavelmente lidam com o ônus de reintroduzir um “sujeito indivisível”, apesar de fazerem o apelo ao “outro” com a crítica do sujeito soberano. (SPIVAK, 2010, p. 27).

¹¹⁸ A expressão do francês é “savoirs assujettis”.

Duas observações podem ser feitas a este respeito, ainda que não satisfaçam completamente as demandas de Spivak. A primeira é que é preciso lembrar que Spivak, em 1985, embora mencione de forma pontual as obras de nosso filósofo, se refere essencialmente à conversa entre Foucault e Deleuze (n.º 106), e outros textos publicados em coletâneas na época, desconhecendo neste momento o plano teórico mais completo da produção intelectual foucaultiana, que veio a público anos mais tarde a começar pelos cursos inteiros – que são peças fundamentais para remontar a analítica do poder, trazendo reflexões que inclusive ultrapassam as obras.

A segunda nota a Spivak é que Foucault não desconsidera que “as grandes maquinarias de poder são acompanhadas de produções ideológicas”, no entanto, ao olhar para as localidades, para a base do poder e não para seu topo, o filósofo observa não exatamente ideologias, mas “instrumentos efetivos de formação e de acúmulo de saber, métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de investigação e de pesquisa” (FOUCAULT, 1997, p. 30). O problema de Foucault com a análise do poder que centraliza a questão da ideologia é que tal via acaba dissolvendo a necessidade de buscar pela mecânica mesma do poder bem como sua materialidade. Voltaremos à crítica de Spivak mais abaixo, segundo outro ponto, ainda buscando responder à autora.

E na busca por compreender a mecânica do poder, Foucault chega aqui em 1976 ao que ele nomeia como “hipótese de Nietzsche” (1997, p. 17), modelo das relações de forças. Descentralizando a teoria da soberania bem como a economia da análise do poder, Foucault empreende uma investigação da guerra como matriz das relações de poder, incursão que lhe renderá críticas contundentes e sobre a qual ele mesmo vai ponderar nos anos seguintes, o que exploraremos em uma seção específica mais abaixo.

Antes, deve-se atentar ao fato de que analisar o poder tendo a guerra como operador serve ao autor como uma ferramenta para pensar a fragmentação do corpo político, em detrimento de uma unidade pacificadora, na qual se assentam, para Foucault, as teorias da soberania. Compreendido dessa forma, nos planos do curso de 1976, Foucault testa a hipótese da guerra, invertendo a proposição de Clausewitz que diz que a guerra é a política continuada por outros meios; o que resulta na formulação de que “a política é a guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT, 1997, p. 16). Isso significa que as relações de poder devem ser pensadas na medida em que são ancoradas nas relações de força: “mediante uma espécie de guerra silenciosa”, reinserida, porém, “nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros.” (FOUCAULT, 1997, p. 16).

Acompanharemos nas seções seguintes, junto ao curso de 1976, a história das lutas raciais, história reivindicatórias que se passam na contramão da história da soberania. Associando esse historicismo reivindicatório com as “precauções metodológicas” (FOUCAULT, 1997, p. 30) anunciadas no início do curso, podemos compreender como Foucault pretende se “desembaraçar” da teoria da soberania bem como da primazia do Estado na análise política, e com eles se afastar, como ele diz, do modelo do Leviatã. (FOUCAULT, 1997, p. 32).

5.8 Glória e infâmia das lutas raciais

Ao resgatar a história das lutas raciais no curso de 1976 Foucault nos mostra que a história é constituída por “um entrecruzamento de corpos” que ficaram na penumbra do discurso jurídico e da história da soberania. Como elabora Sforzini: “A história é feita de um conjunto de relações e de batalhas dos corpos. Ela é a vida dos corpos.” (SFORZINI, 2014, p. 35) Quando Foucault pensa os corpos arruinados nas batalhas, nos incidentes, na desordem, que são reconhecidos aqui por ele como o motor da lei e da ordem civil, o filósofo visa trazer à superfície o fato de que o direito não é natural, mas conquistado. O alvo é o discurso jurídico-político, que naturaliza o que é artifício, a ser desafiado pelo historicismo, em verdade, um contra-historicismo, porque é antes de tudo uma história reivindicatória que está em questão.

Jogando luz ao conflito, à batalha e posicionando-os anteriormente à natureza, estes que para Foucault a lei tenta unificar e apaziguar segundo uma soberania conciliadora, o filósofo chama a atenção à dupla-face da história. A batalha de que fala não é ideal, porque não se trava entre rivalidades abstratas, mas pelas conquistas históricas e reais: “a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo.” (FOUCAULT, 1997, p. 43).

Nessa espécie de genealogia da guerra, com o antídoto do historicismo como forma de objeção ao direito natural, Foucault encontra reinscritos na história os combates dos grupos e o “direito de sua família ou de sua raça, o direito de sua superioridade ou o direito da anterioridade, o direito das invasões triunfantes ou o direito das ocupações recentes ou milenares” (FOUCAULT, 1997, p. 45), direito que é, antes de tudo, descentralizado das universalidades jurídicas. A palavra antídoto nos parece pertinente, uma vez que a genealogia “deve ser a ciência dos remédios”, já dizia o filósofo francês em 1971. (n.º 84, p. 149)

No empreendimento que toma a guerra como prisma das relações de poder, Foucault aponta para um paradoxo que subjaz ao aforismo de Clausewitz que diz que a guerra é a política continuada por outros meios. Trata-se para Foucault de mostrar que tal ideia, na verdade, é anterior a Clausewitz, tendo circulado difusamente nos séculos XVII e XVIII, como o filósofo faz questão de marcar ao resgatar a história das lutas raciais, revoltas que tinham conteúdos raciais, na medida em que reivindicam a distinção dos indivíduos, as posições políticas privilegiadas, os direitos de conquista de um grupo em relação a outro, etc. Teria sido então Clausewitz a inverter certa ideia já circulante de que a política é a guerra continuada por outros meios.

Foucault quer fazer notar que este discurso estrangeiro sobre a guerra como pano de fundo das relações sociais correu em paralelo ao discurso jurídico-filosófico, o qual apenas circunscreve a guerra às fronteiras do Estado, sobretudo com a aparecimento das instituições militares, que não existiam na Idade Média. (FOUCAULT, 1997, p. 42).

O discurso histórico da guerra, na verdade, tem um lastro na “história bíblica da servidão e dos exílios” (FOUCAULT, 1997, p. 68), não sendo derivado de uma história que remonta a Roma e que se continua até o fim da Idade Média, cujo propósito é apenas narrar a vitória do soberano. Entretanto, ele aparece “depois do fim das guerras civis e religiosas do século XVI”. (FOUCAULT, 1997, p. 42) Este discurso sobre a guerra não tem Maquiavel e Hobbes como fundadores, porque é “um discurso que, no fundo, corta a cabeça do rei, que dispensa em todo caso o soberano e o denuncia” (FOUCAULT, 1977, p. 51), sendo encontrados no século XVII, como aborda Foucault, no caso inglês, em Edward Coke ou John Lilburne, e no caso francês, o filósofo se refere sobretudo a Boulainvilliers, e mais tarde em Sieyès.

Segundo um panorama geral da genealogia das lutas raciais que faz Foucault, tais discursos eram eruditos, sofisticados, empoeirados, mas também eram difusos, podendo ser encontrados mesmo em anônimos e populares, chegando até biólogos racistas e eugenistas no século XIX (FOUCAULT, 1997, p. 42-3), o que certamente marca o nó problemático da derivação do discurso da guerra racial na modernidade. Mas antes, para Foucault, tais narrativas históricas, a um tempo aristocráticas e populares, se revoltando contra o poder régio, resgatam um discurso mitológico que revela tanto a verdade das vitórias encobertas pela história da soberania quanto anuncia um novo tempo que se superaria as derrotas passadas.

É o retorno de Alexandre perdido nas Índias; é o retorno, por tanto tempo esperado na Inglaterra, de Eduardo, o Confessor; é Carlos Magno, adormecido em sua tumba que acordará para reanimar a guerra justa; são os dois Fredericos, Barba-Roxa e Frederico

II, que esperam, em sua caverna, o despertar de seu povo e de seu império; e o rei de Portugal, perdido nas areias da África, que retornará para uma nova batalha, para uma nova guerra, e para uma vitória que será, dessa vez, definitiva. (FOUCAULT, 1997, p. 49)

A ideia é que tal história formada ao fim do século XVI e início do século XVII é avessa à ordem suposta em um tipo de história que intensifica a soberania, ordem que joga luz a uma parte do corpo social, mas mantém na penumbra a outra parte – narrativa, segundo o filósofo, observada sem rupturas desde os historiadores romanos aos historiadores medievais. (FOUCAULT, 1997, p. 60) À diferença do esforço explicativo preocupado com a busca do justo e do bem, essas rivalidades e adversidades envolvidas nas mitologias aristocratas envolvem a constituição de uma racionalidade dos cálculos e estratégias, das técnicas de manutenção de vitória ou de inversão de força, em suma, a “batalha dos corpos” que foi encoberta pela lei e pela história da soberania. Trata-se de um discurso “historicamente ancorado e politicamente descentralizado” (FOUCAULT, 1997, p. 46) que envolve não um apaziguamento das dissimetrias das forças, mas inclui, em sua narrativa mesma, as contingências físico-biológicas, os rancores, as obscuridades, as circunstâncias, os elementos morais e psicológicos, etc. (FOUCAULT, 1997, p. 47)

Com efeito, o resgate da história das guerras raciais se cumpre como denúncia de uma história que intensifica a soberania, fazendo sobressair o vencedor sobre os que foram vencidos na batalha, é a vitória dos reis e dos fortes, por isso ela é uma contra-história. Ademais, ao chamar a atenção para o fato de que a lei nasce dos conflitos e não da natureza, Foucault almeja mostrar, sobretudo, que a lei domina e que se pode “redescobrir o sangue que secou nos códigos” (FOUCAULT, 1997, p. 48).

Quando Foucault denuncia que a lei não é natural, mas herdada de hierarquias ou mecanismos funcionais, dissolve-se a ideia de que o Estado é uma unidade que representaria a totalidade do corpo político¹¹⁹. Ora, a história-reivindicação ou a contra história surgida ao fim da Idade Média é buscada por Foucault para sublinhar a fragmentação do corpo político, jogando luz à “outra parte do corpo social” que ficou obscurecida na história que narra apenas um lado da batalha. (FOUCAULT, 1997, p. 61-2).

¹¹⁹ Dean e Villadsen apontam que essa elaboração de Foucault, que decompõe o Estado em múltiplas relações de forças políticas que foram silenciadas pela concepção universal do Estado como unidade, tem alguma proximidade com certo pensamento pós-marxista que gira em torno da crítica às hegemonias sociais (a associação é com Laclau): “De fato, Foucault buscou por uma inteligibilidade política que seria antinaturalista, antieconomicista e antijurídica, o que é ecoado na teoria neo-gramsciana”. DEAN; VILLADSEN, 2016, p. 79. Lemke aborda algo semelhante, contudo, em relação à noção de governo, que para ele poderia ser ecoada na tradição gramsciana. Cf. LEMKE, 2004, p. 24. Não aprofundaremos nestas relações.

Vamos descobrir, ou em todo caso afirmar, que a história dos Saxões vencidos depois da batalha de Hastings não é aquela dos Normandos que foram vencedores nessa mesma batalha. Vamos aprender que o que é vitória para uns é derrota para outros. O que foi a vitória dos Francos e de Clóvis, é preciso ler também, inversamente, como a derrota, a colocada em sujeição e a escravidão dos galo-romanos. (FOUCAULT, 1997, p. 61)

É ao lado do discurso das lutas raciais que Foucault situa o discurso revolucionário inglês e francês no século XVIII, uma vez que o objetivo era a inversão das relações de força, de fazer se deslocar o poder, historicismo que, no limite, será fechado com o anti-historicismo burguês. O fato é que, se o século XVII marca para Foucault um desbloqueio histórico na Europa entre a história da soberania e a história da guerra das raças, cujo produto é um certo saber histórico, ele não deixará de colocar que o historicismo foi conjurado a partir do fim do século XVIII e início do século XIX pela modernidade filosófica, científica e política exatamente por sua relação próxima com a guerra, configurando um tipo de história que se afasta do saber dos sujeitos em luta em função de sua recodificação pela burguesia. (FOUCAULT, 1997, p. 153-5)

Foucault identificou duas transcrições do discurso das guerras das raças no século XIX. Uma é a contra-história de tipo revolucionário, onde o filósofo posiciona a luta de classes, se atentando para o fato de que Marx mesmo havia identificado que esta adviria dos historiadores franceses (1997, p. 69). Nesse discurso, a classe substituiu as raças. Na verdade, o filósofo não explora muito essa via, apenas a aventa, ao dar mais atenção a outro braço da história das lutas raciais. Trata-se da contra-história transformada no discurso racista. E Foucault vai dizer mesmo que o racismo é o discurso revolucionário ao avesso (FOUCAULT, 1997, p. 71), o que significa que não restará nada mais de contestatório e de transformador.

Podemos observar aqui o momento de esgarçamento da história das lutas raciais, as quais, ao fim, serão destituídas de seu caráter reivindicatório, transformando-se em um discurso em que o inimigo é biológico, transcrição das lutas raciais no século XIX como discurso eugênico pós evolucionista, uma contra-história de tipo biológico-médico, que paradoxalmente esvazia a própria história. A guerra, motor das lutas raciais, será substituída pelo elemento biológico, retirando dos antigos embates raciais sua heterogeneidade em função de uma “sociedade biológica monista” (FOUCAULT, 1997, p. 70), na qual as lutas serão pela vida, no coração do evolucionismo.

O velho discurso histórico motivado pelas lutas raciais e que dizia “temos de nos defender contra a sociedade”, referindo-se à contestação da dominação, cederá espaço à ideia

de que “é necessário defender a sociedade”, (FOUCAULT, 1997, p. 53) discurso que, contraditoriamente, se volta ao combate àqueles que ameaçam de dentro, os “inimigos” internos, os indesejáveis. As aspas¹²⁰ que levam o nome do curso “*Il faut défendre la société*” adiantam a ironia. Assim, se boa parte do curso coloca em jogo que as leis e os aparelhos de Estado presentes na sociedade não apenas nos protegem, mas também nos sujeitam, ao veicularem mecanismos de dominação, Foucault fará uma elaboração ainda mais radical, ao introduzir o racismo de Estado como um mecanismo operatório do próprio Estado moderno.

5.9 A “estatização do biológico” e os corpos deixados para morrer

Apesar de já termos considerado a entrada da população na “história política dos corpos” à luz da obra *HSI*, acreditamos que o resgate das formulações do curso de 1976 nos permitirá compreender melhor certos procedimentos biopolíticos que não aparecem exatamente na obra, e que se relacionam ainda com a materialidade do poder sobre os corpos e a vida.

Com as ideias de biopoder e de biopolítica Foucault marca o momento singular do século XIX de “tomada da vida pelo poder”, ou o que o filósofo chamou de “estatização do biológico” (FOUCAULT, 1997, p. 213). Ao narrar um poder que se encarrega da vida biológica dos homens, Foucault nos coloca diante de outro corpo, o corpo conjunto biológico da população, que não é o corpo social jurídico nem o corpo do indivíduo, sendo mais alargado do que este: “É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável.” (FOUCAULT, 1997, p. 218-9)

Tomando as teorias políticas como pano de fundo em função de privilegiar a novidade das práticas políticas em torno da vida, Foucault entende que a economia do poder de soberania se tornou “inoperante para reger os corpos econômico e político de uma sociedade em vias, a um só tempo, de explosão demográfica e de industrialização”. (FOUCAULT, 1997, p. 222) Buscando a novidade sempre ao lado das práticas, Foucault observa a integração ou adaptação parcial da “tecnologia disciplinar do trabalho” que se ocupa com o “homem-corpo” a uma nova técnica surgida em meados do século XVIII, ocupada com o homem-espécie.

(...) essa nova técnica de poder não disciplinar, refere-se – à diferença da disciplina, que se dirige ao corpo - à vida dos homens, ou ainda, se vocês preferirem, ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo; no limite, se vocês quiserem, ao homem-espécie. (FOUCAULT, 1997, p. 216)

¹²⁰ Embora a edição brasileira as omita.

Por um lado, a gestão da multiplicidade dos homens que deve resultar na vigilância e individualização dos corpos marca um nível de atuação do poder disciplinar no século XVII, por outro, no século XVIII forma-se uma “biopolítica da espécie humana”, ocupada com a “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.” (FOUCAULT, 1997, p. 216). Para explicá-lo, Foucault estabelece duas séries: “a série corpo - organismo disciplinar - instituições; e a série população - processos biológicos - mecanismos regulamentadores – Estado”. (FOUCAULT, 1997, p. 223)

Tais séries são apenas esquemáticas, porque Foucault pondera que as disciplinas extrapolam os limites das instituições, sendo até mesmo estatizadas, caso da polícia, como observamos em outro momento, e que o biopoder, igualmente, não é coberto apenas pelo Estado, mas por instituições médicas, de seguro social, etc. (FOUCAULT, 1997, p. 222) Em verdade, trata-se de dois níveis diferentes de poder que, embora defasados, não se excluem, porque se cruzam e se articulam. É o caso da medicalização da sexualidade, que opera duplamente com a “norma”, ao se aplicar tanto no nível da normalização do corpo dos indivíduos quanto da normalização da população (FOUCAULT, 1997, p. 225).

Uma citação do autor pode ser esclarecedora sobre este ponto, sendo até mesmo uma revisão do que ele havia entendido como sociedade de normalização nos anos anteriores:

A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se espalhado e finalmente recoberto todo o espaço – essa não é, acho eu, senão uma primeira interpretação, e insuficiente, da ideia de sociedade de normalização. A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, segundo uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. (FOUCAULT, 1997, 225)

Na perspectiva então do cruzamento, temos tanto as estratégias de individualização dos corpos e as estratégias de sua massificação, dupla forma de normalização com tendência à exaustão. A população, massa a ser gerida de forma racional, é um termo que não significa o indivíduo-corpo disciplinar nem o indivíduo contratante ou o corpo social das teorias jurídicas, porque se refere aos fenômenos biológicos os quais adentram as preocupações como problema político e científico (FOUCAULT, 1997, p. 218)

Junto a este biopoder que se instaura na modernidade Foucault localiza “uma série de problemas econômicos e políticos” (FOUCAULT, 1997, p. 216), de onde nascem as preocupações com os controles de natalidade e morbidade, os cálculos demográficos. O filósofo destaca também as preocupações com as epidemias e com os pântanos, com o meio geográfico,

com a formação das cidades, entre outros, pelos quais se pode intervir na população e sua vida biológica.

Não pertencendo ao domínio nem do direito nem da disciplina, este poder biopolítico, segundo o filósofo, se dirige aos “acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração” (FOUCAULT, 1997, p. 219), isto é, trata-se de fenômenos naturais imprevisíveis, sobre os quais, no entanto, se analisados em um tempo determinado e segundo um plano coletivo, se estabelece constantes, manipula-se médias, incita-se ou contém-se. Está em jogo globalmente a regulação do homem-espécie, sua longevidade, natalidade, mortalidade, etc., nas palavras de Foucault, “fenômenos de série”, tomados do ponto de vista da duração. (FOUCAULT, 1997, p. 219) Sobre este ponto, podemos dizer que, enquanto o poder disciplinar adentra os corpos por meio de um esquadramento do tempo e de um espaço físico que visa impedir certos comportamentos, o biopoder controla a população por meio de um esquadramento de seus processos biológicos, transformando-os em dados de série, de cálculos que servem à estatística e à economia, podendo frear ou incitar determinados fenômenos em um grupo específico.

Foucault chega a mencionar aqui outro campo de intervenção da biopolítica que envolve colocar para fora de circuito certos indivíduos ou neutralizá-los, como os indivíduos inaptos ao trabalho por acidente, velhice, ou outras deficiências. E isso se realizará por meio de “mecanismos mais sutis, mais racionais, de seguros, de poupança individual e coletiva, de seguridade.” (FOUCAULT, 1997, p. 217-8) Tais observações nos interessam, na medida em que já nos antecipam, de alguma maneira, a ideia de dispositivo de segurança que aparece no curso de 1978, cuja atuação envolve uma determinada forma de o poder político intervir na população pela produção de efeitos em certos níveis de pertinência ou de seu interesse.

No entanto, se no curso de 1978 Foucault quer destacar mais o funcionamento positivo das tecnologias securitárias no âmbito das práticas positivas de governo, aqui no curso de 1976 o filósofo parece marcar mais certa função dos mecanismos de segurança em permitir com que alguns corpos sejam expostos à morte, seja pela morte física ou a “morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (FOUCAULT, 1997, p. 228-9).

O paradoxo a que se chega com a atuação excessiva do biopoder na modernidade é um poder capaz de suprimir a vida, caso do poder atômico ou da fabricação de vírus incontroláveis (FOUCAULT, 1997, p. 226). Tal fenômeno encontra espaço apenas em uma sociedade de normalização (FOUCAULT, 1997, p. 228), em que se ativa o racismo, que, na esteira do evolucionismo, visa a eliminação do criminoso, do louco, do inapto, do “indivíduo perigoso”,

em suma, os inimigos internos em nome de um fortalecimento biológico da população. E com isso Foucault quer dizer que o racismo moderno é relacionado a ideologias, como é frequentemente tratado, mas também a técnicas de poder-saber. (FOUCAULT, 1997, p. 228-30)

O racismo de Estado efetivamente encontra sua condição de possibilidade com o nascimento do biopoder, e não com a guerra das raças, a qual, como vimos, é muito anterior a ele: “o que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder”. (FOUCAULT, 1997, p. 227) Trata-se de uma recodificação da luta das raças transcrita no século XIX no discurso racista, que transforma a heterogeneidade das raças presente no discurso guerreiro em um discurso biologicamente monista. Nessa esteira, se tem-se “não mais a batalha no sentido da guerra, mas luta no sentido biológico: diferenciação das espécies, seleção do mais forte, manutenção das raças mais adaptadas, etc.” (FOUCAULT, 1997, p. 70)

Promove-se uma passagem das raças à “raça”, e, como saber e poder andam juntos, resulta dessa transferência, do discurso histórico ao discurso biológico pós-evolucionista, uma tradução do racismo no discurso político, que se pode observar na colonização, na necessidade das guerras, na construção da criminalidade, no tratamento aos inaptos, etc. E para Foucault, é exatamente evocando o evolucionismo que se outorga o direito de matar numa sociedade que funciona na modalidade do biopoder. Dessa maneira, o racismo se reativa politicamente, justificando a morte pela vida: “(...) o racismo é ligado 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”. (FOUCAULT, 1997, p. 230)

O racismo entra então no século XX vinculado ao Estado, encarregado de proteger biologicamente a sociedade. Ao estabelecer a distinção de raças e a promessa guerreira de vida e segurança para alguns, condicionada, porém, à morte de outros que representam ameaças à saúde social, o racismo não é senão a fragmentação do contínuo biológico.

Tal fenômeno encontra-se na sociedade nazista, a qual, para Foucault, foi possível porque intensificou e fez exceder este biopoder, a partir da generalização da ameaça à vida, expondo à morte sua população inteira – Estado assassino, racista e suicida, cujo resultado é a “solução final para as outras raças” e “suicídio absoluto da raça [alemã]”. (FOUCAULT, 1997, p. 132) E não é apenas isso. Sem descartar o nível dos micropoderes, Foucault não deixa escapar que o Estado nazista, a um tempo disciplinar e biopolítico, além de exercer o direito de vida e de morte, em sua forma absoluta e não moderada, o estendeu a todos, na medida em que

socializou a supressão daquele que era a ameaça de morte do todo do corpo social (FOUCAULT, 1997, p. 232).

Se o nazismo partiu da reanimação de uma mitologia popular encontrada no discurso da luta das raças, envolvendo as vitórias, o retorno do herói, a retomada de uma guerra ancestral, e a “iminência do apocalipse e do último dia” (FOUCAULT, 1997, p. 72), também, como uma experiência política que exerceu o biopoder em sua modalidade excessiva, Foucault encontra o regime soviético. Contudo, trata-se de esvaziar das lutas das raças seu conteúdo dramático e mitológico, assumindo o racismo através da instauração da “gestão de uma polícia que garante a higiene silenciosa de uma sociedade ordenada”. (FOUCAULT, 1997, p. 72) Há aí uma certa transformação do inimigo, que deveria ser inimigo social, em inimigo biológico, de raça: “é o doente, é o desviante, é o louco”. (FOUCAULT, 1997, p. 72).

Embora Foucault não se alongue na análise, o socialismo recaiu no racismo porque reativou, de alguma forma, os mecanismos de poder do Estado capitalista e do Estado industrial, tendo exercido a modalidade de biopoder, pela qual se realiza a eliminação do inimigo em nome de uma saúde ou higiene social, tal como o Estado industrial: “é assim que as formas de socialismo mais racistas foram claro, o blanquismo, a Comuna, e foi a anarquia, muito mais do que a social-democracia, muito mais do que a Segunda Internacional e muito mais do que o próprio marxismo.” (FOUCAULT, 1997, p. 234). Conforme nos elucidava Terrel (2010, p. 63), não é o caso de Foucault reprovar o fato de fazer da política uma guerra, mas de alertar que se essa guerra se utiliza do assujeitamento biopolítico muito facilmente ela recai na armadilha do racismo.

Dado que a hipótese que toma a guerra como princípio analisador do poder chega desgastada no século XX como racismo de Estado, a seção seguinte perguntará pela situação crítica dessa incursão foucaultiana na analítica e seus impactos na compreensão do poder.

5.10 A fertilidade do curso de 1976

Retomar a história das lutas raciais enquanto discurso contestatário da dominação do Estado cumpre no ano de 1976 a função de pensar a guerra em um sentido concreto, e não metafórico, como algo reinscrito de forma silenciosa no ordenamento social. É nessa medida que podemos compreender a afirmação que faz Foucault: “estamos em guerra uns contra os outros; uma frente de batalha perpassa a sociedade inteira, contínua e permanentemente, e é

essa frente de batalha que coloca cada um de nós num campo ou no outro” (FOUCAULT, 1997, p. 44).

Sobre este ponto, destacam Dean e Villadsen que, nessa perspectiva foucaultiana, a guerra serve como motor dos conflitos entre o Estado e a sociedade civil (2016, p. 76). Os autores consideram que se trata para Foucault de uma escavação dos mecanismos regulatórios e leis, ao procurar a emergência das moralidades modernas não por meio de uma filosofia sublime (DEAN; VILLADSEN, 2016, p. 64), um traço da aspiração nietzschiana de seu pensamento. Como eles mostram ainda, contrariamente à história do progresso humano, o genealogista traça as instituições, moralidades e leis, que têm como motivação a vontade de dominar, a partir de começos heterogêneos, cujas trajetórias são ocasionais e fraturadas. (DEAN; VILLADSEN, 2016, p. 65) Contudo, eles mobilizam um problema a partir dessa concepção de guerra como matriz das relações sociais, que seria a impossibilidade de emancipação da sociedade civil, considerando que as lutas em seu interior a dilaceraria.

Senellart considera, na seção “Situation des cours” do curso de 1978, que com a reflexão sobre o governo Foucault teria rompido com o discurso da batalha, marcando com isso sua direção a uma ética do sujeito, que ganha força nos anos de 1980. (SENELLART in FOUCAULT, 2004b, p. 382 - Especialmente nota 5). Tal recuo do belicismo, ou do modelo das lutas, pode ser de fato deduzido a partir de certas falas de Foucault nas quais ele diz que sua análise do governo não busca as relações de poder na luta ou nos conflitos, modelo da guerra, nem no contrato, modelo jurídico. Este é o caso de *The subject and the power*. (FOUCAULT in DREYFUS, RABINOW, 1983, p. 208-226) e outras entrevistas e textos o marcam, a partir de 1977.

Intérpretes como Terrel (2010, p. 35; 42), e Lemke (2004, p. 20) pensam que Foucault, constatando o problema de identificar a política com a guerra, elabora a reflexão sobre o governo à luz do tema da condução das condutas, uma forma de aparar as arestas que havia deixado. Tomando por referência o curso de 1976, Lemke vai dizer, criticamente, que apenas invertendo o modelo jurídico-discursivo em função do modelo estratégico, em vez de cortar a cabeça do rei na análise política, o que Foucault faz é colocar a guerra no lugar da lei e do contrato, da vontade e do consenso. (2004, p. 15). E identificando problemas tanto nas pesquisas acerca das disciplinas quanto nessa concepção bélica de poder, que podem implicar em uma ideia de sujeito passivo, e que deixa na penumbra o poder que vem do Estado, para Lemke, a governamentalidade seria então a “hipótese de Foucault” (LEMKE, 2004, p. 17-19).

Candiotto, recentemente, contribuiu com essa discussão, apontando para o problema da gramática da guerra para se pensar as lutas políticas, uma vez que os desdobramentos das lutas raciais implicarão na cisão biopolítica entre a raça pura a se preservar e o inimigo a se aniquilar (2020, p. 103-108). Candiotto, na verdade, pondera ainda sobre a guerra como matriz da luta política poder ser, em alguma medida, adequada, porém o matiza com o fato dela ter sido reduzida nos séculos XIX e XX aos embates biológicos, processo que conduziu a projetos de dominação eugênica, de pureza de raça e de extermínio de rivalidades:

A guerra continuada por outros meios, como matriz da luta política, pode ser uma matriz analítica adequada. O problema é que ela foi biologizada nos governos liberais e socialistas dos séculos XIX e XX. O efeito de tal saturação do poder em estados de dominação biopolíticos é que ela inibe as lutas políticas, sufocando-as e as relegando a uma esfera na qual já não podem mais ser reconhecidas como tais. (CANDIOTTO, 2020, p. 86)

Acompanhamos tais autores no reconhecimento do grande avanço que a noção de governo promoverá na analítica e que acompanharemos no próximo capítulo, mas, antes, gostaríamos de ponderar sobre alguns pontos a respeito da posição da guerra na analítica. O primeiro é que, por outro ângulo, o ponto forte de assumir que no interior da sociedade existe uma permanente luta de forças dissimétricas e belicosas se constitui em um esforço de o filósofo colocar que, apesar das múltiplas formas de dominação, há sempre insubmissão e que os sujeitos não são neutros (FOUCAULT, 1997, p. 44), ou seja, eles também exercem o poder.

Ademais, no curso de 1976 nos parece que Foucault, precisamente, está explorando a hipótese que toma a guerra como matriz das relações de poder e não se apegando a uma via interpretativa para pensar todo fenômeno político bem com as formas de lutas. Com efeito, para pensar as lutas e as resistências ao poder que exigem mais do que o modelo de um confronto dual, foi necessário a Foucault elaborar outras formulações, como será o caso das contra-condutas que aparecem no curso de 1978, as quais guardam a especificidade de suas reivindicações, mas se articulam com outras lutas da sociedade civil. As contra-condutas, inclusive, estarão na base mesma da noção de governamentalidade.

Um ponto a se considerar também é que, embora Foucault avance suas elaborações nos anos seguintes, a relação guerra e política aparece no curso de 1978 segundo outro prisma. Refere-se a uma prática governamental refletida que envolve o cálculo e a inteligência e, sobretudo, a reversão das forças quando se trata de Estados em um espaço de concorrência. Aliança estratégica entre os Estados europeus, e necessidade de um dispositivo militar permanente e inteligente que garanta a paz, justamente diante da possibilidade de guerra, outra forma de colocar a relação entre a guerra e a política no interior da razão governamental surgida

no século XVII: e o campo de forças aí é constituído pelas relações concorrenciais dos Estados em crescente competição.

Obviamente, não se tratará de pensar a guerra como rivalidade entre uns e outros, esta que coloca cada um em uma frente de batalhas cujo resultado seria a bipartição entre vencedores e vencidos, como as lutas raciais no curso de 1976, mas uma relação guerra e política que se dá por meio de alianças. Pensando as alianças políticas necessárias a um “equilíbrio” europeu no século XVII, Foucault aborda o funcionamento de um dispositivo diplomático-militar (FOUCAULT, 2004b, p. 303-4), cuja finalidade é garantir a paz entre os Estados, mas uma “paz” provisória e estratégica face a uma Europa que, apesar de não compor ainda uma unidade, se relaciona com o mundo inteiro pela exploração econômica e a colonização. (FOUCAULT, 2004b, p. 303)

Foucault não trabalha no curso de 1978 com a ideia de racismo de Estado como uma estratégia biopolítica nem desenvolve a questão da colonização, porque seu objetivo é pensar a governamentalização do Estado moderno europeu. Contudo, fazendo as devidas ponderações, talvez essa dinâmica belicista do poder explorada no curso de 1976 se aplique bem para pensarmos estratégias políticas muito presentes nos países colonizados e racializados. Ainda que outras reflexões tenham sido elaboradas pelo autor, levantamos aqui essa problematização para atualizarmos a importância do curso de 1976 no vasto conjunto da analítica do poder, inclusive por dispor de certo instrumental analítico que responde a algumas objeções colocadas a Foucault.

Spivak (2010, p. 73-4), que coloca como problema aos intelectuais da atualidade a pós-colonialidade, objeta que Foucault não teria se atentado que no século XX é crucial a representação da soberania no Terceiro Mundo, uma dinâmica macrológica e não microfísica, e que envolve essencialmente a violência¹²¹. Spivak chega a dizer que, apesar de o filósofo reconhecer o surgimento de um novo tipo de poder nos séculos XVII e XVIII e de não negar a “descontinuidade geográfica” (n.º 106, p. 315), ele não os relaciona ao imperialismo territorial (SPIVAK, 2010, p. 74), a partir do qual encontraríamos colocados os problemas da colonização.

¹²¹ Podemos encontrar crítica semelhante em Mbembe. Cf. MBEMBE, 2018. Apenas a título de complemento, no curso de 1974, Foucault chega a fazer menções ao processo de colonização dos povos “sem história”, os povos originários da América, pelo viés das missões jesuíticas e das técnicas de disciplinamento e de moralização da vida no Paraguai. Cf. FOUCAULT, 2003, p. 70-5. “Aula de 28 de novembro de 1973”. Tal referência à colonização aparece também em *SP*. Cf. FOUCAULT, 1975, p. 284. No curso *STP*, Foucault vai pensar a situação da Europa no início do século XVII como uma divisão geográfica que, apesar de não compor uma unidade, se relaciona com o mundo inteiro pela exploração econômica e pela colonização. Ele não adentra nessa questão, porque está tratando de pensar aí certa prática refletida em torno do Estado. FOUCAULT, 2004b, p. 303-4.

Podemos dizer a Spivak que no curso de 1976 Foucault reconhece o “genocídio colonizador” ou a “dominação colonial”, e a violência às populações submissas (FOUCAULT, 1997, p. 229; p. 57), não exatamente nos termos da territorialidade, como ela gostaria, mas a partir de certa tradução do evolucionismo na política a partir do século XIX, o que acarreta em problemas como o do racismo de Estado e de sua especificidade como um fenômeno apenas possível a partir da centralidade da vida para o poder político moderno. E a maior contribuição de Foucault nesse sentido talvez seja a pergunta que pode ser feita à luz da problemática do racismo de Estado: Qual vida é convocada a viver e qual vida é devolvida à morte¹²²?

Acreditamos que a biopolítica, como um operador conceitual e tal como pensada sobretudo no curso de 1976, pode auxiliar às reflexões que colocam a urgência de pensar a violência aos corpos colonizados, desqualificados ou diferenciados nas relações sociais, porque coloca justamente em questão a sujeição daqueles que podem ser chamados de subalternos, como as mulheres no Terceiro Mundo, ponto de partida essencial do ensaio crítico de Spivak. (SPIVAK, 2010, p. 30-2)

A crítica de Spivak parece se encontrar, de alguma forma, com a perspectiva de Silvia Federici, em especial a obra publicada em 2004, *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (FEDERICI, 2017). Certamente tendo por referência *SP* e *HSI*, a autora acusa Foucault de ter se centralizado nas confissões e em um sujeito europeu universal sem diferenciação sexual, e aponta que se ele tivesse considerado um sujeito colonial, racializado e diferenciado sexualmente, suas análises sobre o disciplinamento dos corpos e sobre o biopoder implicariam em outras conclusões, uma vez que pensar tais fenômenos necessariamente conduz à violência e à repressão.

Visando um ponto de vista feminista do processo de “acumulação primitiva” de capital, conceito de Marx que ela ressignifica criticamente, para Federici um de seus maiores resultados foi a exploração do trabalho doméstico atribuído à mulher, sua exclusão do trabalho assalariado e sua subordinação a um patriarcado ainda mais opressor – o que não significa para ela que o corpo da mulher tenha sido dispensado no processo de mecanização do corpo proletário no capitalismo, uma vez que a mulher se tornou máquina de produção de trabalhadores, apesar da mistificação desse trabalho fundamental como um serviço pessoal. (FEDERICI, 2017, p. 183)

E nessa empresa a autora não deixa de se utilizar da grade de análise do disciplinamento dos corpos, tal como fez Foucault, mas aplicando-a para pensar o disciplinamento das mulheres.

¹²² É nesse sentido que Nalli pergunta em seu artigo sobre qual vida está em questão. Cf. NALLI, 2019.

De forma geral, Federici visa superar as histórias das mulheres em termos de oposições de gênero, propondo uma história das mulheres indissociável de uma história de classe, que investigaria o que ficou oculto na história da dominação capitalista, para o qual foi imprescindível a exploração histórica das mulheres e de seus corpos. Não recaindo na dicotomia gênero e classe, a autora, assim, busca compreender tanto a reinscrição da caça às bruxas quanto dos cercamentos, presentes na gênese do capitalismo, nas formas atuais de violência e de perseguição às mulheres e de pauperização, e se atenta inclusive ao Brasil como um exemplo. (FEDERICI, 2017, p. 416)

O pensamento de Federici vale a pena ser mencionado na medida em que, convocando Foucault criticamente, a autora nos apresenta uma análise bastante atual na linha de uma história da relação poder e corpo, incorporando as formas de exploração do corpo da mulher no sistema capitalista, uma questão que julgamos ser relevante e que de fato não é trabalhada por Foucault em sua especificidade, apesar das aberturas que já aventamos. Contudo não estamos certos se Federici é justa com Foucault.

Em primeiro lugar, Federici diz que as teses de Foucault fazem uma série de omissões históricas, destacando a caça às bruxas (FEDERICI, 2017, p. 35), o que não procede de acordo com o curso de 1975, apesar de não ser um tema largamente trabalhado pelo autor. A autora parece se limitar às interpretações mais difundidas de Foucault, sobretudo teses das obras de 1961, como o grande internamento, de 1975, como o disciplinamento, e de 1976, como a positividade do dispositivo de sexualidade.

Em segundo lugar, Federici se refere a uma teoria do corpo presente no pensamento foucaultiano e chega a dizer que quem valorizou a “política do corpo” foram as teóricas feministas da segunda onda, alegando que Foucault é erroneamente interpretado na academia como pioneiro desse ramo de pesquisas. (FEDERICI, 2017, p. 32) Tal observação não se sustenta, primeiramente, porque não há teoria do corpo no pensamento do filósofo, conforme trabalhamos já em outro momento. Ademais, as reflexões foucaultianas não tem pretensões em absoluto de fundar uma escola ou oferecer uma matriz de pensamento que oriente uma teoria, embora isso possa ocorrer.

Quando Foucault lança mão nos anos de 1970 do procedimento de compreender o poder a partir do corpo, ele o faz por reconhecer em seu presente que há uma relação próxima entre o poder e corpo que não se resume à repressão e à violência, cuja história poderia ser remontada, motivado sobretudo por suas insatisfações com as teorias políticas idealistas e mesmo pelas limitações das abordagens da história do corpo por parte dos historiadores, que ainda o

concebiam enquanto objeto neutro. Ora, conceber o corpo como algo atravessado por relações de poder e mesmo produzido por elas constituiu-se como uma originalidade do pensamento foucaultiano, a qual de fato influenciou muitas linhas de pensamento interessadas nas questões do corpo.

Em último lugar, a autora parece não compreender que se Foucault quer pensar o poder a partir de sua produtividade, ele não o faz para negar a violência e a miséria, mas para colocar a nu efeitos de poder insuspeitos, a exemplo da patologização de certos corpos bem como a formulação do curso de 1976 sobre uma violência reinscrita na ordem política. Ademais, Federici parece também ignorar a preocupação do filósofo com os excessos de poder, que podem configurar experiências que se concretizam de fato como violência, extermínio de grupos ou populações completas, tal como observamos à luz da penetração excessiva do biopoder sobre o poder soberano.

Com tais considerações, entendemos que o curso de 1976 cumpre um papel importante no pensamento foucaultiano, sendo indispensável para compreensão de certos alcances da analítica do poder, como a questão da violência colonizadora, como o exercício de uma soberania que não é conciliadora, diferentemente de seu sentido clássico, como a ideia de uma gestão política que cinde os corpos, e outras, questões que são da ordem do dia e que não cessam de convidar os estudiosos à sua exploração. (YAZBEK, 2019)

Ainda sobre as contribuições à análise política trazidas pelas produções foucaultianas do ano de 1976, buscando por situar melhor a singularidade da biopolítica face à tradição política, destacamos aqui as observações de Oswaldo Giacóia, ao apresentar a obra *Vidas em riscos*¹²³, de Duarte. Giacóia traz à luz o paradoxo contemporâneo a que chega o pensamento jurídico, que não é senão a insuficiência trazida por um vocabulário depositário de homogeneidades massivas, a exemplo da ideia de uma natureza humana, essencial para a concepção de direitos humanos¹²⁴. O problema colocado a partir deste ponto, como ele mostra,

¹²³ A obra *Vidas em risco* de Duarte, tomando a vida como aquilo que está em jogo no poder político moderno, unifica os pensamentos de Foucault, Martin Heidegger, Hannah Arendt, como filósofos da modernidade cultural. Segundo a abertura de Oswaldo Giacóia, Duarte toma tais autores, tão heterodoxos entre si, por meio de um campo comum de preocupações. Em suas palavras, trata-se do problema da “periclitacão da vida tornada campo de incidência e objeto de investimento pelas estratégias e cálculos operatórios de um tipo de sociedade em que o poder político se define, justamente por causa dessa inserção da vida nos mecanismos disciplinares de adestramento e previdenciários de controles, como sociedades biopolíticas” (...). GIACÓIA Jr In: DUARTE, 2010, p. X. Certamente esta se tornou uma obra de referência no Brasil para estudos de biopolítica.

¹²⁴ Foucault de fato manifestou-se como crítico da ideia de direitos humanos, contudo, em algumas ocasiões, após o episódio já mencionado da extradição de Croissant em 1977, nosso filósofo utiliza o termo direitos dos governados, como observamos no artigo em que publica no jornal *Le Nouvel Observateur*, igualmente evocado anteriormente. Cf. n.º 210. É uma pesquisa a se fazer pensar se com este termo Foucault repõe certa ideia de direitos humanos ou se ele é completamente heterogêneo. Na verdade, Candiotti respondeu à essa questão,

e que Foucault entendeu bem, é pensar uma política que dê conta daqueles que ficam para fora desses atributos universais pressupostos, aqueles que não se enquadram nas qualificações e pertencas disso que se compreende dentro da ideia universal de cidadania e de humanidade, desses que, portanto, são privados da proteção das comunidades jurídico-políticas. (GIACÓIA in DUARTE, 2010, p. XVI).

Contribuindo, assim, para a análise política atual, a biopolítica, recobrando de maneira precisa certa forma de atuação do poder, abre um campo de investigação não monolítico. É o caso do problema dos migrantes, refugiados, apátridas, comunidades periféricas, em suma, que sobrevivem aquém da lei e da possibilidade de exercício da cidadania. Sobre esses “indesejáveis”, fazemos menção a um pequeno texto, bastante atual, de Candiotto (2020) em que o autor usa a ideia de biopolítica para colocar a questão dos fluxos migratórios que se intensificaram na atualidade, resultando em um dos grandes problemas políticos de nosso tempo.

Com um olhar atento ao que representa hoje o problema das migrações, Candiotto o relaciona não à perseguição ideológica ou política, mas concretamente à pobreza, à busca de sobrevivência. Segundo o autor, o problema das migrações constitui-se talvez “no maior resíduo da biopolítica na época atual” (CANDIOTTO, 2020, p 35). Trata-se de vidas que, paradoxalmente, são descobertas pelo discurso universal do direito à vida, vidas perpassadas pelo cálculo biopolítico que define a vida a ser fomentada e a vida a ser dissolvida à própria sorte. Tal como Foucault diz belamente num artigo de 1977 chamado “La vie des hommes infames”: “Todas essas vidas que estavam destinadas a passar por baixo de todo discurso e a desaparecer sem nunca terem sido ditas, só podiam deixar traços - breves, incisivos, muitas vezes enigmáticos - apenas no ponto do contato instantâneo com o poder.” (n.º 198, p. 241).

Para concluir as reflexões abertas com o curso de 1976, dois pontos importantes devem aqui ser retidos. Primeiro ponto: a biopolítica, ao fomentar a vida, opera fazendo cortes, cindindo a população entre os corpos que podem viver e os corpos que são deixados à morte, ao risco. E aqui entendemos melhor o que Nalli (2019) objetiva ao questionar o estatuto da vida que está em jogo na biopolítica, uma vida animalizada e não qualificada, podendo ser confiscada ou entregue ao risco. Segundo ponto: o racismo é um mecanismo possível a partir

dizendo: Diferentemente do caráter representacional dos direitos humanos, o direito dos governados não deriva, ou faz parte, de uma lei universal abstrata. Não designa ou exige, necessariamente, a implantação de um dispositivo jurídico-legal. Ele é antes a decorrência da atitude crítica, mais precisamente, da pergunta: ‘Como não ser (tão) governado?’ E está relacionado à luta pelo direito de ‘viver, ser livre, sair, não ser perseguido’.” CANDIOTTO, 2020, p. 135-6.

do momento em que a vida entra como estratégia política, mas não é uma determinação de toda forma de política de Estado. Dreyfus e Rabinow colocam bem tal mediação necessária: “uma vez que as políticas da vida estavam postas, então a vida dessas populações, bem como sua destruição se tornam escolhas políticas”. (DREYFUS; RABINOW, 1983, p. 138)

Embora possamos dizer, junto a Castelo Branco, que “o racismo é a prática que tem dado sentido à gestão política dos Estados nos últimos anos”. (CASTELO BRANCO, 2004, p. 132), não é que o Estado seja racista para Foucault, mas que pode sê-lo, sem contradição com o fato dele, bem como a sociedade liberal democrática, abrigarem igualmente formas mais técnicas e eficientes de controle dos indivíduos e regulação da população. Como precisam Fontana e Bertani ao fazerem o balanço do curso de 1976: “Assim, haveria, entre ‘sociedades liberais’ e Estados totalitários, uma filiação muito estranha, do normal ao patológico, até ao monstruoso, sobre a qual será necessário, mais cedo ou mais tarde, interrogar.” (FONTANA; BERTANI in FOUCAULT, 1997, p. 250)

Além disso, ao nos mostrar no curso de 1976 que o Estado não é uma unidade e que ele é permeado por relações de forças desiguais, Foucault nos coloca diante da possibilidade de pensar suas tensões internas através de uma gestão da vida que não é universal, e que, portanto, diferencia e seleciona os corpos. Acreditamos que é nos tensionamentos que faz e mesmo em certas dificuldades a que chega que o pensamento de Foucault ganha força, como diz Skornicki: “A maior virtude de Foucault é que ele não nos deixava em paz.” (SKORNICKI, 2015, p. 19)

Finalmente, em busca de uma interpretação que não recaia no reducionismo de tomar o pensamento de Foucault como uma recusa ao Estado, uma leitura restritiva da analítica da qual discordamos desde o início, gostaríamos de abrir caminho para a reflexão de 1978. Adverse (2018) nos atenta para certa literatura mais recente, que, embora diferenciada, se dispõe a repensar a questão do Estado no pensamento de Foucault, sendo o caso de Skornicki (2015) e Dean e Villadsen (2016), por nós considerados.

Dean e Villadsen (2016) o elaboraram como um profundo ceticismo por parte de Foucault que se relaciona ao reconhecimento de que o poder atravessa todas as instâncias, seja na vontade de poder da sociedade seja no exercício estatal e institucional do poder, apesar de manterem o tom crítico sobre a obra do filósofo sobre o qual falaremos no capítulo seguinte. De outra forma, Skornicki formula que, se por um lado Foucault não é refém da explicação de todo fenômeno político pelo Estado, por outro lado isso não exclui o exercício do poder do Estado de suas preocupações:

Não se tratou, porém, de abandonar o estudo do próprio Estado, mas antes de reverter seu princípio de análise: partir da teia de relações de poder que tece uma dada sociedade para apreender o surgimento e a consolidação do Estado, em vez do Estado como modelo e fonte de poder. (SKORNICKI, 2015, p. 12).

Por vezes esse antiestatismo é fomentado por parte da recepção, sobretudo, se se considera as pesquisas que recobrem a ideia de microfísica do poder, cujas publicações certamente alcançaram grande público desde os anos de 1970. Contudo, hoje, com o benefício da publicação completa dos cursos dados ao Collège de France, pode-se deduzir duas conclusões: a primeira é que a ideia de microfísica do poder em si não nega o Estado, apenas desloca o ponto de partida na direção dos prolongamentos do poder, o que cumpriu nos anos de 1970 (e cumpre até hoje) a função de colocar em evidência instâncias de poder desqualificadas na análise política; e a segunda observação é que Foucault avança em relação à elaboração de microfísica do poder, sem abandoná-la, e a grade conceitual da governamentalidade trazida amplamente com a publicação em 2004 dos cursos de 1978 e 1979 o atesta. Tais abordagens, apesar disso, ainda não conduzem a uma teoria do Estado ou uma teoria jurídica da representação política, mas a uma análise das “práticas complexas e múltiplas da ‘governamentalidade’”, conforme Foucault diz em 1984, naquilo que seria a redação do prefácio do segundo volume de *Histoire de la sexualité*¹²⁵ (n.º 340, p. 582).

Trata-se de colocar em questão um desbloqueio das artes de governar desde o século XVI, no qual se verá a governamentalização do Estado, cujo alcance e campo de intervenção no século XVIII será a população, noção que será refinada por Foucault e cujos contornos interessa-nos pontuar. Se na analítica o corpo vai dando espaço pouco a pouco à população, nosso esforço no capítulo seguinte será pensar essa transformação, buscando pela materialidade do poder nas práticas de Estado como um complemento das considerações que Foucault havia realizado sobre um poder que penetra os corpos.

Com efeito, ao fazer a incursão que permite a Foucault pensar as práticas refletidas acerca do Estado, o filósofo reformulará as ideias de biopolítica e de biopoder tendo em vista um conceito mais dinâmico, que é a noção de governo, com a qual seguiremos no próximo capítulo na busca de uma história política da população.

¹²⁵ Texto publicado na obra *The Foucault reader* de Paul Rabinow, em 1983, mas não publicado efetivamente como o prefácio da obra de fato, por decisão do autor. Aí Foucault explica porque não prosseguiu com o projeto do primeiro volume de história da sexualidade, reposicionando a questão da sexualidade e colocando a questão do sujeito no primeiro plano, além de anunciar sua volta aos antigos. Cf. n.º 340, p. 578-584.

5.11 A analítica em movimento

No ano de 1976 certo dinamismo das formas de poder é sublinhado a partir do momento em que Foucault introduz na analítica um nível de atuação global de poder sobre a vida, que se sobrepõe ao poder disciplinar, contudo, sem anulá-lo. São a disciplina e o biopoder a descrição de duas formas de poder que Foucault encontra para mostrar que a perspectiva jurídico-política não dá conta de tratar um poder que se exerce como normalização, o que se atesta tanto na obra quanto no curso de 1976. Ademais, Foucault aborda certa interferência do poder de “fazer viver e de deixar morrer” no “velho direito de soberania”, sendo o caso do racismo de Estado. (FOUCAULT, 1997, p. 214). Trata-se, portanto, de articulação e não de exclusão (FOUCAULT, 1997, p. 223), e a fertilidade dessa abertura é atestada nos muitos estudos de biopolítica que crescem cada vez mais.

Ao contornar a análise do poder pelo prisma dominante da lei, Foucault se volta para o campo das práticas, visando novos caminhos de pensar o poder que incorporem efetivamente as formas com as quais a vida e os corpos, contraditoriamente, escapam à totalidade do discurso jurídico-político. Além de nos mostrar na obra de 1976 que nosso sexo não é algo natural, porque, como um objeto especulativo, opera no interior de um dispositivo de sexualidade voltado ao controle dos corpos e da vida, ao colocar as ideias de biopoder, e sobretudo do racismo de Estado, Foucault nos apresenta o entendimento de que a política moderna, através da gestão da vida, não exclui a possibilidade de diferenciar certos corpos indesejáveis socialmente, corpos que têm uma história política que remonta ao momento em que a vida ela mesma se torna uma questão para o poder-saber.

Certamente, ao introduzir a preocupação com a população na analítica, a biopolítica no ano de 1976 abriu para Foucault perspectivas mais amplas para a concepção do poder, a qual adquirirá um sentido ainda mais positivo com a noção de governamentalidade na inflexão de pensamento do filósofo de 1978, que terá articulações que não se limitam à disciplina, à lei e ao biopoder.

Em nossa interpretação, não é o caso de Foucault ter descartado a microfísica do poder, mas de ter se visto diante de um conjunto novo de problemas, o governo, para o qual foi necessário desenvolver outro quadro teórico de abordagem, procedimento de deslocamento que se observa em toda sua trajetória, configurando análises que têm um potencial diverso. Se anos antes seu trabalho foi guiado por um esforço de pensar analiticamente as capilaridades do poder através daquele modelo ascendente, na pesquisa que se apresenta em 1978 será necessário se

aprofundar e perguntar pela racionalidade política governamental que investiu o Estado moderno.

Não se trata, contudo, de uma inversão do esquema ascendente, de baixo para cima, para um esquema descendente, de cima para baixo, o que envolveria partir do Estado soberano de onde emanaria o poder. O que se passa é que, tendo referido o Estado nos anos anteriores ao poder soberano, evitando ter neste o ponto de partida da análise em função das capilaridades, para tratar o Estado no curso de 1978 Foucault propõe pensar o Estado como práticas governamentais¹²⁶. As incursões à razão de Estado e à teoria da polícia, às quais Foucault recorre para compreender a singularidade do governo em sua forma política, o Estado, levarão o filósofo a pensar a formação de racionalidade que não é jurídica, e que no século XVIII passa a ser propriamente econômica.

Na linha da “história da governamentalidade” traçada por Foucault no curso de 1978, governa-se não abstratamente o Estado, mas por meio de práticas. Não é sem razão que Foucault vai encontrar especialmente nos fisiocratas uma novidade na governamentalidade ocidental, e não na filosofia política clássica¹²⁷. A economia do *laissez-faire* liberará a circulação das coisas e das pessoas, operando o ajuste da população ao aparelho econômico de produção.

No deslocamento das tecnologias de governo dos homens, no século XVIII a população é tornada ela mesma uma positividade a partir da qual se desbloqueará práticas e saberes. Cabe-nos pensar então a história política da população, que, a partir de certas mudanças na governamentalidade ocidental, vai deixar de ser entendida como um conjunto numeroso de homens enquanto um bem a ser zelado para se transformar em um valor relativo àquilo que o Estado disponibiliza, tornada uma noção operatória em uma racionalidade política que permite o governo dos homens pela economia.

¹²⁶ Segundo Adverse: “(...) até 1978 Foucault identificava o poder do Estado com o poder soberano. O que vemos agora é o reconhecimento de que o Estado moderno é uma realidade complexa, desempenhando papéis diversificados na realidade política. Se Foucault jamais deixa de vinculá-lo à noção de soberania, passará a defender, por outro lado, que, malgrado as teorias jurídico-políticas dos séculos XVII e XVIII, o Estado moderno é *essencialmente* um Estado de governo. Mais ainda, reatando com o que havia avançado no curso sobre a sociedade punitiva (em 1973), Foucault entenderá que o Estado soberano caracterizava o Estado medieval.” Cf. ADVERSE, 2018, p. 510, grifo do autor.

¹²⁷ Antes, para tratar dos séculos XVI e XVII, embora Foucault convoque autores como Tomás de Aquino e Maquiavel, o filósofo dá mais atenção de fato aos homens de política e teóricos da chamada razão de Estado, ponto de partida a partir do qual ele pensa a singularidade do governo político dos homens.

6. A HISTÓRIA POLÍTICA DA POPULAÇÃO NAS PRÁTICAS DE GOVERNO: UM CORPO COLETIVO BIOLÓGICO E POLÍTICO A SER CONDUZIDO

6.1 O governo do corpo da população

Após um ano sabático em 1977, tendo oferecido ao Collège de France o curso *IFDS* em 1976, Foucault inaugura o curso *STP* dizendo que daria precisão maior àquilo que havia tratado como biopoder (FOUCAULT, 2004b, p. 3). Mas é mais do que isso que o curso coloca em questão, uma vez que, além de uma revisão das análises do poder que o filósofo havia realizado acerca das disciplinas e acerca do poder de soberania, ele nos apresenta a novidade de uma tecnologia de poder relacionada à segurança da população, a qual vem a se sobressair em relação às outras na modernidade, sendo possível observar contornos ainda nítidos na contemporaneidade.

Com a reflexão sobre certo dispositivo de segurança, o campo da biopolítica será alargado, visto que Foucault introduz agora novas modulações, fornecendo-nos uma análise mais refinada sobre as intervenções do poder político na população, envolvendo práticas, teorias governamentais e a economia, como um saber produzido, bem como aborda também a produção de campo de verdade em torno dessa nova realidade, essencialmente econômica. Com o desenvolvimento das três aulas inaugurais de *STP*, a reflexão que de fato adquire a centralidade no curso gira em torno da “governamentalidade”, conceito que Foucault introduz na “Aula de 1o. de fevereiro de 1978” e que lhe abrirá todo um novo horizonte de análise. Não é o caso de Foucault, a partir desse procedimento, deixar de lado as pesquisas que havia realizado nos anos anteriores¹²⁸, mas de dar a elas um delineamento, primeiramente, à luz daquilo que ele reconhece como tecnologias de segurança, e, posteriormente, remetê-las aos quadros da “governamentalidade”, que tem uma história própria.

¹²⁸ Fazendo um balanço crítico da análise genealógica das tecnologias do poder disciplinar nos anos anteriores, Foucault diz que se deslocava da análise institucional em função de um olhar ao ordenamento exterior geral que deu suporte a certas práticas que se introduziram no patronado, nas instituições psiquiátricas e médicas etc. Igualmente, o autor diz que havia estudado a prisão contornando o ponto de vista funcional a partir dos quais se poderia compreender seu fracasso ou seu sucesso. Foi se voltando à exterioridade das estratégias e das táticas que toleram os próprios problemas de funcionalidade do modelo prisional que Foucault colocou a singularidade que é a prisão moderna. Tais análises eram ancoradas na recusa metodológica de partir de um objeto já dado, como a doença mental, a delinquência ou a sexualidade, e, nessa mesma linha, o autor postula agora a possibilidade de utilizar o mesmo procedimento de exterioridade que envolve contornar a análise institucional, a análise funcionalista e a análise objetiva, para compreender a economia geral de poder que formou o Estado moderno. Cf. FOUCAULT, 2004b, p. 120-3.

Complexificando os níveis de análises, Foucault elabora agora uma analítica da governamentalidade, na qual observaremos como o Estado foi governamentalizado e como a população se tornou, a partir de certo momento, um valor relativo nas práticas de governo e uma noção positiva para o saber econômico que se forma. Na linha de Foucault, essa reflexão de fato conduzirá ao momento singular na história do poder ocidental em que o Estado e suas instituições passam a ser o centro das práticas refletidas de governo, reflexão que pode ser dita com uma história da governamentalização do Estado.

Dadas as bases da inflexão que colocou o governo no centro das análises de Foucault, resta-nos agora compreender o poder político ocidental pelo movimento das múltiplas tecnologias de poder que deram forma ao Estado moderno. Ao projetarmos este caminho, buscando de alguma forma uma continuidade com o tema da tese que elaboramos até agora, nos deparamos certamente com algumas dificuldades as quais apontaremos, dado o pensamento não linear de Foucault. Sforzini (2014), uma de nossas maiores referências para tratarmos da importância que ocupa o corpo no pensamento de Foucault, fala de governo do corpo, ainda que contorne, de alguma forma, o tema específico do governo político da população tal como tratado pelo filósofo no curso de 1978, todavia, resgatando o corpo na perspectiva da produção filosófica foucaultiana que segue nos anos de 1980 (dietética dos antigos, o corpo atleta, da medicina e do cuidado de si, do corpo-carne, etc). Nesse sentido, embora sob outras perspectivas, da ética do sujeito, por exemplo, o corpo ainda está presente no pensamento foucaultiano, confirmando-se em sua produção intelectual como algo constante e importante. Entretanto, não será o caminho por nós seguido, ao perseguirmos de fato o contorno da analítica do poder, e neste momento, da analítica da governamentalidade.

Seguindo nossa proposta de abordar o corpo enquanto campo de investimento político, nos aproximamos neste ponto de autores como Luca Paltrinieri (2010), quem não hesita em tomar a população como um corpo, ainda que o curso de 1978 amplie e complexifique mais a biopolítica ao trazer a ideia de um dispositivo de segurança e também ao abrir o tema do governo, o qual trará uma série de consequências na analítica. Em 1976 na história política do corpo e dos corpos lidávamos com dois eixos, o da anátomo-política do corpo humano, responsável pelo adestramento dos corpos nos sistemas de utilidade, e a biopolítica da população enquanto “massa global afetada por processos de conjunto que são próprios da vida” (FOUCAULT, 1997, p. 216)¹²⁹, com a incursão do ano de 1978 estaremos diante da história da

¹²⁹ Skornicki diz que essa distinção indivíduo e espécie que Foucault mobilizava em 1976 é “mais analítica do que real”, e que o curso de 1978 tende menos a pensar pelo prisma de tal bipartição, entendendo que o que se passa é

emergência da população nas práticas governamentais como sujeito econômico e político e também como objeto de governo.

Para nossos propósitos, ainda que Foucault deixe de abordar exatamente a relação poder e corpo como nos anos anteriores, ainda podemos observar a continuidade do “materialismo” em seu pensamento, dado que as práticas de Estado se voltam a uma população, de alguma forma, um corpo ainda atravessado pelas práticas de governo, definido como sujeito, mas também como objeto. Se, por um lado, é o sujeito convocado neste momento da analítica e não mais um assujeitado, por outro lado, ao se referir à população como sujeito e objeto, de alguma maneira, Foucault se refere ainda a algo capturado pelas relações de poder como corpo, no caso, um corpo biológico coletivo da população, quantificável e governável pelos imperativos da economia, ciência que nasce junto ao momento em que a população se torna ela mesma uma questão política.

Dessa forma, interessa-nos no curso de 1978 a própria abordagem histórica que Foucault vai fazer da população, entendendo que a partir da metade do século XVIII ela será entendida como sujeito de necessidades e objeto dos cálculos econômicos e estatísticos, considerada a um tempo como uma realidade específica, porque ela tem suas leis próprias, seus deslocamentos naturais, suas interações, seus interesses, e também como uma realidade relativa, a partir do momento em que deve se conformar aos recursos e possibilidades do Estado.

Não teremos mais a física do poder no sentido das coerções materiais dos corpos tal como vimos com as disciplinas, mas uma política que “deixa acontecer” os processos naturais da população. Trata-se da organização de outra física do poder na qual o campo da ação política deve deixar que as coisas se produzam e que a população se autoajuste. Na perspectiva das tecnologias de governo, enquanto o pastor conduz a vida moral e material do rebanho, o governo político dos homens conduz o comportamento da população face a seus interesses, e estabelece que ela se autoajuste à economia.

Ademais, se o curso de 1975 já nos dava uma pista sobre certa tecnologia de governo das almas e do corpo” da pastoral cristã no século XVI desenvolvida nas práticas de penitência (FOUCAULT, 1999, p. 201) cujo resultado era certo tipo de assujeitamento; no curso de 1978, retomando a temática do governo das almas, segundo uma incursão mais profunda e mais recuada historicamente, importa a Foucault dar a dimensão totalizante e individualizante da

o deslocamento da abordagem da biopolítica menos em termos médicos para uma abordagem mais econômica, sem excluir uma da outra. Nessa nova abordagem da biopolítica, o autor entende ainda que Foucault deslocará a soberania para as técnicas de governo, porém o objeto população será mantido. Cf. SKORNICKI, 2015, p. 126-7.

governamentalidade ocidental. De fato, ao visitar o pastorado, Foucault nos coloca diante da história da constituição do sujeito moderno através das redes de obediência que constituíram a governamentalidade ocidental, totalizante, mas também individualizante. Este sujeito constituído por relações de obediência, vale dizer, não é uma entidade metafísica ou o sujeito soberano, mas um sujeito também capturado enquanto corpo, vida biológica e sede de comportamentos, a serem conduzidos pelo governo econômico.

O objetivo de Foucault, na verdade, é compreender determinada técnica de condução das condutas, cara ao pastorado hebreu e institucionalizada no cristianismo, que se transcreve ao governo político dos homens a partir do século XVI, não por relações de causalidade, ou de transferência de um domínio religioso ao domínio político, mas como arte de governar os homens - e em determinada altura, arte de governar a população, que entendemos como um grande corpo coletivo.

Acompanharemos assim com o filósofo a análise cuidadosa sobre o surgimento da população a fim de remontar como ela emerge como objeto próprio da reflexão e das práticas de governo, como uma positividade a partir da qual se desbloqueia técnicas de poder e de saber. Sendo assim, consideraremos que não é o caso de os corpos deixarem de ser um alvo nas tecnologias de poder, mas de o autor colocar no centro de sua análise propriamente o governo de uma população por meio de um Estado governamentalizado, o que envolve outros movimentos em seu pensamento. É nessa medida que buscaremos ressonâncias do projeto da história política dos corpos, agora tratada por nós como uma “história política da população”, sob a perspectiva das práticas de poder, o qual ainda demonstra sua materialidade, ao passar pelos corpos daqueles que são governados enquanto sujeito e também como objeto.

6.2 O dispositivo de segurança: a continuidade da biopolítica da população

Foucault inaugura o curso de 1978 definindo o termo biopoder como um conjunto de mecanismos pelos quais as características biológicas da espécie humana entram na estratégia geral de poder, o que ocorre a partir do século XVIII. Tendo tratado nos anos seguintes dos sistemas jurídicos, que operam segundo o binarismo entre o que é proibido e o que é permitido, dos mecanismos do poder disciplinar que fazem funcionar, no nível extra ou infralegal, técnicas de punição e correção difusas na sociedade, agora, sem abrir mão de tais análises, o filósofo pretende introduzir os mecanismos de segurança como tecnologias de poder propriamente voltadas à população, incluindo mais amplamente o campo das probabilidades, dos cálculos,

do estabelecimento das médias, dos limites aceitáveis, da distribuição e circulação das pessoas e das coisas.

Apesar de Foucault ter um projeto histórico, não está em jogo em suas análises um esquema de sucessão temporal dos mecanismos de poder na qual se observaria a substituição histórica dos mecanismos disciplinares a partir da modernidade em detrimento dos mecanismos jurídicos, caros à Idade Média, e, por fim, dos mecanismos de segurança na contemporaneidade em detrimento dos mecanismos disciplinares. E as considerações foucaultianas sobre certo dispositivo de segurança deixam bem claro que se trata de pensar as tecnologias de poder na medida em que elas se confrontam, no ponto em que se transformam e também o momento em que se complementam, sem perder seu alvo próprio.

Na verdade, avançando ainda mais sua reflexão sobre o traço técnico do poder, a ideia de dispositivo de segurança leva ao autor a reorganizar suas considerações sobre o poder de soberania e o poder disciplinar, segundo um exame mais dinâmico. A formulação que aparece no curso de 1978 é de um “sistema de correlação entre mecanismos jurídicos-legais, os mecanismos disciplinares e os mecanismos de segurança” (FOUCAULT, 2004b, p. 10). Com a ideia de “sistema”, Foucault nos esclarece que há procedimentos disciplinares no suplício, bem como se pode estabelecer através de um código legal mecanismos de segurança. Da mesma forma, há mecanismos de segurança tanto em um sistema jurídico quanto em um sistema disciplinar. Em suas palavras: “não há a idade do legal, a idade do disciplinar, a idade da segurança”. (FOUCAULT, 2004b, p. 10)

Embora reconheça que, de fato, a contemporaneidade aponte mais para os mecanismos de segurança, localizando aí uma dominante, em termos de debate e de desenvolvimento das tecnologias de segurança, Foucault afirma também que as tecnologias de segurança são em boa parte a reativação e a transformação das tecnologias jurídico-legais e das tecnologias disciplinares. Em suas palavras: “(...) a segurança é uma certa maneira de adicionar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas armaduras da lei e da disciplina”. (FOUCAULT, 2004b, p. 12)

Tentamos evitar, desde o início, as linhas que poderiam sugerir um esquema de substituição histórico, embora, como deve estar claro até aqui, a analítica opere com oposições estratégicas, com as quais Foucault nos mostra a singularidade de determinada prática de poder-saber. Não se trata, de uma vez por todas, de uma análise em termos de linearidade histórica, mas uma história das técnicas na qual as mudanças são buscadas a partir da observação de algumas tendências de dominação de uma técnica sobre a outra. Assim, apesar das correlações

entre as formas de poder, há um campo de atuação próprio de cada uma dessas tecnologias, tendo destaque no curso de 1978 as tecnologias de segurança as quais envolvem propriamente a população. Trata-se da população enquanto noção e enquanto realidade, sendo ela sujeito e objeto dos mecanismos de segurança, novidade no século XVIII tanto na ordem da teoria política quanto na ordem do funcionamento político, como desenha a genealogia neste momento crucial de 1978.

Com o objetivo de pensar as especificidades dos dispositivos de segurança, Foucault destaca algumas de suas características gerais a partir das quais se pode localizar o problema dos espaços de segurança, o problema do tratamento do aleatório, a forma de normalização, agora não do tipo disciplinar, mas de uma biopolítica securitária voltada à população, pode-se dizer. A exemplo da organização da cidade segundo o dispositivo de segurança, Foucault coloca que a segurança visa não a perfeição do sonho disciplinar, mas a otimização dos elementos positivos do já dado (escoamento das águas, as ilhas, o ar, etc.). O dispositivo de segurança visa também a minimização dos elementos negativos, se voltando então àquilo que é “risco e inconveniente, como o roubo, as doenças”. (FOUCAULT, 2004b, p. 21), aceitando, contudo, que eles não deixarão de existir. O mecanismo de segurança lida então com os dados naturais, mas não apenas, porque trabalha com dados artificiais, como as probabilidades, com o tratamento do aleatório, isto é, daquilo que pode acontecer ou não, com a gestão das séries indefinidas (habitantes, imóveis, carroças, ladrões, etc.).

Nos quadros do dispositivo de segurança, o espaço em que se desenrola o aleatório é o “meio”, que é em verdade um número de efeitos que agem sobre os dados naturais e os dados artificiais. O meio é um número de efeitos que recaem sobre os que nele estão circunscritos, e envolve certo encadeamento circular das causas e dos efeitos. Foucault dá como exemplo uma aglomeração que cresce de maneira desorganizada, fazendo crescer também os miasmas, e em consequência, as doenças e as mortes. É justamente a partir do meio que se intervém em uma população, à diferença da intervenção da soberania, que se volta aos sujeitos de direito que detém a capacidade de ação voluntária.

Foucault compreende aqui que se torna crucial não apenas um poder que treina um indivíduo que obedece, tal como a disciplina objetiva ao criar o espaço esquadrihado do Panóptico¹³⁰, colocando o autor em questão a especificidade do “meio” como a materialidade essencial a que se prende uma população biológica, um campo de intervenção dos mecanismos

¹³⁰ Cf. n.º 231, p. 207-228.

de segurança que envolve tomar em conta as séries de acontecimentos aleatórios produzidos pelos indivíduos, grupos e populações, na medida em que elas geram outras interferências “de tipo quase natural” no interior desse espaço onde vivem. (FOUCAULT, 2004b, p. 23) Se nos anos anteriores o filósofo se esforçava para nos mostrar que o poder tem seu ponto de apoio nos corpos dos indivíduos, evidenciando assim sua materialidade, aqui o meio, de outra forma, mas também como um suporte material do poder, é aquilo que possibilita a intervenção na população, na espécie humana, envolvendo sua circulação, suas trocas, os elementos cruciais de sua sobrevivência enquanto realidade biológica dependente de uma série de recursos naturais e artificiais.

Ao tematizar o “meio” como a materialidade que assegura a vida da população, de fato o filósofo nos coloca diante de uma operação em que a artificialidade política interfere na naturalidade da espécie humana. Refere-se a intervenções do poder em um meio histórico-natural: algo completamente diferente da soberania jurídica, e sua ocupação com o território; algo diverso também das preocupações disciplinares em construir um espaço funcional e perfeito através das localizações estratégicas dos corpos individuais. No século XVIII, se o “soberano do território” se torna o “arquiteto do espaço disciplinado, ele também se torna “regulador do meio”, do qual será otimizada a circulação das pessoas, das mercadorias, das águas, do ar, etc. O soberano governa então “a existência física e moral de seus súditos”, estando em jogo não a soberania política exercida sobre um território, e sim uma função estruturante do soberano em relação aos espaços geográficos, eventos climáticos, ao curso das águas, a circulação do ar, etc., meio ao qual está ligada uma população biológica, um corpo-espécie¹³¹, quantificado, racionalizado, identificado não de forma individual, mas coletivamente, a partir de seus fenômenos de série, de nível, de escala. Para mudar a espécie humana, vai ser necessário mudar seu meio natural através dessa artificialidade política. (FOUCAULT, 2004b, p. 31)

Além do governo de uma população pela interferência no meio, na linha ainda dos mecanismos de segurança, Foucault coloca o problema da escassez alimentar, uma situação de raridade que gera um aumento dos preços. Este problema tem destaque na medida em que reflete um problema de mão dupla, tanto para a população quanto para o bom governo. Evita-se a escassez alimentar no meio urbano sobretudo porque, levando à disparada dos preços, ela desperta fortemente as revoltas: “Flagelo do lado da população, catástrofe, crise, se vocês

¹³¹ No curso de 1978 Foucault não utiliza mais a expressão corpo-espécie com a qual havia trabalhado em 1976, ao dicotomizá-lo com o corpo-máquina. Todavia, ao tratar ainda de uma população biológica nos vemos autorizados a utilizar a terminologia.

quiserem, do lado do governo.” (FOUCAULT, 2004b, p. 32) Colocando em relevo neste momento o confronto das tecnologias de poder, Foucault destaca duas técnicas diferentes de gestão da escassez alimentar, a segunda merecendo um destaque por ser mais integradora e menos restritiva.

Na esteira de Foucault, a sociedade francesa adotou um sistema jurídico e disciplinar nos séculos XVII e XVIII para prevenir a escassez alimentar e suas consequências. O filósofo se refere ao estabelecimento de um sistema de limitação dos preços, de proibição da estocagem, de limitação da exportação, e do cultivo, de exercer uma pressão para venda imediata a fim de evitar uma posterior elevação dos preços, o controle da colheita e dos estoques, o impedimento da circulação e dos transportes de cereais.

Objetivava-se, dessa forma, que a venda de cereais se realizasse com o preço mais baixo possível, obtendo os camponeses o menor valor possível de lucro e permitindo que a população urbana pudesse se alimentar ao preço mais baixo possível, garantindo-se também que o trabalhador receba o menor salário possível. Trata-se da “regulação por baixo dos preços”, prática mercantilista: “se entendermos por mercantilismo essas técnicas de governo e de gestão da economia que praticamente dominaram a Europa desde o início do século XVII até o início do século XVIII”. (FOUCAULT, 2004b, p. 34) Ora, o fracasso desse sistema jurídico-disciplinar antiescassez será deflagrado pelos fisiocratas, que irão destravá-lo através de uma nova economia, cujo princípio fundamental de governo é a liberdade de comércio e, justamente, a liberdade de circulação dos cereais, segundo o plano da realidade e não o plano do medo da escassez.

O ponto de diferença crucial do sistema jurídico-disciplinar antiescassez alimentar em relação a um mecanismo de segurança é que o primeiro se focaliza em um acontecimento possível de ser impedido antes de sua inscrição na realidade, justamente o campo de atuação do segundo. O dispositivo de segurança de regulação da escassez se instala em uma realidade reconhecida como nem boa nem má previamente, em que se tem as oscilações entre carestia e baixo preço e escassez e abundância, à diferença do sistema de impedimentos do sistema jurídico-disciplinar. O dispositivo de segurança, portanto, atua sobre a realidade:

E é sobre essa realidade do cereal, em toda a sua história e com todos as oscilações e acontecimentos que podem de certo modo fazer alternar ou mover sua história em relação a uma linha ideal, é sobre essa realidade que se vai tentar enxertar um dispositivo tal que as oscilações da abundância e do baixo preço, da escassez e da carestia vão se encontrar não impedidas de antemão, não interdidas por um sistema jurídico e disciplinar que, impedindo isto, constringindo aquilo, deve evitar que elas ocorram. (FOUCAULT, 2004b, p. 38-9)

Foucault mobiliza de fato a ideia de que a teoria dos fisiocratas¹³² apoiou o programa de regulação econômica na França no século XVIII, todavia, o princípio de circulação das mercadorias não é para ele apenas uma consequência prática de uma teoria, mas efeito da mudança das tecnologias de poder em que se observa a atuação das técnicas de segurança que caracterizam a sociedade moderna. Fazendo remissão aos dispositivos de segurança, trata-se, na verdade, de visualizar aí “uma grande mudança nas técnicas de governo”. (FOUCAULT, 2004b, p. 36)

Em *MC* Foucault já havia considerado os fisiocratas como os primeiros a questionarem os mercantilistas, mas isso no horizonte teórico da análise do solo epistêmico do saber das trocas e sua gramática conceitual (ou melhor, seu quadro econômico). Aqui, Foucault volta ao problema à luz das tecnologias de governo, um horizonte não oposto à arqueologia, mas diferenciado em termos de escopo da análise. Ele mesmo diz que se trata menos da inquirição pelas “regras de formação dos conceitos”, segundo um plano teórico, mas o da “genealogia das tecnologias de poder”. (FOUCAULT, 2004, p. 38)

Segundo essa tecnologia de poder estabelece-se um sistema de compensações no qual a elevação dos preços seria recompensada na safra futura, ainda que houvesse abundância ou condições de cultivo não favoráveis, possibilitando, por meio de mecanismos coletivos e individuais relacionados ao livre mercado, uma tendência de estabilização dos preços que diminuiria o risco da escassez. Tomando como referência o raciocínio de Abeille, um fisiocrata para quem a escassez alimentar é “uma quimera”, a ideia que Foucault traz é de que, ainda que tais compensações não se realizassem de fato, a escassez não implicaria a falta completa das formas de subsistência da população, porque haveria sempre uma reserva da colheita suficiente para um abastecimento suplementar por alguns meses. (FOUCAULT, 2004b, p. 40)

Parte-se do dado de que a escassez se anuncia antes de se produzirem as oscilações, como o aumento dos preços no mercado e as exportações, que devem, nesse raciocínio que prevê um mercado livre, acontecer. Trata-se de uma programação do que acontece e do que deve acontecer, a qual precisa de determinadas condições como o mercado interno, e não apenas, mas o ciclo de produção, o mercado mundial dos cereais, as quantidades postas à venda, e a ampliação também dos protagonistas a serem conhecidos em suas ações, em seus cálculos: “uma economia, ou uma análise econômico política, que integre o momento da produção, que

¹³² “Que seja o pensamento fisiocrático ele mesmo, que sejam os fisiocratas com sua influência que a [a liberdade de circulação dos cereais] tenham imposto ao governo francês nos anos 1754-1764 (...)”. FOUCAULT, 2004b, p. 35.

integre o mercado mundial e que integre, enfim, os comportamentos econômicos da população, produtores e consumidores.” (FOUCAULT, 2004b, p. 42)

A conclusão importante a que se chega com tal raciocínio é que a escassez que leva à população ao nível do flagelo e da revolta não é natural, mas resultado de medidas artificiais. E a escassez que flagela toda uma população poderá ser freada através do “*laisser-faire*”, ou “*laisser-passer*”, o “deixar as coisas andarem”, permitindo, na verdade, com que a escassez-carestia ocorra esporadicamente em um ou outro mercado, com vistas à sua autorregulação. A extinção da escassez-flagelo não extingue, portanto, o fato necessário de que certa população - não entendida genericamente como multiplicidade de indivíduos, mas como algo do qual se pode destacar séries de indivíduos - possa morrer com a falta dos meios de subsistência. Mais precisamente, trata-se de colocar em questão dois níveis atingidos pela escassez dos cereais:

Não o nível coletivo e o nível individual, porque depois de tudo isso não é simplesmente um indivíduo que vai morrer, ou sofrer em todo caso, com essa escassez. É bem toda uma série de indivíduos. Mas vamos ter uma cesura absolutamente fundamental entre o nível pertinente à ação econômico-política do governo, e esse nível é o da população, e um outro nível que é o da série, da multiplicidade dos indivíduos que não vai ser pertinente, ou antes, só será pertinente na medida em que, administrado como se deve, mantido como se deve, encorajado como se deve, vai permitir o que vamos obter no nível, ele sim, pertinente. A multiplicidade dos indivíduos não é pertinente, a população sim. (FOUCAULT, 2004b, p. 44)

Portanto, a população é algo complexo, comportando fenômenos escalonados sobre si, cesuras e níveis de pertinência ou não: ela é um objeto dos mecanismos que visam produzir em sua realidade certos efeitos; e ela é um sujeito a quem se pede que se comporte desta ou daquela maneira. A multiplicidade dos indivíduos (atribuída agora por Foucault à disciplina) é apenas um instrumento para se produzir algo no nível da população, como sujeito político coletivo, novidade face ao pensamento político e jurídico anterior à modernidade, conforme sublinha o filósofo. Não se trata, contudo, de um sujeito coletivo do contrato, mas de um sujeito coletivo de outra forma.

A noção de população para Foucault não significa o mesmo que a noção de povo - talvez uma noção de povo enquanto fenômeno escalonado e seriado, é como ele define. Interessante notar que Foucault chega a dizer que a população comporta um residual de povo, que não é senão um núcleo de resistência ao dispositivo, fazendo o filósofo menção aqui à parcela que se desajusta em relação à população enquanto sujeito e objeto da regulação governamental. (2004b, p. 44-5)

Se Foucault havia trabalhado a oposição lei e disciplina sobretudo para pensar o que se passava em um nível extra ou infralegal das práticas, agora à luz da questão específica da escassez dos cereais, aproximando lei e a disciplina pela função comum de impedimento, a oposição que ele tem em mente se dá entre a segurança e a disciplina. O dispositivo de segurança, que Foucault retraça a partir do pensamento dos fisiocratas, com destaque a Abeille, caracteriza-se de maneira diferente da disciplina.

A disciplina opera com o isolamento e a segmentação do espaço, concentrando, encerrando e protegendo, como o filósofo observa com a polícia dos cereais¹³³ do tratado de Delamare, e seu funcionamento centrípeta (de fixação ao centro). Já o dispositivo de segurança amplia, e o faz integrando “a psicologia, os comportamentos, as maneiras de fazer dos produtores, dos compradores, dos importadores, dos exportadores” e o “mercado mundial.” (FOUCAULT, 2004b, p. 46) Portanto, enquanto a disciplina concentra, de forma centrípeta, a segurança amplia, de forma centrífuga. Se a disciplina, ao tratar dos detalhes na medida em que eles podem ser potencialmente negativos, impede o *laissez-faire*, na contramão, a segurança libera, deixa fazer, deixa que se produzam os detalhes antes de sua qualificação como bons ou ruins, assumindo-o em sua naturalidade necessária. Todavia, a ponderação a se fazer aqui é que a segurança “não deixa tudo fazer, mas há um nível ao qual o *laissez-faire* é indispensável.” (FOUCAULT, 2004b, p. 47) Tais observações nos serão válidas quando considerarmos que tipo de liberação ou de liberdade está em jogo na economia do *laissez-faire*.

Visando demarcar a singularidade da atuação da tecnologia de segurança, Foucault mostra que a legalidade se ancora na divisão entre o permitido e o proibido, e a disciplina, a partir dessa distinção, determina o ponto a que se deve interditar para garantir o que resta de ordenamento - tarefa não de proibir, mas de prescrever. Esforçando-se para nuançar as diferenças, Foucault vai dizer que o dispositivo de segurança não parte da instauração do proibido e do permitido, mas “do ponto em que as coisas vão se produzir, sejam elas desejáveis ou que não o sejam”. (FOUCAULT, 2004b, p. 48) É o plano da realidade efetiva que importa nos mecanismos de segurança, é ela a ser regulada, limitada ou freada.

¹³³ Foucault vai dar conteúdo mais preciso à polícia de forma geral, que engloba a polícia dos cereais, depois de toda incursão à razão de Estado como prática refletida de governo e a necessidade de um conjunto tecnológico de polícia ocupado com o incremento das forças do Estado. Ao fim, ele nos mostrará que é justamente pelo problema dos cereais que o sistema da polícia, tal como funcionou nos séculos XVII e XVIII, será questionado sobretudo pelos fisiocratas na segunda metade do século XVIII, segundo teses que se opõem lado a lado às práticas mercantilistas às quais a polícia se relaciona. Antes disso, temos que levantar como Foucault chega até a ideia de governamentalidade, uma vez que é ela que vai reconduzir as conclusões do curso.

Apesar de Foucault aqui deixar de marcar que o sujeito é antes um produto de relações de poder sobre seu corpo, ao pensarmos a população definida não como povo, um sujeito coletivo abstrato na tradição jurídica, mas um sujeito e objeto das práticas de governo há ainda uma materialidade do poder em questão quando este se volta ao corpo da população.

Esquemáticamente o filósofo nos mostra que a lei opera no imaginário, a disciplina no complementar da realidade e a segurança no nível de realidade efetiva, a qual os fisiocratas chamavam de física:

Colocar-se sempre nesse jogo da realidade com ela mesma, é isso, eu creio, que os fisiocratas, que os economistas, que o pensamento político do século XVIII entendiam quando diziam que, de toda maneira, permanecemos na ordem da física e que agir na ordem da política é agir ainda na ordem da natureza. (FOUCAULT, 2004b, p. 49)

Agir na ordem política, no jogo da realidade, será um princípio liberal, porque está em jogo alguma liberdade de fazer as coisas acontecerem, condição de desenvolvimento da economia capitalista ela mesma. E aqui Foucault reconhece que se equivocou em *SP*, de alguma forma, quando entendeu que no mesmo século XVIII em que se inventou ideologicamente a liberdade, inventou-se também as disciplinas, que tinham por função não liberar, mas fixar os indivíduos por meio de coerções materiais. Não é o caso de Foucault negar essas análises, ocupadas com a fixação dos indivíduos nos sistemas de utilidade, mas de reconhecer que, no plano do governo econômico dos homens no século XVIII, a liberdade, não exatamente como ideologia e sim como técnica de poder, foi essencial: liberdade que não é nada mais do que a circulação das pessoas e as coisas (e os corpos, podemos dizer) em função de fazer funcionar a economia.

Trata-se de uma outra física do poder, no sentido de ser um poder que deixa aparecer a natureza das coisas, sem prever que ela seja má ou boa, e que administra a liberdade dos homens, regulando a partir dessa realidade mesma de seus interesses, vontades, atividades e pensamentos. Outro ângulo, portanto, de análise, na qual “essa liberdade deve ser compreendida no interior das mutações e transformações das tecnologias de poder.” (FOUCAULT, 2004b, p. 50)

Seguindo com a oposição entre a disciplina e a segurança, Foucault nos mostra que tanto a disciplina quanto a segurança normalizam, mas o fazem de maneiras diferentes. Nessa esteira, a normalização disciplinar atua a partir da construção de um “modelo ótimo”, de forma a operar a normalização após a obtenção do resultado dos procedimentos de adestramento (dos corpos, dos gestos, dos comportamentos), a partir dos quais se estabelecerá o normal, e o que anormal,

por incapacidade ou incapacidade diante do modelo. (FOUCAULT, 2004b, p. 59) E inscrevendo agora essa normalização disciplinar como uma operação secundária, Foucault propõe outro termo para se referir a ela, que será “normação”, tendo em vista agora “melhor sublinhar o caráter primeiro e fundamental da norma”. (FOUCAULT, 2004b, p. 59)

O dispositivo de segurança é definido por fazer essa normalização primeira e fundamental, e o exemplo privilegiado do filósofo será a varíola, como endemia no século XVIII e como epidemia, como doença de alta mortalidade para as crianças e para toda a população. Interessa a Foucault especialmente a técnica de inoculação ou de variolização a partir de 1720, sucedida pela vacinação em 1800, algo que ele destaca como prática heterodoxa no plano da teoria e da racionalidade médica do momento. A variolização era assim um “puro dado de fato, estávamos no empirismo o mais despojado, e isso até que a medicina, em meados do século XIX, grosso modo com Pasteur, possa dar uma apreensão racional do fenômeno.” (FOUCAULT, 2004b, p. 60)

A variolização interessa a Foucault justamente na medida em que, em determinadas condições, inoculando a varíola ela mesmo, produzia artificialmente uma pequena doença que era a própria forma de anulação da doença completa, sendo morfologicamente parecida o mecanismo de segurança. Em termos de forma, relacionando a variolização com a segurança, para o filósofo essas técnicas preventivas e generalizáveis, que eram novidade a seu tempo, tiveram como suporte a entrada da população nas práticas de governo, e através dela a possibilidade de colocar o problema em cálculos de probabilidade, por meio de estatística, de suporte matemático, significando a possibilidade de racionalizar o acaso.

A ideia é que, apesar de serem de naturezas diferentes, a aceitação das práticas de variolização se assemelha aos mecanismos de segurança que estavam se desenvolvendo a este tempo, técnicas que em vez de impedir, apoiam-se em elementos do real de forma a anulá-los, tal como o tratamento do problema da escassez alimentar segundo a via dos fisiocratas.

Na linha de Foucault, tais foram os suportes da aceitação das técnicas de variolização pelos administradores e pelos encarregados da “polícia médica”, e em última instância, pelas pessoas. Consiste nessa prática, já securitária, o esboço do que vai permitir posteriormente a generalização dos dispositivos de segurança, e a eficácia das análises quantitativas de sucesso ou de fracassos, de cálculos de possível mortalidade ou de contaminação, um conjunto de procedimentos que fazem a doença ser entendida não como “doença reinante”, mas a partir de sua distribuição em “casos” na população que habita um tempo e um espaço delimitados. (2004b, p. 63)

O caso, em sua atribuição a uma população e não a um indivíduo, será uma forma de quantificar, de racionalizar, de identificar e de coletivizar os fenômenos. Segundo a análise da distribuição dos casos em uma população será possível também a identificação do indivíduo ou do grupo de risco, isolando suas idades, sua localização, sua profissão, e a partir desses dados estabelecer qual é o “risco” de morbidade e de mortalidade. Com efeito, a noção de risco é central para os mecanismos de segurança, permitindo inclusive sua diferenciação, qualificação e localização para tal ou tal parcela da população, diferenciação dos riscos mais altos ou mais baixos: “Em outras palavras, pode-se assim identificar o que é perigoso”. (FOUCAULT, 2004b, p. 63)

Esta própria noção de “perigo” será também importante considerar ao pensarmos os mecanismos de segurança, enquadrada a certa faixa etária, certa profissão, certo lugar, determinada condição de moradia, etc. Dentro dessas condições de diferenciação, a varíola será menos uma epidemia desenfreada, instaurando-se mais como crise, crise que será freada por um mecanismo natural maior ou por intervenções artificiais.

Nos anos de 1975 e 1976 Foucault lidava com a categoria de indivíduo perigoso, aquele que representa ameaça social, que será patologizado, e no limite, exposto à morte física ou política, o que relacionamos àquele outro campo de atuação da biopolítica que envolve a retirada de circulação de certos indivíduos por meio de seguros, mencionado em *IFDS*. Apesar de uma perspectiva talvez mais tanatopolítica de um mecanismo de segurança em 1976, de toda forma, já tínhamos ali uma tecnologia securitária. Em 1978, ao ampliar o entendimento sobre a biopolítica, inclusive refinando a noção de população como fenômenos de série escalonados e como realidade, na linha de Foucault o risco e o perigo aqui não são referidos aos indivíduos ou grupo de indivíduos, mas são noções operatórias de normalização no próprio dispositivo de segurança, sendo possível localizá-los, qualificá-los e diferenciá-los.

Ocorre que, de fato, ao resgatar elementos da teoria e da prática fisiocrática, o conceito de população que Foucault agora sublinha é mais elaborado do que o que o filósofo entendia pela noção em 1976, sobretudo porque se coloca em seu horizonte em 1978 pensar justamente como ela se torna um valor positivo, e como seu advento desbloqueia técnicas e saberes¹³⁴. Ademais, vale dizer que a população não será apenas uma superfície objetivável, mas também

¹³⁴ Há certa proximidade com o movimento que Foucault fez em *MC* ao mostrar como o homem surge como sujeito e objeto para o saber na modernidade. Havia ali também toda uma arqueologia que narrava como a economia teve suas condições de possibilidade históricas na modernidade (no solo comum do saber que compartilhava com a filologia/linguística histórica e a biologia). Mas a proximidade é relativa, porque a obra de 1966 tem seu quadro teórico próprio, bem como o curso de 1978, realizado depois de muitos deslocamentos no pensamento foucaultiano.

sujeito coletivo (de uma determinada maneira), o que tem algumas implicações no âmbito da ação política daqueles que são governados também enquanto sujeitos.

Aplicados a uma população, as noções de caso, risco, perigo e crise, tecnologias de poder próprias da segurança, se diferenciam de uma tecnologia que se aplica aos indivíduos, a disciplina tão evocada nos anos anteriores por Foucault. O modelo disciplinar da lepra, que visa anular a doença pelo isolamento dos doentes e não-doentes é diferente do dispositivo surgido com a variolização-vacinação, que leva em conta a população sem rupturas, e traça a partir dela o normalmente esperado, em termos de probabilidade. Assim se estabelece a taxa de mortalidade normal, e dessa forma também se pode diferenciar uma normalidade em relação a outra, tomando a cargo a idade, a região, a cidade, a profissão, etc., retrazendo as curvas de normalidade.

Pode-se reduzir a mortalidade de acordo com tais diferenciações, visando um nível médio de mortalidade com o qual trabalhará a medicina preventiva, por exemplo. Este tipo de normalização de fato tem como ponto de partida primeiramente o normal, ou seu sistema de diferenciações de normalidades. À diferença da então chamada “normação” disciplinar, tomando a cargo o dispositivo de segurança Foucault pode dizer: “O normal é que é primeiro e a norma se deduz, ou é a partir desse estudo das normalidades, que a norma se fixa e desenvolve seu papel operatório.” (FOUCAULT, 2004b, p. 65)

De resto, Foucault remete os exemplos da organização do espaço, da escassez e da epidemia (para os quais há técnicas de gestão que podem ser jurídicas e disciplinares ou securitárias) como problemas da cidade: a rua, os cereais e os contágios são problemas das cidades, lugar de revoltas e lugar de doenças, lugar em que habitam corpos, vale resgatar. E com isso Foucault quer dizer que a cidade no século XVIII colocou uma série de problemas econômicos e políticos no nível das técnicas de governo, de onde a complexidade desses diferentes mecanismos de segurança.

Diferentemente da cidade tomada como problema da feudalidade, em que a preocupação maior é dominação territorial, a cidade no século XVIII é uma questão do governo e das práticas de governo. Trata-se da cidade ela mesma, e não o território como alvo central nos mecanismos de poder, como alvo do exercício da soberania, ou melhor: “No fundo, foi necessário reconciliar o fato da cidade com a legitimidade da soberania. Como exercer a soberania sobre a cidade?” (FOUCAULT, 2004b, p. 66)

Agrupando o problema da cidade, da escassez alimentar, e da epidemia Foucault coloca em jogo que a preocupação do século XVIII é com o “como” as coisas devem circular. É a

questão da população que vem a se desenhar, como objeto de governo. Problema, portanto, diferente do imobilismo da demarcação do território e sua proteção, o que o filósofo chama de “segurança do território ou segurança do soberano que reina no território”, e identifica a questão como sendo o problema de Maquiavel. Vale dizer, porém, para Foucault não é que Maquiavel tenha aberto o “caminho para a modernidade do pensamento político”¹³⁵, mas que finaliza um momento em que as preocupações políticas eram a segurança do príncipe e do território. (FOUCAULT, 2004b, p. 67)

O problema da política moderna será então identificado por Foucault como a questão de fazer as coisas circularem, se deslocarem, mas de forma em que se anulem progressivamente os perigos (não arbitrariamente por uma interdição disciplinar), deslocamento, portanto, do problema da segurança do soberano à segurança da população. Novamente, Foucault não observa aí o problema da obediência das vontades submetidas a um soberano, a uma vontade superior, colocando que se trata menos, nos mecanismos de segurança, de uma relação de submissão do súdito que obedece ao soberano, mas de uma conexão com os processos físicos e naturais, ou o que ele se refere como elementos da realidade. Quando se trata do nível da população, com seus fenômenos naturais, tem-se uma ação do governo como algo necessário e não arbitrário.

Na esteira de Foucault, se o panóptico é uma forma de exercer a soberania de um poder de vigilância, sonho o mais antigo “do mais antigo soberano”, em sua vontade de conhecer todos seus súditos e todos seus gestos como soberano perfeito (FOUCAULT, 2004b, p. 68), em vez de um mecanismo de vigilância os mecanismos de segurança permitem ao soberano acessar não todos os indivíduos, mas um nível de pertinência que é o nível da população, ainda que haja aí indivíduos e certo tipo peculiar de individualização.

O governo das populações instaura uma forma diferente de lidar com as relações coletivo e individual, corpo social e fragmentação elementar, sendo diferente da economia de um poder que se volta aos mínimos detalhes dos comportamentos individuais (e os corpos dos indivíduos), o que é possibilitado pelo personagem novo que é no século XVIII a população, entendida em sua positividade, naquilo em que ela libera e desbloqueia em termos de técnica e de racionalidade de governo, e que gostaríamos de compreender como um corpo coletivo governável.

¹³⁵ Essa linha de pensamento será melhor esclarecida mais à frente, com a reflexão sobre as artes de governar.

Diferentemente do que representou a população, como fonte de riqueza e de poder para os mercantilistas ou cameralistas no século XVII, que a trataram em termos de esquadramento disciplinar, ou ainda no eixo da relação soberano e súdito, o valor positivo da população veio com os fisiocratas e mais amplamente com os economistas do século XVIII, que a consideraram em termos de conjunto de processos que devem ser administrados naquilo em que eles têm de natural. O que Foucault encontra nos tratados de Mirabeau, François Quesnay e Pierre Jaubert é essa naturalidade acessada a partir das séries de variáveis como clima, o entorno material, a frequência do comércio e das atividades de circulação de riquezas, as leis e os impostos sobre os quais a população é submetida, os hábitos das pessoas, os valores morais ou religiosos que a circundam, a situação dos meios de subsistência.

Isso quer dizer que não se trata da população ela mesma como uma matéria primeira, um dado primitivo a partir do qual o soberano irá exercer sua ação, porque depende de toda uma série de dados variáveis para seu governo, e por isso o governo da população não recai no eixo da obediência ao soberano ou de sua recusa, ou a desobediência como limite do sistema de legalidade. A população surge então em sua positividade como fenômeno de natureza, aquilo que não é acessado por meio de decreto ou de lei, a ser penetrada ou acessada através de técnicas de transformação calculadas e refletidas, o que não deixa de atestar a materialidade do poder, ainda que seu apoio não seja aqui o corpo dos indivíduos, mas sua capacidade de intervir na população por meio de técnicas governamentais cujo alcance são determinados níveis de pertinência de um grande corpo, capturada não como sujeito coletivo contratante – povo -, mas penetrada em sua naturalidade a um tempo como sujeito e objeto.

Não se acessa a população por voluntarismo, alerta Foucault, mas por ações que se relacionam aos recursos e as possibilidades do Estado. E o motor de ação é o “desejo”, não de um indivíduo, mas da população, o mesmo desejo que apareceu com as técnicas de direção de consciência, que eram formas de “governo das almas e do corpo” (FOUCAULT, 1999, p. 201) dos indivíduos, como vimos com o curso de 1975, ressurgindo agora nas “técnicas de poder e de governo”. (FOUCAULT, 2004b, p. 74).

É pelo desejo que todos os indivíduos agem, por exemplo, pelo desejo de morar em tal lugar, uma naturalidade que se penetra através da técnica governamental. O que Foucault está colocando é que o desejo em sua naturalidade, como busca do interesse do indivíduo, produz espontaneamente o interesse coletivo da população, sobre o qual será possível intervir artificialmente: “Produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo: é o que marca a um tempo

a naturalidade da população e a artificialidade possível dos meios que se dão para geri-la.” (FOUCAULT, 2004b, p. 75)

A partir desse ponto Foucault coloca a diferença essencial do pensamento dos fisiocratas em relação ao pensamento jurídico-político, situando que este se preocupava com a legitimidade daquilo a que negar, enquanto os primeiros se ocupavam com as formas pelas quais se pode dizer sim ao desejo, em que ele reconhece a matriz da filosofia utilitarista. Assim, a população, como nos mostra nosso autor, é um conjunto de elementos dos quais se pode destacar constantes e regularidades, a partir do qual se pode identificar o universal do desejo que produz o benefício de todos, e pelo qual se identifica variáveis.

Com tais considerações, Foucault vai colocando pouco a pouco o objeto específico do “governo”, em sua diferença em relação ao “soberano”, fazendo aparecer o primeiro como uma técnica nova, privilegiada em relação ao poder do rei, sendo o governo algo além do que a soberania, e os problemas que ela coloca em jogo, porque é a população que está em jogo, como um problema político moderno naquilo em que ela suscita de questões jurídicas, políticas e técnicas.

E ao perguntarmos pelas relações entre o poder e o corpo, as quais motivam nossa tese, podemos entender que, embora deixem de ter centralidade neste novo momento da analítica, que nos coloca diante de tecnologias de poder securitárias voltadas para a população, ainda assim podemos resgatar a ideia de um poder que toca os corpos e a vida, por mais que estes se tornem mais abstratos quando adentram como números, séries, porcentagem e probabilidade nos quadros de um governo da população modulado pela economia. Com tais observações, gostaríamos de reconduzir, à luz do curso de 1978, nossa busca pela materialidade do poder que, de alguma forma, não deixa de passar pelos corpos quantificados, calculados diferencialmente, e governados economicamente.

A propósito, poderíamos, talvez mais próximos do pensamento foucaultiano de 1976, pensar a gestão dos corpos nas práticas securitárias quando se afirma a necessidade de certa prática de segurança que visa a população, produzindo inimigos internos a se combater e gerando a desproteção de direitos sociais de certos grupos, não por falha de cálculo, mas como uma estratégia racional de se governar economicamente sujeitos e corpos.

Pensar a administração da população pelo poder político conduzirá Foucault a toda a inflexão sobre o governo, com a qual seguiremos na próxima seção. Trata-se de uma nova grade de análise que traz ao pensamento do filósofo novas modulações para se pensar as relações de poder. Vale adiantar que Foucault reconduzirá o tema da segurança e da população depois de

sua longa incursão na história da governamentalidade, e, como não poderia deixar de ser, trazendo importantes aportes na problematização desse tema com o qual abre o curso de 1978.

6.3 O desbloqueio das artes de governar

Com a colocada em questão dos problemas específicos da população Foucault chega ao tema do “governo”, fazendo uma ponderação acerca dos tratados de aconselhamento do Príncipe quanto à forma de se conduzir, quanto à forma de exercer o poder, de obedecer a Deus, etc. Ele retoma esse tema identificando, em verdade, outro tipo de tratado, que não é mais o aconselhamento ao Príncipe, mas algo que se relaciona às artes de governar, surgidas a partir de meados do século XVI ao fim do século XVIII.

Foucault mostra que o problema do governo encontra espaço no século XVI a partir do momento em que ganham força as preocupações com o governo dos Estados pelo Príncipe, as demandas de como governar, como ser governado, como governar os outros, por quem se deve aceitar ser governado, como ser o melhor governador possível. Trata-se, de um lado, do momento do desfazimento das estruturas feudais e da instauração dos Estados territoriais administrativos e coloniais, e do outro, do problema de como ser espiritualmente dirigido rumo a uma salvação pessoal, este trazido com a Reforma e com a Contra-Reforma. Alguma lembrança aqui do que Foucault chamou de “governo das almas e do corpo” de 1975 (FOUCAULT, 1999, p. 201)?

No cruzamento da questão da concentração estatal e da dispersão e da dissidência religiosa Foucault situa a intensificação do problema geral do governo. Entre os séculos XVI e XVIII ele nos mostra que houve uma mutação importante, e em busca da definição específica do governo do Estado, que é um governo sob uma forma política, seleciona *O Príncipe*, de Maquiavel, como um texto contrário e repulsivo em relação à literatura ocupada com o governo. Foucault não reconhece na obra do florentino uma novidade no campo político e identifica em uma literatura anti-Maquiavel um gênero que abre uma positividade conceitual e estratégica para se pensar o problema do governo político.

É importante considerar aqui, mais uma vez, que o procedimento genealógico implica em interpretações não hegemônicas da tradição filosófica e do pensamento, e Foucault o realiza não para contestar arbitrariamente um autor ou uma teoria, mas para elaborar determinado problema, tendo como preocupação a realidade histórica das práticas. Talvez aqui seja interessante acrescentar que os autores para Foucault são uma “função-autor”, o que ele dizia

em uma conferência de 1969 na Sociedade Francesa de Filosofia (n.º 69), função através da qual o filósofo identifica objetos de reflexão que fazem parte de um campo de problemas e de preocupações que caracterizam determinada formação discursiva (e não discursiva) histórica à qual quer jogar luz.

Foucault não intenciona um autor ou outro para aplicá-los a uma exegese textual, e sim para realizar uma análise de tipo genealógica, com a qual ele nos mostra determinada singularidade que passa ao largo na história do pensamento. Com este reconhecimento de nossa parte, não queremos isentar o autor das objeções possíveis ou apenas confirmar seu pensamento, mas fazer notar as singularidades que ele quer nos mostrar, as quais contribuem com um outro olhar para determinados temas e problemas da ordem do saber e do poder.

É apenas compreendendo os procedimentos genealógicos que se pode acompanhar, junto a Foucault, o que significará a novidade do governo da população para a política moderna, uma interpretação que se difere da linha de pensamento que se encontra na tradição filosófica e jurídica, sendo não a submissão à lei o que se coloca em questão, e sim as ações pelas quais se fornece aos homens os meios de sua subsistência que lhes permitem circular, viver e se multiplicar.

Tendo tais ponderações em mente, Foucault mostra a partir de Guillaume de La Perrière que a arte de governar significa algo diverso do tratado de habilidade do Príncipe em proteger seu principado, que ele reconhece como o problema de Maquiavel. Conforme sua pesquisa, o governo pode ser o governo de uma casa, o governo das almas, o governo das crianças, o governo de uma província, o governo de um convento, ou o governo de uma família, enfim, práticas múltiplas de governo. Em suas considerações:

muita gente governa: o pai de família, o superior de um convento, o pedagogo, o professor em relação à criança ou ao discípulo; há, portanto, muitos governos em relação aos quais aquele do Príncipe governando seu Estado é apenas uma das modalidades. (FOUCAULT, 2004b, p. 96)

Reconhecendo que há múltiplas formas de governo, Foucault coloca em jogo a imanência e a multiplicidade das práticas de governo em relação ao Estado, na contramão da “singularidade transcendente do Príncipe de Maquiavel”. (FOUCAULT, 2004b, p. 96) Foucault entende que Maquiavel recorre ao princípio jurídico que caracteriza a soberania, na extensão “do direito público, da Idade Média ao século XVI” (FOUCAULT, 2004b, p. 96), que se exerce primeiramente sobre o território, e secundariamente sobre os súditos, aproximando o pensador florentino dos filósofos e teóricos do direito e delimitando o território como elemento comum entre eles.

Se o território é então o fundamento tanto do principado de Maquiavel quanto da soberania jurídica, de outra forma, lendo o texto de La Perrière Foucault retém que “governo é a correta disposição das coisas” (FOUCAULT, 2004b, p. 99), coisas que não se opõem aos homens porque significa “uma espécie de complexo constituído pelos homens e pelas coisas”. (2004b, p. 100). As coisas das quais se encarrega o governo para La Perrière são os homens imbricados com as coisas, riquezas e recursos, meios de subsistência e inclusive o território, com suas fronteiras, clima, e outras características físicas, o que Skornicki trata como os “elementos materiais do Estado” ao chamar atenção ao título do curso: *Sécurité, territoire, population* (2015, p. 119-132). E os homens, à sua vez, se relacionam com os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, as epidemias, a fome, etc.

Esse governo dos homens e das coisas, sublinha Foucault, é elaborado dessa maneira curiosa em La Perrière, mas é encontrado nesses tratados anti-Maquiavel de maneira mais ampla, e eles colocam em questão algo diferente da soberania tal como encontrada nos textos filosóficos e jurídicos para os quais o bem comum não é outra coisa senão a submissão à lei do soberano absoluto. Foucault observa, com isso, certa circularidade da soberania: “o bem é a obediência à lei, logo o bem que a soberania se propõe é que as pessoas obedeçam à soberania”. (FOUCAULT, 2004b, p. 102) E o governo para ele aparece sob outro prisma nesse texto de La Perrière, em que “a maneira correta de disposição das coisas” não leva ao “bem comum”, mas ao “fim adequado para cada uma das coisas que, precisamente, devem ser governadas”, cuja implicação é, em verdade, uma “pluralidade de fins específicos.” (FOUCAULT, 2004b, p. 102).

Na esteira de Foucault, o governo precisa de dispor das coisas para obter finalidades específicas, utilizando-se para tal de táticas e menos da lei, ou do uso do máximo de leis de forma que operem como tática, procedimento que não recai na circularidade entre lei e soberania e ponto a partir do qual o filósofo identifica uma ruptura. A finalidade do governo não é a lei, mas as coisas, incluindo a sabedoria e a diligência das coisas que se governa. Contudo, essas artes de governar ainda tinham que ser traçadas a partir das teorias da soberania nos séculos XVI e XVII, das quais irão se desprender apenas no século XVIII.

Reconhecendo que essa noção de governo colhida a partir do texto de La Perrière no século XVI é ainda rudimentar, o filósofo busca correlacioná-la ao real, afirmando que essa teoria da arte de governar esteve restrita às monarquias administrativas antes do século XVIII: seja pelas motivações históricas da centralidade das preocupações militares, econômicas, e políticas que ocuparam os séculos XVII; seja pela centralidade da soberania como exercício e como plano teórico por demais amplo e rígido, seja pelo âmbito restrito do governo da família

e da pequena economia doméstica. Essas artes de governar estiveram de fato associadas ao desenvolvimento dos aparelhos administrativos das monarquias territoriais e ao conhecimento do Estado desde o final do século XVII.

A conclusão que importa a Foucault com tais considerações é que essa arte de governar não é uma formulação dos filósofos ou dos conselheiros de príncipe, e também não é ainda uma preocupação mercantilista ou cameralista com o aumento das riquezas, porque ela foi formulada com a instalação real do grande aparelho da monarquia administrativa e os saberes engendrados a partir dela. As artes de governar serão de fato desbloqueadas a partir do século XVIII, no momento de expansão demográfica, de abundância monetária, de aumento da produção agrícola, e adquirirão autonomia a partir do momento em que emerge o problema da população como preocupação política, e seus fenômenos próprios, momento também de desenvolvimento da estatística como ciência do governo a partir da qual essa realidade pode ser pensada e refletida.

O modelo do governo familiar é colocado em recesso em função da população tanto como meta final do governo como instrumento de campanhas e técnicas de estimulação das atividades e dos fluxos. A partir do século XVIII, a família estará no interior da população, servindo como instrumento privilegiado para se obter algo no nível da população a partir das condutas sexuais, do número de filhos, do consumo e da demografia – mas ela não é mais um modelo de governo. Tal como Foucault observa em François Quesnay, governar é exercer o poder na forma da economia, linha que já delineia o sentido moderno do governo econômico que toma em conta uma realidade, a população. Fora dos quadros da soberania jurídica, a estatística poderá observar e quantificar as regularidades da população, como sua mortalidade, suas doenças, seus acidentes, e seus efeitos de conjunto como as epidemias, as atividades, as riquezas, etc.

Acima do poder do soberano, a população se coloca a um tempo como sujeito de necessidades e objeto do governo. Intervém-se no campo da economia e da população. De um lado, temos cada indivíduo “consciente” de seu interesse, do outro lado, enquanto totalidade, eles são “inconscientes” em relação ao interesse do poder político acerca da população. (FOUCAULT, 2004b, p. 109) Com tal novidade, instaura-se também novas táticas e técnicas, e também um saber de governo que considera todos os fenômenos da população, o território e as riquezas, que será de fato a ciência da “economia política”.

Importante acompanhar, junto com Foucault, que a soberania não deixa de ser importante quando a arte de governar se transforma em ciência política, porque, em verdade,

ao ser implicada na arte de governar, ela se tornará uma questão mais aguda. Sobre este ponto Foucault diz o seguinte:

(...) nunca o problema da soberania se colocou com tanta acuidade quanto nesse momento, porque se tratava precisamente não mais, como no século XVI ou no século XVII, de tentar deduzir das teorias da soberania uma arte de governar, mas, dado que havia uma arte de governar, dado que essa arte se desenvolvia, de ver qual forma jurídica, qual forma institucional, qual fundamento de direito poder-se-ia dar à soberania que caracteriza um Estado. (FOUCAULT, 2004b, p. 110)

Na linha de Foucault, da mesma forma, a disciplina, como arte dos detalhamentos das atividades dos homens, aplicadas aos exércitos, às escolas, aos ateliês, etc., apenas podem ser compreendidas pelo desenvolvimento das grandes monarquias administrativas, sendo mais importantes ainda nesse contexto que a administração da população se torna preocupação política. Que fique claro, a administração da população se volta a seus resultados globais, mas não dispensa a profundidade e as minúcias da disciplina. E, de alguma forma, o poder ainda toca os corpos dos indivíduos, o que viabiliza ainda pensarmos a materialidade do poder, ainda que de uma perspectiva mais ampla da população.

Com tais considerações, fica mais claro o que consideramos no início do capítulo, e em toda a tese, que não se trata de substituição histórica de uma sociedade de soberania para uma sociedade de disciplina ou de uma sociedade de disciplina para uma sociedade de governo. Aqui em 1978, Foucault propõe uma triangulação entre a soberania, a disciplina e a gestão governamental ocupada com a população, cujos mecanismos próprios são os dispositivos de segurança. Em relação às instituições de soberania, a singularidade que Foucault busca retrair historicamente é a população, que traz consigo as novidades do governo e da economia política. Tais correlações são importantes, na medida em que é a partir do reconhecimento da complexidade da atuação das tecnologias de poder, retendo como dominante o governo, que Foucault chega ao que chamará de “governamentalidade”, uma racionalidade política ocidental que informa o Estado moderno e a qual ele define da seguinte forma:

(...) o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por maior forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” eu entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não cessou de conduzir, e desde muito tempo, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros - soberania, disciplina - e que trouxe, de uma parte, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, de outra parte], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, eu creio que seria necessário entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado

de justiça da Idade Média, tornado nos séculos XV e XVI o Estado administrativo, se encontrou pouco a pouco “governamentalizado”. (FOUCAULT, 2004b, p. 111-2)

É notável que a direção que Foucault tomará no curso de 1978 é a temática do governo, que resultará em uma espécie de “história da governamentalidade” (FOUCAULT, 2004b, p. 111), nome que ele reconhece que deveria ter oferecido ao curso que foi intitulado de fato como *Sécurité, territoire, population*. Inflexão de pensamento importante neste momento, e que dará o tom das próximas aulas dos cursos das quais destacaremos alguns pontos de interesse em nossa busca por uma história política da população.

6.4 A analítica da governamentalidade

O esforço de nosso autor com a noção de governamentalidade é se desvencilhar de uma concepção do Estado como o lugar a se ocupar, ou de uma concepção muito negativa do papel do Estado, como ele diz, o “monstro frio” a se combater. E este reconhecimento permite a Foucault pensar o Estado não como unidade, mas como “uma realidade compósita” (FOUCAULT, 2004b, p. 112). Sua proposta é pensar não a “estatização da sociedade”, mas as práticas que levaram à “governamentalização do Estado”, considerando que foram as táticas gerais de governamentalidade que permitiram a sobrevivência do próprio Estado.

Foucault coloca em questão as práticas responsáveis, a partir de certo momento, pela governamentalização do Estado, e não o Estado como algo que teria se perpetuado de forma única. É com este olhar, ainda analítico, em nossa visão, que Foucault reconhece que existem diferentes economias de poder no Estado de justiça medieval, orientado para a lei; nos Estados administrativos, que desenvolveram sociedades de regulamentos e de disciplinas; e no Estado de governo, voltado à população, para o qual o saber da economia política é fundamental para obter os efeitos desejados nessa massa de pessoas e coisas, que de fato ocupam um território, e que têm os dispositivos de segurança como mecanismos próprios.

Trata-se de três elementos que abriram caminho para que o Estado fosse governamentalizado: um modelo arcaico cujas origens remotas encontram-se na pastoral cristã; o apoio em uma técnica diplomático-militar; e os instrumentos de “polícia”, tal como entendida como nos séculos XVII e meados do XVIII (às quais reservamos uma seção mais abaixo). Marcando a especificidade do fato de que governar não equivale a reinar, comandar, fazer a lei, ou ser soberano, suserano, juiz, proprietário, mestre, professor, etc., Foucault busca precisar o

que seria esse conceito um tanto nebuloso, como ele diz, o qual que chama de governamentalidade, ocupado com o problema do Estado e da população.

Reconhecendo o imenso campo semântico que recobre a palavra governar, o que Foucault observa é que nenhum dos sentidos da palavra antes do século XVI recorrem ao sentido do governo de um Estado ou de uma estrutura política, porque fazem remissão ao governo das pessoas, enquanto indivíduo ou enquanto coletivo: “O que se governa são os homens”. (FOUCAULT, 2004b, p. 126)

A ideia de governo dos homens, mostra Foucault, não é grega nem romana, porque “a encontramos com bastante frequência em todo o Oriente mediterrâneo”, ideia utilizada sobretudo pelos hebreus, associando Deus à imagem de um pastor dos homens, que tem diante de si o rebanho dos homens que deve cuidar. É nesse momento que Foucault formula a noção de um poder pastoral.

A organização pastoral hebraica é um poder religioso, e é pautada na perfeição de Deus em relação a seu povo. Este poder pastoral não se ocupa do território, mas de uma “multiplicidade em movimento”, que cuida da condução do rebanho, de sua circulação, alimentação, repouso. Ele é, por definição, “um poder benfazejo”, e também a um tempo universal e detalhista, e seu objetivo é a salvação do rebanho. (FOUCAULT, 2004b, p. 129-130)

Foucault refere-se a uma salvação que não é uma demonstração de força, porque envolve o sacrifício do próprio pastor, quem, em função do zelo de todo o rebanho, deve cuidar dos meios de subsistência, da garantia da alimentação abundante e distribuída de forma justa ao rebanho, de seu fornecimento direto ou pela condução às fartas campinas, dos cuidados para afastar os sofrimentos das ovelhas que podem se desgarrar, das ameaças de outro animal ao rebanho. O bom pastor cuida dos outros e não de si mesmo, estando a serviço do rebanho, evitando sua errância, e só pode ser um bem. Trata-se de um poder totalizante, mas também individualizante, de onde o paradoxo moral e religioso do pastor, que, no limite, pode se sacrificar a si mesmo em nome do rebanho, cuidando a um tempo do todo e de cada um: “*omnes et singulatim.*” (FOUCAULT, 2004b, p. 132).

O poder pastoral, portanto, pode ser definido como “um poder finalizado sobre aqueles mesmos sobre os quais se exerce, e não sobre uma unidade de tipo, de certa sorte, superior, seja ela a cidade, o território, o Estado, o soberano.” (FOUCAULT, 2004b, p. 133) Em sua heterogeneidade em relação às organizações gregas e romanas, este poder pastoral distinto de outras civilizações foi introduzido no Ocidente pela igreja cristã, que o organizou segundo

mecanismos e instituições específicas e os implantou no Império Romano. O pastorado, como modelo de governo dos homens, tem seu início de fato não no mundo helênico, mas no “cristianismo”, entendendo por este a institucionalização na forma da Igreja: Uma religião que pretende “o governo dos homens em sua vida cotidiana sob pretexto de os levar à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou de um Estado, mas da humanidade inteira (...) – “é isso a Igreja e não temos nenhum outro exemplo na história das sociedades”. (FOUCAULT, 2004b, p. 151)

Trata-se de um dispositivo de poder desenvolvido e transformado desde os séculos II, III d.C. ao século XVIII, e algo ainda presente em nossos dias, diz Foucault. A propósito, o filósofo não deixa passar que ao longo desses mais de quinze séculos houve transformações do pastorado, motivadas sobretudo por agitações, batalhas, descontentamentos e guerras violentas que disputavam o direito de governar os homens, revoltas antipastorais ou em torno do pastorado.

(...) lutas para saber quem teria efetivamente o direito de governar os homens, governar os homens em sua vida cotidiana, nos detalhes e na materialidade que faz sua existência, para saber quem tem esse poder, de quem ele o obteve, como ele o exerce, com que margem de autonomia para cada um, qual qualificação para aqueles que exercem esse poder, qual o limite da sua jurisdição, que recurso se pode ter contra eles, que controle há de uns e outros; tudo isso, essa grande batalha da pastoralidade, atravessou o Ocidente do século XIII ao século XVIII, e sem que jamais, finalmente, o pastorado tenha sido efetivamente liquidado. (FOUCAULT, 2004b, p. 152-3)

Ao contrário de cindirem o próprio pastorado, tais revoltas até mesmo o intensificaram, caso da Reforma, a partir da qual, embora tenha resultado no protestantismo e na Contra-Reforma, constituiu mundos pastorais até mais fortes. No caso das seitas protestantes desenvolveu-se uma espécie de paralelo entre o afrouxamento da pirâmide hierárquica e o crescimento de um pastorado ainda mais meticuloso; no caso da Contra-Reforma, desenvolveu-se um pastorado completamente controlado, hierarquizado e centralizado na Igreja. Tais revoltas se voltam a uma reorganização profunda do próprio poder pastoral e não um processo de revolução, de ruptura em relação a ele, porque, para Foucault, elas giram em torno do “direito de ser governado e do direito de saber como se vai ser governado e por quem”. (FOUCAULT, 2004b, p. 153)

Apesar da origem hebraica, é a institucionalização do pastorado na Igreja Cristã que vai torná-lo autônomo, globalizante e específico, dado que o sacrifício de todo o rebanho pelo pastor em nome de uma só ovelha se tornará um fundamento da Igreja. (FOUCAULT, 2004b, p. 155) O pastorado cristão institucionalizado no século III é uma profunda transformação do

pastorado hebraico, e não sua réplica, sendo ele o pano de fundo singular da governamentalidade que se desenvolve como

toda uma arte de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de ter em mão, de manipular os homens, uma arte de segui-los e de empurrá-los passo a passo, uma arte que tem uma função de se encarregar dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda sua vida e de todo passo de sua existência. (FOUCAULT, 2004b, p. 168).

Como diz Foucault, o cristão é dirigido por um pastor em toda sua vida espiritual, mas também em toda sua vida material e cotidiana, que será codificada por essa arte de condução do outro e da obediência irrestrita a uma ordem, ainda que “absurda” por parte daquele que é guiado. (FOUCAULT, 2004b, p. 179) É o monge João obedecendo a ordem de regar uma vara seca duas vezes por dia no deserto, obediência que não se dá, portanto, exatamente em termos de submissão a uma lei externa, podendo ser inclusive contrária a ela, e que não tem como resultado algum fim outro a não ser ela mesma, por renunciar à vontade própria em função de obedecer a outrem, na dependência sempre de outro.

Além da obediência da ovelha ao pastor, interessante também que o pastor, abade ou bispo, que não se equivale ao soberano, comanda por comandar, renunciando inclusive à sua vontade de se recusar a comandar, isto é, ele também é pego em uma relação de obediência cuja finalidade é ela mesma. Assim, não apenas a ovelha se encontra em uma relação de servidão, mas também ao bom pastor, que serve ao rebanho.

As relações pastorais de fato se desenvolvem em um “campo generalizado da obediência”, onde não há liberdade, apenas “submissão do indivíduo ao indivíduo”. (FOUCAULT, 2004b, p. 182) Refere-se a uma individualização analítica e por sujeição, isto é, pela extração da verdade imposta a um sujeito que se constitui como tal através das redes de obediência, razão pela qual Foucault vai dizer que a história do pastorado é uma história do sujeito ocidental moderno. (FOUCAULT, 2004b, p. 187) É nessa medida, como forma de constituição do sujeito moderno, que o pastorado será o prelúdio da governamentalidade.

Apesar dessa digressão ao pastorado, interessa-nos aqui as bases pelas quais Foucault pensa a ideia de governamentalidade, a fim de verificarmos como o governo pode ser, de alguma forma, o governo do corpo da população, em seu traço materialista, que não deixa de estar presente, mas não apenas. Nessa direção, devemos compreender como ocorre essa relação entre uma pastoral das almas e o que vem a se configurar de fato como um governo político dos homens.

6.5 “Da pastoral das almas ao governo político dos homens”: o papel das contra-condutas

Se Foucault já havia levantado os vários sentidos da palavra governo nos dicionários de língua francesa em busca de uma definição, agora ele tratará de precisar de que se trata a economia das almas encontrada no pastorado. Trata-se de uma forma de condução das almas da qual o filósofo vai explorar certa equivocidade da palavra “conduta”, que pode remeter tanto ao ato de conduzir, quanto à “maneira como alguém se conduz, a maneira pela qual se deixa conduzir, a maneira pela qual é conduzida e pela qual, finalmente, ela se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução.” (FOUCAULT, 2004b, p. 197)

Identificando essa ampla arte de conduzir como algo diferente da sociedade grega e também romana, para Foucault é como arte de governar, ou melhor, como arte de conduzir os homens que o pastorado dá margem ao desenvolvimento da governamentalidade política ocidental desde o fim do século XVI, encontrando sua cristalização no Estado moderno. Na verdade, o filósofo elabora a distinção entre o poder pastoral e o poder político como um problema, o qual diz que não quer resolver. O que Foucault coloca em questão é uma heterogeneidade entre o poder político e o poder religioso no Ocidente cristão, diferente, à sua vez, da soberania política oriental, que desenvolveu temas religiosos monárquicos. Em suas palavras: “O soberano ocidental é César e não é Cristo. O pastor ocidental não é César, mas Cristo.” (FOUCAULT, 2004b, p. 159)

Devemos lembrar que a genealogia não pretende resgatar grandes relações de causalidade, se limitando a entender que a “passagem” do governo das almas ao governo dos homens e da população se dá face às insurreições de conduta, a um clima geral de revoltas e de resistências. Não se trata, portanto, do fim do pastorado religioso ou de uma transferência para o governo político, mas de uma intensificação:

Nunca o pastorado havia sido tão intervencionista, nunca havia tido tanto controle sobre a vida material, sobre a vida cotidiana, sobre a vida temporal dos indivíduos: é a captura pelo pastorado de toda uma série de questões, de problemas referentes à vida material, à higiene, à educação das crianças. Portanto, intensificação do pastorado religioso em suas dimensões espirituais e em suas extensões temporais. (FOUCAULT, 2004b, p. 235)

É nessa medida que Foucault vai falar da abertura de uma crise do pastorado, crise na qual se encontra o que o filósofo chama de insurreições de conduta, presentes na Reforma protestante e a Contra-Reforma católica, mas também nas revoltas camponesas ao fim do feudalismo, nas Revoluções Inglesa, francesa e russa. Dando mais atenção, entretanto, aos

elementos antipastorais religiosos como os limitadores externos de resistência à cristianização encontrados ao longo da Idade Média, o filósofo considera as resistências passivas às obrigações pastorais, como a prática obrigatória da confissão em 1215 pelo Concílio de Latrão, e, sobretudo, as resistências ativas, como o confronto da bruxaria ou das grandes heresias, as quais convocamos em outro momento junto ao curso de 1975.

Para além destas, as crises que Foucault quer efetivamente abordar neste momento são crises internas ao pastorado, jogando luz a formas de resistências ou de insubmissão relacionadas a revoltas de condutas, explorando a equivocidade do termo sobre a qual falamos acima. E isso porque reconhece que o pastorado mesmo, em seu dimorfismo que impõe um sistema de obrigações a uns e um sistema de privilégio a outros, é ele próprio um motor das repartições, das lutas antipastorais. De toda maneira, elas encontram também suportes na introdução de um modelo judicial na Igreja entre os séculos XI e XIII, como a obrigação da confissão, de um sistema de indulgências. Também, elas encontram elementos antipastorais ou elementos fronteirços ao cristianismo ao longo da Idade Média: na doutrina de comunidades religiosas que questionam o poder sacramental do padre; nos comportamentos individuais como o ascetismo, cujo resultado é o domínio de si; na mística como experiência da alma com ela mesma, algo estranho ao poder pastoral; o retorno às Escrituras, que enfraquece, de alguma forma o esclarecimento detido exclusivamente pelo pastor; e a crença escatológica, que, no limite, dispensa o pastor, uma vez que Cristo mesmo voltará. Todos esses elementos-limite levarão à crise religiosa que se intensifica no século XVI.

Foucault entende que, da mesma maneira em que há formas de resistir ao poder que se exerce como soberania política e ao poder que se exerce como exploração econômica, há formas de resistência ao poder de condução, as quais, em sua característica própria, se dão como confrontos que se chocam com determinada maneira de ser conduzido, que reclamam por outros condutores ou outros pastores, por outras formas de salvação, por outros procedimentos, havendo também confrontos que buscam fugir da conduta dos outros de determinada maneira. Para empreender tal tipo de análise Foucault entende que na base mesma do pastorado está em questão “uma correlação imediata e fundadora entre a conduta e contra-conduta” (FOUCAULT, 2004b, p. 199), desfazendo uma linha de interpretação que poderia pensar que as revoltas de conduta são apenas reativas ao pastorado e que este lhe seria anterior.

Em verdade, tais formas de resistência ao poder de condução terão um traço singular em relação às outras formas de resistência em termos de forma e de objetivo, mas não são isoladas, porque estão sempre associadas a outros conflitos. Entre outros exemplos, Foucault cita o caso

das revoltas de condutas das mulheres nas comunidades religiosas nos conventos, associadas às revoltas em relação a seu estatuto na sociedade civil.

Essas revoltas, vocês a verão florescer nos conventos femininos, em todo esse movimento que chamamos de movimento da *Non-nenmystik* renana no século XII. Vocês vêem também todos esses grupos que se constituem em torno das mulheres profetizas na Idade Média, seja com Jeanne Dabenton, Marguerite Porete, etc. Vocês os verão então naqueles círculos curiosos, meio mundanos, meio populares, de conduta, ou melhor, de direção de consciência do século XVII, enfim, na Espanha do século XVI com Isabel de la Cruz, ou na França com Armelle Nicolas, Marie des Vallées, enfim, todas essas personagens, Madame Acarie também. (FOUCAULT, 2004b, p. 200)

Não se trata apenas de uma resistência que se dá como “revolta”, como “recusa”, como “desobediência”, ou como “insubmissão”, porque Foucault marca que o problema desses vocábulos é sugerirem um sentido negativo, destacando o filósofo um campo de resistências mais produtivo e ativo, que se relaciona a formas de existência. A palavra “dissidências” também não é uma boa opção para Foucault, uma vez pode implicar em certa heroização ou sacralização daquele que se separa de um grupo, ou ainda a palavra “inconduta”, que acarreta no inconvenientes de implicar certa passividade.

A ideia de contra-conduta parece ao filósofo mais adequada “por permitir se referir ao sentido ativo da palavra ‘conduta’” (FOUCAULT, 2004b, p. 205), e por possibilitar analisar especificamente o “componente de contra-conduta” daquele que age diante de determinada configuração das relações de poder. O que está em questão com as contra-condutas é de fato uma interpretação mais ativa e positiva das lutas, marcadas sim por confrontos específicos, mas também associadas a formas externas do problema. É complementar dizer que a noção de contra-conduta já faz parte da fortuna crítica de Foucault, aparecendo como um conceito em diversos estudos versados em seu pensamento ou não.

Com um olhar à modernidade, considerando a retomada das funções pastorais no exercício da governamentalidade a fins do século XVII e início do século XVIII as contra-condutas de origem religiosa se reconfigurarão como contra-conduta em relação à condução que vem por parte das instituições políticas, como as insubmissões à condução política de determinada maneira. Foucault também enquadra como forma de governamentalidade contemporânea o funcionamento dos partidos políticos que mantém internamente as mesmas regras e princípios de obediência da sociedade, e que, ademais, assumem a direção de condução das revoltas de conduta. (FOUCAULT, 2004b, p. 202) Sabemos que este será o caso para ele do *PCF* em seu contexto nos anos de 1970. Mas não é só. A noção de governamentalidade para

Foucault é uma noção “guarda-chuva”, que abriga muitas formas modernas de conduzir a conduta sob a prerrogativa da “salvação”.

Aceitando o “indefinido das lutas” (n.º 157, p. 755), o fato é que Foucault entende que as insurreições de conduta intensificaram o pastorado, que assumiu ainda mais a condução da vida espiritual e material, e também dimensões extra eclesiais no século XVI de condução dos homens, inclusive no domínio público que será o domínio político, quando ao exercício do poder soberano serão introduzidas tarefas de condução das almas, até então estranhas a ele. E aqui Foucault nos deixa claro:

Não houve, portanto, passagem do pastorado religioso a outras formas de conduta, de condução, de direção. Houve de fato intensificação, multiplicação, proliferação geral dessa questão e dessas técnicas da conduta. Com o século XVI entramos na idade das condutas, na idade das direções, na idade dos governos. (FOUCAULT, 2004b, p. 237)

Quem trabalha bem com este tema é Skornicki, ao explorar a relação da obra de Foucault com a teologia política, embora considere que o filósofo mesmo não o coloque nesses termos, marcando que, de fato, suas abordagens variam de acordo com seus interesses. Ao longo da tese aventamos algumas dessas incursões de Foucault, sobretudo com a visita à obra de Kantorowicz, à qual Foucault frequenta não exatamente pelos temas teológicos, mas pelo fenômeno curioso do corpo do rei duplicado, colocado em sua analítica como contraponto a um corpo mínimo ou assujeitado. Sobre o tema do pastorado aqui no curso de 1978, Skornicki pondera que o filósofo: “não quer ser teólogo nem historiador das religiões: ele retém da história do cristianismo, na sua pluralidade de suas práticas, linhas de força e concepções, o que lhe parece relevante para lançar luz sobre a gênese das técnicas modernas de conduta dos homens.” (SKORNICKI, 2015, p. 137)

Nessa medida podemos entender por que as abordagens de Foucault sobre fenômenos religiosos não são retomadas de interpretações recorrentes da teologia ou da história da religião. Por exemplo, ao pensar as disciplinas monásticas e as tecnologias de confissão que na modernidade se encontrarão laicizadas, não se tratava em nenhum dos casos de uma interpretação em termos de secularização, mas da dispersão de técnicas presentes no interior de comunidades religiosas para outros domínios da sociedade. Inclusive, aqui no curso de 1978, em que é a questão mesma do poder político que está colocada, não se trata de colocar em discussão a união entre Igreja e Estado que seriam separados na modernidade pela secularização, mas da relação complexa entre pastorado e governo a partir de certa arte de governar. Adverse o considera da seguinte forma:

A criação de um conjunto de técnicas de governo, de uma arte de governar, no interior do cristianismo exerceu uma influência profunda e duradoura sobre a experiência política ocidental. Não se trata, em absoluto, de dizer que houve uma espécie de teologização da política no final da antiguidade seguida de uma secularização ou desteologização no começo da modernidade. (ADVERSE, 2018, p. 510)

As crises no pastorado religioso acabaram o intensificando de uma forma tal que ele se dispersou na direção de domínios extra eclesiásticos, onde encontramos o poder político. Assim, se não houve exatamente uma separação ou uma passagem do governo das almas ao governo político dos homens, o que houve é uma proliferação das artes de governar, forma com a qual devemos compreender como o poder pastoral religioso introduz a tarefa de condução ao exercício do poder soberano, isto é, ao governo político dos homens. Encontra-se aqui o reconhecimento de que na modernidade sempre se está em uma relação de governo, e que, portanto, nossos corpos também são governados, e aqui queremos dar azo à ideia de que há um governo do corpo da população pelo Estado, acompanhando com Foucault o nascimento da chamada razão de Estado enquanto doutrina e prática.

Para finalizar a seção que pretendeu compreender o papel central das contra-condutas e a intensificação das formas de governmentação, pensando então o governo político dos homens caberia pensar em contra-condutas dos corpos individuais e desse corpo coletivo da população?

6.6 A razão de Estado e o advento da população

Foucault busca fundamentar o momento capital de mudança na ordem do governo, resgatando o clássico texto *De Regno* de São Tomás e sua definição de poder real. No texto tomasiano, nosso filósofo identifica uma continuidade entre o exercício da soberania e o governo que se estende de Deus ao pai de família, traduzida na ordem política como continuidade de Deus aos homens, à qual ele nomeia como “continuum teológico-cosmológico”. (FOUCAULT, 2004b, p. 239)

Ao pensar a singularidade do que se passa no século XVI, o que ele observa é uma ruptura desse continuum, em verdade, não uma ruptura a rigor, mas o estabelecimento de outra economia de governo: “que seja específica relativamente ao exercício da soberania”. (FOUCAULT, 2004b, p. 240) Primeiramente formulada entre os italianos, Foucault se refere à doutrina da razão de Estado.

Esta nova economia de governo deve ser buscada em uma arte de governar, segundo uma racionalidade específica, que é a razão de Estado, tema com o qual seguiremos na seção seguinte, posto que é a partir do desenvolvimento das práticas refletidas em torno do Estado

desde o século XVI que, em meados do século XVIII, a população poderá ser ela mesma sujeito e objeto da reflexão e da prática governamental. E, dessa forma, podemos compreender o traço material do poder político que governa a população enquanto sujeito, mas também como um corpo coletivo e biológico.

Em um texto de Botero do final do século XVI, Foucault resgata a reflexão de que o Estado deve ser pensado mais em termos de conservação do que de fundação, razão pela qual para ele no Maquiavel d’*O príncipe*¹³⁶ não se encontra uma arte de governar. Embora reconheça que é a partir do pensamento do florentino que o debate se realiza tanto entre os partidários da razão de Estado ou os adversários, para Foucault se trata de um fenômeno de discurso, e é nessa medida que se pode compreender a curiosa formulação que apresenta: “Nosso Maquiavel, desse ponto de vista, é bem Marx: a coisa não passa por ele, mas se diz através dele.” FOUCAULT, 2004b, p. 249.

Foucault observa que no Ocidente do século XVI a “política” deixa de ser entendida de forma negativa, deixa de ser referida a um ou outro, deslocando-se de sua compreensão imediatamente como tirania para se colocar como um campo e um domínio de ação. Na esteira de Foucault, Luís XIV marca esse momento capital de entrada da razão de Estado nas formas gerais da soberania, o que, no nível da prática, pode ser visualizado nos “rituais manifestos e visíveis da monarquia”. Quando Luís XIV diz “O Estado, sou eu”: “é precisamente essa costura soberania-governo que é colocada na frente”. (FOUCAULT, 2004b, p. 252)

Com a reflexão sobre a razão de Estado, Foucault pretende resgatar o contexto singular em que o Estado entra no campo das práticas de poder como “questão política fundamental” (“*enjeu politique fondamentale*”), como um fenômeno compreendido em sua especificidade e irreducibilidade histórica, como “objeto de conhecimento e de análise” (FOUCAULT, 2004b, p. 253). Sem dúvidas, a analítica, tendo agora como pano de fundo a história da governamentalidade, pode lidar com a política ela mesma enquanto este campo de ação próprio, como um domínio positivo no qual encontramos o Estado como uma questão da prática política refletida. Nessa medida, vai dizer Foucault:

(...) o Estado não é na história essa espécie de monstro frio que não cessou de crescer e de se desenvolver como um tipo de organismo ameaçador acima de uma sociedade civil. Tratar-se-ia de mostrar como uma sociedade civil, ou antes simplesmente uma sociedade governamentalizada, a partir do século XVI, colocou em jogo certa coisa,

¹³⁶ Foucault cita os *Discursos* sobre a primeira década de Tito Lívio, para falar que o Maquiavel dos “Comentários” já colocava, de alguma forma, a questão das necessidades internas da cidade fora do fundamento teológico, mas isso não é para ele ainda um pensamento alinhado à razão de Estado. Os editores do curso, em nota explicativa, o confirmam. Cf. FOUCAULT, 2004b, p. 250. Cf. Especialmente nota dos editores n.º. 39, p. 258.

certa coisa a um tempo frágil e obcecante que se chama Estado. Mas o Estado nada mais é que uma peripécia do governo, e não o governo que é o instrumento do Estado. Ou em todo caso o Estado é uma peripécia da governamentalidade. (FOUCAULT, 2004b, p. 253)

Trata-se de mostrar a singularidade de uma arte de governar desenvolvida na modernidade que tem sua racionalidade própria, uma mudança na ordem política que Foucault diz não ter menos valor do que as profundas transformações promovidas pela ciência moderna desde o fim do século XVI e ao longo do século XVII, cujos expoentes foram Galileu, Kepler e Descartes.¹³⁷

Retendo a noção de razão de Estado de autores italianos do século XVI, Botero e, sobretudo, Palazzo, noção que se confirmaria para Foucault em outros teóricos posteriormente como Chemnitz, o filósofo nos coloca diante da caracterização da razão de Estado voltada unicamente ao Estado, no tocante à sua conservação, ampliação e felicidade. Trata-se de algo não relacionado, portanto às leis da natureza e do cosmo. Mais precisamente, por razão de Estado Foucault entende: “uma arte, com seu lado prático e seu lado de conhecimento. (FOUCAULT, 2004b, p. 263) Todavia, faz-se necessário dizer que se trata para Foucault de uma definição conservadora na qual a ampliação e a felicidade cumprem apenas a função de aperfeiçoamento e manutenção daquilo que constitui o próprio Estado, sem remissão ainda a algo anterior ou posterior a ele.

Comparando a definição de razão de Estado cujo fim é o próprio Estado, com a ideia de governo real e de república de são Tomás, uma arte de governar cuja finalidade se desloca para além da república, na medida em que projeta para fora da república a “felicidade eterna e o gozo de Deus”, para Foucault a concepção tomasiana é extraestatal, extraterrena e extrarepublicana. (FOUCAULT, 2004b, p. 264) Todavia, a partir de Palazzo Foucault entende que, em vez da possibilidade de prescindir dessa arte de governar modulada pela razão de

¹³⁷ Lembrando que Foucault já havia pensado a ruptura entre a episteme renascentista, para ele o século XVI, e a episteme clássica, os séculos XVII e XVIII na obra de 1966. No plano de MC, obra na qual Foucault inquirir pelas condições de possibilidade dos saberes que giraram em torno do eixo vida, trabalho e linguagem, o saber dos séculos XVII e XVIII, não sendo mais caracterizado pela “semelhança”, disposição epistêmica de formações discursivas como o projeto das magias naturais ou o comentário bíblico, tem como solo positivo a representação, na linguagem artificial perfeita e transparente, em que nada obscurece a significação. Quixote encontra-se nesse limiar, trocando uma palavra por outra, confundindo moinhos de ventos com gigantes, porque busca ainda as antigas similitudes assinaladas por Deus em um mundo “encantado” e não as encontra. Se o mundo deixa de ser concebido como aquilo que teria marcas da similitude deixadas por Deus, uma nova figura epistêmica nasce, que é a representação, a qual Foucault julga caracterizar por inteiro o saber dos séculos XVII e XVIII, mais do que o mecanicismo, que para ele foi um fenômeno apenas lateral e localizado em determinado campo de saber. A representação de fato será a disposição epistêmica geral do saber clássico, presente nas ordenações taxonômicas, na *Gramática Geral* e na *Lógica* de Port-Royal e na análise das riquezas. Cf. FOUCAULT, 1966. O que se coloca aqui são essas transformações, mas do ponto de vista da história da governamentalidade.

Estado em função de algo que se volte aos homens (que se vêem então em uma relação de obediência a um governo centrado no Estado), a própria existência da república depende da conservação do Estado:

A fraqueza da natureza humana e a maldade dos homens fazem que nada, na república, possa se manter se não houvesse, em todo ponto, em todo momento, em todo lugar, uma ação específica da razão de Estado garantindo de maneira concertada e refletida o governo. É necessário, portanto, sempre um governo e o tempo todo um governo: o governo como ato de criação contínuo da república. (FOUCAULT, 2004, p. 265)

Com a problemática da razão de Estado Foucault observa o traço diferenciado de um governo perpétuo e conservador, marcado por um tempo histórico-político indefinido, no qual não há problema de origem, de fundamento, de legitimidade e de dinastia, tampouco há preocupação com a salvação dos indivíduos, à diferença do pensamento medieval e Renascentista. Não há o tempo unificado em que o Império produza, pouco a pouco, o retorno de Cristo ou dos Césares, mas um tempo aberto, porque se trata do “indefinido de uma governamentalidade para a qual não se prevê termo ou fim.” (FOUCAULT, 2004b, p. 266)

Essa governamentalidade indefinida da razão de Estado, que não é uma arte pastoral, mas o governo dos homens, ainda não havia incorporado a noção de população, e nela a salvação do Estado, e não do rebanho, pode ser pensada pela ideia de golpe de Estado, no sentido trabalhado por Gabriel Naudé, no século XVII. Em função da razão de Estado, e não segundo uma ruptura com ela, trata-se de uma suspensão da lei, ou de “uma ação extraordinária contra o direito comum” (FOUCAULT, 2004b, p. 267), sentido de golpe que não significa a tomada do Estado por parte de alguns em desfavorecimento de outros: “O Estado vai agir de si sobre si, rápida, imediatamente, sem regra, na urgência e na necessidade, dramaticamente, e é isso o golpe de Estado.” (FOUCAULT, 2004b, p. 268)

A razão de Estado ela própria já excede um sistema de legalidade, no entanto, a especificidade do golpe de Estado que Foucault quer chamar a atenção é que, se a razão ordinária respeita e faz uso das leis (o que é diferente de ser subordinada a elas), no momento de necessidade de salvação do próprio Estado, ela deve ultrapassar essas leis. O golpe de Estado consiste precisamente nessa necessidade e salvação do Estado, sendo uma automanifestação do Estado.

Por este prisma Foucault destaca que, em função do Estado, a lei fundamental da necessidade do Estado “excede, portanto, o direito natural, excede o direito positivo, excede o direito que os teóricos não ousam chamar exatamente de direito divino, enfim o direito posto pelos próprios mandamentos de Deus, e então eles chamam de ‘filosófico’”. (2004b, p. 268-9)

Vemos aqui continuada a crítica que Foucault faz das teorias jurídico-filosóficas, a qual ele já vinha construindo anteriormente. Em contrapartida, a resolução de Naudé para ele é clara:

A política, por consequência, não é, portanto, alguma coisa a se inscrever no interior de uma legalidade ou de um sistema de leis. A política tem a ver com outra coisa, mesmo se ela utiliza as leis como instrumento quando delas necessita em certos momentos. A política tem a ver com a necessidade. (FOUCAULT, 2004b, p. 269)

Se em seu exercício ordinário a razão de Estado, dentro dos quadros da lei, não precisa da violência, manifestada como golpe de Estado há a necessidade de violência, princípio que Foucault julga ser diametralmente oposto à salvação do todo e de cada um tal como no pastorado. Trata-se aqui do sacrifício de alguns pela salvação do Estado, não havendo antinomia entre violência e razão, ideia que, salvo contexto, também já estava presente na analítica, sobretudo quando se tratava de pensar um poder físico enquanto ordenamento racional e concertado.

Como a irrupção da razão de Estado, o golpe de Estado possui uma característica teatral devido à necessidade de reconhecimento imediato, de ter de ser visto à luz do dia, apesar de ter uma dimensão de segredo, absolutamente necessária a seu êxito (seus procedimentos devem ser ocultos, para fazer brilhar seus efeitos). E Foucault faz aqui uma espécie de comparação com a natureza espetacular das cerimônias das monarquias medievais e a encenação do golpe de Estado no início do século XVII, que representa dramaticamente a razão de Estado. Para o filósofo, a corte de Luís XIV é o teatro de representação do próprio Estado. (FOUCAULT, 2004b, p. 271)

Se o Estado estava já refletido nessa razão de Estado do início do século XVII, uma vez que havia a preocupação com sua felicidade, com seus elementos constitutivos, sua força e sua conservação, não estava colocada exatamente a população como algo refletido na prática política, um corpo a ser atravessado pelas relações de poder. No entanto, prestando atenção às considerações de Bacon sobre a sedição do povo Foucault sublinha um esboço da reflexão sobre a população.

Tomando não os grandes e os nobres como problema da prática política, aqueles que podem ser facilmente comprados ou executados, para Bacon o grande problema é o povo, ao identificar duas matérias inflamáveis relacionadas a ele e que não são fáceis de contornar. São elas a barriga e cabeça: a primeira é a causa material da sedição, a fome, a indigência, e a segunda é o descontentamento. E o remédio de Bacon para evitar a sedição é a economia, como cálculo do governo, que envolve as riquezas e sua circulação, os impostos, as taxas, etc., e também a opinião pública. Ao colocar a questão da opinião pública, o que Foucault considera

é que a arte de governar produz verdade, de uma forma parecida com a produção de verdade do pastorado, mas que tem suas peculiaridades.

Foucault diz que no início do século XVII o soberano deveria conhecer as leis comuns, as leis de Deus, deveria conhecer os exemplos virtuosos da história, deveria ser prudente e sábio quanto ao manejo do rigor da aplicação das leis da justiça e os princípios de equidade. A partir do século XVII o soberano ou o governante deve conhecer, além das leis, os elementos que constituem o Estado e aquilo que garante a manutenção de sua força e que permita que ele não seja dominado por outros Estados.

O que se visualiza aí é a estatística, como conhecimento do Estado, de suas forças, de seus recursos. (FOUCAULT, 2004b, p. 280). A necessidade de conhecimento da realidade do Estado produz um saber, a estatística, porque poder e saber para Foucault são sempre conectados. A diferença, talvez, na inseparável fórmula poder-saber, é um acréscimo da verdade, que aqui aparece com a questão da opinião pública (lembramos que no curso de 1972 essa fórmula vinha acrescentada com o “acúmulo de lucro”). Aqui, temos então correlacionados poder, saber e prática da verdade, uma trinca cuja potencialidade, nos limites de nosso tema de pesquisa, não exploraremos.

Quando Foucault retoma a questão da opinião pública, não se trata de uma análise orientada pela noção de ideologia, da qual tem velhas desconfianças, mas uma análise que considera que a razão de Estado deve intervir na consciência dos indivíduos para mudar sua opinião. Isto é, a razão de Estado intervém na consciência do sujeito não para imprimir o falso e o verdadeiro, mas para atingir, através dela, seus comportamentos como sujeitos econômicos e políticos. (FOUCAULT, 2004b, p. 281)

As intervenções ativas da razão de Estado têm como objetivo o Estado, “princípio de inteligibilidade” do que é, mas também do que se deve ser, tendo em vista sua força, sua ampliação, as ameaças que o rodeiam, seu comprometimento, etc. (2004b, p. 295) O Estado é, então, compreendido como ideia reguladora da política, como pensamento, reflexão, cálculo e intervenção. O importante a Foucault ao trazer esse plano teórico da razão de Estado, cujos pioneiros foram os italianos Palazzo e Botero, no século XVI, é que essa temporalidade aberta e sem termo é diferente “das velhas formas da universalidade que haviam sido propostas e impostas à Europa ao longo da Idade Média e praticamente todo o Império Romano” (2004b, p. 288-9).

Considerando uma defasagem entre teoria e prática, essa realidade histórica é institucionalizada de fato no século XVII com o Tratado de Vestefália. E é o nível das

tecnologias de poder que interessa a Foucault com essa ponderação, uma vez que o nível apenas teórico da razão de Estado contemplaria algo ainda de essencialista. Assim, Foucault diz que o fim do Império Romano ocorre de fato em 1647 (1648), quando é reconhecido o fato de que os Estados não serão fundidos, quando os Estados não precisam mais de uma união forjada por laços religiosos. Na verdade, para Foucault essa vocação imperial, como fim último dos Estados, já tinha se esvaziado, embora ainda guardasse “seu poder de focalização, de fascinação e de inteligibilidade histórica e política.” (2004b, p. 299)

Foucault problematiza aqui as “alianças políticas e provisórias” na composição da força dos Estados, com o exemplo de elaborações mais práticas em torno da Guerra dos Trinta Anos (2004b, p. 303) e do equilíbrio da Europa, necessário para que cada Estado amplie suas forças, mas que não domine o outro. Alianças políticas provisórias, estratégia concorrencial, e dinâmica das forças como princípio de inteligibilidade da razão política, portanto, em vez de alianças permanentes, heranças ou disputas dinásticas.

Na historicidade aberta da razão de Estado encontram-se multiplicidades de Estados, nas quais se afirma um espaço de concorrência, de conquista e de dominação comercial, marítima, colonial e monetária. Com tais análises Foucault visa não apagar as diferenças do que se passava em relação a cada Estado europeu,¹³⁸ mas mostrar como esses elementos de uma governamentalidade aberta, finda a vocação imperial e religiosa e aberto o espaço concorrencial entre os Estados, entram em um prisma reflexivo, que é a razão de Estado, emoldurada pela estratégia da concorrência.

Como Foucault não deixa de elucidar, não se trata de uma história do Estado ou de uma genealogia do Estado como se ele fosse algo autônomo e independente. O que o filósofo almeja é pensar como o Estado apareceu como um “acontecimento reflexivo”, como um problema pelo prisma de uma prática refletida, a qual pode ser localizada no fim do século XVI e início do século XVII. Rompendo com o idealismo e com qualquer essencialismo, para Foucault “O Estado é uma prática”. (FOUCAULT, 2004b, p. 282)

A partir de Bacon, Foucault entende que, apesar de não colocada, a população não está longe de sê-lo, uma vez que quem realiza a sedição é o povo, bem como quem obedece é o

¹³⁸ A começar pela Itália, não unificada, e justamente berço dos pioneiros da razão de Estado; a Alemanha igualmente não unificada; ao passo que a situação da Espanha era bem diferente, nação que teria, pela legitimidade dinástica, o poder imperial (e que enriqueceu tão rápido quanto empobreceu). Nas palavras de Foucault, resgatando o que era a Europa no início do século XVII, que não compreendia geograficamente nem a Rússia e a Inglaterra: “A Europa é fundamentalmente plural”. FOUCAULT, 2004b, p. 306.

povo, quem tem uma opinião é o povo¹³⁹. Foucault parece aqui aproximar, em alguma medida, povo e população, mas pondera que ainda não se está diante de uma noção operatória, uma vez que a razão de Estado é circunscrita ao próprio Estado, sua riqueza e sua conservação. A população como algo refletido, como noção operatória se fortalecerá no século XVIII, passando a ser “o elemento central em toda a vida política, em toda a reflexão política, em toda ciência política”. (FOUCAULT, 2004b, p. 284) Skornicki diz que: “A invenção da população é também aquelas das ciências sociais, quando o poder toma conta da consistência própria do social”. (2015, p. 130)

Terminando a seção, Foucault de fato não nos oferece uma filosofia do Estado, ou uma teoria do Estado, mas uma história da governamentalização do Estado a qual certamente se desloca de uma interpretação hegemônica do nascimento do Estado moderno, e, portanto, gera conflitos por parte da recepção crítica, como é o caso de Dean e Villadsen, ao analisarem o curso de 1978. Os autores dão atenção à noção de dispositivo de segurança, para eles uma análise refinada de questões que envolvem a regulação política e governamental que não recai em uma explicação funcionalista. (DEAN; VILLADSEN, 2016, p. 103). Eles entendem que a “topologia do poder” presente no esquema de correlações das formas de poder permitiria a Foucault, dando finalmente um espaço mais próprio para a soberania, escapar de certa bipolaridade epocal ou axial que eles identificam em seus trabalhos anteriores, a saber, lei e disciplina, ou poder soberano e biopoder. (DEAN; VILLADSEN, 2016, p. 98).

Apesar de tais reconhecimentos, os autores sublinharão que, embora não coloque as configurações e as reconfigurações do poder como substituição histórica, o filósofo aponta uma tendência contemporânea maior das tecnologias de segurança em se sobreporem às outras (disciplina e lei), reativando uma análise em termos de dominância axial ou epocal. (DEAN; VILLADSEN, 2016, p. 102). Ademais, para Dean e Villadsen ocorre que, ao colocar em questão um sistema de correlações das formas do poder, Foucault prescinde da transcendência da política, ponto a partir do qual os autores identificam certo risco de redução da política a ser apenas um rearranjo de racionalidades técnicas, fazendo menção a certa “grande flutuação

¹³⁹ Foucault, comparando Bacon com Maquiavel, diz que o primeiro se preocupa com o problema do povo e o segundo se preocupa com os grandes. Sua referência aqui é a obra *O Príncipe*, e não *Os discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, obra a partir da qual talvez pudesse tirar conclusões diferentes, que inclusive ele havia considerado na aula anterior, “Aula de 8 de março de 1978”, ainda que muito brevemente. Cf. FOUCAULT, 2004b, p. 250.

heraclítica” e a certo “fluxo de imanência” da emergência e da transformação das formas de poder. (DEAN; VILLADSEN, 2016, p. 103)¹⁴⁰

O problema para eles é que a ideia de soberania como uma entidade autônoma é justamente o que marca a concepção do Estado como uma importante inovação, como postulam, ao suspeitarem do êxito de Foucault em sua elaboração de uma “genealogia do Estado” moderno que colocaria de lado a ontologia e a substância. (DEAN; VILLADSEN, 2016, p. 103-4) Todavia, como vimos, Foucault não quer fazer a rigor “a história do Estado” nem a “genealogia do Estado” (FOUCAULT, 2004b, p. 282), sendo seu problema pensar como apareceu o Estado como prática refletida de governo a partir do fim do século XVI e início do século XVII, segundo uma grade de inteligibilidade histórica que não o leva a uma única causalidade, mas aos múltiplos níveis de análise, por meio da qual ele pode localizar as singularidades históricas, ou o acontecimento. O que Foucault realiza de fato no curso de 1978 é uma reflexão sobre como o Estado se governamentalizou, desenvolvendo uma análise sobre o nascimento específico das práticas de governo voltadas à vida da população.

Estamos de acordo com os autores acima mencionados no reconhecimento de que no curso de 1978 teremos uma articulação mais refinada das formas de poder, que explicita melhor o lugar do exercício da soberania encarregado agora da tarefa de condução dos homens, mas defendemos que as “bipolaridades” que eles visualizam na obra de Foucault, desde a primeira metade da década de 1970, são, antes de tudo, oposições analíticas. Elas não sugerem esquemas

¹⁴⁰ Não podemos deixar de dizer que discordamos diametralmente da ênfase dos autores a uma tendência ao neoliberalismo e à teoria do capital humano de Gary Becker por parte de Foucault, ao tomarem em consideração o curso de 1979, *NB*, e as considerações de François Ewald sobre certa “apologia” do neoliberalismo no pensamento do filósofo. A hipótese de uma apologia do neoliberalismo no curso de 1979 supõe haver certo reconhecimento por parte de Foucault do neoliberalismo como algo que não é um excesso de governo, e que também não recairia no assujeitamento disciplinar ou biopolítico. Tal dedução poderia se reforçar sobretudo quando é cotejada com o apontamento que Foucault faz sobre a inexistência de uma governamentalidade socialista autônoma e também à proximidade que manteve com alguns integrantes da segunda esquerda, reconhecidos como neoliberais. De acordo com nossa interpretação, há de se levar a sério que o fato de Foucault conceber o poder segundo sua tecnicidade e sua positividade e de não fazer em suas obras e cursos um julgamento de valor do poder significa não uma adesão ou admiração e mesmo recusa, mas que o filósofo não se contenta em desqualificar o poder como feio ou mal, uma vez que sua analítica joga luz não sobre o que o poder impediu, mas sobre o que ele produziu, seus efeitos. No caso do neoliberalismo, se destaca a produção de uma subjetividade neoliberal. Vale indicar que hoje há uma série de pesquisas de referência sobre a análise do neoliberalismo em Foucault, que buscam pelas contribuições do filósofo para pensarmos um problema da ordem do dia, ainda que o filósofo não tenha visto a miséria social e política trazidas como o desenvolvimento do neoliberalismo, sobretudo no Terceiro mundo. Cf. DEAN; VILLADSEN, 2016, p. 145-164. Neste sentido, Skornicki nos parece oferecer uma problematização mais matizada. Cf. SKORNICKI, 2015. É imprescindível dizer que os trabalhos de Laval e Pierre Dardot vêm mostrando a dimensão crítica do curso de 1979. Cf. DARDOT; LAVAL, 2016. Igualmente, Avelino tem um artigo muito esclarecedor sobre os autores que ou afirmam o vínculo de Foucault com o neoliberalismo ou afirmam certa “tentação” neoliberal em Foucault. Cf. AVELINO, 2016, p. 227-284.

de totalização de época ou de substituição histórica, mas demarcam a irredutibilidade de determinadas tecnologias de poder em relação a outras, das quais se pode buscar a história.

Enfatizando que a analítica não se constitui como uma nova teoria do poder, como Foucault quis, as oposições que o filósofo faz entre poder disciplinar e poder soberano (1973 a 1975), ou biopoder e poder soberano (1976), e mesmo certas demarcações aqui no curso de 1978 entre as diferentes tecnologias de poder, devem ser entendidas como uma reserva em relação à centralidade da soberania jurídica na análise política. Por parte de Foucault, trata-se de um diagnóstico no qual ele identifica que o pensamento político moderno e contemporâneo reflete sem intermédios as relações de poder como um sistema de direito (n.º 218, p. 424), deixando passar que a política moderna introduziu práticas de poder fundamentais para seu exercício, as quais não são dedutíveis apenas de seu modo de ser jurídico.

A ideia de conceber o Estado como práticas que chega a 1978 ainda tem um lastro nessa tentativa de contornar as unidades fixas na compreensão da política, e Foucault o faz segundo uma compreensão “do campo da produção material das tecnologias políticas (...) que têm sua história própria”, como formula Laval (in LAVAL, PALTRINIERI, TAYLAN, 2015, p. 36) E há fertilidade em sua abordagem, a qual, apesar de não pretender repor uma teoria do Estado, traz contribuições para compreendê-lo. Por exemplo, considerando que muito do que Foucault diz não fazer, ele acaba fazendo, bem como muito do que diz fazer, ele não faz exatamente, com interesse de realizar não uma exegese a rigor do pensamento foucaultiano, Skornicki vai à obra do filósofo a fim de buscar na “genealogia do Estado moderno” as contribuições de ordem “metodológica e empírica” das perspectivas teóricas do Estado, no confronto com as perspectivas das ciências sociais. (SKORNICKI, 2015, p. 14)

Sobre o risco de redução da política a um jogo indefinido das tecnologias de poder o qual Dean e Villadsen apontam, parece-nos que, uma vez que o filósofo inquire pelo poder a partir das práticas e não a partir de uma definição de essência, torna-se necessário um procedimento mais complexo para compreendê-lo do que uma concepção transcendente de poder que lhe conferiria unidade tal como uma concepção apenas jurídico-política do Estado. Os autores, e eles o reconhecem, de fato cobram de Foucault aquilo de que ele próprio se afastou ao recusar uma “ontologia circular do Estado se afirmando ele mesmo e crescendo como um grande monstro ou uma máquina automática” (FOUCAULT, 2004b, p. 362)

6.7 O Estado de polícia e o governo da população enquanto grande número de homens

Quando a dinâmica das forças entra na ciência política, conforme abordamos acima com a abertura de um espaço de concorrência entre os Estados e a instauração de uma paz provisória, formam-se dois conjuntos de manutenção dessas forças internas, que será o dispositivo diplomático militar e, mais tarde, o dispositivo de segurança, justamente com o qual Foucault abre o curso e que nos interessa na medida em que se trata de uma tecnologia de poder própria da população.

Se as guerras na Idade Média eram guerras judiciais (2004b, p. 308), as guerras entre os Estados no século XVII dispensam uma razão jurídica, devendo haver o restabelecimento do equilíbrio através do combate dos excessos de poder de um Estado em relação a outro. Perda da continuidade da guerra em relação ao direito, mas criação de uma continuidade em relação à política, a qual vai manter o equilíbrio. (FOUCAULT, 2004b, p. 309) Associação, portanto, da política como aliança que garante a paz, segundo necessidades estratégicas, e que, no entanto, não exclui o momento em que é necessário fazer a guerra.

E aqui Foucault resgata a máxima de Clausewitz de que “a guerra é a política continuada por outros meios”, sem a inversão que tinha feito no curso de 1976. Trata-se agora de nos mostrar que Clausewitz, quase duzentos anos depois, apenas teria constatado a mutação que remonta ao século XVII com a nova disposição da razão política instaurada com o Tratado de Vestefália. (FOUCAULT, 2004b, p. 309) Forma-se um dispositivo militar permanente em cada Estado no espaço de concorrência, sendo a guerra uma ameaça constante; mas o dispositivo é inteligente e não se esgota no fazer a guerra, porque referido a uma política que calcula o equilíbrio, que visa a economia e a manutenção das forças ou sua reversão a seu favor.

Aqui ainda vemos como esse princípio de Clausewitz, de que a guerra é a política continuada, teve um suporte, um suporte institucional preciso que foi a institucionalização do militar. A guerra não é mais uma outra face da atividade dos homens. A guerra vai ser, em momento dado, a aplicação de certo número de meios que a política definiu e de que o militar é uma das dimensões fundamentais e constitutivas. Temos, portanto, um complexo político-militar, absolutamente necessário à constituição desse equilíbrio europeu como mecanismo de segurança; esse complexo político-militar será colocado em jogo permanentemente e a guerra será apenas uma das suas funções. (FOUCAULT, 2004b, p. 313)

Conforme antecipamos no capítulo anterior, está em jogo a relação entre política e guerra, mas não como aquela hipótese que considerava a guerra como prisma das relações de poder a qual Foucault levanta no curso de 1976. Trata-se neste momento de compreender uma

perspectiva histórica e também técnica dessa nova razão diplomática em que as alianças políticas visavam garantir, provisoriamente, a paz na pluralidade. Refere-se a uma técnica diplomático-militar da balança.

Considerando que o Tratado de Vestefália não é exatamente orientado pelo direito, mas um acordo de multilateralidade que coloca em prática o equilíbrio, para Foucault trata-se de uma “física dos Estados, não mais um direito dos soberanos, que vai ser o princípio fundamental dessa nova diplomacia.” (2004b, p. 310) Interessante que essa ideia de física do poder, que Foucault trabalhava desde o curso de 1973, associada neste momento à organização dos corpos segundo estratégias e táticas de poder, aqui se torna física dos Estados, a qual, em nome do equilíbrio, se relaciona à anexação ou transferência de seus territórios. Não investigaremos a fundo essa “física dos Estados”, dado que a concepção de poder físico e material que nos interessa se relaciona com os corpos individuais e coletivos, em que reconhecemos a população, um tema que o curso de 1978 nos ajuda a recuperar de forma mais complexa e gradual.

Nessa medida, mais próximos de nosso tema, há um outro dispositivo ao qual Foucault dá atenção, que não é este dispositivo militar permanente que se exerce em função do balanço das forças interestatais, dos Estados em situação de competição crescente e de concorrência de forças. Refere-se a um conjunto tecnológico de polícia, o qual porta sentido diferente do que se entende pela palavra desde o fim do século XVIII como aparelho repressivo. Este conjunto tecnológico da polícia justamente permitirá o funcionamento da razão de Estado, realizando a intervenção em um campo de práticas que faz surgir a população, todavia, um objeto ainda secundário, porque se trata, antes, de “fazer crescer as forças do Estado” (2004b, p. 321).

Foucault retém de alguns autores do século XVII a ideia de polícia como algo que garante a boa forma e esplendor do Estado: como Turquet de Mayerne; e mais tarde, no século XVIII em Hohenthal, que a define como conjunto dos meios pelos quais se assegura a felicidade de todos: e ainda von Justi, que a pensa como o bom uso das forças do Estado, quem para Foucault terá a definição mais analítica e mais clara sobre o tema. Tais concepções de polícia são próximas à técnica diplomático-militar da balança, e se relacionam ao equilíbrio europeu de algumas formas.

Para manter o equilíbrio, cada Estado deve dispor de uma boa polícia, fazendo com que o crescimento seja sempre paralelo, o que Foucault chama de relação de condicionamento. Em função de evitar o desequilíbrio, deve haver um zelo interestatal para que cada Estado tenha o direito de organizar uma boa polícia. Ademais, Foucault fala de uma relação de instrumentação, que é a estatística como instrumento comum da boa polícia, ao permitir o conhecimento das

forças do Estado e as forças dos outros Estados, visando justamente a comparação das forças em função do equilíbrio.

Trata-se de uma relação de condicionamento entre a polícia, como bom ordenamento do Estado no sentido de seu crescimento, das combinações de suas forças constitutivas, e a estatística, a qual garante o conhecimento do tamanho da população, do exército, dos recursos naturais, a circulação da produção, do comércio, e da moeda, etc. Inclusive, Foucault diz que a estatística, como conhecimento de si do Estado e como conhecimento dos outros Estados está na junção dos dois conjuntos tecnológicos da razão governamental: o conjunto tecnológico diplomático-militar da balança e o conjunto tecnológico da polícia.

Foucault tem o cuidado de pensar o projeto comum de razão do Estado entre os diferentes Estados em relação ao equilíbrio europeu e ao crescimento das forças, apesar de ressaltar que no caso da polícia há projetos teóricos diversos, que não têm a mesma forma nem a mesma institucionalização. A exemplo da Itália fragmentada, que desenvolveu de forma pioneira o projeto teórico da razão de Estado, conforme indicamos, mas não as formas institucionalizadas da polícia, que se instauraram posteriormente. Antes de um Estado de polícia, a Itália constituiu um Estado de diplomacia.

É também o caso da Alemanha, também fragmentada, mas segundo uma via inversa, porque primeiramente “superproblematizou” teórica e praticamente a polícia como mecanismo de crescimento das forças, o que Foucault chamou de experimentação laboratorial dos microestados, e depois constituiu a unidade do Estado. (2004b, p. 323-4) Não fortuitamente a Alemanha desenvolveu nas universidades a “ciência da polícia” (*Polizeiwissenschaft*), especialidade alemã ímpar que será difundida em toda Europa, a qual exercerá uma grande influência nas outras nações: “Teorias da polícia, livros sobre a polícia, manuais para os administradores, tudo isso fornece uma enorme bibliografia da *Polizeiwissenschaft* no século XVIII” (FOUCAULT, 2004b, p. 325).

Foucault pondera também que a Itália e a Alemanha estavam em situação diferente da França, cuja unidade territorial foi constituída desde cedo, bem como a centralidade do poder monárquico e desenvolvimento do pessoal administrativo, problematização da polícia que não se baseou, portanto, no modelo teórico alemão. A França instaurou a polícia da seguinte maneira:

no interior mesmo da prática administrativa (...) mas concebida sem teoria, concebida sem sistema, concebida sem conceitos, praticada, portanto, institucionalizada, através das medidas, dos ordenamentos, das coleções de éditos, através também de críticas, dos projetos vindos de jeito nenhum da universidade, mas de personagens que giravam

em torno da administração, seja por serem eles próprios administradores, seja por desejarem adentrá-la, seja por terem sido expulsos dela. (FOUCAULT, 2004b, p. 326)

Esse é o quadro geral da polícia que Foucault desenha através de uma análise refinada que retém o nível da teoria, o nível da prática, suas defasagens e também seus pontos de encontro, procedimento analítico do filósofo que já o acompanha, e que aqui aparece de forma bastante acurada em sua abordagem das práticas refletidas de Estado. Uma leitura apressada da analítica pode entender que Foucault denegue o nível da teoria em suas interpretações em função das práticas, sobretudo pelas tensões que o filósofo anima em relação às teorias políticas advindas da tradição jurídico-política. Falta nessa leitura o reconhecimento de que as teorias sempre estiveram presentes em seu pensamento, ainda que para travar com elas debates críticos e para apontar o que elas não recobrem, como para ele é o caso das teorias da soberania e sua limitação para entender as novidades no campo das práticas de poder (estamos falando de relações de poder que não são exatamente relações de soberania, mas que, remetidas a elas, as mascaram).

Dito isso, Foucault segue com o entendimento de polícia de Turquet de Mayerne, que a pensa como arte de governar, isto é, de fazer o bom ordenamento geral da cidade. Em sua ação concreta a polícia cuida da educação, da profissionalização dos indivíduos, da atividade que cada um exercerá, de suas ocupações, as quais, devido à sua utilidade, se integram às forças do Estado. Temos uma qualificação do homem como sujeito na medida em que realiza uma atividade na qual ele se aperfeiçoa e, o fazendo, contribui com a perfeição do Estado.

Trata-se então do homem enquanto realiza uma atividade relacionada ao Estado, e não o homem com atributos intrínsecos e virtudes, ou o homem e seus litígios, ou suas obrigações com o fisco, mantendo Foucault as reservas em relação ao idealismo presente no pensamento político clássico. Este procedimento se aproxima, em alguma medida, com a forma com a qual Foucault havia colocado que o homem, na política moderna, é convocado não como animal político, tal como pensou Aristóteles, mas que, diferentemente, passa a ser sua vida biológica ela mesma uma questão na política. Em que pesem as muitas nuances entre o pensamento foucaultiano de 1976 e os horizontes do curso de 1978, a recusa do sujeito soberano permanece e adquire outras formulações. Aqui, por exemplo, o sujeito é compreendido na medida em que tem um corpo físico capaz de desempenho nas atividades que fomentam as forças do Estado e também corpo biológico, e que, portanto, exige cuidados públicos, se o objetivo é que sejam muitos e saudáveis. Há um governo dos corpos, embora Foucault não o diga com tais palavras.

Ainda que os franceses não tenham empregado uma caracterização como “Estado de polícia” tal como os alemães, eles instauraram um Estado de polícia (2004b, p. 330), que é diferente do Estado de justiça e do “Estado de fiscalidade”, nas palavras de Foucault, porque é orientado pelas atividades dos homens como algo constitutivo das forças do Estado. E a polícia faz justamente a implementação necessária para que tais atividades possam ser realizadas. Refere-se a um Estado que não tem mais a mesma forma do Estado de justiça medieval, porque é o Estado administrativo, ou, o que o filósofo chamou de Estado governamentalizado. Sobre este ponto, Adverse entende que, embora Foucault não explore muito essa via, ele parece reintegrar em sua analítica “o tema clássico da burocracia” (ADVERSE, 2018, p. 513). Em outro texto Foucault diz claramente que se trata do governo dos homens e das coisas pela burocracia estatal (n.º 291, p. 171).

A polícia se ocupando, então, da atividade dos homens, deve fazer com que eles sejam muitos, e que sejam sadios, que não morram em grande proporção, que sejam férteis e que sejam integrados aos recursos do Estado como o território, as riquezas, o comércio, etc., porque disso depende o crescimento da força do Estado. A polícia se ocupa também dos víveres, o que constitui uma “polícia agrícola”, que se volta ao campo por meio do incentivo e da diminuição dos encargos. Tal polícia agrícola controla sobretudo a comercialização dos víveres e gêneros, zelando por sua qualidade, pela boa circulação, pelas provisões em função da ameaça da escassez alimentar, aqueles temas que Foucault havia tratado no início do curso quando falava de uma polícia dos cereais. Os víveres e os gêneros, esses elementos de primeira necessidade, não devem chegar estragados, porque para ter uma quantidade grande de pessoas, é também objeto da polícia zelar pela saúde, como condição necessária do alto número de homens que dependem desses recursos fornecidos para desempenhar suas atividades e se ocupar delas.

Também, a ocupação da polícia com a saúde não se dá apenas pela ameaça das epidemias e da iminência da peste, mas a “saúde cotidiana de todo mundo vai se tornar um objeto permanente de cuidado e intervenção da polícia”. (FOUCAULT, 2004b, 332) Cuidado este que implica a atenção máxima às cidades e seu cotidiano, mais do que o campo, preocupação detida com as condições de arejamento e ventilação, com a largura das ruas que têm um potencial de produção de miasmas e de envenenamento aéreo, preocupação com a manutenção e limpeza dos lugares que cumprem função de armazenamento de alimentos e outros.

Além da saúde cotidiana, a polícia zela pelas atividades dos homens, sobretudo para que não recaiam no ócio. Trata-se de fazer trabalhar os que podem trabalhar, uma “política que diz

respeito aos pobres válidos”, a qual visa “fornecer apenas as necessidades dos pobres inválidos”. (FOUCAULT, 2004b, p. 332) Necessário também zelar para que os homens se ocupem das atividades que o Estado realmente precisa, o que coloca a necessidade da regulamentação dos ofícios, que devem ser variados, além de cuidar da circulação da produção que resulta dessas diferentes atividades dos homens (o que envolve o cuidado das estradas, da navegabilidade dos rios, das condições dos canais e das vias, das praças públicas, etc.) Importante dizer que Foucault nos alerta que a circulação não envolve apenas as disposições materiais, mas um “conjunto de regulamentos, restrições, limites ou, ao contrário, facilidades e incentivos que vão permitir fazer a circulação dos homens e das coisas no reino e, eventualmente, fora das fronteiras”. (2004b, p. 333)

A polícia regulamenta assim “todas as formas” “de coexistência dos homens uns em relação aos outros”. (2004b, p. 333). A polícia nesse momento diz respeito à sociedade, ela é um sistema econômico e antropológico, diz Foucault, no sentido de que seu objeto é a vida conjunta dos homens e também sua comunicação. Trata-se de fazer viver, mas para além do nível elementar da sobrevivência, porque a polícia assegura todas as condições da produção, da distribuição, da circulação, etc. Estamos diante de um mecanismo que garante o viver e o “melhor do que viver” que se exerce em função de fazer com que a coexistência dos homens e suas atividades sejam de fato úteis à majoração das forças do Estado.

Se a razão de Estado é voltada à felicidade do Estado, por outro lado, mas em função dela, a polícia realiza a articulação da felicidade dos indivíduos e seu comprazimento (*agréments*) ou “bem-estar” com o crescimento da força do Estado, felicidade definida como esse “mais do que viver dos indivíduos”, o que é, em verdade, a utilidade estatal”. (FOUCAULT, 2004b, p. 334). Este nos parece um ponto importante a reter, uma vez que, no deslocamento da governamentalidade, essa articulação da felicidade dos indivíduos e seu bem-estar com a força do Estado chega, de certa forma, esgarçada quando se governará os homens pela economia.

Para Foucault, o texto básico que resume o que foi a prática da polícia ao longo do século XVII na França e na Alemanha é o *Traité de la Police*, de Delamare, referido já por ele no começo do curso. Nessa linha, Foucault entende que a polícia é uma porção de elementos que garantem “a condição geral para que a vida na sociedade, seja efetivamente conservada segundo sua bondade, sua comodidade e seus comprazimentos”. (FOUCAULT, 2004b, p. 342)

Resgatando o funcionamento da polícia nos séculos XVII e XVIII como algo essencial ao processo de urbanização do território, Foucault nos mostra uma relação “entre o poder de

polícia e a soberania jurídica, regulação das atividades dos homens que coexistem em sociedade como condição de existência da urbanidade transferida para a escala geral do reino.” (2004b, p. 344) Segundo essa articulação, policial e urbanizar denotam a mesma coisa, em um contexto em que o comércio e a circulação se tornam elementos de máxima importância política, momento marcado pelo mercantilismo, pelo cálculo em torno da competição crescente dos Estados europeus e “pelo “desenvolvimento do comércio e pelo vigor dados às relações comerciais”. (2004, p. 344) A polícia e sua função de cuidar da urbanidade se relaciona, portanto, às práticas governamentais mercantilistas, que se inscrevem na dinâmica do equilíbrio europeu devido ao crescimento comercial e a constituição de um espaço de concorrência que tende a crescer.

Com tais observações, Foucault quer marcar que, embora tenha método até mesmo tradicional (regulamentar) o poder da polícia é heterogêneo em relação ao poder régio ou judiciário, ainda que se origine dele. Isto é, a polícia tem uma tarefa irreduzível em relação à justiça regulamentada, chegando o filósofo a dizer que ela é o golpe de Estado permanente, com sua racionalidade própria, com princípios próprios, e seus próprios objetos de intervenção, os quais não se confundem exatamente com as regras de justiça e das leis civis. (2004b, p. 347)

Em sua diferença em relação aos interesses da lei, que se ocupa com as coisas mais definitivas e maiores, a polícia se ocupa das coisas pequenas e seus detalhes, segundo uma ação imediata, embora o faça com o instrumento do regulamento, do decreto, da proibição, da restrição, etc. O ponto a ser ponderado é que a intervenção da polícia nos séculos XVII e XVIII possui um funcionamento “móvel, permanente e detalhado que é o regulamento”, portanto, ainda não descolado da instituição jurídica. (2004b, p. 348)

Com efeito, esse “mundo de regulamento” é o “mundo da disciplina”. E a polícia e seu imenso campo de intervenções arbitrárias tem como pano de fundo uma “espécie de grande sonho disciplinar”. (FOUCAULT, 2004b, p. 348). Chamamos atenção aqui para a nossa interpretação de que não é o caso de Foucault ter desautorizado as análises que havia realizado com as lentes da microfísica do poder, e a disciplina foi o momento inaugural desse procedimento, mas de ter criado outra grade de análise diante da necessidade de pensar o governo, e sua dinâmica sim individualizante, e, além desta, totalizante¹⁴¹.

¹⁴¹ Foucault é um autor que não abandona as ideias principais que lhe serviram de norte, mas sempre as submete a constantes correções e incrementos. A propósito, ao longo de praticamente todo o curso de 1978 Foucault revisita não somente os temas com os quais havia lidado no decorrer dos anos de 1970, mas o faz também em relação à obra de 1966, *MC*, cujos temas são retomados pela grade da governamentalidade, conforme apontamos de forma difusa ao longo do capítulo. Sobre este ponto, não nos parece uma visão retrospectiva de seu trabalho a fim de

É através de uma utilidade pública da ocupação dos homens e de suas atividades que eles são integrados no Estado, sendo necessário o cuidado com suas vidas, sua alimentação, vestimentas, habitação, etc. Eis aqui um imenso domínio de intervenção em materialidades múltiplas e refinadas e também de regulamentação a cargo da polícia no século XVII, em sua função unitária de zelar pelas atividades dos homens, segundo uma única variável que é a quantidade das pessoas. Talvez seja válido considerar, para nossos propósitos, que teríamos aqui ainda um governo do corpo da população como conjunto numeroso de homens, corpo atravessado pela materialidade de uma política cujas técnicas são policiais. Todavia, outro corpo da população está prestes a se reconfigurar, momento em que passa a ser não apenas quantificado, mas seriado, nivelado, e abstraído segundo outras variáveis, mais caras a um governo propriamente econômico da vida, dos corpos e dos sujeitos de comportamento.

Na linha da história política da população que tem seu contorno inicial aqui, com essas intervenções do sistema da polícia, podemos talvez dizer que se trata de uma população artificial, como um conjunto de homens submetidos ao ordenamento arbitrário. A população, tomada segundo variáveis múltiplas e segundo sua naturalidade primeira, ainda não estava posta, sendo que Foucault, desde o início de sua reflexão sobre a razão de Estado, está sublinhando cuidadosamente este tema, de nosso interesse no capítulo. Importante compreender que Foucault demarca os problemas a partir da forma em que se constituem historicamente em determinado campo do saber e do poder, todavia, como diz Skornicki, e o que já mencionamos em nota, trata-se de recortes mais analíticos do que reais (2015, p. 126-7), sendo que Foucault mesmo matiza suas considerações. Bem compreendido tal ponto, será necessário também que ponderemos sobre o fato de a população surgir como sujeito e objeto no deslocamento da governamentalidade a partir de meados do século XVIII, constituindo-se como algo diferente desse ordenamento disciplinar dos homens que os toma enquanto corpos a serem adestrados.

Devemos adiantar que o sistema de polícia irá se transformar profundamente a partir de meados do século XVIII, e Foucault o mostrará pela via das teses dos fisiocratas, que irão criticar as políticas mercantilistas justamente pela pauta agrícola. Na próxima seção veremos então o desfazimento disso que foi uma espécie de Estado de polícia e a reorientação da razão governamental à luz de outras funções.

conferir uma unidade lá onde não há (da qual julgamos importante ter reservas), mas um balanço crítico de seu próprio pensamento.

6.8 A emergência da população como problema específico

Pensando um deslocamento de tecnologias de governo, Foucault trata da fragmentação do sistema de polícia, entendida como essa função unitária de cuidar do grande domínio de materialidades e de regulamentação que envolve as atividades dos homens essencialmente no espaço urbano. O filósofo o fará a partir das teses dos fisiocratas, e dos economistas do século XVIII em geral, mostrando-nos como estes se opõem a muitos princípios do Estado de polícia. A começar pelo fato de que os fisiocratas, ao conferirem o primado das preocupações à vida agrícola, reclamavam por uma intervenção política que recaísse sobre “a agricultura ela mesma, o lucro agrícola, as possibilidades do investimento agrícola, o bem-estar do camponês, o mais que viver dessa população que constitui o campesinato.” (FOUCAULT, 2004b, p. 350)

A primazia da preocupação da polícia com a cidade é então objetada pela problemática da agricultura, dado que os fisiocratas e os economistas do século XVIII reintroduziram esse campo como elemento central em uma governamentalidade racional. E assim, junto à cidade, teremos a terra como campo da intervenção governamental, campo que é fundamental à produção, à qual o interesse do governo deve se voltar e não essencialmente ao comércio e à circulação como o faziam as práticas mercantilistas.

Outro ponto de desestabilização do sistema da polícia é a tese do preço justo. Os fisiocratas se opõem ao princípio do baixo preço dos cereais (que cumpria funções de manter os salários dos trabalhadores baixos) a partir da ideia de que os preços devem ser bons ou relativamente altos, tanto como um incentivo aos produtores quanto como uma solução para evitar a retenção da produção na comercialização, uma prática jurídico-disciplinar para lidar com a escassez.

O que Foucault desenha com este quadro é que a regulamentação da polícia supõe que as coisas sejam flexíveis e que podem ser modificadas em função da vontade do soberano (por meio não do poder régio, mas da intervenção da *Polizei*). E o problema trazido pelas teses dos fisiocratas gira em torno do reconhecimento de que as coisas não são tão flexíveis, sendo até mesmo recalcitrantes, o que torna inútil a regulamentação da polícia, que visa justamente modificá-las por intervenções arbitrárias. Todavia, considera-se nessa nova governamentalidade que se anuncia não a dispensa da regulação, mas que esta seja espontânea.

Uma tese que para Foucault representa uma ruptura essencial no sistema de polícia é a ideia de que a população não é um bem. Se a polícia se interessa pela população, ela o faz na medida de sua quantidade, do número de homens que se ocupam das atividades que aumentam

a força do Estado, corpos docilizados aplicados à regulamentação, em nossas palavras. De forma diferente dessa variável da quantidade que era única no sistema da *Polizei*, para os fisiocratas a população não é um dado de quantidade, mas de valor.

Há um número ótimo de pessoas que são desejáveis sobre um território dado, e esse número desejável varia em função tanto dos recursos quanto do trabalho possível, e do consumo necessário e suficiente para sustentar os preços e, de maneira geral, a economia. (FOUCAULT, 2004b, p. 353)

Trata-se de um valor relativo da população cujo número se autoajustaria naturalmente em relação aos recursos disponíveis, naturalidade que é diferente da naturalidade cosmo-teológica medieval e renascentista que pode ser recuada ao século XVI, da qual a razão de Estado buscou se afastar em função da artificialidade absoluta de um espaço urbano perfeitamente ordenado. Segundo a nova governamentalidade surgida em meados do século XVIII, que à sua vez se afasta da governamentalidade de polícia, a natureza em jogo não é das relações do mundo tal como a naturalidade cosmo-teológica, mas dos homens que existem naturalmente e conjuntamente produzem, trabalham e realizam trocas. Trata-se de uma naturalidade social como domínio específico do saber bem como campo específico de intervenção.

Outra tese contra os mercantilistas por parte dos fisiocratas é a liberdade de comércio dos países em oposição a um sistema da polícia ancorado na dinâmica da venda máxima de mercadoria a outros países em função da extração ou da repatriação do ouro. As novas técnicas de governamentalidade buscarão a integração desses países por meio de mecanismos de regulação cuja atuação será intestina a eles. Trata-se de liberar a concorrência, na contramão do equilíbrio do espaço concorrencial dos Estados em situação de competição crescente, mas uma concorrência que se dá entre a livre conduta dos particulares que buscam, cada um, o máximo lucro.

Segunda essa nova dinâmica da liberdade de concorrência, tanto o Estado quanto a população ganhariam com uma economia mais favorável. A condição da felicidade será, dessa forma, a conduta de cada um, desde que o Estado libere a ação dos mecanismos de interesse particulares, o que ocorreria por meio de uma regulação natural e espontânea absolutamente diversa da ação autoritária do Estado de polícia.

É o nascimento do que será chamado de economia que Foucault nos coloca, da qual ele já havia feito a história arqueológica na obra de 1966, e que agora ele o faz à luz da história da governamentalidade, segundo um conjunto de referências e de problemas diferentes. A questão

central é que a nova arte de governar, em meados do século XVIII, advém dos economistas e não dos juristas, razão econômica que não substitui a razão de Estado formada pelos políticos, mas lhe imprime um outro conteúdo e uma nova forma, nas quais Foucault reconhece as linhas da governamentalidade moderna e contemporânea.

Se os homens estavam implicados no sistema nas práticas refletidas em torno do Estado apenas na medida em que suas atividades aumentavam a força do Estado, e tal era a felicidade, felicidade do Estado, a partir de agora a sociedade civil surge dessas novas formas da governamentalidade como “um correlativo necessário do Estado”. (FOUCAULT, 2004b, p. 358) É da sociedade civil que se encarrega o Estado em sua tarefa de gestão, algo diferente da razão de Estado, que não deixa de existir, vale reforçar, mas que se encarregava do próprio Estado e que considerava os súditos apenas a partir da relação de submissão à vontade soberana. A nova governamentalidade, e a naturalidade social que ela faz surgir, é correlata de um conhecimento científico essencial ao governo e seu bom funcionamento, a economia política: desprendida dos cálculos fundamentais da balança europeia, desprendida de seu vínculo necessário com os homens de política e suas decisões, brilhando em sua autonomia e pureza teórica.

Em vez de ser vista pelo prisma do problema do povoamento e da depopulação, a população, como naturalidade social, é vista como uma realidade específica. Ela tem leis próprias, transformações, deslocamentos condicionados às riquezas, crescimento, decréscimo, vínculos espontâneos entre os indivíduos, etc. Ademais, a população é vista também como uma realidade relativa. Ela se relaciona ao salário, aos preços, às oportunidades de trabalho, etc. Em suma, temos a população assumida então como uma nova realidade, como um conjunto de fenômenos naturais, uma concepção diferente da população como conjunto de indivíduos submetidos à regulamentação da polícia. Com efeito, a partir da segunda metade do século XVIII o campo de intervenção da governamentalidade abre-se para a medicina social (higiene pública), para os problemas de demografia, temas dos quais Foucault já havia lançado mão quando pensou a biopolítica em 1976, mas aqui formulado segundo esse momento fundamental em que a população é capturada pelo Estado a partir de sua naturalidade própria.

Em favor dessa tomada da população em sua naturalidade, que exige deixar agir seus processos naturais, coloca-se menos em jogo as proibições e as restrições com as quais opera o sistema da polícia. Como dito, isso não significa que as intervenções deixem de acontecer, mas que estas terão um campo delimitado de ações possíveis e necessárias, e não mais aquele imenso domínio de intervenção da polícia, que tinha como pano de fundo um ordenamento disciplinar

perfeito das atividades dos homens – e seus corpos. Portanto, outra forma de governar o corpo da população, outra maneira pela qual o poder, em seu traço material, ainda passa pelo corpo.

Em termos da forma da intervenção, o que se observa com a nova governamentalidade não é a regulamentação que restringe, mas uma gestão que visa possibilitar as regulações naturais sem que uma intervenção arbitrária a arrisque. Precisamente, o objetivo da nova governamentalidade é garantir a segurança dos processos naturais, identificados como processos econômicos e processos específicos da população. Finalmente, o tema dos mecanismos de segurança com os quais Foucault abre o curso de 1978 dizendo que iria tratar de dar precisão ao que “tinha chamado, assim, um pouco no ar, de biopoder. (FOUCAULT, 2004b, p. 3).

Como não se trata de substituição histórica das tecnologias de poder, mas de um sistema de correlações, na heterogeneidade do exercício do poder governamental, em um nível, temos a novidade dos mecanismos caros à economia e à população como aquilo a partir do qual se aumenta as forças do Estado; em outro nível, temos ainda os instrumentos que visam impedir ou reprimir a desordem, as irregularidades, os ilegalismos e as delinquências, função a que se reserva agora à polícia, reduzido seu campo de intervenção. Trata-se da reinserção da tarefa unitária da polícia, em sua função de zelar pelo crescimento das forças do Estado, em várias instituições e mecanismos de poder.

Em uma ponta, os grandes mecanismos de incentivo dos fenômenos naturais da economia e da população, mecanismos de “crescimento dentro da ordem”, na outra, a restrição da polícia a uma função negativa de impedimento e de repressão, sentido moderno da polícia, como marca Foucault. (2004b, p. 361). A governamentalidade que se forma nesse momento teve de repartir o projeto unitário da polícia em quatro elementos, os quais vêm a se somar ao dispositivo diplomático-militar. Transformação que possibilita agora a governamentalidade tomar em conta: o domínio econômico (reconhecido como naturalidade); a administração da população; a formulação de um sistema jurídico que respeita as liberdades; e a necessidade de ainda reprimir a desordem, tarefa restritiva da polícia como um aparato negativo de intervenção direta.

Em suma, o sistema de polícia decompõe-se em “prática econômica; gestão da população, um direito público articulado pelo respeito à liberdade e às liberdades, uma polícia com função repressiva”. (FOUCAULT, 2004b, p. 362) E um ponto crucial dessa reflexão é que a liberdade aqui aparece não apenas como direito dos indivíduos, mas como um imperativo da governamentalidade, do bom governo, último ponto da explicação que Foucault dá à

fragmentação do sistema da *Polizei*, voltado a impedir. Reconhecemos aqui, a propósito, o potencial crítico da analítica da governamentalidade como um aparato conceitual que nos permite compreender uma racionalidade política que se estende em nossos dias, segundo sua modalidade neoliberal, quando, de forma refinada, ela nos coloca que mesmo a liberdade pode ser um operador dentro das próprias tecnologias políticas.

Para terminar, perguntando-nos sobre as formas de contra-conduta do corpo da população, gostaríamos de considerar um ponto importante sobre o conceito de população como sujeito e objeto, a fim de evitarmos cair em algumas dificuldades. Em sua retomada de um artigo de Luca Paltrinieri (2010), Skornicki nos alerta sobre certa ponderação a se fazer sobre uma concepção inteiramente construtivista da população, lembrando que é necessário também compreender que a população, apesar de ser objetivável pelos saberes que a decompõem em níveis, médias e probabilidades, como a estatística, a demografia, e a economia, as ciências sociais, de forma geral, como um sujeito coletivo é “capaz de produzir novos comportamentos sexuais e demográficos.” (SKORNICKI, 2015, p. 130).

Na linha de Paltrinieri, há uma heterogeneidade interna ao conceito de população que “impede de reduzir as ‘populações a simples produtos, ‘construções’ ou ‘invenções’ realizadas unicamente no quadro de uma tecnologia governamental”. (2010, p. 56). O autor visa, na verdade, compreender como a população, enquanto sujeito, desenvolve “formas de vida refletidas”, tendo autonomia sobre suas condutas reprodutivas e sobre seu destino. (2010, p. 57) Considerando que hoje é insustentável perspectivas que consideram apenas o aspecto objetivo da população, nas palavras de Paltrinieri:

Se o conceito de população é reduzido a um instrumento de controle e poder, a população seria a encarnação moderna do rebanho do regime pastoral: uma espécie de grande animal mudo, privado de toda existência subjetiva e integralmente capturado por um pastor - a versão moderna desse pastor é o complexo político-científico no qual a demografia é uma engrenagem. (...)
Devemos falar de uma construção simultânea, por cima e por baixo, material e conceitual, do objeto população mesmo, derivando tanto de políticas públicas e demográficas quanto de práticas individuais e modos sociais, de relações com as instituições e com a comunidade. (PALTRINIERI, 2010, p. 58-9)

Complementa Skornicki: “A população não é exatamente a ovelha, porque ela exige menos a conduta das almas que a compõem que o governo dos corpos coletivo e compostos que é.” (SKORNICKI, 2015, p. 129) Com o auxílio dos dois autores, da mesma forma que ponderamos sobre o corpo assujeitado não ser apenas uma superfície passiva de adestramento e de manipulação pelo poder, igualmente a população não é apenas uma superfície a ser acessada. De fato, no curso de 1978 Foucault, ele mesmo, convoca a população como um

sujeito-objeto, ou seja, ela é objetivável por práticas de poder e de saber, mas ela é também um sujeito de comportamentos. Se Foucault havia considerado que a sociedade moderna era disciplinar, mas não necessariamente disciplinada (n.º 277), podemos dizer, da mesma forma, que a população é normalizável, o que não quer dizer que seja totalmente normalizada.

Sem querer fomentar a divisão entre uma boa biopolítica e uma má biopolítica, posicionamento do qual nos afastamos por julgarmos que o pensamento de Foucault não se bifurca dessa maneira, tais considerações nos darão margem para pensar as lutas ativas que se travam em torno da governamentalidade, lutas que se configuram outras realidades sociais e políticas e que implicam tanto em um posicionamento dos indivíduos quanto de sua coletividade, *omnes et singulatim*. Arrematando, no curso de 1978, ao dizer que Foucault compreende que a população é uma realidade, podemos entender que, enquanto tal, ela não pode ser um completo construto social.

6.9 As contra-condutas modernas e as lutas em torno do governo do corpo e dos corpos

Descolada da negatividade da política nos quadros jurídico-teológicos, a política nos séculos XVI e XVII se torna um domínio ativo, vinculado à razão de Estado e ao sistema de polícia, tecnologia de poder que colocou a população na direção da intervenção política: uma população entendida ainda como um grande número de homens a serem geridos juntamente a toda materialidade que envolve suas vidas. Se a tarefa unitária da polícia, recobrando em verdade o campo geral das práticas políticas, era cuidar de todas as atividades dos homens na medida de sua utilidade estatal, sua fragmentação é anunciada a partir do momento que a governamentalidade ocidental passa a ser guiada por uma racionalidade propriamente econômica.

Na história política da população, em meados do século XVIII, não mais como um grande número de homens e coisas a serem geridos em função da felicidade do Estado na qual se viam articulados, surge propriamente a população enquanto valor relativo nas práticas de Estado, isto é, enquanto algo que deve se autoajustar às múltiplas variáveis de um governo cujo saber e campo de verdade encontra-se na economia. Intervindo no meio natural ou artificial que garante a vida de uma população biológica, a nova governamentalidade que se instaura desde o século XVIII deixa os fenômenos da naturalidade se produzirem em função da economia e da liberdade necessária ao mercado.

Ora, na base então dessa governamentalidade ocidental a liberdade, fazendo parte de uma tecnologia de poder, pode inclusive avançar a liberdade econômica sobre os direitos políticos e sociais. Nessa história política onde se situaria então a liberdade daqueles que são governados, sobretudo no caso dos governos que esvaziam por completo qualquer forma de preocupação com o “viver” e o “melhor viver” de grande parte do corpo da população?

A ideia que gostaríamos de levantar novamente é a de “direito dos governados”, que Foucault menciona algumas vezes depois do episódio da extradição de Croissant, que foi para o filósofo não um caso particular, mas uma situação emblemática da configuração política de sua contemporaneidade. Aqui referimo-nos ao texto-intervenção que Foucault escreve em 1981 ao jornal *Libération*, intitulado *Face aux gouvernements, les droits de l’homme*, cuja publicação data de 1984. Reconhece-se aí que o fato bruto de que somos governados tem em verdade como fundamento o “direito absoluto de levantar-se e dirigir-se àqueles que detém o poder”. Isto é, quando se governa sem a preocupação com a felicidade dos homens, sempre se estará diante da demanda por outras formas de governo por parte dos governados (n.º 355, p. 707-8), direito que não advém de um sistema jurídico, mas das resistências históricas, vale dizer.

Lembremos que Foucault diz no curso de 1978 que existe um residual na população que, se desajustando, constitui um núcleo de resistência ao dispositivo (FOUCAULT, 2004b, p. 44-5), que seria o povo. Poderia ser essa resistência uma luta ativa da população enquanto sujeito e corpo coletivo, uma contra-conduta ao governo econômico que *deixa acontecer* fenômenos como a carestia, a doença, a morte, o flagelo de toda a população ou parte diferenciada dela, uma recusa da condução que acarreta em uma realidade intolerável e à produção de subjetividades obedientes ao absurdo. Portanto, a via para uma felicidade e uma liberdade que não sejam elas mesmas uma produção de uma tecnologia de poder vem da resistência ativa ao dispositivo de poder, forma legítima de se opor radicalmente aos governos absurdos e seus sistemas de obediência excessivos. CandiOTTO nos ajuda aqui a retomar a ideia de “felicidade dos governados”, inscrevendo-a ao lado das lutas:

Se os governos não ultrapassam certos limites, não é porque se preocupam com a felicidade dos governados, mas porque esses fazem valer direitos como se fossem irrestritos, garantindo, ainda que provisoriamente, a não ultrapassagem de certa linha de atuação dos governantes. Mas esses limites são sempre frágeis, podendo ser desconsiderados, diante do menor descuido, razão pela qual as lutas políticas são as únicas capazes de garantir, provisoriamente, um direito, e não o contrário. (CANDIOTTO, 2020, p. 85)

Podemos evocar as formas de contra-condutas modernas (na direção da contemporaneidade) que Foucault aborda ao final do curso de 1978, as quais, tendo a mesma natureza da governamentalidade moderna, têm como motivação a recusa de seus elementos fundamentais. Parece-nos relevante neste momento sublinhar que a análise da governamentalidade ainda se dá em termos de tática e de estratégia, forma inclusive com a qual Foucault contorna uma explicação funcionalista e institucionalista do Estado e a partir da qual aventa as possibilidades de alteração das realidades configuradas pelas práticas de Estado.

Nesse sentido, uma contra-conduta moderna é se insurgir contra a detenção da verdade por parte do Estado. Trata-se da reivindicação por uma nação que tenha seu próprio saber, ideia que supõe uma transparência da sociedade em relação a si mesma (ainda que haja representação partidária). Na esteira de Foucault, tais formas de contra-condutas, e os elementos de suas objeções e recusas, são intencionalmente à emergência do Estado moderno, isto é, são imanentes à sua história e, dessa forma, não se separam dele.

É também uma contra-conduta moderna a recusa da razão de Estado em função da afirmação de uma temporalidade que não será mais a temporalidade aberta e indefinida que supõe que sempre haverá uma governamentalidade do Estado e da política, mas uma temporalidade em que a própria sociedade civil surgirá, com seu brilho próprio. Foucault se refere aqui à escatologia revolucionária cara aos séculos XIX e XX, na qual a sociedade resplandece sobre o Estado.

Por associação, reservamos uma atenção especial a outra contra-conduta moderna, que é a ruptura com os vínculos de obediência, podendo a sociedade erguer-se contra o Estado como direito fundamental, diante de suas próprias exigências, de suas próprias leis e suas próprias necessidades. A isso Foucault chama de “direito à própria revolução” (FOUCAULT, 2004b, p. 363). Importante considerar que Foucault, de fato, demonstra certas reticências em relação à revolução, e isso por alguns motivos, a começar pela experiência soviética e a manutenção de um biopoder excessivo, como vimos com o curso de 1976.

Também há o problema da teleologia, como nos mostra Candiotta, ao levantar que tanto a escatologia cristã quanto a revolução moderna “embora enfatizem o tempo presente, esse é compreendido em termos de uma cadeia progressiva voltada a um retorno ou a uma promessa” (CANDIOTTO, 2020, p. 118). Diferentemente, o pensamento de Foucault se enraíza na atualidade, ou melhor, em certa atitude da modernidade, como o filósofo diz no comentário crítico a Kant, em 1984, *Qu'est-ce que les Lumières?* (n.º 339, p. 568)

Além disso, na conferência no Japão, em 1978, *La philosophie analytique de la politique*, Foucault menciona lutas que visam permanentemente desestabilizar o poder, fazendo seu contraponto com certo desgaste histórico no final do século XX da ideia de revolução:

Estamos talvez vivendo o fim de um período histórico que, depois de 1789-1793, foi, pelo menos para o Ocidente, dominado pelo monopólio da revolução, com todos seus efeitos de despotismo articulados que ela podia implicar, sem que, contudo, essa desaparecimento do monopólio da revolução signifique uma revalorização do reformismo. Nas lutas às quais acabo de falar, com efeito, não se trata absolutamente de reformismo, uma vez que o reformismo tem por papel estabilizar um sistema de poder depois de um certo número de mudanças, enquanto nessas lutas se trata da desestabilização dos mecanismos de poder, de uma desestabilização sem fim. (n.º 232, p. 547)

Consideramos aqui o que Candiotta nos levanta sobre uma leitura inadequada do pensamento foucaultiano que, considerando sua reserva em relação à revolução, entende que se trata então de um reformismo. (CANDIOTTO, 2020, p. 112-113). Candiotta, na verdade, entende que a ancoragem das lutas políticas não em uma obediência de partido, mas nos processos de transformação do sujeito reinscrevem a revolução nos horizontes foucaultianos de forma renovada¹⁴². (2020, p. 203) Se a racionalidade política da sociedade ocidental, como Foucault nos mostrou no curso de 1978, é totalizante e também individualizante, as lutas em torno do poder devem “atacar não apenas um ou outro de seus efeitos, mas as raízes mesmas da racionalidade política”. (n.º 291, p. 161)

Quando Foucault lança mão da ideia de governo, ainda que tenha se debruçado a pensar largamente sua forma política no curso de 1978, o Estado, não se trata apenas do governo político dos homens, mas “o governo dos homens pelos homens – sejam eles grupos modestos ou importantes, seja ele o poder dos homens sobre as mulheres, dos adultos sobre as crianças, de uma classe sobre outra, ou de uma burocracia sobre uma população (...)” (n.º 291, p. 171). Ele o diz na conferência *Omnes et singulatim*, de 1979¹⁴³, colocando que o que está em questão é uma racionalidade e não “uma violência instrumental”. (n.º 291, p. 171)

Inquirir por essa racionalidade para o filósofo é a tarefa essencial da filosofia em seu compromisso com a inspeção de um poder que sempre tende aos excessos, e de várias maneiras,

¹⁴² Não trabalharemos aqui com o envolvimento que teve Foucault na Revolução Iraniana, a qual acompanhou no ano de 1978 como correspondente do jornal italiano *Corriere della Sera*. Surge no horizonte de Foucault certa percepção de uma espiritualidade política. Trata-se de um evento a partir do qual Candiotta considera “a emergência de uma vontade coletiva de alteração da vontade política”, tomando-o com um acontecimento na trajetória de Foucault que impacta sua reflexão sobre a experiência política e que reconfigura algumas questões que o filósofo havia colocado na segunda metade da década de 1970. Cf. CANDIOTTO, 2020, p. 16.

¹⁴³ Oferecida por Foucault à Universidade de Stanford, nos EUA, em 10 e 16 de outubro de 1979, cuja primeira publicação é uma coletânea americana de 1981, sendo um dos textos que guiou, desde antes da publicação completa do curso de 1978 em 2004, a recepção mais imediata do conceito de governamentalidade.

o que exige alguns procedimentos, como se deslocar da categoria de violência como única forma de reconhecer o abuso de poder e também da localização do poder apenas nas instituições. É nessa medida inclusive que Foucault havia no curso de 1974 sublinhado as históricas como as reais combatentes do poder psiquiátrico, um poder físico racional e concertado, formulação com a qual visava desmistificar algumas questões que pareciam orientar as lutas antipsiquiátricas nos anos de 1970, como a denúncia da violência visível e da instituição asilar, parciais ou insuficientes em si mesmas para colocar em questão a racionalidade de um poder que, se investindo de forma refinada sobre os corpos, resulta em sujeitos neutralizados.

À luz agora da ideia de governo, Foucault coloca que a questão que deve ser feita é: “Como são racionalizadas as relações de poder”? E isso em função de “evitar que outras instituições, com os mesmos objetivos e os mesmos efeitos, tomem o lugar delas”. (n.º 291, p. 161) E embora “a conexão entre a racionalização e os abusos do poder político seja evidente”, não havendo necessidade de “esperar a burocracia ou os campos de concentração para reconhecer a existência de tais relações”, não se trata, contudo, de uma tarefa simples.¹⁴⁴ (n.º 291, p. 135)

Aos críticos que dizem que Foucault apenas descreve o poder, como um procedimento acrítico que teria afinidade com um reformismo, falta levar em consideração que as lutas, sempre correlatas do poder para o filósofo, têm justamente como objetivo sua desestabilização. Tais críticas devem se atentar também à compreensão nominalista de poder por parte de Foucault, que entende o poder como um conjunto de relações provisórias, um nome que se dá a uma estratégia, a qual pode ser, portanto, alterada pelas lutas. Tais lutas, a nosso ver, não podem negligenciar a materialidade de um poder que captura os indivíduos ou o coletivo enquanto corpos, seja por meio da exploração econômica, da gestão diferenciada da vida, do racismo, da normalização geral dos comportamentos ou da patologização de certos corpos, em resumo, disso que podemos agora compreender como pela chave do excesso de governo.

¹⁴⁴ Opor a razão à não-razão para Foucault é um procedimento estéril, sendo sua via “analisar esses processos em diversos domínios”, na medida em que eles “se enraízam em uma experiência fundamental”, perguntando pela racionalidade que as informa bem como sua emergência histórica. É assim que o filósofo define seus trabalhos sobre a loucura, a prisão, a sexualidade, etc., inscrição de sua obra como uma filosofia vigilante dos excessos da racionalidade do poder. Cf. n.º 291, p. 135.

6.10 A analítica em movimento

Embora não se trate da mesma concepção de um poder físico que atravessa os corpos dos indivíduos, com a qual trabalhamos os anos de 1973 a 1976 do pensamento foucaultiano, no curso de 1978 tampouco Foucault nos coloca diante de uma compreensão demasiadamente abstrata do poder, margem pela qual podemos ainda observar a materialidade do poder que regula o corpo da população. Ao inquirir pelo governo em sua forma política, Foucault nos coloca diante não de uma superestrutura jurídica ou econômica, mas da ideia de Estado como práticas refletidas, as quais se dirigem ao próprio Estado e seus recursos e também aos homens, sua saúde, o espaço onde habitam, sua circulação, suas atividades, o viver e o mais que viver dos corpos, ainda que, no deslocamento da governamentalidade em meados do século XVIII, a forma de intervenção política se transforme.

A governamentalidade que se instaura no século XVIII, ao fazer intervenções necessárias no meio do qual depende a vida de uma população, ainda penetra um corpo coletivo, e ainda que convoque as consciências dos sujeitos políticos e econômicos, o faz em função de demandar deles certos comportamentos, não sendo uma forma de ideologia, pelo menos não no sentido que Foucault buscou criticar essa noção por todos esses anos, mas uma racionalidade que orienta as práticas de governo.

Ainda como parte dos horizontes abertos com o campo de pesquisa da governamentalidade temos o curso *NB*, de 1979, no qual o filósofo inclusive afirma que só se pode compreender o que é a biopolítica (2004a, p. 24)¹⁴⁵ se entendermos o que é o liberalismo.

Se o Estado de polícia, que ainda tinha alguma relação com o bom ordenamento social, já havia sido esgarçado com o advento do governo econômico do *laissez-faire*, que intervém ao deixar que se produzam os fenômenos em certos níveis da população, ainda que seja a carestia, a doença, o desemprego, etc., ao avançar no curso de 1979, Foucault encontra no neoliberalismo no século XX a novidade de uma racionalidade governamental que governa de uma maneira diferente. Identificamos aí uma problemática visualizada pelo filósofo, do neoliberalismo ainda em uma situação embrionária, e não algo que Foucault teria identificado prontamente como uma via para a emancipação política, o que inclusive seria muito apressado e contraditório por parte de um autor que se demorou em suas análises e que foi atento à “impaciência da liberdade”. (n.º 339, p. 378)

¹⁴⁵ “Só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica” FOUCAULT, 2004a, p. 24.

Pensando certa crise da governamentalidade liberal, como Foucault aborda, se trata de pensar a singularidade da racionalidade neoliberal, fenômeno contemporâneo e de máxima urgência na análise política atual em nosso entendimento, tendo seu campo próprio de intervenção a economia de mercado. E como as tecnologias de poder sempre produzem um tipo de subjetividade, o sujeito neoliberal será constituído pela normativa do modo de ser empresa (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 27), sendo este informado pelo modelo da economia de mercado. Uma vez que o sujeito ele próprio se constituirá segundo a forma empresa, será possível pensarmos a partir desse processo um corpo-empresa? Não faremos esta pesquisa, mas podemos, junto a Foucault, colocar a questão: “De que corpo necessita a sociedade atual”? (n.º 157, p. 756)

Com a ideia de analítica em movimento, seção com a qual finalizamos os capítulos principais da tese, nos referimos às transformações das análises de Foucault ao longo dos anos de 1970, acompanhando as inflexões do pensamento de um autor que evitou unificar suas reflexões em uma teoria e que a identificou como analítica, se permitindo deslocar lateralmente, tal como o “lagostim”. De outra forma, com a ideia de analítica em movimento nos referimos também à dinâmica das próprias formas de poder ao longo da analítica, dado que o autor jamais oferece uma concepção monolítica do poder, sublinhando em suas reflexões níveis de atuação variados bem nos mostrando como as tecnologias de poder se confrontam, se correlacionam, ou se complementam.

Se o poder não é uma substância para Foucault, ele só pode ser compreendido segundo a complexidade de seu exercício, onde ele se forma e se transforma, onde se continua ou se descontinua, configurando estratégias e táticas mais ou menos intensificadas, mas sempre provisórias, o que reconhecemos como a abertura para as lutas e para as resistências daqueles que têm seus corpos penetrados por inúmeras relações de poder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assumindo o desafio e as dificuldades de lidarmos com um tema cuja literatura é restrita, buscamos seguir o rastro de certa “história política dos corpos”, mencionada por Michel Foucault em determinados momentos e que nos pareceu atravessar diversos registros do pensamento que o autor elabora ao longo dos anos de 1970. Tentamos trilhar um caminho que, se foi não tão explicitamente sublinhado, foi pelo menos pontilhado, ainda que as abordagens das relações históricas entre o poder e o corpo tenham assumido diversas formulações na vasta obra e que o próprio percurso intelectual do autor tenha passado por inúmeras inflexões.

Nos interstícios de um curso e outro, de uma obra e outra, ou mesmo de uma obra e um curso, fazendo mediações com textos diversos, tentamos remontar amplamente um projeto de uma história que contemple as relações entre o poder e o corpo e que, em nosso esforço de argumentação, se mostra como realizado por Foucault. Se não podemos afirmar, por razões mencionadas desde nosso primeiro capítulo, que em Foucault existe uma filosofia ou uma teoria do corpo, a ideia de uma história política dos corpos nos parece uma abordagem mais próxima ao autor. Obviamente, como também ponderamos, não se trata de uma história a rigor, tal como fazem os historiadores, sendo muito mais uma filosofia ancorada em certa forma de pensar a história que está em jogo.

Ao trabalharmos de perto com as elaborações da analítica do poder e, em certo momento, analítica da governamentalidade, reconhecemos que as reticências de Foucault em propor uma teoria do poder não atesta uma dificuldade em pensar formas globalizantes e totalizantes do exercício do poder, o que mostramos que o filósofo faz, mas o esforço crítico do filósofo em pensar o poder segundo outras vias.

Pensar o poder a partir de técnicas e de sua relação imanente com o saber é uma forma de ir além do imaginário político que preponderava na cena intelectual de nosso autor, nas teorias políticas e na história das ideias e das ciências. E é no seio dessa proposta crítica da analítica que pensar o poder e a história através do corpo se colocou no horizonte das elaborações foucaultianas, o que pode ser observado em vários momentos de seu pensamento.

O curso de 1973 nos mostra como o corpo do trabalhador entra em um esquema de submissão a partir do capitalismo industrial; o curso de 1974 trabalha largamente com diversas técnicas de assujeitamento dos corpos, desde certa ordem disciplinar presente no hospital psiquiátrico ao adestramento geral dos corpos na sociedade moderna; o curso de 1975 nos coloca diante de uma dupla forma de assujeitamento do corpo, por meio de uma fisiologia moral

da carne e de uma anatomia política, além de nos delinear as formas de medicalização do corpo da família e, a partir dela, da sociedade inteira; a obra de 1975 pensa a mudança das formas punitivas através de técnicas, técnicas que se aplicam aos corpos e que vão do suplício às modernas técnicas disciplinares, que visam a docilização do corpos a partir de um contato mínimo, quase invisível.

A obra de 1976 nos coloca na direção de um dispositivo de controle e incitação da sexualidade, que se aplica tanto aos corpos dos indivíduos quanto à normalização biopolítica do corpo massivo e da vida de uma população; o curso de 1976 evoca a ideia de um sistema de coerções materiais, um sistema disciplinar, ao inquirir por outras formas do exercício do poder moderno, para além do jurídico, e ainda nos traz a dinâmica complexa de certa gestão da vida de atuação biopolítica na qual alguns corpos poderão viver e outros serão expostos à morte.

E o curso de 1978 nos traz uma linha na qual se pode pensar a história da própria população, corpo coletivo, que transmuta nas práticas governamentais de seu tratamento como um conjunto numeroso de homens que desempenham atividades que visam fomentar as forças do Estado, para uma abordagem mais propriamente econômica, quando as variáveis são mais do que quantitativas, envolvendo a probabilidade, as médias, a decomposição em níveis, etc.

Em suma, num primeiro momento da tese lidamos com as técnicas de assujeitamento que visam extrair a utilidade dos corpos, cujo resultado é a amenização de suas capacidades de resistência, técnicas que Foucault encontra nas instituições disciplinares como a fábrica, o exército, a escola, o hospital e semeadas em toda uma sociedade punitiva que encontra sua forma mais acentuada na prisão. Como uma espécie de transição na história política dos corpos, trabalhamos também as técnicas de assujeitamento do corpo sexual, estas que têm um lastro na confissão, e que são herdadas para a medicina, na medida em que as técnicas médicas se voltarão ao controle da sexualidade familiar, e, na extensão, do corpo social.

Resgatamos também a forma bifurcada com a qual o poder moderno exerce o poder sobre a vida, seja pela normalização dos corpos dos indivíduos através das disciplinas anatomopolíticas do corpo humano seja pela regulação social, por meio de uma biopolítica da população. Na linha ainda da captura da vida pelo poder, nos deparamos com uma atuação biopolítica do poder, a qual, perpassada pelo evolucionismo no século XIX, nos coloca diante de projetos de higiene social e mesmo de extermínio de camadas da população, em que de fato se faz presente a violência, o genocídio, e os excessos dos mecanismos de poder que colocam em funcionamento um racismo de Estado.

E na dinâmica da correlação das formas do poder disciplinar, do poder jurídico e das técnicas de segurança, encontramos a atuação de certo dispositivo securitário de normalização da população, corpo e sujeito coletivo. E será em nome da economia que se governará a população na modernidade, um governo dos corpos e dos sujeitos pautado em uma liberdade que se limita a uma técnica de poder necessária para que a própria governamentalidade liberal possa se desenvolver.

Em todos esses registros, o resgate da materialidade de um poder que atravessa os corpos e a vida, presente nas diversas elaborações foucaultianas, marca sobretudo as formas de submissão que não capturam imediatamente um indivíduo ou uma população como consciência bem como o exercício de um poder que não se resume à sua forma propriamente jurídica. É nessa medida que podemos projetar melhor o sentido da ideia que evocamos repetidas vezes nesta tese, aquela que diz que o poder passa pelos corpos, que ancora o “materialismo” acerca da compreensão do poder por parte de Foucault o qual almejamos evidenciar nessas páginas.

Vale dizer que, se hoje pensar que o poder se aplica nos corpos é algo mais fácil de ser visualizado, e também que os corpos são modelados ou produzidos historicamente, o que autoras e autores contemporâneos têm trazido em suas obras sob diversos prismas (com destaque aos estudos feministas e decoloniais), nos anos de 1970 colocar a ideia de que o poder político se investe no corpo e, mais, que os corpos dão apoio ao poder, não era algo tão evidente.

Obviamente, como um autor que pertence ao seu tempo, Foucault foi atento àqueles que se dedicaram a pensar o corpo no âmbito das pesquisas históricas, conforme tentamos aproximar. Todavia, trata-se para Foucault de colocar uma ideia, não tão abordada em sua contemporaneidade, que é pensar que o corpo não se encontra inerte às relações de poder, sendo ele mesmo uma via para se compreender o próprio poder, na medida em que é um campo privilegiado de investimento político das práticas.

E além dessa forma original por si só de compreender o poder inquirindo por suas formas de captura dos corpos, ao fazê-lo, o filósofo propõe, que nesse processo, se constitui historicamente a subjetividade, pelo menos até quando Foucault dá centralidade ao assujeitamento. Na verdade, mesmo quando pensa o governo econômico dos homens, convocados como sujeitos econômicos e políticos pela governamentalidade liberal a partir de seus desejos, mas em capacidade de penetrar artificialmente na produção dos interesses coletivos, ainda assim não é a consciência que está em jogo, mas um sujeito de comportamentos.

De uma ponta a outra, esta tese intentou explicitar uma compreensão materialista do poder presente na analítica elaborada pelo filósofo, explorando as inúmeras relações de poder

que passam pelo corpo. E ainda que devamos matizar as teses foucaultianas, devido às mudanças de níveis de análise e de objetivos para se pensar determinada forma de atuação do poder, a ideia que deve ser retida ao longo da presente pesquisa é que existe uma relação muito próxima entre o poder político e o corpo, relação que não é tão óbvia, uma vez que o que está sendo colocado não é necessariamente a violência física.

Não é o caso de negar que o poder exerce sobre os corpos uma violência, e a história política dos corpos contempla capítulos em que a violência se mostra, mas de colocar em questão uma atuação do poder que é racional e calculada, e que esse refinamento obtém inclusive efeitos mais prolongados de diminuição das capacidades de revolta e de resistência dos corpos, envolvendo complexos processos de sujeição, de uso, de apropriação, de docilização, de normalização e de governo dos corpos.

Se, de um lado, buscar pelas relações poder e corpo nos trouxe o ônus da seleção cuidadosa de suas abordagens nas obras, cursos e textos, do outro lado, o bônus que ganhamos foi o tratamento do tema além de seus contornos mais conhecidos pelo grande público – poder disciplinar, biopoder. Abrindo mão dessas marcações, feitas pela recepção, exploramos os arranjos históricos entre o poder e o corpo que Foucault nos coloca de variadas maneiras, trazendo elaborações não tão conhecidas assim, e que, no entanto, podem complementar e mesmo serem boas chaves de leitura para se pensar determinado problema.

Pensando nessas outras mediações, internas à analítica, que para além do corpo disciplinado e do corpo biológico coletivo regulado biopoliticamente, trouxemos para nossa temática o corpo do rei, e a desincorporação do poder político, o corpo social, o corpo anatomopatológico, o corpo neurológico, o corpo sexual, o corpo de concupiscência, o corpo da criança, o corpo da família, o corpo da mulher como o corpo de batalhas da possuída ou o corpo pactuado da feiticeira, e outros corpos atravessados por relações de poder historicamente marcadas bem foi possível pensar o corpo como sede de resistências.

Tais elaborações que surgem no pensamento foucaultiano nos anos de 1970 nos deram margem para buscar em sua obra uma “história política dos corpos” que se prolonga na obra de Foucault de algumas maneiras. Certamente, retrazar esse projeto nos colocou na posição delicada de seguir certa continuidade na obra foucaultiana, apesar de termos evitado cair nas aporias de tentar unificar demasiadamente o pensamento de nosso autor, por si só refratário às unidades. Melhor dito da seguinte maneira: mais do que continuidades e unidades, buscamos transitar no pensamento de Foucault, e, a partir de suas tantas inflexões, retraçamos uma história política dos corpos, cujos capítulos narram as tantas formas de assujeitamento dos corpos dos

indivíduos, e que se desdobra, na esteira da biopolítica em seus contornos no curso de 1978, em uma história política da população, sujeito e objeto nas práticas de governo.

De uma ponta a outra da analítica, seja como assujeitado seja como sujeito e objeto, podemos entender em que medida os indivíduos e a população são tomados pelo poder enquanto corpo, o que não significa a redução dos sujeitos ao corpo, linha que tentamos dissolver ao colocarmos em questão sempre as resistências e a liberdade. Estrategicamente, lidamos com as relações entre o poder e corpo sem deixar de lado os enfrentamentos, e é nessa medida que, ao finalizarmos, reiteramos que a analítica não apenas descreve o exercício do poder como práticas, mas levanta também inúmeras formas de lutas, individuais e coletivas.

À guisa de conclusão, ainda que de forma pulverizada foi possível jogarmos luz aos feixes de relações de poder – mal coordenados - que continuam investindo os corpos e a população em nossa atualidade, configurações nas quais podemos reconhecer ainda a submissão do corpo do trabalhador, a regulação do corpo das mulheres, a cisão que faz viver certos corpos e que expõe à morte outros, o suporte material que envolve o governo de uma população biológica, e outras relações possíveis.

Com tais apontamentos, a presente pesquisa, que encontra seus limites de demarcação bibliográfica entre a analítica do poder e a analítica da governamentalidade, se encerra indicando aberturas, é o caso do neoliberalismo, que não exploramos de perto. Seria de fato uma pesquisa a se fazer pensar as tantas formas nas quais os indivíduos e as populações na governamentalidade neoliberal, e seus campos de batalhas cada vez mais expostos, nesse estágio atual que Foucault mesmo não vivenciou, são capturados como corpos e como podem resistir e travar suas lutas.

REFERÊNCIAS

Bibliografia primária

- FOUCAULT, Michel. *“Il faut défendre la société”*: cours au Collège de France, 1975-1976. Paris: Gallimard, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *L’ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France. Paris: Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *La société punitive*: cours au Collège de France, 1972-1973. Paris: Gallimard, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique*: cours au Collège de France, 1973-1974. Paris: Gallimard, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Les anormaux*: cours au Collège de France, 1974- 1975. Paris: Gallimard, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*: cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Gallimard, 2004a.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*: cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Seuil, Gallimard, 2004b.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*: naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *Théorie et institutions pénales*. Paris: Gallimard, 2015.

Bibliografia primária complementar e outras obras

- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2009a.
- FOUCAULT, Michel. Boite_001. *Système pénal. Moyen-âge, XVIe siècle*. Disponível em: <<http://eman-archives.org/Foucault-fiches/collections/show/1>> Acesso em 11 nov 2020>.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I: (1954- 1969)*. Paris: Gallimard, 1994a.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II: (1970 -1975)*. Paris: Gallimard, 1994b.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III: (1976 - 1979)*. Paris: Gallimard, 1994c.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits IV: (1980 – 1988)*. Paris: Gallimard, 1994d.
- FOUCAULT, Michel. *L’archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- FOUCAULT, Michel. *Le beau danger*: Un entretien de Michel Foucault avec Claude Bonnefoy. Paris: Éditions EHESS, 2011a.

- FOUCAULT, Michel. *Le corps utopique. Les hétérotopies*. Paris: Éditions Lignes, 2009b.
- FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir; Le Savoir d'Oedipe: Cours au collège de France, 1970-1971*. Paris: Gallimard, 2011b.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e Introdução Roberto Machado. Trad. Roberto Machado e Eduardo Jardim. São Paulo: Edições Graal, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. Paris: Presses universitaires de France, 1963.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard: Paris, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II: L'usage de plaisir*. Gallimard, 1984a.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Gallimard, 1984b.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *Qu'est que c'est la critique suivie de La culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.

Bibliografia secundária

- ABADÍA, Oscar Moro. Aporias genealógicas: Nietzsche, Foucault y los límites del historicismo radical. *Thémata. Revista de Filosofía*. n.º 41, p. 239-254, 2009. <<https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/571>>. Acesso em 18 mar 2021.
- ADVERSE, Helton. Foucault e a genealogia do Estado Moderno. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 45, n. 143, p. 499-519, set./dez., 2018.
- ADVERSE, Helton. Foucault e a História da sexualidade: da multiplicidade das forças à biopolítica. *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 28, n. 45, p. 927-948, set./dez 2016. Disponível em <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1980-5934.28.045.DS10/67>>. Acesso em 17 jan 2019.
- ADVERSE, Helton. Para uma crítica da razão política: Foucault e a governamentalidade. *Revista Estudos Filosóficos*. São João Del Rey, n. 4, p. 1-25, 2010. Disponível em <<http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art1-rev4.pdf>> Acesso em 24 jul 2017.

- ADVERSE, Helton. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo. *Filosofia Unisinos*, v.13, n. 1, p. 39-56, jan/apr, 2012. Disponível em <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/viewFile/fsu.2012.131.04/799>> Acesso em 26 de jul 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. Auctoritas e potestas. In: *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 126-7.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. I. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris: Seuil, 1997.
- AGGIO, Juliana. Por uma sexualidade livre à luz de Foucault. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 27, n. 52, p. 115-141, jan.-abr. 2020. Disponível em <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/19233>> Acesso em 23 mar 2021.
- ARTIÈRES, Philippe; BERT, J-F; GROS, F; REVEL, J (orgs). *Cahier Foucault*. Paris: Éditions de L'Herne, 2011.
- AVELINO, Nildo. Foucault e a racionalidade neoliberal. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n.º 21. Brasília, pp 227-284, set - dez de 2016. <www.scielo.br/j/rbcpol/a/kKNBtT4w5565CjN37BtNm8q/?lang=pt>. Acesso em 27 de maio de 2021.
- BALIBAR, Étienne. Foucault et Marx: L'enjeux du nominalisme. In: *Michel Foucault, Philosophe: Rencontre Internationale*, Paris 9, 10, 11 Janvier 1988. Paris: Des Travaux/Seuil, p. 54-75.
- BARRY, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolas (eds.). *Foucault and political reason*. London: Routledge, 1996.
- BAZZICALUPO, Laura. *Biopolitica: Una mappa concettuale*. Roma: Carocci editore, 2012.
- BENTO, António. Do *corpus mysticum* da Igreja à *persona mystica* do Estado: Carl Schmitt e Ernst Kantorowicz. *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 29, n. 47, p. 405-434, maio/ago. 2017. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/7283>>. Acesso em 02 de julho 2019.
- BERNI, Stefano. *Nietzsche e Foucault: corporeità e potere in una critica radicale della modernità*. Milano: Giuffré, 2005.
- BERT, Jean-François. La contribution foucauldienne à une historicisation du corps. *Corps Écrire le corps*, n.º 1, p. 53-61, 2006. Disponível em <<https://www.cairn.info/revue-corps-dilecta-2006-1-page-53.htm>>. Acesso 21 de junho de 2020.
- BERT, Jean-François. Mise en scène, mise en image: la représentation du corps dans les histoires de Michel Foucault. *Questions de communication*, n.º 4, p. 289-99, 2003.

Disponível em: <<https://journals.openedition.org/questionsdecommunication/5644>> Acesso 26 de ago de 2020.

- BERT, Jean-François. Rationalisation et histoire des corps dans le parcours de Michel Foucault. In: CICCHINI, Marco; PORRET, Michel. (dir). *Les sphères du pénal avec Michel Foucault. Histoire et sociologie du droit de punir*. Lausanne: Éditions Antipode, 2007.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Trad. André Teles. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2001.
- BRAGA JÚNIOR, Marcos. *Michel Foucault: a legitimidade e os corpos políticos*. Barueri, SP: Minha Editora, 2007.
- BRAUNSTEIN, Jean-François. “Bachelard, Canguilhem, Foucault; ‘le style français’ en épistémologie”. In: WAGNER, Pierre (Org.). *Les philosophes et la science*. Paris: Gallimard, 2002, p. 920-963.
- BUTLER, Judith. Foucault and the paradox of bodily inscription. *The Journal of Philosophy*, vol. 86, n.º 11, nov, p. 601-607, 1989. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2027036>>. Acesso em 28 jan 2020.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York; London: Routledge, 1990.
- BUTLER, Judith. Revisiting Bodies and Pleasures. *Theory, Culture & Society* (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 16, no 2, p. 11-20, 1999.
- BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter. *The Foucault effect*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- BURKE, Peter. *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- CANDIOTTO, Cesar. *A dignidade da luta política: Incursões pela filosofia de Michel Foucault*. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2020.
- CANDIOTTO, Cesar. Michel Foucault: As lutas em torno do poder e a Dinástica do saber. *Kriterion*, vol. 57, n.º 135, 2016a, p. 659-675. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100512X2016000300659&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em 23 de fev 2019.
- CANDIOTTO, Cesar. Os ilegalismos e a reconfiguração das lutas políticas em Michel Foucault. *Pensando – Revista de Filosofia*, vol. 7, n.º 14, p. 116-138, 2016b. Disponível em <<http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/4847/3330>>. Acesso em 08 mai 2018.

- CANDIOTTO, Cesar. Os indesejáveis do mundo: a relação entre migração e pobreza na atualidade. *Dossiê ICF 2020*, Ano 3, n.º 4, p. 32-5, junho, 2020. Disponível em <https://identidade.pucpr.br/webapp/instituto_ciencia_e_fe/publicacoes.html?fbclid=IwAR2UgNWhjXcJ_PNPe1seMp5wueGKPPtTiYiilGaOoOBtJ09I7msYGRIeF7A>. Acesso em 18 jun 2020.
- CARDOSO JR. Hélio Rebello. Corpo e sexualidade entre disciplina e biopolítica. In: SOUSA, Luís Antônio F; SABATINE, Thiago. T; MAGALHÃES, Bóris R. (orgs.) *Michel Foucault: Sexualidade, corpo e direito*. Marília: Cultura Acadêmica Editora, 2011, p. 155-175.
- CARRETTE, Jeremy. *Foucault and religion: Spiritual corporality and political spirituality*. Londres e Nova York: Routledge, 2000.
- CASTELO BRANCO, Guilherme. O racismo no presente histórico: a análise de Michel Foucault. *Kalagatos: Revista do mestrado acadêmico da UECE*. Fortaleza, v. 1, n.º 1. p. 129-144, Inverno, 2004. Disponível em <<http://kalagatos.com.br/index.php/kalagatos/article/view/13>> Acesso em 25 mai de 2020.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Um percurso sobre seus temas, conceitos e autores. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.
- CÉSAR, Maria Rita; DUARTE, André. Inútil resistir ao dispositivo da sexualidade? Foucault e Butler sobre corpos e prazeres. *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 28, n. 45, p. 949-967, set./dez. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1980-5934.28.045.DS11>>. Acesso em 28 jan 2020.
- CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS Éditions, 2011.
- CHEVALLIER, Philippe. Que veut dire faire une histoire des problématisations? In: BOQUET, Damien; DUFAL, Blaise; LABEY, Pauline (dir.). *Une histoire au présent: Les historiens et Michel Foucault*. Paris: CNRS éditions, 2013, p. 121-135.
- CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História do corpo*, vol. 1. VIGARELLO, Georges. (dir). *Da Renascença às luzes*. Trad. Lúcia M. E. Orth. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.
- COURTINE, Jean-Jacques. *Déchiffrer le corps. Penser avec Foucault*. Grenoble: Jérôme Millon, 2011.
- COURTINE, Jean-Jacques. *Decifrar o corpo. Pensar com Foucault*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.
- DEAN, Mitchell; VILLADSEN, Kaspar. *State Phobia and Civil Society: the political legacy of Michel Foucault*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2016.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-Œdipe: capitalismo et schizophrénie*. Paris: Minuits, 1972.
- DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: DELEUZE, Gilles. *Conversações: 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Ed. 34: Rio de Janeiro, 1992, p. 219-226.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha: Duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- DUARTE, André. "Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica". *Trans/Form/Ação*. 2006, vol.29, n.2, p. 95-114. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01013173200600020000. Acesso em 17 jan 2018.
- DUARTE, André. *Vidas em risco*. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DUFAL, Blaise. Les deux corps de l'intellectuel: une archéologie des clercs. In: BOQUET, Damien; DUFAL, Blaise; LABEY, Pauline (dir.). *Une histoire au présent: Les historiens et Michel Foucault*. Paris: CNRS éditions, 2013. p. 353-371.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault et ses contemporains*. Paris: Fayard, 1994.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault: 1926-1984*. Paris: Flammarion, 1989.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios, Biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- EWALD, François. Anatomie et corps politique. In: SMART, B. *Michel Foucault: critical assessment*. London: Routledge, 1995, p. 3-33. v. 5.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.
- FEDERICI, Silvia. *Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *La pensée 68: Essai sur L'anti-humanisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1988.

FONSECA, Ângela Couto Machado. Corpo, biopolítica e direito. Percursos filosóficos da ordenação e regulação biológica. Tese (Doutorado em Direito) - Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014. Disponível em:

<<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/37097/R%20-%20T%20-%20ANGELA%20COUTO%20MACHADO%20FONSECA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em 30 mar 2021.

FONSECA, Ângela Couto Machado. Poder e corpo em Foucault: que corpo? *Revista do Programa de Pós- Graduação em Direito da UFC*, v. 35. 1, jan./jun, p. 15-33, 2015.

Disponível em: <<http://www.periodicos.ufc.br/index.php/nomos/article/view/1335>>. Acesso em 17 jan 2018.

FONSECA, Ângela Couto Machado; GALANTIN, Daniel; RIBAS, Thiago Fortes (orgs). *Políticas não-identitárias*. São Paulo: Intermeios, 2017.

FONSECA, Márcio. Corpo e ilegalismos. *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, volume 14, número 1, p. 29-35, abr. 2017. Disponível em:

<<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/56537>>. Acesso em 28 jan 2020.

FONSECA, Márcio. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC, 2003.

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

GALANTIN, Daniel. Um deslocamento na abordagem foucaultiana das relações de poder. *Redisco*, Vitória da Conquista, v. 7, n. 1, p. 24-42, 2015. Disponível em:

<<http://periodicos2.uesb.br/index.php/redisco/article/download/2569/2126/4246>>. Acesso em 12 fev 2021.

GORDON, Colin. Birth of the subject. In: SMART, Barry. *Michel Foucault: critical assessment*. London: Routledge, 1995, p. 34-57. v. 5.

GORDON, Colin. "Governmental rationality: an introduction". In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (eds.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991, p. 1-51.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2002.

HUISMAN, Denis. *Dictionnaire des Philosophes*, 2 v. Paris: PUF, 1984, p. 994.

LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Ferhat (org.). *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte/Recherches, 2015.

LASH, Scott. Genealogy and the body. In: SMART, B. *Michel Foucault: critical assessment*. London: Routledge, 1994, p. 14-32. v. 3.

- LE BRETON, David. *L'Adieu au corps*. Paris: Métailié, 1999.
- LEFORT, Claude. "A imagem do corpo e o totalitarismo". In: *A invenção democrática*. Belo Horizonte: Editora Brasiliense, 1983.
- LE GOFF, Jacques. Michel Foucault et la "nouvelle histoire". In: FRANCHE, Dominique et al. *Au risque de Foucault*. Paris: Centre Georges Pompidou/Centre Michel Foucault, 1997.
- LEMKE, Thomas. Marx sans guillemets: Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme. *Actuel Marx*, n. 36, p.13-26, 2004/2. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2004-2-page-13.htm>>. Acesso em 21 jan 2019.
- LÉONARD, Jacques. L'historien et le philosophe: À propos de «Surveiller et punir. Naissance de la prison». *Annales historiques de la Révolution française*, n.º 228, p. 163-181, 1977. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/AsPDF/ahrf_0003-4436_1977_num_228_1_4050.pdf>. Acesso em 21 set 2020.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel. L'histoire immobile. *Annales, Economies, sociétés, civilisations*, n.º 3, mai-jun, p. 673-692, 1974.
- KANTOROWICZ, Ernst. *The King's Two Bodies: a study in medieval political theology*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press and Oxford, 2016.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet. Violência e/ou política. In: PASSOS, Izabel C. Friche. *Poder, normalização e violência*. Incursões foucaultianas para a atualidade. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p. 23-40.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- MEZZANZANICA, Massimo. Dai due corpi del re al corpo assoggettato. Kantorowicz, Foucault e il corpo político. *Rivista Internazionale di filosofia online Metábasis*. Ano VI. 12. Nov, p. 1-24, 2011. Disponível em: <http://www.metabasis.it/articoli/12/12_Mezzanzanica.pdf>. Acesso em 08 jul 2019.
- NALLI, Marcos. De que vida trata a Biopolítica? Considerações sobre a inversão foucaultiana da máxima aristotélica. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 94-117, jan./abr. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/24685>>. Acesso em 30 jun 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral: uma polêmica* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

- NOVAS, Carlos; ROSE, Nikolas. Genetic risk and the birth of the somatic individual. *Economy and Society*, n.º 29, v. 4, p. 485–513, 2000. Disponível em: <<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.494.6155&rep=rep1&type=pdf>>. Acesso em 17 fev 2020.
- OLSSSEN, Mark. Foucault and Marxism: rewriting the theory of historical materialism. *Policy Futures in Education*, n.º 3 & 4, v. 2, p. 454-482, 2004. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/101106.pdf>>. Acesso em 28 de abril de 2020.
- ORTEGA, Francisco; ZORZANELLI, Rafaela. *Corpo em evidência: a ciência e a redefinição do humano*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.
- OKSALA, Johanna. *Foucault on freedom*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2005.
- OKSALA, Johanna. *How to read Foucault*. New York: W. W. Norton Company, 2007.
- OKSALA, Johanna. *Foucault, politics and violence*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press. 2011.
- PALTRINIERI, Luca. Gouverner le choix procréatif: biopolitique, libéralisme, normalisation. *Cultures & Conflits*, n.º 78, p. 55-79, été 2010. Disponível em: <https://journals.openedition.org/conflits/17963#xd_co_f=NGIyMzg0ZjctMjY3Ni00MzlmLWI3ODEtMzkzMTY1OTIwYjlm~>. Acesso em 04 nov 2021.
- PERROT, Michelle. De Madame Jourdain à Herculine Barbin: Michel Foucault et l’histoire des femmes. In: FRANCHE, Dominique et al. *Au risque de Foucault*. Paris: Centre Georges Pompidou/Centre Michel Foucault, 1997.
- PERROT, Michelle. *Mon histoire de femmes*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Les corps de Foucault. *Cahiers philosophiques*, n.º. 130, p. 72-94, 2012/3. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2012-3-page-72.htm>>. Acesso em 12 fev 2019.
- PRADO FILHO, Kleber; TRISOTTO, Sabrina. O corpo problematizado de uma perspectiva histórico-política. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 13, n.º 1, p. 115-121, jan./mar. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pe/v13n1/v13n1a13.pdf>>. Acesso em 12 fev 2019.
- PRIORE, Marie Lucie. Dossiê: a história do corpo. *Anais Do Museu Paulista: História e Cultura Material*, v. 3, n.º1, p. 9-26, 1995. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/5306>>. Acesso em 05 abril 2021.
- RABINOW, Paul (ed). *The Foucault reader*. Pantheon Books: New York, 1984.

- RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. Biopower Today. *BioSocieties*, Londres, n.º 1, p. 195–217, 2006. Disponível em:
<https://pdfs.semanticscholar.org/a2c1/4035fe7e86c253b1e14711439c906d1813d6.pdf?_ga=2.42433701.1098127788.1581539628-1321915512.1581539628>. Acesso em 12 fev 2020.
- RAGO, Margareth. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2): 67-82, outubro de 1995. Disponível em:
<<https://www.scielo.br/j/ts/a/Bn67fyfwtQfrMvhqN8VnXXQ/?format=pdf&lang=pt>>.
Acesso em 14 jul 2021.
- RAGO, Margareth; GALLO, Sílvio (Orgs.). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?*. São Paulo: Editora Intermeios, 2017.
- RAGO, Margareth. Os mistérios do corpo feminino, ou as muitas descobertas do “amor venéreo”. *Projeto História*. Revista do programa de Estudos Pós-graduados de História, São Paulo, n.º 25, dez, p. 181-195, 2002. Disponível em:
<<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10587>>. Acesso em 01 fev 2021.
- RANCIÈRE, Jacques. Biopolitique ou politique. *Multitudes*, n. I, mar, p. 88-93, 2000.
Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-multitudes-2000-1-page-88.htm#>>. Acesso em 12 fev 2020.
- REVEL, Judith. *Nas origens do biopolítico: de Vigiar e Punir ao pensamento da atualidade*. In: GONDRA, J; KOHAN, W. (Org.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- REVEL, Judith. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: GROS, Frédéric. (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcolino. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 65-87.
- RIPA, Yannick. L'histoire du corps, un puzzle inachevé. *Revue historique*, n.º 644, p. 887-898, 2007/4. <<https://www.cairn.info/revue-historique-2007-4-page-887.htm>>. Acesso em 02 fev 2021.
- RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. *Ensaio Sobre Michel Foucault no Brasil*. Presença, Efeitos, Ressonâncias. Rio de Janeiro: Lamparina, 2016.
- ROSE, Nikolas. *The politics of life itself*. Biomedicine, power and subjectivity in the twenty-first century. Princeton University Press: New Jersey/ Oxfordshire, 2007.
- RUPP, Jan C. C. Michel Foucault, a Política do Corpo e a Expansão da Anatomia Moderna. *PHYSIS - Revista de Saúde Coletiva*, vol. 3, n.º 2. 1993. Disponível em:
<<https://www.scielo.org/pdf/physis/1993.v3n2/07-42/pt>>. Acesso em 12 fev 2020.
- SANT'ANNA, Denise Bernuzzi. As infinitas descobertas do corpo. *Cadernos pagu*, n.º 14, p.

235-249, 2000. Disponível em:

<<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8635354>>. Acesso em 14 fev 2021.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi. Descobrir o corpo: uma história sem fim. *Educação e realidade*, v. 2, no 25, jul/dez, p. 49- 58, 2000. Disponível em:

<<https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/46832/29117> >. Acesso em 28 maio 2020.

SAWICKI, JANA. Le féminisme et Foucault en Amérique du Nord: convergence, critique, possibilité. In: FRANCHE, Dominique *et al.* *Au risque de Foucault*. Paris: Centre Georges Pompidou/Centre Michel Foucault, 1997.

SEHELLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2): 1-14, outubro de 1995. Disponível em: <

<https://www.scielo.br/j/ts/a/pGmL8vCVqNNbjHtyY3XCVfS/?format=pdf&lang=pt> >.

Acesso em 20 jul 2021.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Qu'est-ce que le Tiers État?*. Paris: Éditions de Boucher, 2002.

SILVA, Walkiria Oliveira. Como reconstruir o passado? Ernst Kantorowicz e a escrita da história como literatura nacional. *História Unisinos*, v. 21. N. 2, p. 216-223, Maio/Agosto, 2017. Disponível em:

<<http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.2017.212.06>>. Acesso em 28 jan 2020.

SKORNICKI, Arnault. *La Grande Soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*. Paris: Éd. Les Prairies ordinaires, 2015.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Trad. Sandra Regina Goulart; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STIVAL, Monica. Clastres e a crítica de Foucault ao conceito de poder. *Revista de @ntropologia da UFSCAR*, v.9, n.2, p. 39- 46, jul./dez. 2017. (suplemento) Disponível em:

<<http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2018/01/Suplemento-38-45.pdf>>. Acesso em 28 jan 2020.

STIVAL, Monica. Foucault entre a crítica e o nominalismo. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

- STIVAL, Monica. Foucault e o fim do poder moderno. *Doispontos*: Curitiba, São Carlos, v. 13, n. 2, p. 109-121, out/ 2016a. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/43043>>. Acesso em 28 jan 2020.
- STIVAL, Monica. Governo e Poder em Foucault. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 39, n. 4, p.107-126, Out./Dez., 2016b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732016000400107&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em 28 jan 2020.
- SFORZINI; Arianna; VERLENGIA, Carolina. Governing free subjects: flesh, resistance and obedience. *Fórum linguístico*, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 3385- 3898, jul./set. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/forum/article/view/1984-8412.2019v16n3p388>>. Acesso em 28 dez 2019.
- SFORZINI; Arianna. *Michel Foucault, une pensée du corps*. Paris: PUF, 2014.
- TAYLOR, Chloe. *Biopower*. In: TAYLOR, Dianna. *Michel Foucault: key concepts*. Durham: Acumen, 2011.
- TERREL, Jean. *Politiques de Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire*. Essai d'épistémologie. Paris, Ed. du Seuil, 1979.
- VEYNE, Paul. *Foucault. Sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel, 2008.
- VIGARELLO, Georges. *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*. Paris: Armand Colin, 2004.
- VIGARELLO, Georges. *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*. Paris: Le Seuil, 1985.
- VIGARELLO, Georges. Mécanique, corps, incorporeal. In: GIARD, L. (dir.). *Michel Foucault. Lire l'œuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. Cambridge, MA: Zone Books, 2017.
- YAZBEK, André. Soberania e biopolítica: dos nexos entre poder soberano e biopoder no pensamento político de Michel Foucault. *Rev. de Filos. Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 118-140, jan./abr 2019. Disponível em <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/24687>> Acesso em 25 mai de 2020.