

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

Ester Mariana dos Santos Joaquim

MICHEL FOUCAULT E A RESISTÊNCIA POLÍTICA:
contracondutas, atitude crítica e insurreição iraniana

Belo Horizonte
2023

Ester Mariana dos Santos Joaquim

**MICHEL FOUCAULT E A RESISTÊNCIA POLÍTICA:
contracondutas, atitude crítica e insurreição iraniana**

Dissertação apresentada ao departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para à obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Doutor Helton Machado Adverse.

Belo Horizonte
2023

100 Joaquim, Ester Mariana dos Santos.
J64m Michel Foucault e a resistência política [manuscrito] :
2023 contracondutas, atitude crítica e insurreição iraniana / Ester
Mariana dos Santos Joaquim.. - 2023.
162 f.
Orientador: Helton Machado Adverse.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Poder(Filosofia) - Teses.
3. Foucault, Michel, 1926-1984. 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

UMA GENEALOGIA DA RESISTÊNCIA EM MICHEL FOUCAULT

ESTER MARIANA DOS SANTOS JOAQUIM

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

Aprovada em 29 de março de 2023, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Helton Machado Adverse - Orientador (UFMG)

Prof. Marco Antônio Sousa Alves (UFMG)

Prof. Andityas Soares de Moura Costa Matos (UFMG)

Belo Horizonte, 29 de março de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Andityas Soares de Moura Costa Matos, Professor do Magistério Superior**, em 30/03/2023, às 09:46, 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 **Helton Machado Adverse, Professor do Magistério Superior**, em 30/03/2023, às 10:58, 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 **Marco Antonio Sousa Alves, Professor do Magistério Superior**, em 31/03/2023, às 05:58, 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, informando o código verificador 2189645 e o código CRC 8DF43639.

A Felipe Henrique e Rafael Basile, *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a realização deste trabalho foi possível devido à existência da universidade pública e gratuita, garantida pela Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Helton Machado Adverse, pela generosidade, pelas sugestões, pelos esclarecimentos e, principalmente, pelo apoio para composição da dissertação.

Agradeço aos meus pais, meu porto seguro e a minha sobrinha pela doçura das descobertas.

Agradeço ao “SOS Academia”, principalmente na pessoa de Fabrício Veliq, a amizade e acolhimento, abrandando a solidão intelectual.

Agradeço aos meus amigos de uma vida inteira Rafa, Gabi, Mariana e Márcio pela existência e presença.

*“Enquanto houver espaço, corpo, tempo e algum modo de dizer não
Eu canto.”*

Belchior (Divina Comédia Humana).

RESUMO

A presente dissertação parte da tese foucaultiana de que “não há poder sem resistência”. Nossa hipótese é de que: a resistência deve ser entendida como fio condutor do pensamento político de Foucault. É a partir daí, também, que é possível compreender melhor outras noções foucaultianas, tais como: revolução, contraconduta, levante, insurreição, luta, atitude crítica, desassujeitamento, liberdade. De acordo com Foucault, o poder não deve ser analisado como sendo da ordem de uma representação do poder soberano, da lei ou da dominação. Em relação de imanência com o poder, representando o outro termo nessas relações, estão os diferentes pontos de resistência. Dessa forma, a resistência é tão produtiva quanto o poder. Com isso em mente, a pesquisa enfocou o ano de 1978, que corresponde ao curso no *Collège de France: Segurança, território, população* e aos textos iranianos. Tal recorte acompanha a inflexão realizada por Foucault em seu percurso intelectual. A partir desse momento, a questão da subjetividade ganha relevo, assim como a resistência ganha proeminência, sobretudo, sob a forma de uma investigação sobre os modos de autoconstituição do sujeito. Isso é possível, também, porque Foucault alarga sua concepção de poder, ou melhor, realiza um deslocamento estratégico, introduzindo o conceito de governo e de governamentalidade. Podemos ver, a partir de então, como se articulam poder, resistência, subjetividade e liberdade. Observou-se que a tese foucaultina sobre o poder/resistência possui dois desdobramentos: um político e um ético, que foram apontados ao longo do texto. São essas aberturas que permitem compreender que o sujeito é constituído, mas também constitui a si mesmo; da mesma forma que o poder constrói a realidade, sempre há a possibilidade de uma reconfiguração das relações de poder. Há, aqui, uma compreensão do político em que o confronto não é acidental. A resistência é aquilo mesmo que integra a política, é o que estrutura as relações poder. O poder só é poder na medida em que inclui a sua negação na forma da resistência. Isso é o que permite redimensionar a relação entre subjetividade e poder.

Palavras-chave: resistência; poder; contraconduta; governamentalidade; atitude crítica; revolução iraniana.

ABSTRACT

This dissertation starts from the Foucaultian thesis that “there is no power without resistance”. Our hypothesis is that: resistance must be understood as the guiding thread of Foucault's political thought. It is from there, too, that it is possible to better understand other Foucaultian notions, such as: revolution, counter-conduct, uprising, insurrection, struggle, critical attitude, non-subjection, freedom. According to Foucault, power should not be analyzed as a representation of sovereign power, law or domination. In a relationship of immanence with power, representing the other term in these relations, are the different points of resistance. In this way, resistance is as productive as power. With that in mind, the research focused on the year 1978, which corresponds to the course at the *Collège de France: Security, territory, population* and Iranian texts. This clipping follows the inflection made by Foucault in his intellectual journey. From that moment on, the question of subjectivity gained prominence, as well as resistance gained preeminence, above all, in the form of an investigation into the modes of self-constitution of the subject. This is also possible because Foucault broadens his conception of power, or rather, performs a strategic displacement, introducing the concept of government and governmentality. From then on, we can see how power, resistance, subjectivity and freedom are articulated. It was observed that Foucault's thesis on power/resistance has two developments: one political and one ethical, that have been pointed out throughout the text. It is these openings that allow us to understand that the subject is constituted, but also constitutes himself; in the same way that power constructs reality, there is always the possibility of a reconfiguration of power relations. There is, here, an understanding of the political in which the confrontation is not accidental. Resistance is what integrates politics, it is what structures power relations. Power is power only to the extent that it includes its negation in the form of resistance. This is what allows to re-dimension the relationship between subjectivity and power.

Keywords: resistance; power; counter-conduct; governmentality; critical attitude; Iranian revolution.

Sumário

1 Introdução	10
2 Sobre a Resistência	14
2.1 Por uma Analítica da Resistência	16
2.2 Estratégia da Insurreição	37
2.3 Da Revolta	45
3 A Resistência e o Domínio da Vida	54
3.1 O (Não) Lugar das Contracondutas.....	71
3.2 Da Atitude Crítica e da Luta Política	96
4 A Resistência Iraniana	115
4.1 A Questão da Insurreição: nós não queremos ser dessa forma governados	121
4.2 Dos Levantes.....	135
5 Considerações Finais	152
Referências	155

1 Introdução

A questão norteadora da presente pesquisa foi a afirmação de Michel Foucault (1926-1984) de que “não há relação de poder sem resistência¹”. A partir dessa afirmação, questionamos: A presença da resistência é meramente circunstancial? As abordagens deste tema em Foucault podem ser reduzidas a uma utilização meramente estratégica? Que contornos pode ter o estudo Da questão da *resistência* nos trabalhos do pensador francês, e qual o *lugar* dessa matéria no conjunto de suas reflexões políticas, marcadas pela preocupação constante com a atualidade de que somos parte?

Nossa pesquisa levantou a hipótese de que a *resistência*, como tema de reflexão política, é um fio condutor para o pensamento político de Foucault; bem como para a compreensão de outras noções, tais como: revolução, contraconduta, levante, sublevação, insurreição, luta, atitude crítica, desassujeitamento, liberdade. Assim sendo, realizamos um deslocamento de foco de uma das perguntas fundamentais foucaultianas: “Como analisar as relações de poder?” (FOUCAULT, 1995a, p. 245) para: Como analisar a *resistência*? Dessa forma, sugerimos que a *resistência* se apresenta não como consequência, mas como um dos pontos de sustentação do pensamento político de Foucault. A proposta desse fio condutor afastou-se da tentativa de uniformização e homogeneização daquilo que de *per se* é diferente e heterogêneo. Ao percorrer os textos seletos da vasta produção intelectual do autor, objetivou-se apenas focar *uma* perspectiva possível.

De acordo com Foucault o poder não deve ser analisado como sendo da ordem de uma representação do poder soberano, da lei ou da dominação. Ele afirma que o poder está em toda parte, porque decorre de todos os lugares. O poder se atribui “a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada”. (FOUCAULT, 1995a, p. 89). Em relação de imanência com o poder, representando o outro termo nas relações de poder, estão os diferentes *pontos de resistência*. Foucault defende que é necessário

¹ (...) sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se superpor, a perder sua especificidade e finalmente a se confundir. Elas constituem reciprocamente uma espécie de limite permanente, de ponto de inversão possível. (FOUCAULT, 1995a, p. 248).

reconhecer o caráter relacional do poder. Assinala-se que o objeto da reflexão² de Foucault (1971-1975) é o funcionamento do poder, ou melhor, das *práticas* e das *relações de poder* e por isso a centralização nas formas de captura ou nas tecnologias do poder.

Já nos últimos anos de sua vida (1977-1984), Foucault realiza uma inflexão³ em seu percurso intelectual. A partir desse momento a questão da subjetividade⁴ ganha relevo, bem como a resistência ganha proeminência, sobretudo, sob a forma de uma investigação sobre os modos de autoconstituição do sujeito. Podemos ver, a partir de então, como se articulam poder, resistência, subjetividade e liberdade.

Essa breve preâmbulo fez-se necessário para assinalarmos que a *resistência* não consta dos diversos textos de Foucault sob as formas definidas do *objeto* a ser analisado e da “*teoria*” formulada sobre o objeto. Por outro lado, a presença dessa temática é constante em sua reflexão sobre as relações de poder.

Para tanto, a presente pesquisa enfocou o ano de 1978, que corresponde ao curso no *Collège de France: Segurança, território, população*, aos escritos e as principais entrevistas acerca da Insurreição Iraniana. Isso ocorre, porque tal recorte acompanha a inflexão realizada por Foucault em seu percurso intelectual. Acreditamos que por meio da leitura atenta dos referidos textos é possível realizar uma melhor compreensão do caminho que seu percurso intelectual toma.

Tendo isso em vista, esta dissertação é composta por três capítulos. O primeiro apresenta a resistência e como essa aparece na obra foucaultiana, na tentativa de esquadriñar seu estatuto teórico.

Já o segundo capítulo aborda o curso de 1978. Assim, versa acerca da ampliação da noção de poder, realizada por Foucault, para abarcar uma compreensão das práticas de governo. Seu escopo consiste em identificar historicamente os entrecruzamentos e redes que se ligaram para a formação das tecnologias governamentais. Nesse percurso, a

² “A análise de Foucault sobre o poder não pretende ser uma teoria. Isto é, não se trata de uma descrição acontextual, a-histórica, objetiva. Nem se aplica como uma generalização para toda a história. Antes, Foucault propõe aquilo que ele chama de uma analítica do poder à qual ele opõe a teoria.” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 202).

³ “De 1977 até 1984, o filósofo francês deixa de lado seu projeto anterior de realizar uma leitura descritiva dos jogos de poder e passa a ponderar sobre a possibilidade de se criarem atitudes transformadoras tanto da submissão e assujeitamento das subjetividades quanto das relações de poder hegemônicas nas sociedades contemporâneas.” (CASTELO BRANCO, 2008, p. 202).

⁴ “Eu gostaria de dizer primeiramente qual foi o objetivo de meu trabalho nesses últimos vinte anos. Não foi de analisar os fenômenos de poder nem de lançar as bases de tal análise. Procurei, antes, produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura: tratei, nessa ótica, dos três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. [...]. Não é, pois, o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minhas pesquisas.” (FOUCAULT, 1995a, p.231).

questão sobre como governar desemboca na multiplicação de artes de governar (arte pedagógica, arte política, arte econômica) e suas respectivas instituições de governo. Tendo isso em vista, Foucault aponta a emergência de outra questão: como não ser governado? Mas não no sentido daquela governamentalização característica das sociedades ocidentais europeias dos séculos XV-XVI, que significaram a busca por estados onde não existisse, em absoluto, nenhuma possibilidade de ser governado. Há um foco no conjunto de estratégias direcionadas à condução do homem, ao governo do homem. Estamos nos referindo ao que Foucault define por “arte de governar”, ou seja, ao conjunto de técnicas e estratégias direcionadas ao governo dos homens. Para resumir uma história de longa que data, segundo Foucault, desde a época do pastorado cristão, neste capítulo centramos nossa análise no momento em que o governo dos homens passa a corresponder, em certa medida, ao modo pelo qual os indivíduos desejam sejam governados. Perpassamos, em torno da “arte de governar”, da “razão de Estado” e da governamentalidade, e a articulação dessas com o exercício da biopolítica.

A questão da conduta e da *contraconduta* ganham relevo, o que imprime validade histórica a hipótese de uma *resistência* cujas condições de possibilidade estão articuladas na própria estrutura do poder que busca, insistentemente, se desvencilhar ou, pelo menos, diminuir seu vigor. Pode-se dizer, ainda, que Foucault busca direcionar seu instrumental analítico a uma nova economia das relações de poder (entre elas as de tipo pastoral), onde as formas de *resistência* ao poder são tomadas como ponto de partida.

Destaca-se a análise das *contracondutas*, termo que Foucault utiliza no curso de 1978 para representar diferentes acontecimentos que marcam *formas de resistências* ao governo. Isso porque, as *contracondutas* representam o momento no qual o governo dos homens se impõe a obrigação de não apenas conduzir uma população, mas de conduzi-la conforme o seu desejo.

Analisamos, ainda, a *atitude crítica* que se define, grosso modo, como um *ethos* característico da modernidade, o qual interpela os modos de governo das práticas governamentais; o que permite a Foucault destacar o aspecto voluntário da resistência às relações governamentais de poder.

No terceiro capítulo, tratamos da leitura foucaultiana da Insurreição Iraniana (1978-1979), cujo intuito é o de observar o prolongamento de suas reflexões a respeito dos limites da noção de poder e das estratégias de enfrentamento aos seus dispositivos. Nossa leitura é a de que Foucault retoma, especificamente, ponderações e temas presentes no curso de 1978 e expõe a questão da *experiência da revolução*. Dessa

forma, apontamos que os textos iranianos estão na trilha do que Foucault já vinha desenvolvendo no final da década de 70.

Observamos que *resistência* e poder, no Foucault de 1978 (e após), se enfrentam de maneira constante. Toda experiência, seja de exercício da liberdade, seja de “dominação” nas relações de poder, ocorre tão somente em ato. Nesse sentido, para que haja política faz-se presente uma relação *agonística* de poder, há confronto político. De tal modo, que a principal forma de relacionamento político ocorre por meio das estratégias e das táticas de *resistências* aos poderes.

Assevera-se que selecionamos passagens em vistas da demonstração do nosso objetivo, cuja intenção não é a de esgotar o assunto. Com isso, na medida do possível, queremos tomar distâncias de coerências já estabelecidas e de unidades prefixadas acerca de sua escrita. É importante destacar que a pesquisa ora empreendida não assume o propósito de sistematizar o pensamento de Foucault, um pensamento que opera justamente a partir de deslocamentos e estratégias.

2 Sobre a Resistência

Frequentemente me pareceu que, ao confrontar o reformismo e a revolução, como geralmente se faz, não nos damos a nós mesmos os meios de imaginar o que pode realizar uma transformação real, profunda e radical. (FOUCAULT)⁵

De acordo com Judith Revel (2011) o termo “resistência” é precedido, na obra de Foucault, por uma série de outras noções incumbidas de exprimir certa exterioridade – sempre provisória – ao sistema de saber/poder descrito em outros trabalhos: é o caso da “transgressão”⁶ e do “exterior”⁷ na década de 1960. Em ambos os casos, tratava-se de descrever a maneira pela qual o indivíduo singular, por meio de um procedimento que é, em geral, de escrita (daí o interesse de Foucault por Pierre Rivière⁸, por exemplo), consegue de maneira voluntária ou fortuita, impedir o sucesso dos dispositivos de identificação, de classificação e de normatização do discurso.

Na medida em que não há saber possível sobre objetos impossíveis, esses casos literários “esotéricos”, por meio da instauração de uma

⁵ MCLAREN, Margaret A. *Resistência e Revolução*: “Nem tudo é igualmente perigoso.” In: RAGO, Luzia Margareth.; GALLO, Silvio.; Colóquio Internacional Michel Foucault 10., 2016, Campinas, SP). *Michel Foucault e as insurreições: é inútil revoltar-se?* São Paulo: Intermeios, 2017. p. 351-362.

⁶ “que Foucault toma emprestada de Bataille”. (REVEL, 2011, p. 127).

⁷ “que Foucault toma emprestada de Blanchot”. (REVEL, 2011, p. 127).

⁸ A obra de Michel Foucault: *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão* (1977) traz o embate entre os saberes do direito penal e da psiquiatria vigente da época, sobre um assassinato cometido no ano de 1835 por um jovem chamado Pierre Rivière do vilarejo de Aunay, que degolou sua mãe, sua irmã e seu irmão.

série de procedimentos linguísticos, representam, num primeiro momento, para Foucault, a impossibilidade da objetivação normativa. O abandono, ao mesmo tempo, da literatura como campo privilegiado e da própria noção de transgressão corresponde, no entanto, à exigência de apresentar o problema de maneira geral (isto é, também para as práticas não discursivas) e não somente no nível da ação individual, mas também da coletiva. *O termo resistência surge, então, a partir da década de 1970, com um sentido bastante diferente daquele que tinha “transgressão”: a resistência se dá, necessariamente, onde há poder.* (REVEL, 2011, p. 127; grifo nosso).

Na introdução do seu *Dicionário Foucault* Judith Revel assinala uma característica de Foucault, que enseja o início do presente texto: “a criação de conceitos inéditos e a elevação à dignidade filosófica, de termos emprestados da linguagem comum (...) é um vocabulário que se manifesta com muita frequência a partir de práticas e que se candidata (...) a gerador de práticas.” (REVEL, 2011, p.01). Tendo isso em vista, a noção foucaultiana de resistência, à sua analítica e à sua possibilidade, difere do conceito ou da ideia tradicional de resistência. Do ponto de vista lexical⁹, a resistência pode remeter mais a uma reação do que a uma ação; mais a uma defesa do que a uma ofensiva; a uma oposição do que a uma proposição. Já na obra de Foucault, ela é apresentada como uma relação estratégica, não se posiciona fora das relações de poder. Ela é coextensiva e absolutamente contemporânea ao poder. Não é uma substância, uma imagem invertida do poder ou seu negativo. “Para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. Que, como ele, venha de “baixo” e se distribua estrategicamente.” (FOUCAULT, 1998, p. 241). Essa forma de pensar a resistência retira a luta de uma esfera ideal (seja seu projeto ou seus atores) e de uma esfera profética (não é uma promessa libertária futura). Trata-se de saber o que é concretamente a luta – aqui e agora – sem adequá-la a um modelo ou programa, sem dizer de antemão quem irá guiá-la. Entender suas relações, seus confrontamentos, os conflitos, sua diversidade e mobilidades.

Politicamente falando, o elemento mais importante, talvez, quando se examina o poder, é o fato de que associemos “resistir” a simplesmente dizer não. “Dizer não constitui a forma mínima de resistência. Mas, naturalmente, em alguns momentos é

⁹ Resistência (no Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa) significa: ação ou efeito de resistir, de não ceder nem sucumbir; recusa de submissão à vontade de outrem; oposição; qualidade de um corpo que reage contra a ação de outro corpo; defesa contra um ataque: opor forte resistência a assaltantes; [Física] Força que se opõe ao movimento; inércia.

importante, é muito importante. É preciso dizer não e fazer desse não uma forma de resistência decisiva.” (FOUCAULT, 2014, p.257). Tal como Foucault a compreende, a resistência não é unicamente uma negação: ela é um processo de criação e recriação; um processo de transformar a situação e a si mesmo.

A contemporaneidade de ambos – resistência e poder – e o caráter coextensivo da resistência ao poder não os levam a pertencer à unidade dialética, mas a se realizarem na mesma materialidade de corpos históricos. A questão não passa apenas por definir quem são os contrários – relações de força –, mas por estabelecer o que é necessariamente a luta incapaz de ser reduzida a uma falsa unidade. Aqui, reside a hipótese foucaultiana mais intrigante da analítica do poder: “(...) não há relações de poder sem resistências: que estas são tão mais reais e eficazes quanto mais se formem ali mesmo onde se exercem as relações de poder.” (FOUCAULT, 2006a, p. 249). Assim sendo, para Foucault, a partir do momento em que há uma relação de poder, existe uma possibilidade de resistência. “Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa.” (FOUCAULT, 1998, p. 241). Do instante em que o indivíduo está em uma situação de não fazer o que ele quer, ele deve usar as relações de poder. “A resistência vem então em primeiro lugar, e ela fica superior a todas as forças do processo: ela obriga, sob seu efeito, as relações de poder a mudar. (...) o termo “resistência” é a palavra mais importante dessa dinâmica”. (FOUCAULT, 2014, p.257).

2.1 Por uma Analítica da Resistência

O poder, isso não existe. (FOUCAULT, 2014, p.49)

Na *analítica do poder*¹⁰ de Foucault, há poderes no plural, e esses são analisados em diferentes contornos e intervenções; do mesmo modo, existem resistências diversas e móveis que vão sendo apresentadas de forma a sugerir e apresentar diversas possibilidades no processo de luta. Dessa forma, procura-se nos textos, entrevistas, manifestos e análises, o *como* da resistência, de que forma ela se coloca ante ao poder, não perdendo de vista o contexto em que ela se produz.

Para se compreender as relações de poder, a tônica da análise deve recair sobre a esfera das relações, das quais o poder é, também, produto. Assim sendo, para analisar o poder, Foucault não inicia com ou da pergunta: “o que é?”, mas aborda-o em termos de estratégias, mostrando como suas partes estão organizadas: aponta seus mecanismos, seus efeitos, suas relações e o modo como operam seus dispositivos nas diferentes esferas da sociedade. Ressalte-se que quando Foucault fala de estratégia, ele leva o termo a sério: “para que alguma relação de forças possa não somente manter-se, mas acentuar-se, estabilizar-se, ganhar em extensão, é necessário que haja uma manobra” (FOUCAULT, 2014, p.56). Foucault nos convida a pensar o poder em sua forma disseminada, ou em seu *como*, isto é, como o poder funciona e como se exerce, muitas vezes, de maneira sutil, em seus mecanismos, seus controles recíprocos, seus ajustamentos, sem um único ator que tenha pensado em seu conjunto. Dessa maneira, o autor *não* elabora uma teoria geral do poder¹¹, ou seja, para ele, o poder não carrega

¹⁰ “O que está em jogo nas investigações que virão a seguir é dirigirmo-nos menos para uma "teoria" do que para uma "analítica" do poder: para uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo.” (FOUCAULT, 1999, p.80).

Sobre a “analítica interpretativa” de Foucault ver: DREYFUS; RABINOW, 1983, p.184-188.

¹¹ Atentemo-nos ao fato de que há uma espécie de vulgarização dessas “proposições”, uma crítica feita à analítica do poder em Foucault apontará com frequência a ausência de abordagens mais coerentes a respeito de formas de resistência e poder.

Axel Honneth, por exemplo, em *The Critique of Power – Reflective Stages in a Critical Social Theory*, reconstruirá a trajetória de Foucault como a elaboração de uma teoria crítica da sociedade fundada na noção de poder. “A conclusão de Honneth (1991) ao fim de sua análise sobre a obra de Foucault é que este construiu uma teoria da dominação social fundada na noção de poder, mas não ofereceu uma abordagem analítica coerente da ideia de *resistência*. Fez, portanto, um diagnóstico a respeito da sociedade contemporânea ocidental, examinou profundamente a questão do exercício do poder, dos meios de dominação social, mas negligenciou o estudo dos caminhos para uma superação prática da situação de dominação descrita.” (STENICO, 2015, p.13).

Nesse mesmo sentido, cita-se a crítica de Habermas a Foucault: o conceito de poder foucaultiano que, segundo Habermas, nada mais é do que “uma descrição ascética e não participativa de práticas de poder que variam como em um caleidoscópio” (HABERMAS, 2002, p. 386) – não permitem construir um horizonte possível de ações de liberação e de orientação normativa. Ora, saliente-se que esse nunca constou como um objetivo de Foucault, dessa forma, não parece fazer sentido dizer que algo não foi feito, se esse não era o propósito. Não se trata de uma defesa a Foucault, parece, apenas, um trajeto infrutífero.

Nancy Fraser, no artigo intitulado “*Foucault on Modern Power: empirical insights and normative confusions*” (1981), apontou também a ausência de normatividade da teoria foucaultiana: “Parece, então, que a suposição de que a crítica foucaultiana é engajada mas não normativa cria grandes dificuldades para ele. Seria melhor, talvez, assumir que ele não rejeitou todos os quadros normativos, mas apenas o liberal,

aspectos universais. Não é nem substância, nem algo que se possa possuir ou repressar, não é uma instituição, nem estrutura, mas a denominação que deve antes ser compreendido como

(...) a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força, encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, a formulação da lei, nas hegemonias sociais. (FOUCAULT, 1995, p. 245)

Em *Poderes e Estratégias*, uma entrevista concedida a Jacques Rancière em 1977, Foucault reafirma que nunca se está “fora” do poder, o que não quer dizer que se admita uma forma incontornável de dominação ou um privilégio absoluto da lei. “Que nunca se possa estar fora do poder não quer dizer que se está inteiramente capturado na armadilha.” (FOUCAULT, 2006a, p. 248). Nessa entrevista, ele sugere várias hipóteses para as relações de poder:

- 1) “que o poder é coextensivo ao corpo social: não há, entre as malhas de sua rede, praias de liberdades elementares;” (FOUCAULT, 2006a, p. 248); essa afirmação reforça a concepção de que não haveria um lugar único de onde o poder irradiaria seu funcionamento de modo hierarquizado. O poder não teria um *locus* privilegiado. O exercício do poder é extensivo, já que abarca todos os espaços da sociedade, seja o público ou o privado.
- 2) “que as relações de poder são intrincadas em outros tipos de relação (de produção, de aliança, de família, de sexualidade) em que desempenham um papel ao mesmo tempo condicionante e condicionado;” (FOUCAULT, 2006a, p. 248); isso significa que essas relações de poder determinam e são determinadas pelas relações de produção econômica, por exemplo; elas formam (assim como

baseado na legitimidade. Nesse caso, torna-se essencial descobrir qual quadro normativo alternativo ele está pressupondo. Poderia a linguagem da dominação, subjugação, luta e resistência ser interpretada como o esqueleto de um quadro alternativo?” (FRASER, 1981, p. 283; tradução livre).

Sobre esse tema ver: STENICO, Camila Aguiar. *Poder e Resistência: pensando a política e a ética em Michel Foucault*. Orientadora: Maria Helena Oliva Augusto Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade de São Paulo, 2015, 136p.

as demais relações) uma teia em que cada linha representa uma extensão e um ponto de apoio num jogo de intensidades codificado pelo processo de dominação.

- 3) “que elas não obedecem à forma única da interdição e do castigo, mas que são formas múltiplas;” (FOUCAULT, 2006a, p. 248); essas relações exercem-se por meio de complexas táticas e dispositivos, não de maneira homogênea. O poder não é apenas aquele que diz não; ele também é produtivo: produz indivíduos e saberes.
- 4) “que seu entrecruzamento delinea fatos gerais de dominação, que esta dominação se organiza em estratégia mais ou menos coerente e unitária; que os procedimentos dispersados, heteromorfos e locais de poder são reajustados, reforçados, transformados por essas estratégias globais, e tudo isso com numerosos fenômenos de inércia, de intervalos, de resistências; que não se deve, portanto, pensar um fato primeiro e maciço de dominação (uma estrutura binária com, de um lado, os "dominantes" e, do outro, os "dominados"), mas, antes, uma produção multiforme de relações de dominação, que são parcialmente integráveis a estratégias de conjunto;” (FOUCAULT, 2006a, p. 248-249); o poder não é um plano geral e universal que aos poucos vai agenciando cada aspecto da vida, numa estratégia precisa de dominação; não produz efeitos em escala e proporção iguais em situações e acontecimentos variados. As relações de poder não possuem um sujeito ou classe específicos, há um emaranhado jogo de apoio.
- 5) “que as relações de poder “servem”, de fato, porém não porque estão "a serviço" de um interesse econômico dado como primitivo, mas porque podem ser utilizadas em estratégias;” (FOUCAULT, 2006a, p. 249); nas relações entre poder e economia, o primeiro não é subordinado à segunda; ambos têm sua utilidade e funcionalidade relacional dentro de um determinado modo de produção.

De acordo com essa perspectiva a “luta de classes”¹² pode, portanto, não ser a “*ratio* do exercício do poder” e ser, todavia, “garantia de inteligibilidade” de algumas grandes estratégias.” (FOUCAULT, 2006a, p. 249).

¹² Dado os limites desse estudo, não pretendemos entrar no complexo debate acerca do marxismo e de Marx na trajetória intelectual de Foucault, senão sublinhar algumas de suas ponderações sobre o comunismo soviético, o Partido Comunista Francês (PCD) e a esquerda em geral, a respeito da revolução.

Observa-se que a proposta foucaultiana de uma *analítica* do poder é a de pensar o funcionamento das relações de poder; e, para tanto é necessário que se faça tábula rasa e que seja liberada certa representação do poder, que ele chama de "jurídico-discursiva" (FOUCAULT, 1999, p.80). Segundo o autor, essa *teoria do poder* diz respeito ao modo como o Ocidente compreende as relações de poder e ela é insuficiente. O poder aí pensado teria os seguintes traços: constitui uma relação negativa (aquele que diz não, que exclui e, também, oculta; traça limites e fronteiras); pertence à instância da regra (prescreve a lei, o lícito e o ilícito; que legisla); define o ciclo da interdição (determina o que é proibido); procede à lógica da censura (essa interdição toma três formas; afirma o que não é permitido; impede que se diga e nega que exista; injunção de inexistência, de não-manifestação e de mutismo); é exercido com base na unidade do dispositivo (todos esses mecanismos citados circulam de alto a baixo em todas as instituições, desde a dominação geral até o cotidiano das constituições do sujeito; a forma geral da submissão; poder legislador, de um lado, e sujeito obediente do outro.).

Foucault almeja apreender o nível molecular do exercício do poder percorrendo um caminho, nada tradicional, que vai da periferia ao “centro”, do micro ao macro, num movimento ascendente e relacional; não em um processo descendente que partiria do Estado prolongando-se até os elementos mais atomizados; como se o poder proviesse (apenas) desse Estado, ou como se os demais poderes existentes na sociedade moderna fossem apenas uma extensão ou efeito do poder estatal. Ao abandonar a supremacia estatal, Foucault afirma:

(...) se quisermos apreender os mecanismos de poder em sua complexidade e detalhe, não poderemos nos ater unicamente à análise dos aparelhos de Estado. Haveria um esquematismo a evitar - esquematismo que, aliás, não se encontra no próprio Marx - que consiste em localizar o poder no aparelho de Estado e em fazer do aparelho de Estado o instrumento privilegiado capital, maior, quase único, do poder de uma classe sobre outra classe. De fato, o poder em seu exercício vai muito mais longe, passa por canais muito mais sutis, é muito mais ambíguo, porque cada um de nós é, no fundo, titular de um certo poder e, por isso, veicula o poder. O poder não tem por função única reproduzir as relações de produção. As redes da dominação e os circuitos da exploração se recobrem, se apóiam e interferem uns nos outros, mas não coincidem. (FOUCAULT, 1998, p.160).

Verifica-se que o autor não recusa a existência de formas de dominação que atuam por meio de mecanismos gerais e produzem efeitos de conjunto orquestrados pela burguesia; ele apenas estabelece um tipo de análise ascendente dessa dominação. Sampaio (2006) aponta que não se desconhece a importância do capitalismo como grande dispositivo no conjunto dos mecanismos de poder; ao contrário, ele funciona como codificador e intensificador de relações disciplinares herdadas do século XVIII – alterando, utilizando e produzindo outras – imprimindo uma direção funcional à conflituosa relação entre capital e força de trabalho. Se por um lado, para ele, pode ser verdadeira a dominação pela classe burguesa, por outro lado ela não aclara as técnicas e táticas que foram operadas no percurso desse processo marcado por relações de dominação múltiplas e específicas.

“O poder não é somente o Estado e o não-Estado, tampouco é a liberdade, de onde se pode deduzir que a simples queda ou derrubada do Estado capitalista não implica uma alteração de formas moleculares desse poder.” (SAMPAIO, 2006, p.26). É preciso, então, compreender os efeitos do poder para perseguir sua constituição não unitária. Sua materialidade estaria mais na circulação que na detenção, no seu funcionamento mais do que na sua prescrição ou ordenamento. “Nessa análise, os indivíduos – como efeitos do poder – não são reduzidos a corpos sempre submetidos; o mesmo corpo constituído pelos efeitos do poder é “lugar” de sua circulação.” (SAMPAIO, 2006, p.26).

Giovana Carmo Temple (2013) assinala que o que importa para Foucault, menos do que definir o que é o poder, é esclarecer como as relações de poder são racionalizadas. Quer dizer, como as estratégias de poder funcionam, as direções que seguem, como definem o que deve ser censurado, interditado ou, incitado, potencializado, multiplicado. Aqui, o poder se estrategiza, não há um titular invariável ou um sujeito universal, um “sujeito detentor da Lei, enunciando-a sob a forma de um “você deve, você não deve”.” (FOUCAULT, 1998, p. 253). Trata-se assim, de apreender os procedimentos dos mecanismos que garantem a dominação.

Nessa perspectiva, o indivíduo não é a vítima inerte, improdutiva (do poder); é um canal que tanto pode receber e transmitir os feixes de poder, como pode resistir a eles. Se o indivíduo, compreendido em sua materialidade, é algo dos agenciamentos do poder, é porque esse mesmo indivíduo é titular de certo poder capaz de produzir outras relações sociais. Na analítica proposta por Foucault, o poder constitui uma “microfísica”

que se prolonga em seus procedimentos e estratégias em todas as esferas sociais. De acordo com Deleuze:

(...) corresponde a uma topologia moderna que não assinala mais um lugar privilegiado como fonte do poder e não pode mais acertar a localização pontual (existe aí uma concepção de espaço social tão nova quanto a dos espaços físicos e matemáticos atuais, como, recentemente, em relação à continuidade). Notar-se-á que “local” tem dois sentidos bem diferentes: o poder é local porque nunca é global, mas ele não é local nem localizável porque é difuso. (DELEUZE, 1988, p. 36).

Roberto Machado (1998) na introdução da coletânea “*Microfísica do Poder*” assinala que o que Foucault chama de *microfísica do poder* significa tanto um deslocamento do espaço da análise quanto do nível em que esta se efetua. Dois aspectos intimamente ligados, na medida em que a consideração do poder em suas extremidades, a atenção a suas formas locais, a seus últimos lineamentos tem como correlato a investigação dos procedimentos técnicos de poder que realizam um controle detalhado, minucioso do corpo - gestos, atitudes, comportamentos, hábitos, discursos.

O que Foucault quer realçar, mais do que aquilo que ele chama de “dominação morna e estável de um aparelho uniformizante” (FOUCAULT, 2006, p.232), é essa luta multiforme e constante que atravessa as relações sociais e que, de certa forma, põe em polos distintos e mesmo opostos aqueles que entram num jogo de poder e dominação.

Foucault entende que esse aparelho uniformizante que é o Estado não é a origem única do poder e que há uma infinidade de relações de força espalhadas por toda a sociedade, caracterizando-se em microlutas, pequenos enfrentamentos, mas ao mesmo tempo entende também que o Estado pode de alguma forma, comandar tais microlutas e que, num sentido contrário reforçam o funcionamento da aparelhagem de controle estatal.

Se é verdade que essas pequenas relações de poder são com frequência comandadas, induzidas do alto pelos grandes poderes de Estado ou pelas grandes dominações de classe, é preciso ainda dizer que, em sentido inverso, uma dominação de classe ou uma estrutura de Estado só podem bem funcionar, se há, na base, essas pequenas relações de poder. (FOUCAULT, 2006, p.231).

O caráter difuso e móvel do poder possibilita uma análise complexa e, também, móvel. O poder atua tanto por meio das forças dominadas quanto das dominantes, não constituindo uma qualidade imputada a alguém, mas um relacionamento que não opera apenas pela violência e pela ideologia. Trata-se de um poder marcado pela inovação e transformação, e não pela conservação, um poder inserido num ininterrupto jogo de força. Um poder que, em seu exercício, defende a formação de um saber, não porque quer atingir “a verdade”, mas porque essa formação é condição para o seu funcionamento.

Ora, se se parte do fato de que a teoria jurídico-política da soberania, com o primado legal e do direito, é insuficiente para a compreensão das relações de poder, pode-se dizer que a *resistência* também não pertence à ordem do direito, não se limita ao âmbito jurídico, como se fosse dada previamente no estabelecimento do contrato; nem apresenta um sujeito antecipado. A *resistência*, como o poder, encontra-se no campo das relações de força e, como ele, usa táticas cambiantes e múltiplas, analisáveis na inteligibilidade da luta e da estratégia. Aqui, vale salientar:

(...) é justamente a consciência política de como as normas se constituíram que abre a possibilidade – jamais necessidade – de resistir a elas e transformá-las. Vale sublinhar: transformá-las não quer dizer abdicar de toda e qualquer norma, de toda e qualquer “normalidade”, o que seria simplesmente absurdo e irreal. Foucault não é “contra” o direito. (STIVAL, 2015, p.188)

As reflexões foucaultianas acerca da resistência apontam para um poder que, em vez de ser constituído por uma potência infinita, revela uma espécie de ineficácia. A esse respeito, nos *Ditos e Escritos*, destaca-se que o poder não é exaustivo e inescapável, embora se produza a todo o momento e em todas as partes em uma estratégia complexa. A *resistência* é onipresente por estar em cada ponto dessa correlação, com intensividade e extensividade variáveis, mas não teria lugar privilegiado, ou, como diz Foucault, um “*lugar da grande Recusa*” (FOUCAULT, 1999, p.91) ou a “*alma da revolta*” (FOUCAULT, 1999, p.91), há:

(...) resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não

podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder. Mas isso não quer dizer que sejam apenas subproduto das mesmas, sua marca em negativo, formando, por oposição à dominação essencial, um reverso inteiramente passivo, fadado à infinita derrota. As resistências não se reduzem a uns poucos princípios heterogêneos; mas não é por isso que sejam ilusão, ou promessa necessariamente desrespeitada. Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível. (FOUCAULT, 1999, p.91-92).

Assim como não há resistência única, não existe um *locus* privilegiado, mas resistências pensadas no plural. Nas palavras de Foucault:

(...) os *pontos*, os *nós*, os *focos de resistência* disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o *levante* de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento. Grandes rupturas radicais, divisões binárias e maciças? Às vezes. É mais comum, entretanto, serem *pontos de resistência* móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis. (FOUCAULT, 1999, p. 92; grifo nosso).

As ações de resistência, em seu variável grau de força, podem atingir não apenas indivíduos, mas grupos, sendo, dessa forma, coletivas. Tais ações alcançam, principalmente, a vida, já que alteram modos de agir, podendo provocar rupturas, em um confronto inexorável.

Da mesma forma que a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos *pontos de resistência* atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais. *E é certamente a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução*, um pouco à maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder. (FOUCAULT, 1999, p. 92; grifo nosso).

Seguramente, Foucault não está sinalizando a necessidade de um grande organismo institucional que reagrupe ou organize as formas de resistência,

possibilitando a elas uma unidade limitante para a realização da chamada compilação estratégica. Não é o caso de se pensar em um modelo de partido político – talvez, no modelo da rede – no qual as experiências se articulem de modo horizontal, inversamente ao que ocorre no modelo hierárquico vertical do partido.

Aqui, faz-se necessária uma digressão. De acordo com Revel (2011), caso ignoremos as referências históricas à Revolução Francesa, no âmbito das análises específicas que Foucault realiza do século XVIII (as quais não têm por objetivo fazer um julgamento, mas fornecer hipóteses de compreensão), a noção de “revolução” surge, antes de tudo, de maneira puramente negativa¹³.

De um modo mais amplo, Foucault contesta a ideia de que a revolução deva ser apoiada por uma política organizada (por um partido, por um estado), e se opõe, de maneira bastante vivaz, no início da década de 1970, aos marxistas-leninistas e aos maoístas, opondo-lhes a ideia de um “espontaneísmo” de massa que seria o exato oposto de um vanguardismo revolucionário ou de um planejamento estatal. (REVEL, 2011, p. 131).

Nos termos de Foucault (2005, p.286) “a maioria dos movimentos revolucionários que se desenvolveram recentemente no mundo está mais próxima de Rosa Luxemburgo do que de Lênin.” Será necessário aguardar a experiência direta como militante no Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP) e, alguns anos mais tarde, a Insurreição Iraniana (que Foucault “cobriu” para um periódico italiano; tema do cap.03 dessa dissertação), para ver surgir em Foucault um emprego positivo e construído da noção de revolução, isto é, “sua associação a um gesto geral de resistência

¹³ É o que observamos: “Foucault se levanta, desde a década de 1960, contra os intelectuais que atribuem à sua própria escrita ou ao seu próprio pensamento um valor revolucionário.” (REVEL, 2011, p. 130).

Foucault assevera: “(...) em nossos dias, na França, certo tipo de escritores – um punhado de escritores de esquerda, já que pertencem ao partido comunista... - proclamam que toda escrita é subversiva. Há que se desconfiar, pois, na França, basta fazer esse tipo de declaração para despachar-se de toda atividade política, qualquer que ela seja. Com efeito, se o fato de escrever é subversivo, basta traçar letras, por insignificantes que sejam, sobre um pedaço de papel, para colocar-se a serviço da revolução mundial.” (FOUCAULT, 2002, p.220). “Essa crítica, que se destina de maneira mal velada a Sartre, também é destinada igualmente a todos aqueles que, à maneira de Genet, têm a intenção de “corromper o francês” com o propósito de corromper a sociedade francesa.” (REVEL, 2011, p. 130).

E mais uma vez Foucault: “Um projeto literário que consistisse na introdução de expressões, um vocabulário e uma sintaxe populares no interior da linguagem não pode, em caso algum, ser considerado como uma contestação ou um projeto revolucionário.” (FOUCAULT, 2002, p.127).

ao poder (um “levante”) que seja também produtor (tanto de uma descontinuidade histórica quanto de uma subjetividade coletiva nova).” (REVEL, 2011, p.131).

Simone Sobral Sampaio (2006) aventa a hipótese de que Foucault poderia apontar para a “necessidade de uma estratégia global” (SAMPAIO, 2006, p. 70). Poder-se-ia dizer que essa “não se sobreporia às táticas existentes, que delas não faria correntes de transmissão de modo a projetar e impor uma programática.” (SAMPAIO, 2006, p. 70). Nesse sentido, seria uma estratégia homogeneizante, possível a partir de cada singularidade e “articulária em si suas diferenças num movimento de dupla alimentação.” (SAMPAIO, 2006, p. 70). Em uma conversa com Deleuze, em março de 1972, Foucault faz a seguinte descrição sobre lutas revolucionárias:

(...) quando se luta contra a exploração é o proletariado que não apenas conduz a luta, mas define os alvos, os métodos, os lugares e os instrumentos de luta; aliar-se ao proletariado é unir-se a ele em suas posições, em sua ideologia; é aderir aos motivos de seu combate; é fundir-se com ele. Mas se é contra o poder que se luta, então todos aqueles sobre quem o poder se exerce como abuso, todos aqueles que o reconhecem como intolerável, podem começar a luta onde se encontram e a partir de sua atividade (ou passividade) própria. E iniciando esta luta - que é a luta deles - de que conhecem perfeitamente o alvo e de que podem determinar o método, eles entram no processo revolucionário. Evidentemente como aliado do proletariado, pois, se o poder se exerce como ele se exerce, é para manter a exploração capitalista. Eles servem realmente à causa da revolução proletária lutando precisamente onde a opressão se exerce sobre eles. As mulheres, os prisioneiros, os soldados, os doentes nos hospitais, os homossexuais iniciaram uma luta específica contra a forma particular de poder, de coerção, de controle que se exerce sobre eles. Estas lutas fazem parte atualmente do movimento revolucionário, com a condição de que sejam radicais, sem compromisso nem reformismo, sem tentativa de reorganizar o mesmo poder apenas com uma mudança de titular. E, na medida em que devem combater todos os controles e coerções que reproduzem o mesmo poder em todos os lugares, esses movimentos estão ligados ao movimento revolucionário do proletariado.

Isto quer dizer que a generalidade da luta certamente não se faz por meio da totalização (...), teórica, da “verdade”. O que dá generalidade à luta é o próprio sistema do poder, todas as suas formas de exercício e aplicação. (FOUCAULT, 1998, p. 77-78)

Ainda de acordo com a autora supramencionada Simone Sampaio: “o modo como se exercem as relações de poder funciona intimamente para a manutenção da exploração capitalista, mas não de forma sobredeterminada. Resiste-se sempre ao poder e ao seu exercício capilarizado.” (SAMPAIO, 2006, p. 71). Dessa maneira, Foucault

focaliza as seguintes questões: de onde viria a estratégia de transformação, de luta contra o capitalismo? Qual seria o alvo? De acordo com Foucault (1998), o capitalismo, para o seu próprio funcionamento e para extração da mais-valia, precisou operar certo mecanismo do poder de tal modo que seria justamente esse o alvo a ser atingido para a realização de uma mudança.

Nessa perspectiva, é necessário produzir formas diferentes daquelas que davam condições ao exercício de exploração capitalista. O alvo, nesse caso, é o poder ele mesmo, é não só uma coletivização ou socialização dos meios de produção que viesse a conviver com a organização do poder anterior. Assim, para combater os dispositivos do poder, as práticas de resistência precisam inventar novas relações sociais. Em síntese, uma revolução que apenas tomasse o Estado e assumisse sua estrutura derivaria apenas em uma mudança de titularidade. A instauração de uma nova sociedade resultaria em diferentes práticas de um conjunto estratégico, as quais deveriam aglutinar as determinações econômicas, as relações de poder e suas formas de funcionamento.

Acompanhando o raciocínio foucaultiano, as lutas que atacam esse regime de poder por meio de vários pontos (pontos de *resistência*), mesmo que não proletárias, disseminados nos mesmos lugares onde ele se exerce, têm uma expressão revolucionária. Elas ameaçam o funcionamento desse modo de produção capitalista não pela expropriação direta dos meios de produção, mas pela interferência e empecilho das formas de controle realizadas pelos dispositivos do poder. Esse ataque (ou contra-ataque) não é apenas em direção a uma classe (no caso, a burguesa). A questão não é meramente uma oposição à classe dirigente ou ao grupo no poder, pois, se assim fosse, a mera mudança do “titular” seria suficiente para acabar com as formas de controle e opressão. É preciso ter em mente que a recusa é ao próprio poder, tal como ele se exerce, independentemente de quem seja o seu “titular”: o proletariado ou o partido. Aqui, vale ressaltar os seguintes apontamentos de Christian Laval:

Pensar a revolução a novos custos, suscitar uma nova imaginação política não são em nada diversões ou desvios. Nisso esta em jogo seu projeto mais constante. Este projeto que Foucault nomeia de “história da verdade”, ou por vezes de “história da espiritualidade”, consistiria em fazer a história de todas as experiências por meio das quais o homem foi capaz de se inventar e reinventar. (LAVAL, 2018, p.140).

Segundo Simone Sampaio (2006), é a inseparabilidade entre o exercício do poder e o funcionamento do capitalismo que “tece o plano capaz de estrategizar a resistência, de amplificar os focos de instabilidade e recusa e, ao mesmo tempo, transversalizar os pontos de luta, mas não de modo a buscar uma teoria ou justificativa totalizadora para a revolta, e sim a generalizar a resistência de forma imbricada e comum.” (SAMPAIO, 2006, p. 72).

Observa-se que a efetividade da resistência ocorre porque ela manifesta-se em todas as esferas do poder, atingindo-o em sua operação e funcionamento. É porque ela reside no mesmo terreno das relações de poder que ela “acerta”, devido ao seu aspecto intensivo. E, como o poder, a resistência pode realizar um arranjo de seus diversos pontos de apoio para reuni-los em uma grande estratégia.

(...) não há relações de poder sem resistências: que estas são tão mais reais e eficazes quanto mais se formem ali mesmo onde se exercem as relações de poder; a resistência ao poder não tem que vir de fora para ser real, mas ela não é pega na armadilha porque ela é a compatriota do poder. Ela existe tanto mais quanto ela esteja ali onde está o poder; ela é, portanto, como ele, múltipla e integrável a estratégias globais. (FOUCAULT, 2006a, p. 249).

Entretanto, será correto afirmar que a resistência não pode ser compreendida apenas pelo privilégio de ser matriz da luta de classes, embora possa assumi-la como organizadora de uma grande estratégia?

Perfazendo a análise foucaultiana (2006a) e acompanhando os apontamentos de Sampaio (2006, p.73-74), o problema da luta de classes como abalizadora do grau de intensidade de determinada insurreição trouxe prejuízos (sérios) para a compreensão das ações de resistência. Tendo o proletariado, como ator basilar da luta contra o capitalismo, qualquer outro tipo de movimento que agisse ou criticasse o modo como operam as relações de dominação e que não se assentasse na discussão central entre capital e trabalho, era tomado como “menor”, com menos ou nenhuma importância para a mudança social. A acusação mais reiterada a esses movimentos, vinda geralmente de grupos de “extrema esquerda” (FOUCAULT, 2006a, p.249), era a pecha de “reformismo” (FOUCAULT, 2006a, p.249).

Parece-me que toda essa intimidação pelo medo da reforma está ligada à insuficiência de uma análise estratégica própria à luta política - *à luta no campo do poder político*. O papel da teoria, hoje, parece-me

ser justamente este: não formular a sistemática global que repõe tudo no lugar, mas analisar a especificidade dos mecanismos de poder, balizar as ligações, as extensões, edificar pouco a pouco um saber estratégico. Se "os partidos tradicionais reinstalaram sua hegemonia à esquerda" e sobre lutas diversas que não controlaram, uma das razões - entre muitas outras - foi porque só se deu uma lógica profundamente inadequada para analisar seu desenvolvimento e seus efeitos. (FOUCAULT, 2006a, p.251; grifo nosso).

Incumbiria, assim, à analítica da luta adotar algumas cautelas para a realização da crítica, cuidando em “distinguir a crítica do reformismo como prática política da crítica de uma prática política pela desconfiança de que ela possa dar lugar a uma reforma.” (FOUCAULT, 2006a, p. 249).

Foucault (2006a) assinala que o *reformismo* lançado por grupos de extrema esquerda – os quais ele não cita textualmente – é um “microterrorismo” (FOUCAULT, 2006a, p. 250) que reduz a luta. O autor acentua que nesse procedimento há um ataque ao aspecto local da luta e atribuição de um superpoder ao capital – um ‘destino manifesto’ de sucesso –, que sempre consegue reorganizá-la a seu favor, fadando-a ao fracasso. Seus argumentos repousam na crítica à dialética como método de análise e, principalmente, à categoria da contradição. Para a “esquerda tradicional”, qualquer luta local só teria validade se conseguisse a quebra total do sistema capitalista. Um artifício que permitiria aceitar a imprevisibilidade da revolução russa, na qual haveria uma proposição estratégica e ainda dialética, “já que ela enunciava a possibilidade, para uma situação local, de valer como a contradição do todo.” (FOUCAULT, 2006a, p. 251). “Caso contrário, se o embate local perder de vista a contradição central do modo de operação do capitalismo, poderá ser reabsorvido pelo sistema. Dessa forma, estará lançada a maldição: a propensão ao fracasso, um destino praguejado.” (SAMPAIO, 2006, p. 74).

Nesse diapasão, a possibilidade de compreensão dessa luta no mesmo terreno do poder político é afastada pelo frequente receio de que a luta fracasse. Foucault (2006a) anota então a necessidade de uma análise estratégica na qual o papel da teoria seja atentar para o que há de específico no movimento de cada luta, e não proceder a uma arrumação em que cada coisa ocupe um lugar previamente determinado.¹⁴ É indispensável entender de que modo os movimentos atingem o funcionamento do poder – há um desconhecimento da forma estratégica que recobre os processos de luta –, ainda

¹⁴ Esse ponto será retomado no terceiro capítulo: *A Resistência Iraniana*.

que não realizem uma totalização ou não se articulem entre si; compreender suas formas, seus meios objetivos sem os preceitos dialéticos sobre a necessidade de atingir o todo na luta política e sem apontar de modo alegórico a grande contradição do capitalismo.

Na perspectiva foucaultiana, a inteligibilidade da história parte da inteligibilidade das lutas, dos enfrentamentos. Qualquer tentativa de compreendê-la reduzindo-a a lógica da contradição, em uma análise que privilegie a classe e não a luta, redundará em um mundo no qual haverá novos “titulares” para os esquemas de dominação – uma realização da ditadura de uma suposta maioria. Privilegiar a classe para compreender a história é afirmar a unilateralidade da “relação” de poder, como se a classe burguesa e seu séquito tivessem criado e imputado sua estratégia para a classe trabalhadora. Analisar todos os acontecimentos inflacionando o poder burguês e menosprezando a luta (no caso, a da classe operária) seria vitimá-la, entre outros perversos efeitos de poder. “Mas entre a estratégia que fixa, reconduz, multiplica, acentua as relações de forças, e a classe que se encontra dominante [tem-se] uma relação recíproca.” (FOUCAULT, 2014, p.53). Nessas circunstâncias, não há contradição, mas heterogeneidade. Saliente-se que para Foucault (2014), uma classe dominante não é uma abstração, mas não é um dado prévio. Que uma classe se torne dominante, que ela garanta sua dominação e que essa dominação se reconduza, essa é a decorrência de certo número de táticas eficazes, refletidas, que funcionam no interior das grandes estratégias que garantem essa dominação.

É preciso entender os processos antagonistas como luta e combate, e não como uma contradição no sentido lógico do termo, no sentido dialético da tese da antítese, ou entre dois polos, um positivo e o outro negativo. Acerca disso, Foucault afirma:

Que você tenha um trabalho e que o produto desse trabalho, de seu trabalho, pertença a outro é um fato. Todavia, não é uma contradição nem uma combinação recíproca; é o objeto de um combate, de um enfrentamento. Seja como for, o fato de que o produto de seu trabalho pertença a outro não é da ordem da dialética. Isso não constitui uma contradição. Você pode pensar que é moralmente indefensável, que você não pode suportá-lo, que é preciso lutar contra isso, sim, claro. Mas não é uma contradição, uma contradição lógica. E me parece que a lógica dialética é verdadeiramente muito pobre - de um uso fácil, mas verdadeiramente pobre- para quem almeja formular, em termos precisos, significações, descrições e análises dos processos do poder. (FOUCAULT, 2006a, p. 261).

Pode-se dizer que esse método de análise produz um efeito no fazer político. De acordo com Foucault:

(...) os pretensos partidos de extrema esquerda apresentam o que se pode chamar de uma “propensão para o fracasso.” (...) Desde que algo tenha sucesso e se realize, eles alardeiam que isso foi encampado pelo regime estabelecido! Em suma, eles se colocam na posição de jamais serem encampados, dito de outra maneira, sempre é preciso que eles aguentem o fracasso. (FOUCAULT, 2006a, p.34).

Pelo raciocínio de Foucault, se porventura, devido à luta, a demanda é aceita ou incorporada (mesmo que temporariamente) pelo capitalismo, é em razão do mérito desse. Os louros recaem sobre sua agilidade e flexibilidade, estratégias desde sempre pensadas para acalmar os ânimos dos revoltosos. Mas, para a resistência (por exemplo, as lutas ecologistas e feministas, a autogestão etc.), obter êxito faz parte da luta cotidiana contra o poder, basicamente, com o fim de recusar o jogo. Nessa dinâmica as formas de luta e combate são difusas e descentralizadas, dirigidas não somente contra a exploração e a desigualdade, mas também contra um poder que se exerce. “O que está em questão nessas lutas é o fato de que um certo poder seja exercido, e que o simples fato de ele ser exercido seja insuportável.” (FOUCAULT, 2006, p. 49). O objetivo não é, portanto, entrar no jogo e reivindicar direitos com a finalidade de permanecer jogando.

Simone Sampaio (2006) assevera que o “que Foucault parece estar propondo é a recusa de um sistema geral totalizador pleno de clausuras” (SAMPAIO, 2006, p.74); ele aposta em uma visão da teoria como “caixa de ferramentas”, um instrumento construído na ponderação histórica de situações dadas. “A teoria como caixa de ferramentas (...) se trata de construir não um sistema, mas um instrumento: uma *lógica* própria às relações de poder e às lutas que se engajam em torno delas.” (FOUCAULT, 2006a, p. 251).

Foucault em *O Sujeito e o Poder*¹⁵, texto publicado nos Estados Unidos em 1982, assegura que o que necessitamos é de uma nova economia das relações de poder

¹⁵ No prefácio do livro: *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica* (publicado originalmente nos Estados Unidos em 1982; entrou na edição francesa dos *Ditos e Escritos* em 1994), Hubert Dreyfus e Paul Rabinow asseveram que “a noção de poder é fundamental para o diagnóstico de Foucault sobre a contemporaneidade. “Contudo, (...) não é uma das áreas mais

– entendendo-se *economia* num sentido teórico e prático – , que é mais empírica, mais diretamente relacionada à nossa situação presente, e que implica relações mais estreitas entre a teoria e a prática.

Ela consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida. (...) ela consiste em usar esta resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias. (FOUCAULT, 1995, p. 234).

A proposta de Foucault é partir de antagonismos, ou melhor, das estratégias de confronto, e não da racionalidade interna do poder; para descobrir o que significa, na nossa sociedade, a sanidade, deveríamos investigar o que ocorre no campo da insanidade; para se compreender o que é a legalidade, investigar o campo da ilegalidade; e para compreender o que são as relações de poder, “talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar estas relações.” (FOUCAULT, 1995, p. 234). E ainda:

O propósito de todas as minhas análises é que, à luz delas, descobrimos onde estão os pontos fracos do poder, aqueles que podemos atacar. Quando falamos da relação entre razão e loucura, quando mostramos que a razão exerce seu poder sobre a loucura, isso não é para justificar a razão. É para mostrar como a razão como um sistema de poder pode ser questionada e combativa. Portanto, minhas análises são, de fato, estratégias e significativas somente em relação às estratégias. (FOUCAULT, 2011, p303).

O francês aponta uma série de oposições que se desenvolveram nos últimos anos: oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, do psiquiatra sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração

desenvolvidas por ele. Debatendo com Foucault, ele concordou que seu conceito de poder é pouco explícito, porém importante. Concordou também em remediar esta questão, oferecendo-nos a possibilidade de incluir neste livro um texto inédito sobre o poder.” (DREYFUS; RABINOW, 1995, X-XI).

sobre os modos de vida das pessoas. De acordo com Foucault (1995), para além do seu aspecto antiautoritário, elas têm em comum as seguintes características:

- 1) São lutas "transversais"; isto é, não são circunscritas a um país, com determinadas características político-econômicas, embora essas características possam favorecer a luta; a resistência não está limitada a certa condição, nem é própria de um tipo de governo ou modelo econômico; ela atravessa diferentes espaços e as mais variadas constituições políticas e econômicas.
- 2) Almejam atingir os efeitos do poder. O exemplo citado pelo autor é o da medicina, que não é criticada essencialmente por ser um empreendimento lucrativo, porém, porque exerce um poder sobre os corpos das pessoas, sua vida e morte. “É como se a luta desestabilizasse o poder por meio da estratégia de diminuir sua dominação.” (SAMPAIO, 2006, p. 75).
- 3) São lutas "imediatas", porque criticam as instâncias de poder que lhes são mais próximas, aquelas que exercem sua ação sobre os indivíduos. Seu inimigo, ainda que esteja próximo a um ente como o de classe ou o Estado em geral, não está personificado nele. Elas não objetivam o ‘inimigo mor’, mas o inimigo imediato. Não esperam encontrar uma solução para seus problemas no futuro (isto é, liberações, revoluções, fim da luta de classe). “Em relação a uma escala teórica de explicação ou uma ordem revolucionária que polariza o historiador, são lutas anárquicas.” (FOUCAULT, 1995, p. 234). Não há um comando central que estabeleça seu início ou seu fim. “Não obedecem a um calendário hierárquico que defina sua posição após acontecimentos mais nobres, como a revolução ou o fim das classes e do Estado. Seu aspecto descontínuo revela um caráter abrasador em seu imediatismo e imprevisibilidade.” (SAMPAIO, 2006, p. 76).
- 4) São lutas que “questionam o estatuto do indivíduo” (FOUCAULT, 1995, p. 234): por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais; Por outro lado, atacam tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária; força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo; são contra todos os mecanismos do "governo da individualização"(FOUCAULT, 1995, p. 235).

Essas lutas percorrem o caminho de desestabilizar continuamente os mecanismos de poder individualizante (cujo objetivo é a direção de consciência, a condução dos indivíduos; falaremos sobre isso no capítulo seguinte).

- 5) “São uma oposição aos efeitos de poder relacionados ao saber, à competência e à qualificação: lutas contra os privilégios do saber.” (FOUCAULT, 1995, p. 235). Referidas lutas não se dão em nome de um saber “puro” ou da defesa da “verdadeira” ciência: sua questão não é a opção entre “racionalismo” e “irracionalismo”, “(...) mas a quebra da operação de um tipo de tecnologia política cujo principal campo de batalha é a formação de racionalidades.” (SAMPAIO, 2006, p. 76).
- 6) “Finalmente, todas estas lutas contemporâneas giram em torno da questão: quem somos nós?” (FOUCAULT, 1995, p. 235). É uma recusa às abstrações do estado de violência econômico e ideológico, que ignora quem somos individualmente, e também de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos. Nesse questionamento habita uma recusa à massificação, que não apenas desconhece individualidades concretas e irreduzíveis, “como também só as reconhece em seus processos de codificação estatística, sempre preocupada com a formação de uma população controlada.” (SAMPAIO, 2006, p. 76).¹⁶

Como observado, o principal alvo do ataque das lutas de resistência, segundo Foucault, é uma forma de poder que

(...) aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra *sujeito*: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a. (FOUCAULT, 1995, p.235).

¹⁶ Tema do próximo capítulo.

Além do poder, verifica-se outro foco nas pesquisas de Foucault: o sujeito, ou ainda, como o poder opera no processo de objetivação do sujeito. Foucault refere-se, no fragmento supramencionado, ao sujeito no sentido de assujeitamento, e não no sentido de “espírito” que conhece, ou do guia fundamental da revolução. Contudo, ser sujeito não implica, aqui, render-se a uma ordem exterior - o que supõe uma relação de dominação -, mas inserir-se como indivíduo (num processo que alcança todos os indivíduos) em uma rede contínua, um dispositivo normativo que reproduz e transforma em sujeitos tais indivíduos. Os sujeitos são indivíduos embrenhados no jogo estratégico do poder, jogo que não é bom ou mau em si mesmo, mas se move pelo confronto, pela disputa de uma identidade a ser sempre construída historicamente.¹⁷

Recordando Kant, Foucault aponta¹⁸:

Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas, recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste "duplo constrangimento" político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno.

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos. (FOUCAULT, 1995, p.239)

Nesse momento, faz-se necessário citar Giovana Carmo Temple (2013) que chama atenção para o fato de que não obstante as resistências se constituírem pelos mesmos termos com que as estratégias biopolíticas conduzem a vida (o direito à vida, ao lazer etc.), ao se oporem ao exercício do poder, as resistências efetivamente produzem efeitos. Eis aqui a questão central: ao terem seus efeitos racionalizados pelas práticas discursivas, quer dizer, nomeados, significados, as resistências deixam de ser um exprimível, aquilo que se pode dizer, nomeado, significado; aquilo que se pode

¹⁷ A questão do sujeito é um dos pontos polêmicos da reflexão foucaultiana. Como dizem Dreyfus e Rabinow (1995), tem-se uma estratégia sem estrategista.

Sobre esse tema ver a entrevista de 1977: *O Jogo de Michel Foucault*, principalmente: em determinado momento, Foucault foi perguntado: “(...) Você define aí alguma coisa como uma estratégia sem sujeito. Como é concebível?” Após um longo exemplo, Foucault infere: “(...) de tal forma que se obtém uma estratégia global, coerente, racional, mas da qual não se pode mais dizer quem a concebeu.” (FOUCAULT, 2014, P. 52-53).

¹⁸ Esse ponto será mais bem desenvolvido na seção acerca da crítica, no próximo capítulo.

dizer da mistura dos corpos (mas que não é o corpo), para se tornarem uma realidade expressa por meio de um enunciado: “a resistência é (...)” “A partir daí a resistência é demarcada, mensurada, regulada, capturada, enfim, assimilada pelas práticas do saber e pelas estratégias do poder.” (TEMPLE, 2013, p.257). A autora delinea o caminho de evitar que a resistência se torne uma verdade sobre o sujeito. Em poucas palavras, a alternativa é manter a resistência como um acontecimento, um incorporal, já que qualquer tentativa de apreendê-la de forma discursiva implica em transformá-la em uma realidade na história do pensamento.

Desta maneira, seguindo Carmo Temple (2013), menos do que definir o sujeito por seu comportamento, heranças genéticas, funções sociais; menos do que pensar quem são esses corpos – se são disciplinados, loucos, delinquentes –, o ponto é como recusar que a multiplicidade de efeitos decorrentes das misturas entre os corpos possa se transformar em uma qualidade sobre o corpo.

A referida autora, Giovana Carmo Temple, em sua tese doutoral, depois publicada como livro em 2013, defende que a recusa (*resistência*) à individualidade imposta pelas estratégias de poder pode ser pensada como um “descuidado de si”. Quer dizer, uma atividade de desconstrução constante do cuidado biopolítico sobre a vida. A questão não é estabelecer uma oposição entre o “cuidado de si” grego e esta resistência esclarecida como o “descuidado de si”. Trata-se de pensar na resistência sem que, para tanto, seja preciso retomar os termos pelos quais o poder se constitui: da desconstrução, da disciplinarização do corpo aos interesses neoliberais por meio de um movimento contínuo de desprendimento das estratégias de exercício do poder. Com efeito, o contexto ético e político que envolve a noção grega de “cuidado de si” ilustra outra maneira dos indivíduos se relacionarem com o poder e a política. O que comprova, entre outras coisas, que o Estado, o governante, o governado etc., não são noções naturais, mas construções decorrentes do modo pelo qual as estratégias de poder e de saber instituem a verdade. Assim sendo, são noções que podem ser modificadas, recriadas, reinventadas.

Nesse cenário, para Foucault, a luta ocorreria contra um poder que é (ao mesmo tempo) totalizador e individualizante. Um poder invasivo que cuida não só da gestão dos corpos, mas também das mentes; com o intuito de dirigi-los, governá-los como a um rebanho, impondo modos de vida e de verdade. Simone Sampaio nomeia essa forma de poder de “um comando em V: vida e verdade.” (SAMPAIO, 2006, p. 77).

Conforme Foucault (1995), as lutas contra o poder integram, de modo geral, três categorias: lutas contra a dominação (no seu aspecto étnico, social e religioso); lutas contra a exploração presente na expropriação feita ao trabalhador do fruto de seu trabalho; e lutas contra os processos de assujeitamento que conformam subjetividades, isto é, contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, desta maneira, aos outros. Desses três tipos de luta, Foucault (1995) salienta a última como essencial para o presente, ou seja, como o principal “alvo” de ataque ao “poder estabelecido”. Contudo, as demais não são “menores” ou perdem sua força. O processo de combate às formas de sujeição encontra-se ligado à luta contra os processos de dominação e exploração. Acentua-se que “essa ligação acontece porque o combate ao assujeitamento sustenta e faz funcionar as outras duas formas de luta, que se apoiam reciprocamente, e não porque essas representem o efeito secundário desses processos.” (SAMPAIO, 2006, p. 78).

2.2 Estratégia da Insurreição

O poder (...) só existe em ação. (FOUCAULT, 1998, p.175).

Em sua análise sobre o poder, Foucault assevera que o exercício do poder não é simplesmente uma relação entre “parceiros” individuais ou coletivos; “é um modo de ação de alguns sobre outros.” (FOUCAULT, 1995, p. 242), isto é, só há poder exercido por “uns” sobre “outros”; “o poder só existe em ato” (FOUCAULT, 1995, p. 242), ainda que se inscreva num campo de possibilidade disperso que se apoia sobre

estruturas permanentes. Isso, também quer dizer, de acordo com Foucault (1995), que o poder não é da ordem do consentimento; ele não é, em si mesmo, renúncia a uma liberdade, transferência de direito, poder de todos e de cada um delegado a alguns (o que não impede que o consentimento possa ser uma condição para que a relação de poder exista e se mantenha); a relação de poder, claro, pode ser o efeito de um consentimento anterior ou permanente; ela não é, em sua própria natureza, a manifestação de um consenso.

Observa-se que para Foucault (1995), aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. “Uma ação sobre ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes.” (FOUCAULT, 1995, p. 243). Já uma ação de violência age sobre um corpo, sobre as coisas; ela força, ela submete, ela exige, ela quebra, ela destrói; ela fecha todas as possibilidades; não há, conseqüentemente, junto de si, outro polo senão aquele da passividade e obediência; e, se encontra oposição, a única escolha é tentar reduzi-la. Ao contrário, uma relação de poder se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis - por ser exatamente uma relação de poder: “que “o outro” (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis.” (FOUCAULT, 1995, p. 243). Dessa maneira, o funcionamento das relações de poder, evidentemente, não é uma exclusividade do uso da violência mais do que da aquisição de consentimento; nenhum exercício de poder pode dispensar um ou outro - e frequentemente os dois simultaneamente. Não obstante, “se eles são seus instrumentos ou efeitos, não constituem, contudo, seu princípio ou sua natureza.” (FOUCAULT, 1995, p. 243). O exercício do poder pode ocasionar tanta aceitação quanto queira: pode acumular mortes e abrigar-se sob todas as ameaças que ele possa imaginar.

Ele não é em si mesmo uma violência que, à vezes, se esconderia, ou um consentimento que, implicitamente, se reconduziria. Ele é o conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidades onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativo, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações. (FOUCAULT, 1995, p.243).

Quando Foucault define o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando as caracteriza pelo “governo” (aí entendido como estruturador do eventual campo de ação dos outros) dos homens, uns pelos outros – no sentido mais amplo da palavra, ele inclui um elemento importante: a liberdade.¹⁹ Verifica-se, dessa forma, que Foucault reconhece a presença de indivíduos da ação, indivíduos ativos e não indivíduos passivos ou vítimas da pura violência. Essa interpretação introduz a liberdade para pensar as relações de poder, o que fortalece a noção de *resistência* dada pelo autor.

A ação da *resistência*, bem como a do poder, pressupõe a liberdade, a existência e a ação de “sujeitos livres”, “entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer.” (FOUCAULT, 1995, p. 244). Em uma passagem da aula de 24 de janeiro de 1979, Foucault apresenta uma tese de caráter geral na qual a liberdade é definida:

“(...) não se deve considerar que a liberdade seja um universal que apresentaria, através do tempo, uma realização progressiva, ou variações quantitativas, ou amputações mais ou menos graves, ocultações mais ou menos importantes. Não é um universal que se particularizaria com o tempo e com a geografia. A liberdade não é uma superfície branca que tem, aqui e ali e de quando em quando, espaços negros mais ou menos numerosos. A liberdade nunca é mais que - e já é muito - uma relação atual entre governantes e governados, uma relação em que a medida do "pouco demais" de liberdade que existe é dada pelo "mais ainda" de liberdade que é pedido.” (FOUCAULT, 2008b, p. 86)

Evidencia-se aí o conhecido nominalismo de Foucault, isto é, sua recusa em partir dos universais para realizar suas análises da realidade política. Foucault, em diversas ocasiões, colocou-se abertamente contrário a essa perspectiva, elegendo por

¹⁹ Salienta-se, que dado ao escopo da pesquisa, a liberdade será aqui tematizada em relação aos temas aqui pesquisados (sua relação com a resistência; no capítulo seguinte com a governamentalidade e a crítica), ou seja, não será um ponto a ser problematizado por si só.

Aproveita-se o ensejo para assinalar que não ignoramos que no curso de 1979, Foucault, ao investigar a origem do liberalismo como “prática refletida de governo”, a relação entre liberdade e poder se estabelece em termos distintos dos daqui apresentados. A liberdade está no centro da prática de governar liberal e com ela opera, isto é, é aquilo com que o poder é exercido. Ocorre que o imprescindível, para o autor permanece o mesmo: “O ponto fundamental, para Foucault, não é se temos mais ou menos liberdade, mas como, nas relações de poder, está colocado o problema da liberdade. Esse é o elemento da vida política que se evidencia com o liberalismo.” (ADVERSE, 2014, p. 20).

uma orientação metodológica que levasse em conta a fragmentação, a descontinuidade e a singularidade. Mas, para além das questões de natureza metodológica, parece-me necessário acentuar sua concepção radicalmente política da liberdade. A liberdade, nesse sentido, não é anterior nem posterior à política. Ela vem a existir no confronto, nas lutas, nas relações que se estabelecem entre governantes e governados, sendo, portanto, irreduzível a qualquer formalização institucional ou jurídica.

Foucault (1995) entende que não há relação de poder onde as determinações estão saturadas. A escravidão, por exemplo, não seria uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se então de uma relação física de coação), apenas quando há possibilidade de deslocamento e, no limite, fuga. Deste modo, não existe um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão (onde o poder se exerce, a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência das relações de poder; mesmo que essas, em seu exercício, ajam sobre ela de modo a limitá-la, seja quando a ampliam ou quando a incitam, ou, no limite, coíbem-na; momento em que desapareceria, “e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência; porém, ela aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente.” (FOUCAULT, 1995, p. 244). A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas; “o exercício da liberdade é sempre pontual e em relação a uma determinada configuração de relações de poder.” (DAVIDSON, 2011, p. 10).²⁰ O problema central do poder, então não é o da:

(...) “servidão voluntária”, (...) no centro da relação de poder, “provocando-a” incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade. Mais do que um “antagonismo” essencial, seria melhor falar de um “agonismo” - de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente do que de uma provocação permanente. (FOUCAULT, 1995, p. 244-245).

Observa-se que a relação entre liberdade e resistência pede uma análise material das condições históricas, do possível no presente (e não o credo num futuro

²⁰ Tradução livre de: “the exercise of freedom is always punctual and relative to a certain given configuration of power relations.”

imaginável); com sujeitos reais e múltiplos agindo por meio de vários comportamentos, ampliando a margem de ações válidas (e não um sujeito único com uma conduta predeterminada).

Nota-se que a resistência atesta a irreducibilidade da liberdade. Sem a resistência, ela não existiria, “porque tudo seria simplesmente uma questão de obediência.” (FOUCAULT, 2014, p.257). Se não existisse a resistência (e a liberdade, a ela coextensiva), não haveria nenhuma mudança nas relações de poder. De acordo com Simone Sampaio (2006), a resistência sustenta-se e reivindica a liberdade para seu exercício de criação e recriação, ainda que possa aparecer na forma de uma recusa. “Apoia-se não em um lugar imaginário (mesmo que o imagine), não em uma situação quimérica, e sim na própria realidade, na circunstância que combate.” (SAMPAIO, 2006, p. 96). Parafrazeando Frédéric Gros²¹: resistir - é dar forma à liberdade.

É preciso ter em mente que o combate às relações de poder, a certa forma de ação sobre outra ação, tendo em vista construir outras relações e extinguir determinado funcionamento do poder, é uma tarefa política incessante, principalmente se se levar em conta que as relações de poder atuais exercem-se de maneira tão intensa em todos os espaços da vida cotidiana que fazem a luta parecer uma utopia. Tendo em vista esse cenário, mais do que na efetividade do êxito, a tônica recai na ação efetiva. O aspecto principal seria então a vinculação entre as relações de poder e as estratégias de luta, e o argumento basilar seria a liberdade como condição de existência do poder. Foucault acentua:

(...) se é verdade que no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma "insubmissão" e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se superpor, a perder sua especificidade e finalmente a se confundir. Elas constituem reciprocamente uma espécie de limite permanente, de ponto de inversão possível. (FOUCAULT, 1995, p. 248).

Quando o jogo das relações antagônicas é substituído por mecanismos estáveis, pelo qual um dentre eles pode conduzir de maneira bastante constante e com suficiente certeza a conduta dos outros, uma relação de confronto encontra seu termo, seu

²¹ “(...) desobedecer – é dar forma à nossa liberdade.” (GROS, 2018, p.36).

momento final - é a vitória de um dos dois adversários. Segundo o entendimento de Foucault (1995), uma relação de confronto - desde que não se trate de luta de morte - a fixação de uma relação de poder constitui um alvo, ao mesmo tempo sua completação e sua própria suspensão. E, em troca, para uma relação de poder, a estratégia de luta constitui, ela também, uma fronteira: aquela onde a indução calculada das condutas dos outros não pode mais ultrapassar a réplica de sua própria ação. Como não podem existir relações de poder sem pontos de insubmissão - que, por definição, lhe escapam - toda intensificação e toda extensão das relações de poder para submetê-los conduzem apenas aos limites do exercício do poder; este encontra então sua finalidade seja num tipo de ação que reduz o outro à impotência total (uma "vitória" sobre o adversário substitui o exercício do poder), seja numa transformação daqueles que são governados em adversários. “Em suma, *toda estratégia de confronto sonha em tomar-se relação de poder*; e toda relação de poder inclina-se, tanto ao seguir sua própria linha de desenvolvimento quanto ao se deparar com resistências frontais, a tornar-se estratégia vencedora.” (FOUCAULT, 1995, p. 248).

Seguindo a trilha foucaultiana, o campo da liberdade parece ser o lugar da resistência (seja ela “violenta” ou não), é o que torna possível contrapor-se a ação do poder. A afirmação de que por haver liberdade é que existem relações de poder pode sugerir um artifício retórico, mas é preciso lembrar que Foucault não ignora a marca da desigualdade, da dissimetria presente nos estados de dominação, que tentam sufocar o campo da liberdade. Em uma entrevista concedida em julho de 1984, intitulada *A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade*, Foucault, em um comentário em perspectiva, assinala:

(...) é preciso distinguir *as relações de poder como jogos estratégicos entre liberdades* — jogos estratégicos que fazem com que uns tentem determinar a conduta dos outros, ao que os outros tentam responder não deixando sua conduta ser determinada ou determinando em troca a conduta dos outros - e os *estados de dominação*, que são o que geralmente se chama de poder. E, entre os dois, entre os jogos de poder e os estados de dominação, temos as *tecnologias governamentais*, dando a esse termo um sentido muito amplo — trata-se tanto da maneira com que se governa sua mulher, seus filhos, quanto da maneira com que se dirige uma instituição. A análise dessas técnicas é necessária, porque muito frequentemente é através desse tipo de técnicas que se estabelecem e se mantêm os estados de dominação. Em minha análise do poder, há esses três níveis: *as relações estratégicas, as técnicas de governo e os estados de dominação*. (FOUCAULT, 2006, p. 285; grifo nosso).

Embora rejeite as análises dos modelos hierárquicos e unilaterais de poder, ele não crê, obviamente, que o poder seja distribuído ou exercido de forma igual. Foucault faz uma distinção entre poder e dominação. Enquanto o poder está sempre sujeito a uma reversão, os estados de dominação são relações de poder estáticas, ossificadas. As relações de dominação são formações de poder específicas – o entrelaçamento de relações de poder com relações de estratégia. Mesmo estados de domínio estão sujeitos a uma reversão, mas isso implica uma ação coletiva. Como resposta à pergunta de como é possível à liberdade se o poder está em toda parte Foucault responde:

(...) se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado. Mas há efetivamente estados de dominação. Em inúmeros casos, as relações de poder estão de tal forma fixadas que são perpetuamente dessimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada. (FOUCAULT, 2006, 277).

A despeito de as opções serem mais limitadas em estados de dominação, a resistência ainda é possível. O exemplo dado por Foucault de um estado de dominação – a estrutura marital convencional nos séculos XVIII e XIX – oferece algumas opções às mulheres sem chegar à reversão das relações de poder de gênero, “elas podiam enganar seus maridos, furtar seu dinheiro, recusar sexo.”²² (FOUCAULT, 1997, p. 292). Essas alternativas constituem formas de resistência ao controle patriarcal, mas não uma completa reversão das relações de poder, ainda que possam ter um efeito concreto em propiciar uma mudança inicial de relações de poder. A última citação de Foucault suprarrealizada enseja o exemplo da peça grega clássica *Lisístrata*, que põe em destaque²³ o poder e a determinação das mulheres em mudar as coisas a partir de suas ações individuais (da recusa ao sexo) e poder coletivo. A distinção de Foucault entre dominação e poder permite uma análise das relações de poder assimétricas e estagnadas que caracterizam a opressão. Tal análise parece fornecer recursos para a teoria e práticas políticas.

²² Tradução livre de: “they could deceive their husbands, pilfer money from them, refuse them sex.”

²³ Não se propõe aqui um anacronismo. Aristófanes ao escrever a peça em 411 a.C. nunca pretendeu que fosse um símbolo feminista, já que não fez exercício de futurologia. Mas isso não nos impede de entender sua peça como uma ocasião para a reflexão sobre a condição feminina na Atenas do século V a.C. Entende-la apenas como um dispositivo para o riso é reduzir seu alcance crítico ou mesmo eliminá-lo.

A título ilustrativo, os textos de Sarah Lucia Hoagland (1993)²⁴, ressaltando a resistência feminina no interior do casamento tradicional e o de Nandini Gunewardena (2007)²⁵, demonstrando as resistências das operárias às formas disciplinares no interior de uma fábrica de roupa no Sri Lanka são exemplos de que mulheres têm resistido ao poder patriarcal em contextos sociais e culturais variados. “A noção de poder de Foucault pode ajudar a esclarecer a maneira como a ação não legislativa pode ser política.” (MACLAREN, 2017, p. 360).

De acordo com Margaret A. McLaren (2017, p. 356), o poder para Foucault funciona de forma ambivalente: sua noção de poder clareia tanto seu aspecto negativo (a dominação) quanto seu aspecto positivo (a produção de novos objetos, os discursos, a *resistência*). Em seu aspecto negativo, ele serve para limitar, dominar, normalizar. Já em seu aspecto positivo (produtivo) o poder cria novas possibilidades, produz novas coisas, novas ideias e relações.

Ainda na temática da mulher, Simone Sampaio (2006, p. 98) assinala que o movimento feminista²⁶ é paradigmático quando se considera que a intenção das mulheres de acessar o mercado de trabalho combinou com a necessidade que tinha o capital desse tipo de mão de obra. É possível perceber aí, um encadeamento recíproco, que permite “entrever um determinado processo de dominação não só como resultado de uma relação de luta, mas também como efeito das relações de poder.” (SAMPAIO, 2006, p. 98). Sumariamente, pode-se afirmar que “a resistência opera como elemento fundamental para o exercício do poder, impelindo-o a movimentos constantes, a mudanças ou ao “rompimento”.” (SAMPAIO, 2006, p. 98).

Observa-se que se não há um “fora do poder” não existe uma externalidade à resistência. Foucault (2018) afirma que é necessário que as pessoas inventem aquilo contra o que elas podem e querem se insurgir e, ao mesmo tempo, aquilo em que querem transformar sua revolta.

²⁴ HOAGLAND, S. L. *Femininity, Resistance and Sabotage*. In: PEARSALL, Marilyn (ed.). *Women and Values*. Belmont, Ca: Wadsworth Publishing Company, 1993, p.90-97.

²⁵ GUNewardena, N. *Disrupting Subordination and Negotiating Belonging: Women Workers in the Transnational Productions Sites of Sri Lanka*. In: GUNewardena, Nandini; KINGSOLVER, Ann (Orgs.). *The Gender of Globalization*. Santa Fé: School for Advanced Research Press, 2007.

²⁶ Nogueira (1996) define o feminismo como sendo um movimento social que tem a finalidade de equiparação dos sexos relativamente ao exercício dos direitos cívicos e políticos. A partir da sua incorporação como movimento social, suas ações passam a adquirir força e, com isto, tende a se ocupar em especial das mulheres “(...) caracterizado como a atividade de lhes dar voz e de fazê-las aceder ao poder negado. (...) o feminismo é essencialmente uma reação.” (NOGUEIRA, 2001, p. 132 ; grifo nosso).

Ou para onde vão dirigir sua insurreição. Essa direção tendo de ser *reinventada indefinidamente*. (...) não vejo o momento em que os homens não terão mais que se insurgir. Mesmo se, de fato, podemos prever efetivamente que as formas de insurreição não serão mais as mesmas: os tipos de grandes insurreições, por exemplo, de massa de camponeses morrendo de fome na Idade Média e queimando os castelos-fortes etc. (...) Agora, virada da história. Portanto, as insurreições vão mudar de forma. (...) por exemplo, as revoltas dos homossexuais nos Estados Unidos, e as comparamos com as grandes insurreições que podem acontecer em um país do Terceiro Mundo, que atualmente morrem de fome, ou com as que pode ter havido na Idade Média, parecem irrelevantes. Não que essas sublevações tenham um valor maravilhoso que as outras não teriam, mas direi que não pode haver e que não é desejável que haja sociedades sem insurreições. (FOUCAULT, 2018, p.90-91; grifo nosso).

Foucault, em uma entrevista sobre *Sexo, Poder e Política* em 1984 (2014, p. 251-263), sintetiza o que foi abordado nessa seção. Quando trata das relações de poder, ele trata da luta; estamos uns em relação aos outros, em uma situação estratégica: “Porque nós somos homossexuais, por exemplo, estamos em luta com o governo, e o governo está em luta contra nós. Quando tratamos com o governo, a luta, é claro, não é simétrica, a situação de poder não é a mesma, mas nós participamos juntos nessa luta.” (FOUCAULT, 2014, p. 256). Um leva vantagem sobre o outro, e o prolongamento dessa situação pode determinar a conduta a seguir, influenciar a conduta, ou a não conduta, do outro. “Ora, estamos sempre nesse gênero de situação. O que quer dizer que temos sempre a possibilidade de mudar a situação, que essa possibilidade existe sempre.” (FOUCAULT, 2014, p. 256). Não há um *fora* dessa situação, mas existe a possibilidade de transformação.

2.3 Da Revolta

As insurreições pertencem à história. Mas, de certo modo, lhe escapam. (FOUCAULT)

A ideia de que a luta acontece no mesmo lugar aonde o indivíduo se encontra, lugar em que o poder funciona, parece clara; ocorre que esse movimento pode ser ativo ou passivo. Lembremos que o *não* participa ativamente do processo de resistência, ainda que, na analítica foucaultiana, a resistência seja privilegiada como processo de criação, possibilidade de transformação. Para Foucault, “É preciso dizer não e fazer desse não uma forma de resistência decisiva.” (FOUCAULT, 2014, p. 257). Em um texto derradeiro sobre a Insurreição Iraniana Foucault aborda sobre o ‘momento’ da insurgência:

Todas as formas de liberdade adquiridas ou reivindicadas, todos os direitos exercidos, mesmo quando se trata das coisas aparentemente menos importantes, têm ali sem dúvida um último ponto de sustentação, mais sólido e mais próximo do que os “direitos naturais”. Se as sociedades se mantêm e vivem, isto é, se os seus poderes não são “absolutamente absolutos”, é porque, por trás de todas as aceitações e coerções, mais além das ameaças, violências e persuasões, há a possibilidade desse momento em que nada mais se permuta na vida, em que os poderes nada mais podem e no qual, na presença dos patíbulos e das metralhadoras, os homens se insurgem. (FOUCAULT, 2006, p.77)

Um irredutível não às formas de poder, um limite para a barganha entre o poder e a vida, um indefectível momento em que já não é possível tolerar. Esse momento é uma mostra de que o poder, mesmo na sua forma frustrada da pura violência, nunca é absoluto, já que há a resistência. E ela é feita ou realizada em momentos que escapam à lógica do provável e à própria história, embora pertençam a ela. Foucault assevera que “(...) o homem que se rebela é em definitivo *sem explicação*, é preciso um dilaceramento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa, “realmente”, preferir o risco da morte à certeza de ter de obedecer.” (FOUCAULT, 2006, p.77; grifo nosso). Assim, a continuidade da obediência e a normalidade por ela produzida não fazem parte de um destino cego ou já traçado, do qual seja impossível se desvencilhar; o esforço do poder em produzir elementos cada vez mais eficientes para garantir a obediência faz parte de um insurgimento que provoca e o faz funcionar e, no limite, o interrompe.

Aqui retomamos um ponto já mencionado nesse capítulo, de que o problema central do poder não é o da “servidão voluntária”. Para Judith Revel, não é essencialmente contra o poder que surgem as lutas, mas contra alguns efeitos de poder,

“contra alguns estados de dominação, num espaço que foi, paradoxalmente, aberto pelas relações de poder. E inversamente: se não houvesse resistência, não haveria efeitos de poder, mas simplesmente problemas de obediência.” (REVEL, 2011, p. 129). Foucault inverte o pressuposto liberal de que a questão central da política é a de saber por que se deve obedecer²⁷. Para o francês, não é a obediência que pode ser convocada para justificar, para fundar a política, mas sim a possibilidade de impedir a revolta. “Não custa ver que esta inversão descobre não só no argumento liberal a ideologia que legitima o exercício do poder, como contrapõe a todo *status quo* uma incerteza constitutiva: nenhum regime, seja ele qual for, religioso ou secular, socialista ou liberal, esta livre de uma revolta.” (LEME, 2017, p. 88). Ou seja, a possibilidade de um indivíduo – individualmente, um grupo ou o povo –, correndo o risco de morrer, deixar de obedecer porque considera injusto esse poder. “Se a possibilidade da revolta é a condição primeira e irreduzível, então toda a reflexão política posterior, da utopia mais generosa ao conservadorismo mais arraigado, terá de lidar com ela.” (LEME, 2017, p. 88). Dessa forma, a possibilidade da *resistência* ou, mais especificamente, da revolta é a condição primeira e última da política. Há, igualmente, o pressuposto de que nenhum poder tem uma legitimidade intrínseca, ele repousa numa contingência.²⁸

Este argumento desfaz também, segundo Leme (2017), a dialética do senhor e do escravo, porque a coragem é agora uma virtude que pode irromper em todo sujeito. Por esse motivo, não temos aqui uma fenomenologia que explicaria a constituição do senhor pela sua coragem e a possibilidade do seu poder se esvaziar graças a sua própria existência. Em nossa leitura, é a possibilidade de resistência que pode ser vista como uma virtude que pode proporcionar a “coragem” que, por sua vez, pode irromper em todo sujeito.

²⁷ BERLIN, Isaiah; HARDY, Henry.; HAUSHEER, Roger. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 717p.

²⁸ O estudo dessa “fragilidade” (do ponto de vista das relações de poder) constitutiva, no “último Foucault” recebe a designação de anarqueologia.

A partir de 1980 Foucault introduz uma nova problematização nos estudos sobre as relações de poder pela qual renovou consideravelmente seu “método” de análise: trata-se da *anarqueologia dos saberes*, que consiste no deslocamento que levou do eixo de análise “poder-saber” para o “governo dos homens pela manifestação da verdade sob a forma da subjetividade” (FOUCAULT, 2010, p. 64). Como uma espécie de “resultado” a anarqueologia, Foucault, mais tarde, formula a estética da existência.

Além disso, a anarqueologia prolonga e reelabora as análises iniciadas por Michel Foucault em 1978 acerca da governamentalidade (tema que será abarcado no próximo capítulo). Foucault passa a investigar as práticas de governo no plano discursivo e performático, tornando evidente os processos históricos pelos quais a verdade e a subjetividade foram indexadas para a produção da obediência no exercício do governo. A obra-chave para apreender o tema da anarqueologia é o curso intitulado *Do Governo dos Vivos*, proferido por Foucault no Collège de France em 1980.

Câmara Leme (2017), assinala que Foucault propõe uma definição, ainda que mínima, de revolta – além de ser uma forma de *resistência* – a saber: é antes de tudo uma desobediência frontal. Nas suas palavras, a desobediência é jogada “na cara de um poder.” (FOUCAULT, 2006, p. 77). O autor introduz uma condição basilar para a revolta: o risco de vida. Esse risco é assumido pela revolta, já que constitui o poder injusto como inimigo, isto é, como uma “entidade” com quem se trava um combate mortal, não um adversário com o qual se discorda politicamente. Outra característica é que ela não atesta a injustiça que combate. Esse predicado não é ocioso. Toda revolta deve ser escutada, concordando-se ou não com seu ideário. Foucault assinala: “Ninguém é obrigado a achar que aquelas vozes confusas cantam melhor do que as outras e falam a essência do verdadeiro.” (FOUCAULT, 2006, p.80). Como último atributo, a saber: se a possibilidade da revolta é o elemento irreduzível do poder, esse elemento é, entretanto, “sem explicação” (FOUCAULT, 2006, p.77). Esse é o enigma da revolta.²⁹

Foi supramencionado que Foucault inverteu a questão liberal: não é a obediência e a sua justificação que fundam a política, mas sim a possibilidade da revolta. Observa-se, que para Foucault, ainda nas trilhas de Câmara Leme (2017), essa possibilidade pode ser apontada como um fundamento “mais sólido” e incontornável para os “direitos exercidos” e para as “liberdades adquiridas” do que o apelo aos “direitos naturais” defendidos pela tradição liberal. Efetivamente, mesmo os ilustres direito à vida, à liberdade e à propriedade que a tradição liberal defende são puras “palavras ao vento” se os homens não estiverem dispostos a arriscar a vida por eles. Em síntese, *a possibilidade da revolta* não é uma suposição filosófica que faz fé num consenso ou numa racionalidade, é uma possibilidade que efetiva um poder irreduzível e incontornável.

Observa-se que uma vez que Foucault rompe de vez com a suposição de que uma revolta pode ser explicada – seja pela opressão, pela fome, pela humilhação etc. –, ele assinala um dilaceramento que interrompe as longas cadeias de razões que constituem o fio da história. Essa “metafísica” significa, numa primeira leitura, que há acontecimentos que não se deixam explicar ou reduzir às suas condições materiais. Esse acontecimento extraordinário é para Foucault a possibilidade do homem ““realmente” preferir o risco da morte à certeza de ter de obedecer” (FOUCAULT, 2006, p.77). É

²⁹ Esse assunto será retomado na última seção do capítulo acerca da *Resistência Iraniana*.

manifesto que nenhum cálculo pode dar conta desse “dilaceramento”. Mas qual é a natureza deste dilaceramento?

Cesar Candioto (2017) assevera que Frédéric Gros foi o primeiro a destacar a articulação entre dois artigos que Foucault publicou com um intervalo de um mês, em 1979. O primeiro em abril, *Viver de Outra Maneira o Tempo*, sobre Maurice Clavel; o segundo em maio, *É Inútil Revoltar-se?*, uma espécie de encerramento do assunto “Insurreição Iraniana”. Com efeito, o falecimento do filósofo católico e a Revolução Iraniana são pensados a partir do mesmo tema, a sublevação, ou o dilaceramento que corta o tempo, o fio da história. Para Foucault (2014) o que escapa à história é o instante, a fratura, a interrupção. “À graça corresponde (e responde, talvez), junto aos homens, a *sublevação*.” (FOUCAULT, 2014, p. 110). De acordo com Foucault (2014), a revolução se organiza segundo uma economia interior do tempo: condições, promessas, necessidades; ela reside, então, na história, “aí faz sua cama e, finalmente, se deita nela. A sublevação, ela, cortando o tempo, erige os homens na vertical de sua terra e de sua humanidade.” (FOUCAULT, 2014, p. 110).

O enigma da revolta, o fato de um sujeito arriscar a vida, é então o paradoxo de um acontecimento que está a um só tempo fora da história e na história. Observamos que a rebelião é um acontecimento inexplicável porque não pode ser reduzido às suas razões históricas, sejam elas quais forem. Notamos também que ela encerra uma aposta, a escolha do “risco da morte à certeza de ter de obedecer” (FOUCAULT, 2006, p.77).³⁰

É interessante observar que essa aposta capital foi excluída do cálculo político na modernidade secular e liberal. Governar³¹ para os liberais é “rejeitar categoricamente essa hipótese absurda. Se o Leviatã é possível, é precisamente porque os homens preferem obedecer a morrer.” (LEME, 2017, p.91). Com efeito, o que Foucault afirma em 1979³² é que há uma “dimensão espiritual” na política que desmantela o cálculo de interesse do liberal.

Ainda no que diz respeito às insurreições, de acordo com Foucault, seria problemático buscar chaves explicativas nas maneiras preestabelecidas da noção de revolução, pois essa:

³⁰ Aqui vislumbramos a seguinte questão: é nesta escolha na qual se joga a morte que suspende todo o cálculo imanente, que Foucault parece introduzir uma transcendência. A consequência lógica dessa inferência é: há, então, um fora do poder.

³¹ Tema do próximo capítulo.

³² Observa-se que essa afirmação a qual o texto nos remete, ocorreu em pouco mais de um mês depois de ter terminado o seu curso sobre o liberalismo (*Nascimento da Biopolítica* – Janeiro/Abril de 1979) no *Collège de France*. Mas essa não é a primeira vez que Foucault trata da dimensão espiritual da política, como veremos no capítulo sobre o Irã.

Há dois séculos ela se projetou sobre a história, organizou nossa percepção do tempo, polarizou as esperanças. *Realizou um gigantesco esforço para aclimatar a insurreição no interior de uma história racional e controlável*: ela lhe deu legitimidade, escolheu suas boas ou más formas, definiu as leis do seu desenvolvimento, estabeleceu suas condições prévias, objetivos e maneiras de se acabar. Chegou-se mesmo a definir a profissão de revolucionário. *Repatriando assim a insurreição, pretendeu-se fazê-la aparecer em sua verdade e levá-la até seu termo real*. Maravilhosa e temível promessa. Alguns dirão que a insurreição se viu colonizada na *Real-Politik*. Outros, que lhe foi aberta a dimensão de uma história racional. Prefiro a pergunta que Horkheimer fazia outrora, pergunta ingênua e um pouco acalorada: “Mas será ela assim tão desejável, essa revolução?” (FOUCAULT, 2006, p.78; grifo nosso).

O questionamento acerca da desejabilidade da revolução³³, para Foucault, diz respeito à contestação do aprisionamento do pensamento, da vida e da prática revolucionária por parte das instituições modernas. Esse aprisionamento solapa a experiência política na qual a singularidade é contemplada. Com efeito, o desprendimento de identidades que impedem a possibilidade de novas maneiras de ser - e de viver - e as lutas em torno do mundo outro são indissociáveis entre si e, nesse sentido, eles fazem parte de uma experiência política. Mas Foucault introduz uma precedência nessa indissociabilidade: a transformação do mundo depende de uma transformação do sujeito. É por meio dessa articulação entre política e subjetivação que a ideia de revolução é retomada no final dos anos 1970 por Foucault. A revolução é pensada tanto a partir de seus efeitos ético-filosóficos de transformação do sujeito quanto pelas lutas em torno da constituição de um mundo outro.

³³ O diagnóstico do declínio da desejabilidade da Revolução, para Foucault, está associado à mecânica de poder posta em prática, no século XX, no stalinismo de Partido e no PCF; e, em outro registro, essa mecânica está também presente em projetos e movimentos políticos socialistas de século XIX.

A esse respeito, a entrevista concedida a S. Hasumi em 27 de setembro de 1972, intitulada *Da Arqueologia à Dinástica* (FOUCAULT, 2006, p.48-60), na qual Foucault acentua que muitos marxistas se limitam a fazer uma interpretação dos textos de Marx para apontar os desvios efetuados pela prática real da política. Em contrapartida, sua análise parte dos dados históricos reais, como é o caso da “permanência do aparelho de Estado burguês até nos Estados socialistas”. (FOUCAULT, 2006, p.50). Como informa Câmara Leme (2016, p.452), Foucault faz distinção entre a realidade histórica do stalinismo e o projeto político de marxismo, de modo que a primeira não pode ser lida como um “desvio” do segundo, e sim pela sua própria especificidade. Candiotta (2017, p. 226), além dessa advertência, pensa que ao fazer essa distinção Foucault quer evitar uma “teoria” ou um projeto que faça o papel de “lei” em relação a uma prática atual. “Por isso, é que ele dissolve a ideia da anterioridade da teoria sobre a prática, ou vice-versa. Nos anos 1960, ele procura delimitar a camada comum do saber histórico que tornou possível a inteligibilidade das teorias e práticas, situando-as em um mesmo plano; nos anos 1970, é o conceito de dispositivo que se torna condição de possibilidade do isomorfismo entre teorias e práticas.” (CANDIOTTO, 2017, p. 226).

A insubmissão coletiva torna-se um movimento histórico real e consistente quando se produz uma covibração de números “si” indelegáveis, porque a situação degradou-se a tal ponto que cada um sente a urgência de reagir (...). É a essência da revolução quando cada um se recusa a deixar a outro sua própria capacidade de supressão para restaurar uma justiça, quando cada um se descobre insubstituível para se pôr a serviço da humanidade inteira, quando cada um faz a experiência da impossibilidade de delegar a outros o cuidado do mundo. (GROS, 2018, p.184).

Assim sendo, o que é preciso é evitar um modelo como garantidor da compreensibilidade da *resistência*. Ocorre, também, que os extremos não são úteis: não se deve enxergar a insurreição como a salvadora da pátria ou da humanidade e muito menos como algo sem utilidade. Ao contrário da revolução, nos moldes ocidentais, a rebelião não organiza o tempo nem polariza a esperança; ela insurge-se e impõe-se como um dever. É por esta razão que Foucault insiste na ideia de que apesar da revolução ter realizado “*um gigantesco esforço para aclimatar a insurreição no interior de uma história racional e controlável*”, o seu resultado foi um imenso logro. Câmara Leme (2017) infere duas dimensões disso: a primeira é teórica, a segunda ética. Furtar-se ao cálculo e à lei é a dimensão teórica que sempre irritou os profissionais da revolução: o absurdo das rebeliões inconsequentes, inúteis, fúteis. Nas palavras de Foucault: “*Repatriando assim a insurreição, pretendeu-se fazê-la aparecer em sua verdade e levá-la até seu termo real.*” Já a afronta ética reside: se o gesto que compromete a salvaguarda da própria vida só pode ser compreendido como loucura pelos liberais, para os revolucionários profissionais ele é um escândalo no sentido rigoroso do termo. “*A pedra de tropeço é o seu ethos não estratégico. Um ethos em que a vida pode ser sacrificada, mesmo que isso não represente um benefício para a revolução. (...) Na rebelião não há retirada estratégica. O risco assumido pelo rebelde não obedece a um cálculo, é um rigorismo.*” (LEME, 2017, p.92). Para Foucault: “*Não se impõe a lei a quem arrisca sua vida diante de um poder. Há ou não motivo para se revoltar?*” (FOUCAULT, 2006, p.80). A ordem tem seus perigos. A revolta está fora da prescrição e do finalismo:

Insurge-se, é um fato: é por isso que a subjetividade (não a dos grandes homens, mas a de qualquer um), se introduz na história e lhe dá alento. Um delinquente arrisca sua vida contra castigos abusivos:

um louco não suporta mais estar preso e decaído; um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, não cura o outro, e não garante ao terceiro os dias prometidos. Ninguém, aliás, é obrigado a ser solidário a eles. (FOUCAULT, 2006, p. 80; grifo nosso).

Se a insurreição é um fato político, a consciência imediata do dever de resistência que se impõe a todo sujeito político quando confrontado com um poder injusto, então ela é, “surpreendentemente, uma irrupção fenomenal enraizada numa conversão inteligível.” (LEME, 2017, p.92). Assinala-se, ainda, que essas formas de insubmissões de pessoas comuns que não obedecem à verdade instituída não são garantia de sucesso, quer dizer, não absolvem ou desculpam o criminoso, não curam o louco e nem tornam certa a realização de outro amanhã para um povo. Todavia, sua força impede que sejam caladas independentemente de uma boa conclusão. A realidade que elas impõem “(...) é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não tem a forma da evolução, mas justamente a da “história”.” (FOUCAULT, 2006, p.80).

Observa-se que as lutas, formadoras de outra subjetividade, deparam-se com o risco (sempre presente) na relação de poder, na ação de um homem sobre o outro, não porque o poder é essencialmente mau, mas porque,

(...) o poder, por seus mecanismos, é interminável (o que não significa que ele seja todo-poderoso, muito pelo contrário). Para limitá-lo, as regras jamais são suficientemente rigorosas; para desapropriá-lo de todas as ocasiões de que ele se apodera, jamais os princípios universais serão suficientemente severos. (FOUCAULT, 2006, p.80).

É com isso em mente, que trataremos no capítulo seguinte da “conduta” que atinge aquilo que há de específico nas relações de poder. Conforme Foucault (1995) a “conduta” é, ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em “conduzir condutas” (FOUCAULT, 1995, p.244) e em ordenar a probabilidade. “O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo”.” (FOUCAULT, 1995, p.244).

Antes, no entanto, saliente-se que é preciso ter em mente que a *analítica do poder* foi pensada por um autor que acreditava que sua função não era a de tomar uma

posição dogmática, profética e legislativa. “O intelectual não tem que ser o legislador, fazer a lei, dizer o que deve acontecer.” (FOUCAULT, 2018, p. 88). Seu papel era o de mostrar como o que parece evidente em nossa vida cotidiana é, de fato, arbitrário e frágil, e que podemos nos revoltar. E que há, perpetuamente e em toda parte, razões para não aceitar a realidade tal como é dada e proposta a nós. “(...) meu projeto é efetivamente multiplicar por toda parte em que é possível, as ocasiões de se insurgir, em relação ao real que nos é dado.” (FOUCAULT, 2018, p. 89). *É uma estratégia da insurreição.*³⁴ Não é uma insurreição global, universal e massiva, da recusa “de tudo o que está aí” (para usar uma expressão atual). “É a insurreição diferenciada e analítica, que mostra quais são os elementos da realidade que, numa dada civilização, nos são propostos como óbvios, naturais, evidentes e necessários. Tentei mostrar o quanto eles são historicamente recentes, portanto frágeis, portanto móveis, portanto passíveis de sublevação.” (FOUCAULT, 2018, p.89-90). Margareth Rago e Sílvio Gallo (2017)³⁵ afirmam que Foucault vê a filosofia como um contrapoder, como aquilo que deveria fazer ver o que se vê, que permitiria estranhar as práticas cotidianas, desestabilizar o pensamento, recuar diante das evidências, apontar para historicidade de nossas formas de vida e de nossas apostas e convicções, fazer a genealogia das instituições, dos modos de sujeição e de subjetivação para mostrar que podemos ser outros.

³⁴ Essa afirmação (com a qual Foucault concorda em seguida) foi proferida por Farès Sassine após Foucault descrever qual era a sua função e que sempre era possível se insurgir. *Entrevista com Michel Foucault realizada por Farès Sassine em agosto de 1979. In: FOUCAULT, Michel.; BALBINO, Lorena.; LAVAL, Christian. O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a revolução iraniana. São Paulo: n-1 Edições, 2018. p. 89.*

³⁵ Na apresentação do livro organizado por ambos: *Michel Foucault e as insurreições: é inútil revoltar-se?* São Paulo: Intermeios, 2017. 394 p.

3 A Resistência e o Domínio da Vida

(...) *Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.*

Michel Foucault. História da Sexualidade I: A Vontade de saber (1976).

No arco da abordagem genealógica do poder, Michel Foucault, no curso de 1978 - *Segurança, Território, População*, estende a noção de poder para as práticas de governo. O autor empreende, então, uma genealogia da governamentalidade. O escopo versa em identificar historicamente os entrecruzamentos e tramas que se conectaram para a formação das tecnologias governamentais. Nesse movimento, o francês localiza na genealogia das práticas de governo certa forma de *condução de condutas* desenvolvida e ampliada pelo Cristianismo, desde os seus primórdios, a que Foucault se refere como poder pastoral. Nesse quadro, o tema das *contracondutas* aparece na esteira do pastorado na medida em que Foucault investiga as *resistências e insubmissões específicas*. Esse será, básica e sinteticamente, o nosso percurso nesse capítulo. Não percorreremos todo o trajeto do curso, apenas faremos o caminho histórico que Foucault realiza da *resistência* (contracondutas) e as incursões teóricas necessárias para isso.

De acordo com Foucault (2008a), no transcurso temporal que vai do século XVI até meados do século XVIII, é possível verificar a passagem de uma arte de governar baseada nas virtudes tradicionais e na habilidade humana para outra, absolutamente

racional, cujos princípios e domínios são próprios do Estado. Paulatinamente, durante estes séculos, foi tomando forma um novo tipo de racionalidade governamental e uma nova prática política. Essa nova matriz de racionalidade política não possuía como objetivo primário a defesa e a manutenção do território (como em Maquiavel), nem mesmo o aumento do poder soberano. Ela almejava o governo dos homens enquanto *conjunto populacional*. Em suma, o Estado uniu esforços no sentido de cuidar de sua população, por meio do oferecimento de condições de trabalho, de produção, de consumo, de vida ou de morte. Distanciando-se da simples aplicação coercitiva de um corpo de leis sobre a população, o Estado foi, gradualmente, tornando-se positivo e presente na vida diária das pessoas. Verifica-se, dessa maneira a “entrada do Estado no campo da prática e do pensamento dos homens.” (FOUCAULT, 2008a, p.331). O Estado não pode mais ser pensado como uma “espécie de monstro frio que não parou de crescer e de se desenvolver como uma espécie de organismo ameaçador acima da sociedade civil.” (FOUCAULT, 2008a, p.331).

Na primeira aula do curso *Segurança, Território, População*, Foucault propõe começar o estudo do que havia chamado alguns anos antes de “biopoder”³⁶ (FOUCAULT, 2008a, p.03). Interessa-lhe então examinar como se formou no mundo ocidental “um conjunto de mecanismos” pelos quais aquilo que constitui os traços biológicos da espécie humana pôde “entrar no interior de uma política, de uma estratégia política, de uma estratégia geral de poder” (FOUCAULT, 2008a, p.03). Dizendo de outra maneira, “como a sociedade, as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, levaram em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana” (FOUCAULT, 2008a, p.03). Observa-se que a admissão da vida como problema político coloca uma série de novas questões que exigem novos métodos, procedimentos e estratégias para serem solucionadas. O conhecimento de sujeitos individualizados, tal como o poder disciplinar proporciona, não é suficiente para que as ações políticas possam resolver questões como: a escassez de alimentos devido à baixa produção de cereais ou ao aumento exponencial da população; a propagação de doenças por meio do deslocamento de pessoas infectadas ou devido à insalubridade das cidades, etc.³⁷ Para que estes problemas tenham a devida

³⁶ Segundo Senellart (2008a), no início da ‘situação dos cursos’, *Segurança, Território, População* (1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1979), formam o díptico cuja unidade reside na problemática do biopoder, introduzido pela primeira vez em 1976 (*Em Defesa da Sociedade*); aula de 17 de março de 1976.

³⁷ Foucault desenvolve estas questões principalmente nas três primeiras aulas do curso *Segurança, Território, População* onde discorre sobre a implantação de alguns elementos novos no cálculo da

atenção o poder se desloca (ou se expande) do tratamento de corpos específicos e avança para a análise de uma “gestão global da vida, posta em funcionamento mediante uma biopolítica da população, na qual o corpo humano é considerado elemento de uma espécie (sofrendo a incidência, basicamente, das práticas de normalização).” (MAIA, 2003, p. 78). O ser humano, isto é, a população aparece como realidade biológica, pensada em termos “maximização e rentabilidade das forças biológicas.” (TEMPLE, 2013, p. 205). A referida autora, Carmo Temple (2013), assevera que o governo dos homens naturaliza uma história à qual pertence à espécie humana e pela qual deve ser governada. É assim que o homem, enquanto figura da população, passa a representar um conjunto de variáveis “naturais”, como seu trabalho, seus desejos, a linguagem.

O nascimento da biopolítica como novo cálculo das práticas racionalizadas de governo no século XVIII não significou a imediata substituição da soberania. De acordo com Foucault, esse momento deve ser lido como um “triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental” (FOUCAULT, 2008a, p. 143). Nesse momento, começam a trabalhar em conjunto todos os dispositivos e procedimentos racionalizados de uma gestão política da vida, seja no âmbito micro ou macro, como: os dispositivos disciplinares; os dispositivos de segurança; os exames; a aplicação de normas; o cálculo estatístico de todos os aspectos concernentes à população como natalidade, mortalidade, doenças, alimentação, etc. Rone E. dos Santos (2010) assinala que os conceitos de biopoder e biopolítica se concretizaram quando Foucault verificou o aparecimento ao longo do século XVIII e principalmente na virada do século XIX de uma relação de poder que não se contentava com a aplicação de disciplinas e normas sobre corpos individualizados cultivados em instituições sociais. A disciplinarização e a normalização passaram, nesse período, a consistir em tarefas associadas à figura do Estado, sendo exercidas sob o título de política estatal que planejava a administração da vida e do corpo da população.

Nesse quadro, a genealogia do biopoder conduziu Foucault a examinar o problema do aparecimento da “população” como alvo do poder político e de seus correlatos mecanismos de segurança. Estes consistem em um conjunto de procedimentos que visam a assegurar um controle sobre a população, tomando-a como um fenômeno natural sujeito a regras inteligíveis e suscetíveis à regulação. Nesse

governamentalidade estatal. Nestas aulas apresenta alguns dispositivos e mecanismos de segurança que devem ter em vista o cuidado para com a ordem pública e as condições de subsistência alimentar dos habitantes da cidade – atribuições imputadas à polícia. Além disso, discorre nestas aulas sobre a introdução, no século XVIII, da estatística como ferramenta da nova racionalidade governamental.

cenário, no decorrer do curso, parece existir um deslocamento³⁸ ou desdobramento de sua análise sobre o poder, que passa a ser pensado pela perspectiva da racionalidade política a partir da introdução de um neologismo, *governamentalidade*³⁹, na aula de primeiro de fevereiro de 1978. Dessa maneira, esse conceito operatório surgiu de uma necessidade de Foucault ao perceber que as ferramentas teóricas e conceituais que dispunha (como as noções de saber, discurso, disciplina, vigilância e etc.) auxiliariam a pensar as mudanças que ocorreram na história política do Ocidente entre os séculos XVI e XVIII, mas não seriam suficientes para este novo momento na história ocidental. Daí a criação de uma palavra para designar, na medida do possível, o funcionamento de tão complexa miríade de relações sociais atravessadas por nuances de política, economia, ética e religião.

O fenômeno da *governamentalidade*, de acordo com Foucault, teria seu início no século XVI consistindo, em linhas gerais, em uma expansão a todo corpo social das práticas de governo tecidas originalmente no interior das instituições religiosas. As “artes de governar” formaram-se no quadro da instrução religiosa e, sobretudo, no trabalho de condução espiritual, isto é, como conduzir e por quem ser conduzido. Estas técnicas de “condução de vida” ganharam ampliação no momento em que os Estados Nacionais consolidam seu poder na Europa, ultrapassando o âmbito do monastério para adquirir uma dimensão política. O alargamento das técnicas de condução e sua aplicação política constituem, então, o cerne da *governamentalização*.

O exercício do poder consiste em "conduzir condutas" e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do

³⁸ “(...) las nociones de gobierno y gubernamentalidad será una consecuencia de las insuficiencias de los instrumentos teóricos para analizar el poder.” (CASTRO,2004, p. 233).

³⁹ Em português, esta palavra é ora traduzida por *governabilidade*, ora por *governamentalidade*, o que pode resultar em confusões conceituais e de entendimento. Alfredo da Veiga-Neto, em seu artigo “Coisas de Governo...”, faz a defesa do uso de *governamentalidade* e não *governabilidade* como melhor tradução para a palavra do original francês. Segundo este autor, enquanto *governabilidade* “denota a qualidade daquele ou daquilo que se pode governar ou que se deixa governar, que é dócil, que é obediente”, *governamentalidade* seria mais adequado ao conceito *gouvernementalité* cunhado por Foucault, já que essa tradução é vista como a “qualidade segundo a qual o Estado foi se tornando governamental”. Para Veiga-Neto, é preferível fazer uso do conceito *governamentalidade* porque esta faz referência mais as questões governamentais ligadas ao surgimento do Estado Moderno do que propriamente a alguma coisa ou alguém que pode ser objeto de um processo de governo ou direção porque é dócil e obediente. Por ser um termo que facilita a compreensão das sutis diferenças existentes entre governo no sentido político e governo no sentido de condução e direção das coisas ou pessoas Veiga-Neto defende, juntamente com *governamentalidade*, a “ressurreição” da palavra *governo* em língua portuguesa com o intuito de “tornar mais rigoroso e mais fácil o duplo entendimento que, na perspectiva foucaultiana, é possível atribuir à palavra governo.” (VEIGA-NETO, 2002, p. 17).

que da ordem do “governo”. Devemos deixar para este termo a significação bastante ampla que tinha no século XVI. Ele não se referia apenas às estruturas políticas e à gestão dos Estados; mas designava a maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes. Ele não recobria apenas formas instituídas e legítimas de sujeição política ou econômica; mas modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos. *Governar*, neste sentido, *é estruturar o eventual campo de ação dos outros. O modo de relação próprio ao poder não deveria, portanto, ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais do que instrumentos); porém, do lado deste modo de ação singular - nem guerreiro nem jurídico - que é o governo.* (FOUCAULT, 1995, p.244; grifo nosso).

Em consonância com os dois eixos da noção de governo – entendida ora como relação entre sujeitos (governo dos outros), ora como relação consigo mesmo (governo de si) –, o francês apresenta duas ideias de *governamentalidade*, presentes em dois momentos de sua investigação⁴⁰. Aqui, focaremos no âmbito da análise política, ou seja,

⁴⁰ Focaremos naquilo que Edgardo Castro chamou de “gubernamentalidad política” (CASTRO, 2004, p. 235), e que foi desenvolvida nos cursos *Segurança, Território, População* (1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979). Em um segundo momento de sua investigação – e já no campo da análise ética ou do comumente chamado “último Foucault” –, Foucault define a governamentalidade de modo distinto, posto que agora seria pensada tendo por base a relação do sujeito consigo mesmo. Dessa forma, em entrevista a Helmut Becker, Raul Fernet-Betancourt e Alfred Gomez-Muller datada de 1984, Foucault explica que:

“(…) digo que *governabilidade** a relação de si consigo mesmo, o que significa justamente que, nessa noção de governabilidade, visto ao conjunto das práticas pela quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros. São indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para fazê-lo, dispõem de certos instrumentos para governar os outros. Isso se fundamenta então na liberdade, na relação de si consigo mesmo e na relação com o outro. Ao passo que, se você tenta analisar o poder não a partir da liberdade, das estratégias e da governabilidade, mas a partir da instituição política, só poderá encarar o sujeito como sujeito de direito. Temos um sujeito que era dotado de direitos ou que não o era e que, pela instituição da sociedade política, recebeu ou perdeu direitos: através disso, somos remetidos a uma concepção jurídica do sujeito. Em contrapartida, a noção de governabilidade permite, acredito, fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros, ou seja, o que constitui a própria matéria da ética.” (FOUCAULT, 2006, p. 286). Aqui a análise ganha a forma de algo que poderíamos chamar de “*governamentalidade etico-política*”, que foi trabalhada nos dois últimos volumes de *Historia da Sexualidade* (1984) - *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* (principalmente este último) –, e nos cursos *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982), *O governo de si e dos outros* (1982-1983) e *O governo de si e dos outros: A coragem da verdade* (1983- 1984). Nestes, em um ponto de vista ético e político, Foucault percorre a formação de uma governamentalidade e de um governo de si e dos outros a partir de diversos textos da Antiguidade Clássica.

*A palavra “*governabilidade*” aqui é apresentada pelos tradutores como a tradução do termo original “*gouvernementalité*”. Todavia, continuamos afirmando nossa posição de adotar a palavra “*governamentalidade*” como a melhor tradução para a expressão originalmente cunhada por Foucault, conforme as razões já aduzidas anteriormente (ver nota 36).

aquele ligado ao governo dos outros segundo a perspectiva das práticas políticas, dados os objetivos da pesquisa. Foucault afirma que este conceito/noção deve ser entendido por meio de três interpretações distintas, porém interligadas, que descrevem antes de tudo:

(...) 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 principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado”. (FOUCAULT, 2008a, p. 143-144).

De acordo com Foucault, a emergência da população teve como contrapartida a formação de uma nova racionalidade governamental, de uma nova “ideologia” que atuaria não somente no nível da legitimação e formalização teórica das práticas políticas, mas também estaria na origem de um conjunto de técnicas de governo. De acordo com Helton Adverse (2010), a Razão de Estado inaugura uma racionalidade política na qual a tarefa de governar deixa de ser referida a um elemento externo à dimensão política. Ou ainda seria possível dizer que esse é um momento de redimensionamento da política, o que pode ser entendido de duas maneiras: de um lado, uma série de elementos que antes permaneciam fora da política, ou nela eram incluídos de forma acidental, (a família, a sexualidade, a higiene pública, etc.); agora são considerados problemas de ordem pública, assim é preciso desenvolver uma tecnologia que permita colocá-los sob controle: “os mais diversos níveis da existência humana se tornam politicamente relevantes” (ADVERSE, 2010, p.19).

Além dessa ‘nova racionalidade governamental’, Foucault assevera que há um “desbloqueio na arte de governar” (FOUCAULT, 2008a, p. 137) com o advento da

população. Isso significa que a arte de governar se aparta do poder soberano. Como acontecimento central desse desbloqueio Foucault cita “a expansão demográfica do século XVIII, ligada por sua vez à abundância demográfica monetária, ligada por sua vez ao aumento da produção agrícola” (2008a, p. 137); e, como marco específico, Foucault destaca as estatísticas econômicas que passam a retratar e regulamentar a realidade da família. Carmo Temple (2013) aduz que é dessa maneira que a família deixa de ser um modelo de governo para se tornar um “segmento” por meio do qual a gestão econômica interfere e regulamenta as questões pertinentes ao número de filhos, ao comportamento sexual, aos hábitos de consumo etc.” (TEMPLE, 2013, p. 207).

Nesse ínterim, Foucault salienta que foi esse fenômeno da *governamentalização* do Estado que permitiu a sobrevivência do mesmo:

(...) se o Estado existe tal como ele existe agora, seja precisamente graças a essa governamentalidade que é ao mesmo tempo exterior e interior ao Estado, já que são as táticas de governo que, a cada instante, permitem definir o que deve ser do âmbito do Estado e o que não deve, o que é público e o que é privado, o que é estatal e o que é não-estatal. Portanto, (...) o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus limites só devem ser compreendidos a partir das táticas gerais da governamentalidade. (FOUCAULT, 2008a, p. 145).

Foucault, ainda no curso de 1978, avança a possibilidade, concomitante ao processo histórico que culminou na formação da *governamentalidade*, de no Ocidente, em linhas gerais, terem se formado três modalidades de Estado (“as grandes economias de poder” (FOUCAULT, 2008a, p.145)) progressivos (mas coexistentes): o *Estado de justiça*, que corresponderia “*grosso modo* a uma sociedade da lei” (FOUCAULT, 2008a, p.145); o *Estado administrativo*, caracterizado por uma sociedade de regulamentos e disciplinas e o *Estado de governo*, “que tem essencialmente por objeto a população e que se refere [a] e utiliza a instrumentação do saber econômico, corresponderia a uma sociedade controlada pelos dispositivos de segurança.” (FOUCAULT, 2008a, p.145). A estes diferentes tipos de Estado estão associadas modalidades específicas de poder (o soberano, o disciplinar e o biopoder). Todas estas técnicas de poder estão presentes na sociedade ocidental desde o século XVI. Como já vimos, para Foucault o desenvolvimento da *governamentalidade* é muito anterior e remonta: primeiramente, a pastoral cristã e em segundo num modelo, ou antes, numa técnica diplomático-militar. A pastoral cristã constitui como que o pano de fundo de

todo o fenômeno de governamentalização do Estado. Como aponta Inês Lacerda Araújo, com o escopo de

(...) compreender como surge e como funciona o biopoder, Foucault recua na história até o poder pastoral, cuja genealogia remonta as primeiras civilizações orientais. E essa análise o leva até as noções mais atuais de governamentalidade e de conduta de toda uma população, na qual surge um novo tipo de subjetivação, e cujo solo é o liberalismo. O liberalismo é visto como o pano de fundo da biopolítica e é uma consequência da ‘arte de governar’ dos séculos XVI e XVII que vai até meados do século XVIII, quando se transforma pela ação de um novo jogo, o da economia política, próprio do liberalismo. O interessante é que Foucault não cumpre a promessa de analisar o biopoder, pois se detém em uma acurada análise do poder pastoral, da razão de Estado e do liberalismo, mas não nessa ordem. (ARAÚJO, 2009, p. 43).

Nesse cenário, o modelo liberal de *governamentalidade* seria aquele surgido em meados do século XVIII, por meio da introdução, por parte dos economistas, de uma nova racionalidade. Não mais a Razão do Estado e seus dispositivos de polícia e diplomático militar, mas sim o liberalismo através da economia e das práticas de mercado. Entretanto, é preciso ressaltar que “A razão econômica está, não substituindo a razão de Estado, mas dando um novo conteúdo a razão de Estado e dando, por conseguinte, novas formas à racionalidade de Estado.” (FOUCAULT, 2008a, p. 468). Assim, a análise foucaultiana consiste em uma investigação acerca do liberalismo não como uma “teoria” ou uma “ideologia”, mas como prática refletida de governo⁴¹. Enquanto os dispositivos de segurança da lei regulam todas as coisas proibidas; os da disciplina complementam a realidade com “prescrições, obrigações, tanto mais artificiais e tanto mais coercitivas por ser a realidade o que é e por ser ela insistente e difícil de se dobrar.” (FOUCAULT, 2008a, p. 61); e os do biopoder se exercem “fazendo os elementos da realidade atuarem uns em relação aos outros, graças e através de toda uma série de análises e de disposições específicas” (FOUCAULT, 2008a, p.62). É por meio desta estratégia biopolítica que no liberalismo a noção de liberdade “natural” é politicamente criada e regulamentada. Assim, para Foucault, a característica

⁴¹ “O que Foucault nos mostra, na verdade, (...) que a reflexão liberal, longe de se representar à distância do político é construída da governamentalidade e desse lugar pode lhe fazer a crítica.” (ADVERSE, 2010, p. 20-21).

do governo liberal é a “ideia de um governo dos homens”, por isso administra, sobretudo, as coisas que os homens querem, pensam e desejam. Daí que a liberdade instituída pelo liberalismo não é uma ideologia, porque o liberalismo é uma “tecnologia de poder” (FOUCAULT, 2008a, p.64). A tese do autor é a de que as técnicas empreendidas pela pastoral cristã produtoras de um poder ao mesmo tempo individualizante e totalizante se fazem presentes na governamentalidade política moderna, seja na forma de razão de Estado ou liberalismo.

O novo da arte de governar no século XVIII está no conjunto de estratégias, análises, cálculos e estatísticas a serem utilizadas no governo da população. Em outras palavras, a novidade refere-se, especialmente, à maneira pela qual o governo dos homens é racionalizado – pensado, analisado, refletido – para possibilitar ininterruptamente o interesse político pela maximização dos processos vitais dos indivíduos. A população “aparece como fim e o instrumento do governo: sujeito de necessidades, de aspirações, mas também objeto nas mãos do governo (...); [aparece] como consciente, diante do governo e inconsciente do que o fazem fazer.” (FOUCAULT, 2008a, p.140). Observa-se que é um governo que precisa atender aos desejos da população, para que, simultaneamente, possa agir de forma “racional e refletida” (FOUCAULT, 2008a, p. 140), na oferta dos objetos de desejo; a saber: de bens de consumo, de produção de conhecimento, de conduta e regras, e também, “ainda que de modo paradoxal, a promoção de massacres.”⁴² (TEMPLE, 2013, p. 207-208). É importante observar que, ao mesmo tempo, em que a arte de governar lida com um conjunto populacional que impõe desejos e vontades, “estrategicamente os antecipa, pois assim, ao fazer com que a população deseje a partir da oferta biopolítica, as estratégias de poder acabam por regulamentar inclusive as formas de resistências à arte

⁴² Por meio do “racismo biológico”. Em linhas gerais: ao longo do curso *Os anormais* (1974-1975) duas passagens problematizam, de modo específico o racismo biológico, ainda que seus desdobramentos, no que concerne a biopolítica, fiquem suspensos até o curso posterior: *Em defesa da Sociedade* (1975-1976). No curso de 74-75, Foucault analisa, entre outras questões, o modo pelo qual a psiquiatria penal passa a se valer, no século XIX, da perspectiva evolucionista e, a partir dela, desenvolve uma “tecnologia eugênica” e de uma “tecnologia dos instintos”. No decorrer do curso, Foucault explica o modo pelo qual os ideais evolucionistas promoveram o “progresso” da psiquiatria penal no campo da hereditariedade o qual, partindo da noção de degeneração, foi responsável por uma forma de racismo que não é outro senão o racismo antissemita.

“(…) a partir do século XVIII a razão do Estado tem como meta aprimorar a arte de governar uma população, o racismo biológico funcionará como estratégia de poder que permitirá à razão de Estado substituir uma luta de raças (no plural) por uma luta de raça (no singular). Há, assim, uma inversão das estratégias de resistência dos sujeitos (as lutas de raças) em proveito do Estado, o qual força a um denominador comum diferentes reivindicações em favor da soberania da raça.” (TEMPLE, 2013, p.234-235).

de governar.” (TEMPLE, 2013, p. 208). Dessa forma, as *resistências* à governamentalidade acabam por contribuir, ainda que não propositalmente, a ascendência do biopoder.

De acordo com Francisco Ortega (1999), o *governo* é um “conceito redentor” (ORTEGA, 1999, p.24) cuja incorporação no aparelho conceitual arqueológico-genealógico permitiu que Foucault escapasse da fundamentação circular do poder e da resistência. Desse modo, a temática do governo desponta para Foucault como um novo operador analítico que acaba por destravar o processo de suas pesquisas. Assim, Ortega afirma que desde 1976 verifica-se um deslocamento teórico na obra de Foucault “que o conduz à substituição do conceito de poder pelo de governo, para, finalmente desembocar na temática do governo de si e da autoconstituição, isto é, em um deslocamento teórico no eixo do sujeito” (ORTEGA, 1999, p. 35). Discordamos desse autor, tanto no que diz respeito ao “escape da fundamentação circular do poder e da resistência”, quanto da afirmação de que ocorre uma “substituição do poder pelo governo” como conceito operador. Pensamos ser mais adequado assinalar que diante da insuficiência do modelo da guerra para explicar todas as relações de poder, inclusive aquelas definidas em torno do consenso, Foucault elaborou um deslocamento estratégico⁴³, introduzindo o conceito de governo e de governamentalidade.

⁴³ Conforme Daniel Defert já em dezembro de 1972 Foucault “empreende a análise das relações de poder a partir da ‘mais indigna das guerras: nem Hobbes, nem Clausewitz, nem luta de classes, mas a guerra civil’” (DEFERT, 2001, p. 57). Nesse mesmo período proferiu, no *Collège de France*, o curso *A Sociedade Punitiva* que a princípio deveria chamar-se *A Sociedade Disciplinar* (DEFERT, 2001, p. 58). Ao realizar a análise de diferentes sociedades Foucault demonstra como se estabeleceram contra aqueles que infligiam suas leis e regras as mais diferentes táticas punitivas. Para tanto, propunha definir a partir das diferentes táticas punitivas como o banimento, a clausura, o castigo, o açoite, etc., quais relações de poder eram efetivamente colocadas em funcionamento. Já no curso de 1976, Foucault visou, se não abandonar a concepção do poder em termos de guerra, pelo menos interrogar os pressupostos e as consequências históricas de se recorrer ao modelo da guerra para analisar as relações de poder. Dessa posição analítica decorre uma importante consequência. Como notou Michel Senellart, ao romper “com o discurso da ‘batalha’ utilizado desde o início dos anos 1970, o conceito de ‘governo’ assinalaria o primeiro deslocamento, acentuado a partir de 1980, da analítica do poder à ética do sujeito.” (SENELLART, 2008, p. 497). Este deslocamento ocorre devido à complexidade da questão colocada por Foucault, pois ao invés de pensar a política segundo sistema da soberania – e suas instituições jurídicas e políticas – atravessada pelo modelo da guerra e da disciplina era preciso pensar qual poderia ser o lugar da lei, da dominação disciplinar e da guerra no interior das formas governamentais modernas e contemporâneas. “Foucault”, afirma Mitchell Dean, “empenhou-se em considerar a maneira pela qual a arte de governar transformou e reconstituiu os aparatos estatais jurídicos e administrativos do século XX. (...) Nem a imagem da soberania, nem a linguagem da dominação e da repressão, podem dar conta da emergência da autoridade governamental e do lugar da lei e das instituições legais no seu interior.” (DEAN, 1999, p. 26). Tendo em vista oferecer uma resposta a esta necessidade de distinção entre política e guerra, ao mesmo tempo em que torna operatório o tema das revoltas, das lutas e das batalhas no âmbito da política, que Foucault introduziu, a partir de 1978, no curso *Segurança, Território, População*, a problemática do governo.

De fato, no curso de 1978 o governo desponta como fio condutor da análise, mas como bem salienta Michel Senellart:

A grade de análise da governamentalidade não constitui (...) uma ruptura no trabalho de Foucault em relação à sua análise anterior do poder, mas se inscreve no espaço aberto pelo problema do biopoder⁴⁴. Seria inexato (...) afirmar que o conceito de “governo” substitui, a partir dessa data, o de “poder”, como se esse último pertencesse a uma problemática já superada. O deslizamento do “poder” ao “governo” que se efetua no curso de 1978 não resulta do questionamento do marco metodológico, mas da sua extensão a um novo objeto, o Estado, que não tinha seu lugar na análise das disciplinas. (SENELLART, 2008, p. 521-522).

A questão da *governamentalidade* foi construída sobre um deslocamento e uma extensão analítica significativa. Ela oferece uma nova grade de cognoscibilidade que permite um deslocamento ou uma ampliação das noções de poder e pensar as relações entre governo e cuidado de si, dito de outra forma, as relações entre *poder* e *resistência*. Com as investigações sobre a *governamentalidade*⁴⁵ foram ampliadas as análises sobre o poder disciplinar a partir da agregação de outros domínios como as práticas de gestão das condutas dos homens, de governo do Estado e de seus aparelhos administrativos. Esse outro modo de interpretar a racionalidade política é crucial, pois permite a articulação entre as práticas locais de poder – realizadas em instituições como a prisão, a escola, o hospital, a fábrica, o exército, etc. –, e as elevadas decisões governamentais sobre economia, política internacional, políticas públicas, etc. Além disso, esta interpretação permite a problematização da relação entre razão política e técnicas (mecanismos) de poder. O que ocorre devido à ampliação do quadro analítico ao tomar as estruturas de poder a partir de onde efetivamente se formam, ou seja, entre as relações humanas.

⁴⁴ É tendo em vista “abordar o problema do Estado e da população” que Foucault justifica a elaboração dessa grade de análise. (cf. aula de 08 de fevereiro de 1978, p.156; *Segurança, Território, População*).

⁴⁵ Senellart (2008a) aponta que apesar de esses dois cursos, de 1978 e de 1979, terem permanecido inéditos até 2004, com exceção da quarta aula (1º de fevereiro de 1978) do primeiro que foi publicado em revistas e de alguns extratos do segundo que saiu em jornais, a problemática da governamentalidade, notadamente a partir do resumo que Foucault havia apresentado em suas conferências de *Stanford*, em 1979, deu origem, nos anos 1990, a um vasto campo de pesquisas nos países anglo-saxões, e depois na Alemanha, os “*governmentality studies*”. Em certas universidades, eles até conseguiram um lugar entre as disciplinas dos departamentos de sociologia ou de ciência política. O ponto de partida desse movimento foi a publicação do livro: *The Foucault effect: Studies in governmentality*, em 1991.

Aqui, é necessário fazer uma digressão e retornar a um ponto mencionado de forma breve: por que Foucault remonta a governamentalidade ao pastorado cristão? Isto é, como questões atinentes a uma estratégia de poder, particularmente, biopolítica já estavam presentes na pastoral cristã? Certamente, não é pelo fato do poder pastoral conduzir o homem para a salvação por meio da Lei divina e do ensinamento da verdade.

Em uma conferência em *Stanford* em 1979 ⁴⁶, Foucault observa a certa altura de sua exposição que “o rebanho existe pela presença imediata e pela ação direta do pastor.” (FOUCAULT, 2006, p.359). Nessa frase ele apresenta de modo direto a estreita vinculação existente entre os dois personagens necessários para que o teatro do poder pastoral possa acontecer. É necessário que exista um pastor que esteja sempre presente e atuante junto ao rebanho para que este último possa existir. Do mesmo jeito que a existência do pastor requer um rebanho para ser conduzido. Relação de necessidade e correspondência que possibilita a aplicação e permanência do poder pastoral.

Foucault apresenta, na aula de 08 de fevereiro de 1978, alguns traços específicos da ação de governo realizada pelo pastor (governante) sobre o rebanho (povo). Esquemáticamente ele os organiza da seguinte maneira: o objeto específico de sua ação, a qualidade essencial deste poder, a finalidade de sua aplicação, a figura central de seu funcionamento e a maneira como deve ser exercido.

O objeto da ação do pastorado sobre o qual o pastor dirige sua atenção não é a cidade com seus limites territoriais e lateralmente os indivíduos que nela habitam. No pastorado toda atenção (ou a maior parte dela) deve ser dirigida ao grupo de indivíduos que se quer conduzir, “mais exatamente sobre o rebanho em seu deslocamento, no movimento que o faz ir de um ponto a outro” (FOUCAULT, 2008a, p. 168). É necessário acentuar a questão do deslocamento e do movimento porque em sua generalidade o poder pastoral não se encontra atrelado a um espaço territorial que determina os limites de seu campo de ação. Até porque o rebanho exigia cuidado e proteção, já que ainda não possuíam a segurança da Terra Prometida.

Em segundo lugar, o poder pastoral tem como qualidade principal o fato de ser um “poder benfazejo”. Isso significa que o princípio fundamental para o governante é “fazer o bem”. Para Foucault, o poder pastoral é “inteiramente definido por seu bem-fazer, ele não tem outra razão de ser senão fazer o bem” (FOUCAULT, 2008a, p. 170);

⁴⁶ “*Omnes et singulatim*”: para uma crítica da razão política.

o que nos remete a sua terceira característica, a saber, a finalidade de sua aplicação que é a “salvação do rebanho”. Essa “salvação do rebanho” é a salvação da alma com o Cristianismo. Mas da forma como era visto pela tradição hebraica, “salvar o rebanho” estava associado a proporcionar “os meios de subsistência” fundamentais para a manutenção da vida do rebanho-povo. É por isso que Foucault anota que o poder pastoral é essencialmente “um poder de cuidado” que se “manifesta num dever, numa tarefa de sustento, de modo que a forma [...] que o poder pastoral adquire não é, inicialmente, a manifestação fulgurante da sua força e da sua superioridade. O poder pastoral se manifesta inicialmente por seu zelo, sua dedicação, sua aplicação infinita” (FOUCAULT, 2008a, p. 170-171). O responsável pelo exercício desse zelo e cuidado para com o rebanho, aquele que se constitui como personagem central do funcionamento do poder pastoral: o pastor. Essa é a quarta característica do poder pastoral.

A quinta e última característica, diz respeito a maneira como o pastor exerce sua missão. No exercício de condução do rebanho, o pastor se via diante de um paradoxo. O poder pastoral era ao mesmo tempo totalizante e individualizante já que o pastor devia cuidar de todo rebanho e em particular de cada uma das ovelhas. Um olho sobre o rebanho e um olho sobre cada uma em particular, “*omnes et singulatim*”, segundo Foucault (FOUCAULT, 2008a, p. 172). Para assegurar que todas as ovelhas se encaminhem para a salvação, ele deve zelar por todas as ovelhas individualmente, pois existem percalços e perigos ao longo do caminho e algumas podem se perder. Uma atenção individualizada deve ser a sua preocupação e um esforço de conhecer cada uma e o meio de conduzir cada ovelha a unidade do rebanho e rumo aos locais seguros. Dessa maneira, o pastor tem que possuir um *saber* sobre todas e cada uma.

De acordo com Foucault (2008a), além de conduzir todo o rebanho e cada uma das ovelhas de forma particularizada, o pastor devia estar disposto a se sacrificar por elas, mesmo que seja apenas uma que se desviou. Mais do que isso, ele deve estar disposto a sacrificar todo o rebanho pela vida e salvação de uma só das ovelhas. Eis o desafio, o paradoxo moral e religioso do pastor na tradição hebraica que será a problemática cristã do pastorado: sacrifício de um pelo todo e sacrifício do todo por um (FOUCAULT, 2008a, p. 173).

Nesse cenário, o que interessa a Foucault são os mecanismos utilizados para efetivar esta condução, que organizam a formação de um poder absolutamente novo que

é a *individualização*⁴⁷. Essa individualização é uma espécie de “poder” que organiza as estratégias disciplinares⁴⁸ e biopolíticas por meio de três maneiras. Primeiramente: é uma identificação analítica, marcada por um jogo de decomposição que define, a cada instante, o equilíbrio do jogo entre os méritos e deméritos; em segundo lugar: se dá por uma rede de servidões, que implica na servidão de todos sobre todos; “é uma individualização por sujeição.” (FOUCAULT, 2008a, p. 243); em terceiro: é uma individualização adquirida por meio de uma verdade produzida interiormente, é oculta. Em suas palavras:

Identificação analítica, sujeição, subjetivação - é isso que caracteriza os procedimentos de individualização efetivamente utilizados *pelo* pastorado cristão e pelas instituições do pastorado cristão. É portanto toda a história dos procedimentos da individualização humana no Ocidente que está envolvida na história do pastorado. Digamos ainda que é a história do sujeito. (FOUCAULT, 2008a, p. 243).

Observa-se, então, que no pastorado cristão⁴⁹ as estratégias de exercício do poder se regulam por uma constituição específica de um sujeito, um sujeito cujos méritos são observados de maneira analítica, de um sujeito sujeitado em redes contínuas de obediência, “de um sujeito que é subjetivado pela extração da verdade que lhe é imposta.” (FOUCAULT, 2008a, p. 243).

(...) as necessidades pessoais de cada membro do rebanho e, mais que isso, deve saber o que faz cada um, o que lhes acontece, o que se passa em suas almas, seus pecados, seus segredos. Nesta prática de individualização o cristianismo se vale de dois instrumentos utilizados de forma articulada: o exame e a direção de consciência. (PRADO FILHO, 2006, p. 33).

⁴⁷ Aula de 22 de fevereiro de 1978.

⁴⁸ “A disciplina é um modo de individualização das multiplicidades, e não algo que, a partir dos indivíduos trabalhados primeiramente a título individual, construiria em seguida uma espécie de edifício de elementos múltiplos.” (FOUCAULT, 2008a, p. 16).

⁴⁹ É importante mencionar que a análise realizada por Foucault sobre o poder pastoral não se restringe ao curso de 1978, privilegiado aqui pelos nossos propósitos. Se no curso desse ano ele encontra as discontinuidades entre a governamentalidade moderna e a prática do poder pastoral a partir do século II, no curso *Do Governo dos Vivos* (1980) encontra formas de governo ligadas à direção da consciência que são anteriores a esta datação e que estão presentes no cristianismo primitivo do século I.

O Cristianismo, herdeiro direto da tradição hebraica, foi o principal difusor do pastorado, senão o verdadeiro formulador deste como modelo e matriz de procedimentos de governo dos homens. Foucault (2008a) afirma que a temática pastor-rebanho teve seu apogeu com o advento de um processo único na história do Ocidente que não possui comparação com nenhum outro evento em nenhuma outra civilização. Este acontecimento engloba o

(...) processo pelo qual uma religião, uma comunidade religiosa se constitui como Igreja, isto é, como uma instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los 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 de toda a humanidade. (FOUCAULT, 2008a, p.196).

Seguindo o percurso foucaultiano, foi nesse momento de institucionalização da religião cristã nos moldes de uma Igreja que teve início a estruturação de um dispositivo de poder sem par na história humana. Dispositivo que almejou buscar o desenvolvimento e a perfeição desde o século II/III d. C. até o século XVIII. Por todos estes séculos, o poder pastoral foi deslocado, transformado e integrado a outros dispositivos e instrumentos de poder, teve momentos de maior e menor incidência, mas não chegou a ser totalmente abolido. O próprio Foucault afirma poder estar equivocado ao estabelecer o século XVIII como limite do desenvolvimento do poder pastoral, isso porque sua tipologia, organização e funcionamento são característicos de um poder e de uma forma de governo da qual não estaríamos livres nem mesmo no presente.

Segundo Foucault (2008a), muitos foram os estudos realizados tendo como enfoque a história das instituições eclesiais, das doutrinas, crenças e práticas religiosas. Na sua visão, faltaria efetuar uma história do pastorado, das técnicas por ele empregadas, de seu desenvolvimento, de seus diferentes tipos de análises e saberes ligados ao exercício do pastorado. Entretanto, aponta que desde o início do Cristianismo, tem-se feito uma reflexão teórica sobre o pastorado, uma reflexão, pode-se dizer de caráter filosófico. Nessa percepção do poder pastoral em perspectiva, Rone Eleandro dos Santos (2010) assevera que no cristianismo primitivo o governo pastoral não fora pensado como uma instituição necessária, ele era visto como uma *técnica de governo*.

Nesse ínterim, Foucault localiza no poder pastoral essa prática – que ensejará um novo tipo de arranjo político – que colocava como problema central os modos de condução. É um poder que se pergunta ininterruptamente sobre a forma de melhor governar o outro, de guiar suas ações com o propósito de conduzi-lo ao “melhor lugar”.

Observa-se que a técnica do poder pastoral objetiva conduzir a conduta dos homens, mantendo sua especificidade sem se confundir com um poder político ou econômico. Dessa maneira, a história do pastorado, enquanto prática de governo insere-se na história da governamentalidade que compreende as relações no governo de si e dos outros. “Não houve portanto passagem do pastorado religioso a outras formas de conduta, de condução, de direção. Houve na verdade intensificação, multiplicação, proliferação geral dessa questão e dessas técnicas da conduta. Com o século XVI, entramos na era das condutas, na era das direções, na era dos governos.” (FOUCAULT, 2008a, p. 309)

De toda maneira, segundo Foucault (2008a), a salvação da alma garantirá a especificidade da arte de conduzir os homens na pastoral cristã pelo menos até o século XVIII, momento no qual a prática política refletida e calculada passa a desenvolver outras estratégias de conduta. Assim sendo, é preciso compreender como ocorre a passagem de um governo de individualização que conduz os homens à salvação para uma arte de conduzir a população.

Para Foucault (2008a) a questão do governo se alastra na modernidade e adentra o âmbito político, inserindo a pergunta sobre como melhor governar às práticas de poder nascentes, seja a razão de Estado e posteriormente o liberalismo. Ele coloca o problema nos seguintes termos:

(...) de acordo com que racionalidade, que cálculo, que tipo de pensamento será possível governar os homens no âmbito da soberania? (...) o que, especificamente, deve ser objeto desse governo dos homens, que não é o da Igreja, que não é o do pastorado religiosos, que não é da ordem privada, mas que é da incumbência e da alçada do soberano e do soberano político? (FOUCAULT, 2008a, p.311)

Desse modo, o que Foucault faz é traçar a genealogia do governo moderno, como já mencionamos, perseguindo o que em sua análise coincide também com a

genealogia do Estado moderno, uma vez que considera este último apenas como um efeito do processo de governamentalização da sociedade.

É nesse cenário, no interior das relações do poder pastoral que se engendram movimentos que têm como escopo alterar as técnicas de governo, bem como os efeitos que elas produzem. De acordo com Foucault, as *contracondutas* caracterizam-se por serem movimentos que colocam como objetivo outra conduta. Dessa relação *agonística* que se desenvolve entre a conduta e a *contraconduta* se expressa o caráter de insubordinação aos modos de governo.

Conforme Michel Senellart (2008a), a análise dos tipos de governamentalidade é indissociável, em Foucault, da análise das formas de *resistência* ou *contracondutas*⁵⁰, que lhe correspondem e “como essas *contracondutas* constituem, em cada época, o sintoma de uma “crise de governamentalidade” (FOUCAULT, 2008b, p. 70), é importante indagar que formas elas adquirem na crise atual, a fim de definir novas modalidades de luta ou de resistência”⁵¹. (SENELLART, 2008a, p. 534). É o que faremos na próxima seção.

Parece-nos interessante, a esse respeito, citar um trecho de um manuscrito⁵² de Foucault sobre a governamentalidade onde a definia como “generalidade singular”. De fato, “vemos aí, como a política é sempre concebida, para ele, do ponto de vista das formas de resistência ao poder.” (SENELLART, 2008a, p. 535).

A análise da governamentalidade como generalidade singular implica que “tudo é político”. Dá-se tradicionalmente dois sentidos a essa expressão:

- O político se define por toda a esfera de intervenção do Estado [...] Dizer que tudo é político é dizer que o Estado está em toda parte, direta ou indiretamente.

- O político se define pela onipresença de uma luta entre dois adversários [...]. Essa outra definição é a K. [sic] Schmitt⁵³.

A teoria do camarada.

[...]

Em suma, duas formulações: tudo é político pela natureza das coisas; tudo é político pela existência dos adversários.

⁵⁰ Salienta-se que essa é uma inferência lógica da tese de Foucault que fundamenta a presente dissertação: “para compreender o que são as relações de poder, talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar essas relações.” (FOUCAULT, 1995, p.234).

⁵¹ “A leitura do liberalismo proposta por Foucault só pode ser compreendida portanto sobre o fundo dessa interrogação.” (SENELLART, 2008a, p.534).

⁵² Sem título, maço de folhas numeradas de 22 a 24, depois não paginadas; inserido entre as aulas de 21 de fevereiro e 07 de março de 1979.

⁵³ “é o único texto, tanto quanto sabemos, em que ele faz alusão a Carl Schmitt.” (SENELLART, 2008a, p.535).

Trata-se, antes, de dizer: nada é político, tudo é politizável, tudo pode se tornar político. A política não é nada mais nada menos do que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento. (FOUCAULT apud SENELLART, 2008a, p.535).

3.1 O (Não) Lugar das Contracondutas

Na aula de 1º de março de 1978, Foucault realiza um mergulho na relação entre Igreja e Estado, ou melhor, entre pastorado e governo. De acordo com o autor, as técnicas e procedimentos do poder pastoral, amplamente desenvolvidos pela Igreja desde a patrística grega, e mais especificamente por São Gregório de Nazianzo no século IV, receberam a designação de *oikonomía psychôn* (“economia das almas”). Esta deveria incidir sobre a comunidade de todos os cristãos e sobre cada cristão em particular. Os latinos traduziam economia das almas por *regimen animarum* (“regime das almas”).

(...) o pastorado passa a ser definido neste momento como ‘condução das almas’ – estão nascendo neste mesmo tempo as ‘artes de governar’, o vigor das práticas pastorais como tal esta declinando, mas está acontecendo uma passagem de elementos do pastorado para a prática propriamente política: da condução das almas ao governo dos vivos. Põe-se em movimento a governamentalização do Estado e da sociedade – a partir de então a palavra economia esta liberada para assumir os significados que tem entre nós: de domínio concreto, ‘positivo’, de fenômenos – ‘nível de realidade’ – e conjunto de saberes e técnicas de intervenção: as ‘ciências econômicas’ modernas. (PRADO FILHO, 2006, p. 40, grifo nosso).

Para traduzir essa economia das almas, em seu sentido ambíguo, Foucault opta por usar a palavra “conduta”. Em suas palavras: “A conduta é, de fato, a atividade que consiste em conduzir, a condução, se vocês quiserem, mas é também a maneira como uma pessoa se conduz, a maneira como se deixa conduzir, a maneira como é conduzida e como, afinal de contas, ela se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução.” (FOUCAULT, 2008a, p.255). Ele entende que essa noção de conduta, com o campo que ela abarca, é um dos elementos fundamentais que o pastorado cristão introduziu na sociedade ocidental. Daniele Lorenzini (2016) destaca que o conceito de “conduta” tem um triplo significado: conduzir [*conduire*] alguém; ser conduzido [*être conduit*] por alguém, ou melhor, deixar-se conduzir [*se laisser conduire*]; e conduzir-se [*se conduire*]. “Como podemos ver, a noção de conduta abrange todo o campo que vai da política à ética.” (LORENZINI, 2016, p. 09) ⁵⁴ Verifica-se aí que a dinâmica complexa que estrutura o governo dos seres humanos pode ser descrita como uma “*tensão permanente* entre as três dimensões citadas acima - para conduzir alguém, (deixar-se) ser conduzido, conduzir-se – onde o papel central é obviamente desempenhado pelo elemento “intermediário.” (LORENZINI, 2016, p. 10). ⁵⁵

A partir dessa abordagem, Foucault assevera que quer mostrar como se abriu a crise no pastorado e como o pastorado pôde se dispersar e adquirir a dimensão de governamentalidade, ou ainda, “como o problema do governo, da governamentalidade pôde se colocar a partir do pastorado.” (FOUCAULT, 2008a, p.255). O autor adverte que não tratará de realizar uma história do pastorado e que deixará de fora “grandes limitadores externos” (FOUCAULT, 2008a, p.255). Por esses limitadores, ele entende: as resistências passivas das populações que estavam sendo cristianizadas e continuaram a sê-lo até bem tarde na Idade Média (essas populações, ainda que cristianizadas, permaneceram, durante muito tempo, reticentes a certo número de obrigações; como por exemplo, a confissão); as resistências ativas, com as quais o pastorado se chocou frontalmente, “sejam elas práticas que podemos chamar extracristãs” (FOUCAULT, 2008a, p.256), como a bruxaria; e as relações do pastorado com o poder político, o

⁵⁴ Tradução livre de: “As we can see, the notion of conduct covers the entire field that goes from politics to ethics.”

⁵⁵ Tradução livre de: “*permanent tension* between the three dimensions cited above—to conduct someone, to (let oneself) be conducted, to conduct oneself—where the linchpin role is of course played by the “middle” element.””

problema que ele encontrou com o desenvolvimento das estruturas econômicas na segunda metade da Idade Média, etc.

Foucault (2008a) narra querer pesquisar alguns dos *pontos de resistência*, das *formas de ataque* e de *contra-ataque* que puderam se produzir no próprio campo do pastorado. Observa-se que “(...) Foucault se move rapidamente da forma bastante específica do poder que toma como objeto a conduta dos indivíduos aos contramovimentos correlativos (...)” (DAVIDSON, 2011, p.27)⁵⁶. Essa abordagem foucaultina do poder, em um primeiro momento, pode parecer ‘rápida’, mas se colocarmos o curso de 78 na perspectiva da *analítica do poder* não é. Aqui, há um exemplo ou um desdobramento da tese apresentada no primeiro volume da *História da Sexualidade*, que, nesse momento, equivaleria a pergunta: qual o “contramovimento” presente no poder pastoral? Foucault (2008a) assinala que, correlativamente a esse tipo de poder bem específico que se dá por objeto a conduta dos homens (que tem por instrumento os métodos que permitem conduzi-los e por alvo a maneira como eles se conduzem; como eles se comportam), teriam aparecido movimentos – tão específicos quanto o poder pastoral – que seriam *resistências*, *insubmissões*, *revoltas específicas de conduta* – sendo sempre necessário guardar em mente a ambiguidade do termo conduta. Segundo Foucault, estes movimentos teriam como objetivo *outra conduta*, isto é, “querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos.” (FOUCAULT, 2008a, p. 257). Seriam movimentos, também, que procuravam, eventualmente, “escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir.” (FOUCAULT, 2008a, p.257). O autor afirma querer saber “se à singularidade histórica do pastorado não correspondeu a especificidade de recusas, de revoltas, de resistências de conduta.” (FOUCAULT, 2008a, p.257). Ele especifica sua hipótese, levantando a seguinte questão:

(...) assim como houve formas de resistência ao poder na medida em que ele exerce uma soberania política, assim como houve outras formas de resistência, igualmente desejadas, ou de recusa que se dirigem ao poder na medida em que ele explora economicamente, não

⁵⁶ Tradução livre de: “(...)Foucault moves quickly from the quite specific form of power that takes as its object the conduct of individuals to the correlative countermovements (...)”

terá havido formas de resistência ao poder como conduta? (FOUCAULT, 2008a, p.257).

Observa-se que Foucault corrobora a complexa relação entre *poder e resistência*, por meio da relação entre *pastorado e crise do pastorado*, entre formas de *governar e formas de resistir ao governo*. Nota-se que a questão da resistência gira em torno de: por quem ser conduzido e ser conduzido em relação a quê. Foucault (2008a) aduz que o próprio pastorado teria se formado, desde o início, em reação a ou numa espécie de relação de enfrentamento, hostilidade e guerra com comportamentos religiosos desviantes de que o Oriente Médio dos séculos II, III e IV dá exemplos como o das seitas gnósticas. O autor defende que o pastorado cristão, tanto no Ocidente quanto no Oriente, já teria se desenvolvido contra tudo o que se pode chamar retrospectivamente de desordem e que há, portanto, “uma correlação imediata e fundadora entre a conduta e a contraconduta.” (FOUCAULT, 2008a, p. 258).

Foucault chama a atenção para a *especificidade das revoltas de conduta* em relação às revoltas políticas e às revoltas econômicas contra o poder. Embora sempre se liguem a outros conflitos e outros problemas, embora nunca permaneçam autônomas, ainda assim, as revoltas de conduta apresentam forma e objetivo específicos. A Reforma de Lutero teria sido, segundo Foucault, a maior das revoltas de conduta que o Ocidente cristão conheceu e que só posteriormente teria se vinculado a problemas políticos e econômicos. Já “a Revolução Inglesa deixa ver de ponta a ponta toda uma dimensão muito específica que é a resistência de conduta, dos conflitos em torno do problema da conduta.” (FOUCAULT, 2008a, p.260). - Por quem queremos ser conduzidos? Como queremos ser conduzidos? Foucault segue sua análise, asseverando que “a partir do fim do século XVII – início do século XVIII, muitas das funções pastorais foram retomadas no exercício da governamentalidade, na medida em que o governo pôs-se a também querer se encarregar da conduta dos homens”. (FOUCAULT, 2008a, p.260).

A partir desse momento, as revoltas de conduta, as resistências vão adquirir uma forma diferente e estarão, muito mais, do lado das instituições políticas. Lembremos que já no final do século XVII e no começo do século XVIII temos, como vimos anteriormente, a constituição de um governo que passa a regulamentar a população. É aqui que as *contracondutas* se desvencilham das amarras religiosas para se colocarem enquanto *resistências* políticas.

Foucault (2008a) cita três exemplos desses conflitos ocorridos nas margens das instituições políticas. O primeiro relaciona-se ao fazer a guerra e à “deserção-insubmissão” que lhe corresponde como contraconduta moral. Esta recusa a empunhar as armas é também uma recusa da educação cívica, dos valores apresentados pela sociedade, do comportamento do “cidadão de bem”, do sistema político efetivo da nação, da relação com a morte dos outros e da relação com sua própria morte. O segundo exemplo é o das sociedades secretas do século XVIII, como a franco-maçonaria, que no século XIX teriam se atribuído objetivos políticos mais nítidos: complôs, revoluções políticas e sociais, mas sempre com um aspecto de “busca de outra conduta: ser conduzido de outro modo, por outros homens, na direção de outros objetivos que não o proposto pela governamentalidade oficial.” (FOUCAULT, 2008a, p.262). A clandestinidade dessas sociedades ofereceria “a possibilidade de alternativa à conduta governamental sob a forma de outra conduta, com líderes desconhecidos, formas de obediência específicas, etc.” (FOUCAULT, 2008a, p.262). Foucault compara estas sociedades secretas a um tipo de partido político que ainda existiria nas sociedades contemporâneas. Este partido continuaria “a levar a aura de um projeto abandonado que ele evidentemente abandonou, mas a que seu destino e seu nome permanecem ligados, que é o projeto de fazer nascer uma nova ordem social, de suscitar um novo homem (...) uma contra-sociedade, uma outra sociedade.” (FOUCAULT, 2008a, p.262-263), canalizando ainda as revoltas de conduta, tomando o lugar destas e dirigindo-as.⁵⁷ O terceiro exemplo dado por Foucault é o das instituições e práticas médicas. A medicina, sendo “uma das grandes potências hereditárias do pastorado” (FOUCAULT, 2008a, p.263), teria suscitado uma série de revoltas de conduta.

Nesse cenário, Foucault coloca uma questão de vocabulário no campo da resistência. Ele procura a palavra mais adequada: “Como designar esse tipo de revoltas, ou antes, essa espécie de resistência a formas de poder que não exercem a soberania e que não exploram, mas que conduzem?” (FOUCAULT, 2008a, p. 263-264). A palavra “revolta” seria, ao mesmo tempo, demasiado precisa e demasiado forte; a palavra puramente negativa de “desobediência” seria fraca demais; não abrangeria a

⁵⁷ Essa é uma crítica ao Partido Comunista, que deve ser ligada ao projeto, evocado por Foucault no curso de 1978-1979, de estudar “a governamentalidade de partido, (...) na origem da história de algo como os regimes totalitários” (*Nascimento da Biopolítica*, aula 07 de março de 1979). Michel Senellart, editor do curso de 1977-1978, chama a atenção para o fato de apesar de não ter sido realizado no âmbito do curso, seu projeto não foi abandonado. Quando da sua última estada em Berkeley, em 1983, Foucault constituiu um grupo de trabalho interdisciplinar sobre as novas racionalidades políticas do entreguerras, que teria estudado, entre outros temas, o militantismo político nos partidos de esquerda, notadamente comunistas, em termos de “estilos de vida”.

produtividade, as formas de existência e de organização; bem como, a consistência e a solidez características dos movimentos analisados por Foucault. Ele propõe, então, o emprego da palavra *contraconduta*, que só teria “a vantagem de possibilitar referir-nos ao sentido ativo da palavra ‘conduta’” (FOUCAULT, 2008a, p.266). Daí a não utilização do termo “inconduta” que apenas designa um senso passivo ou de negação. Contraconduta é apresentada:

(...) no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros; (...) empregando o termo *contraconduta*, é sem dúvida possível (...) analisar os componentes na maneira como alguém age efetivamente no campo muito geral da política ou no campo muito geral das relações de poder. (FOUCAULT, 2008a, p. 266).

Contraconduta designa, portanto, o movimento nos jogos de poder capaz de criar outras possibilidades de ação, na medida em que recusa não propriamente o governo, mas o *modo* como se é governado. Observamos, aí, uma extensão da noção de resistência, como aconteceu com o alargamento da noção de poder foucaultiana; ou, até mesmo, outra forma de resistência; assim como existem várias formas de relações de poder. As *contracondutas* estão para a governamentalidade assim como a resistência está para o poder.

Além disso, o problema de vocabulário de Foucault, sua tentativa de encontrar uma palavra específica para designar as *resistências*, recusas, revoltas contra ser conduzido de certa maneira, mostra como ele foi cuidadoso em querer encontrar um conceito que não negligenciasse a dimensão ética nem a política e que tornasse possível reconhecer seu nexos. (DAVIDSON, 2011, p. 28; grifo nosso).⁵⁸

⁵⁸ Tradução livre de: “Furthermore, Foucault’s problem of vocabulary, his attempt to find a specific word to designate the *resistances*, refusals, revolts against being conducted in a certain way, show how careful he was in wanting to find a concept that neglected neither the ethical nor the political dimensions and that made it possible to recognize their nexus.”

Foucault, nesse percurso, analisa cinco *contracondutas*⁵⁹ da Idade Média que não apenas tentam se libertar da condução cristã, mas que, ao fazê-lo, propõem alternativas à arte de conduzir os homens. Ou seja, não é apenas uma grande recusa, mas também, a produção de uma alternativa de condução. Acentua-se que esse caráter produtivo está relacionado à dimensão ética da *contraconduta*, que está claramente presente quando Foucault menciona a *devotio moderna*, que foi o fenômeno difuso e capital que dizia respeito a “uma nova maneira de se relacionar com Deus, com as obrigações, com a moral, com a vida civil também.” (Foucault, 2008a, p.269). É essa nova atitude, esse novo comportamento religioso, toda uma nova maneira de ser e fazer que estará presente nas lutas antipastorais, nas *contracondutas*.

A primeira *contraconduta* examinada por Foucault é a do *ascetismo*, que corrobora este significado *ativo* das *contracondutas*: “Creio que a ascese é, em primeiro lugar, um exercício de si sobre si, é uma espécie de corpo a corpo que o indivíduo trava consigo mesmo e em que a autoridade de um outro, a presença de um outro, o olhar de um outro é, se não impossível, pelos menos não necessário.” (FOUCAULT, 2008a, p.271)⁶⁰. A ascese faz oposição à obediência pressuposta no pastorado e abre, portanto, “a possibilidade de atuar como sujeito agente da própria subjetivação a partir de *outro modo* de condução que não aquele da obediência integral e incondicional”. (CANDIOTTO, 2010, p.110). As duas estruturas, a da obediência e do ascetismo, são profundamente diferentes. Ao contrário do Cristianismo da Idade Média, o ascetismo propõe um “exercício de si sobre si” que possibilita ao asceta superar seus próprios limites e os do outro⁶¹, sem intermediários; a aplicação de exercícios cada vez mais

⁵⁹ Antes de examinar estas cinco configurações da *contraconduta* Foucault ressalta a necessidade de se levar em consideração uma série de transformações ocorridas dentro da Igreja durante a Idade Média, que desembocaram na irrupção das posturas contrárias à condução. Transformações estas de tipo religioso como a institucionalização rigorosa do pastorado e de seus procedimentos; a estruturação de um dimorfismo que coloca clérigos e leigos em lados opostos por meio de uma ordem binária; e a atribuição da prática do poder sacramental como exclusividade dos clérigos (FOUCAULT, 2008a, p. 267). Ou ainda transformações de cunho político como a ligação do pastorado com o governo civil, a feudalização da Igreja e de seu clero, e a introdução do modelo jurídico na prática pastoral quando, por exemplo, da implantação de um sistema modulador de penas e de indulgências no sacramento da confissão por volta do século XI-XII (FOUCAULT, 2008a, p. 268).

⁶⁰ Esta passagem de 1978 é importante, pois nela Foucault já aponta a importância da relação de si sobre si como possível ponto de resistência ao poder, tema com o qual se ocupará nos cursos seguintes no *Collège de France* até sua morte em 1984.

⁶¹ “(...) o ascetismo é também uma forma de desafio, ou antes, é uma forma de desafio interior, se assim podemos dizer, é também o desafio ao outro. As histórias que fornecem descrições da vida dos ascetas, dos anacoretas orientais, egípcios ou sírios, são repletas dessas histórias em que de asceta a asceta, de anacoreta a anacoreta, fica-se sabendo que um faz um exercício de uma extrema dificuldade, a que o outro vai responder fazendo um exercício de dificuldade ainda maior: jejuar durante um mês, jejuar durante um ano, jejuar durante sete anos, jejuar durante catorze anos. O ascetismo tem, portanto, uma forma de desafio, de desafio interno e de desafio externo.” (FOUCAULT, 2008a, p.271-272).

difíceis para provar e moldar o espírito do monge; a implantação de desafios interiores que se transmutam em desafios para os outros; a busca por um estado de tranquilidade da alma, de *acalmia*, de *apatheia* e, por fim, a posição de recusa do corpo e da matéria a ponto de martirizá-lo com sacrifícios. “O ideal do asceta não é não ter tentações é chegar a tal ponto de domínio de si, que toda tentação lhe será indiferente.” (FOUCAULT, 2008a, p.272).

O segundo exemplo concerne à formação de *comunidades religiosas* que buscam alternativas e formas de conduta divergentes daquelas pregadas pelo pastorado cristão (institucionalizado), entre as quais temos “a recusa da autoridade do pastor e das justificações teológicas ou eclesiológicas propostas para ela” (FOUCAULT, 2008a, p.275). Esta rejeição ao pastorado passa pela colocação de questionamentos sobre algumas questões doutrinárias como: a ideia de aceitação da autoridade do pastor em estado de pecado; a crença na eficácia do poder sacramental do padre (colocando aqui, por exemplo, o assunto da desconfiança do batismo de crianças para os anabatistas e a dúvida quanto ao sacramento da confissão), e ligado a este a questão da presença real de Cristo na eucaristia. A postura de algumas comunidades mais radicais frente a aspectos fundamentais do pastorado cristão coloca em xeque, por exemplo, o dimorfismo existente entre clérigos e leigos para inserir o da divisão dos membros da Igreja em eleitos e não-eleitos. Outra novidade é a introdução de um novo sentido para o princípio da obediência que agora ou não era mais observado, ou não era mais visto como uma exigência do poder pastoral, mas sim como uma espécie de juramento recíproco que poderia ser feito entre dois membros da comunidade.

A *mística* é a terceira modalidade de contraconduta apresentada por Foucault. “A alma, na mística, se vê a si mesma. Ela se vê a si mesma em Deus, e vê Deus em si mesma.” (FOUCAULT, 2008a, p.280). Dessa forma, ela escapa do exame de consciência e da estrutura do ensino e da repercussão da economia da verdade (daquele que sabe àquele que é ensinado e transmite), já que “a alma não se mostra ao outro num exame, por todo um sistema de confissões.” (FOUCAULT, 2008a, p.280). Toda essa circulação da verdade e hierarquia é excluída pela mística. A quarta estrutura de contraconduta pastoral gira em torno do problema da *Escritura*, ou de um retorno à *leitura da Escritura* na Idade Média, que provoca um distanciamento em relação à pastoral, uma vez que a Escritura “é um texto que fala sozinho e que não necessita do mediador universal.” (FOUCAULT, 2008a, p.282). Dentro do sistema de poder pastoral o papel da Escritura foi diminuído em relação à presença, ensino, intervenção, condução

e palavra do pastor. O regresso as Escrituras, que se desenvolve ao longo de toda a Idade Média, desqualifica a centralidade e a importância do pastor e dos mecanismos institucionais do pastorado em proveito de um conhecimento exaustivo de seus textos sagrados. O que significa que no estudo da palavra divina “o pastor pode comentar, pode explicar o que é obscuro, pode designar o que é importante, mas o fará, de qualquer modo, para que o leitor possa ler por si próprio a Escritura” (FOUCAULT, 2008a, p. 282).

Por fim, a contraconduta que se desenvolve em torno da escatologia. A crença escatológica rejeita os dispositivos do poder pastoral quando sustenta que o Tempo se esgotou, a promessa foi cumprida e o próprio Cristo está prestes a voltar e reunir seu rebanho, separando os bons para a vida eterna e os maus para a condenação. Com a vinda iminente do verdadeiro condutor - o pastor divino - e, por isso, dispensa o pastor cristão do trabalho de guiar suas ovelhas. Vemos aí “(...) contraconduta, como o retorno às Escrituras ou a adesão a certo conjunto de crenças escatológicas têm uma dimensão política, isso é, modificam relações de força entre os indivíduos, atuando sobre as possibilidades de ação.” (DAVIDSON, 2011, p. 29).⁶² Há uma profunda modificação política com essas ações.

Foucault apontou cinco contracondutas que, embora religiosas, constituíram-se em oposição à conduta da pastoral cristão, que também caracterizam, de forma negativa, o Cristianismo. O Cristianismo, em sua organização pastoral (institucionalizada), não é uma religião ascética⁶³, não é uma religião da comunidade, não é uma religião mística, não é uma religião da Escritura e, claro, não é uma religião da escatologia. Com isso, Foucault almejava demonstrar que esses elementos fundamentais das contracondutas não são elementos, absolutamente, exteriores, de maneira geral, ao Cristianismo, que eles são “elementos-fronteira (...) que não cessaram de ser reutilizados, reimplantados, retomados num sentido e em outro, e esses elementos – como, por exemplo, a mística, a

⁶² Tradução livre de: “(...) counter-conduct such as the return to Scripture or the adherence to a certain set of eschatological beliefs have a political dimension, that is, modify force relations between individuals, acting on the possibilities of action.”

⁶³ Alguns anos depois, no curso *A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982), Foucault emite um parecer diferente. Ao discutir a constituição da noção de “cuidado de si” no ascetismo antigo aponta a existência de uma ligação entre seu desenvolvimento na filosofia greco-romana e seu uso nos primórdios do cristianismo. Portanto, o cristianismo primitivo teve, de fato, um caráter ascético. Referindo-se, por exemplo, ao Tratado da Virgindade de Gregório de Nissa Foucault aponta que para este autor “a liberação do matrimônio (o celibato) e a forma primeira, flexão inicial da vida ascética”. Desse modo, “esta assimilação da primeira forma dos cuidados de si com a liberação do matrimônio mostra-nos então a maneira como o cuidado de si tornou-se uma espécie de matriz do ascetismo cristão” (FOUCAULT, 2004, p. 13-14).

escatologia [ou] a busca da comunidade – foram sem cessar retomados pela própria Igreja.” (FOUCAULT, 2008a, p.283). Isso parece claro nos séculos XV-XVI, quando a Igreja, ameaçada por todos esses movimentos de contraconduta, tentará fazê-los seus e aclimatá-los, até ocorrer o grande cisma⁶⁴, “a grande clivagem entre as Igrejas protestantes, que, no fundo, escolheram um certo modo de reimplantação dessas contracondutas, e a Igreja católica, que, de seu lado tentará pela Contrarreforma reutilizá-las e reinseri-las em seu sistema próprio.” (FOUCAULT, 2008a, p.283). Dessa maneira, verifica-se aí que a luta não se fez na forma de uma exterioridade absoluta, “mas sim na forma da utilização permanente de elementos táticos pertinentes na luta antipastoral, na própria medida em que fazem parte, de maneira até mesmo marginal, do horizonte geral do cristianismo.” (FOUCAULT, 2008a, p.283-284).

[Se insisti]nesses elementos táticos que deram formas precisas e recorrentes às insubmissões pastorais, não foi, em absoluto, para sugerir que se trata de lutas internas, de contradições endógenas, com o poder pastoral devorando a si mesmo ou encontrando em seu funcionamento seus limites e suas barreiras. Foi para identificar as “entradas”: por onde processos, conflitos, transformações que podem relacionar-se com o estatuto das mulheres, o desenvolvimento de uma economia mercantil, o deslocamento entre o desenvolvimento da economia urbana e o desenvolvimento do campo, a elevação ou a extinção da renda feudal, o estatuto do trabalho assalariado urbano, a extensão da alfabetização, por onde fenômenos como esses podem entrar no campo do exercício do pastorado, não para ele se transcrever, se traduzir, se refletir, mas para realizar divisões, valorizações, desqualificações, reabilitações, redistribuições de todo tipo.[...] Em vez de dizer: cada classe, ou grupo, ou força social tem sua ideologia de que se deduzem rearranjos institucionais, que correspondem às ideologias e satisfazem às aspirações – conviria dizer: toda transformação que modifica as relações de força entre comunidades ou grupos, todo conflito que os põe em confronto ou que os faz rivalizar requer a utilização de táticas que permitem modificar as relações de poder e a introdução de elementos teóricos que justificam moralmente ou fundam em racionalidade essas táticas. (FOUCAULT, 2008a, p. 285).⁶⁵

⁶⁴ Curioso observar que Foucault não menciona o primeiro cisma que ocorreu com a Igreja Católica. O Cisma do Oriente em 1054, que dividiu a cristandade entre os ortodoxos e os católicos. A Igreja Católica Apostólica Romana chefiada pelo papa, em Roma, e a igreja chefiada pelo patriarca, em Constantinopla (atual Istambul).

⁶⁵ Essa é a citação completa do manuscrito de Foucault, descrita por M. Senellart. Por temer estar se “estendendo demais” nessa aula de 1º de março de 1978, Foucault resume em algumas frases a conclusão mais amplamente desenvolvida no manuscrito.

Verifica-se que os combates em torno do poder pastoral em vez de promover o desaparecimento dessa prática de governo promoveram “um prodigioso fortalecimento que saiu dessa série de agitações e de revoltas” (FOUCAULT, 2008a, p. 198), uma vez que questionam *o modo* de governo pastoral. Assim, no lugar de sobrepujar o poder pastoral as batalhas em torno dele tiveram como efeito uma intensificação maior das práticas de condução de condutas, tanto em sua forma protestante quanto católica, que provocaram um profundo rearranjo do dispositivo pastoral.⁶⁶ “Na dimensão espiritual, ocorre majoração das condutas de devoção, dos controles espirituais, da relação entre fiéis e seus pastores; quanto a extensão material, assume outros âmbitos tais como a propriedade, a educação das crianças”(CANDIOTTO, 2010, p.112). Nas seitas protestantes desenvolve-se um pastorado meticuloso, embora, hierarquicamente flexível; já na Igreja Católica ocorre um acirramento das práticas pastorais e o enrijecimento das estruturas hierárquicas. Nessa sua intensificação o poder pastoral buscou aumentar sua influência sobre cada indivíduo em particular “(...) não somente para obrigá-lo a agir dessa ou daquela maneira, mas também de modo a conhecê-lo, a desvendá-lo, a fazer aparecer sua subjetividade e para estruturar a relação que ele estabelece consigo próprio e com sua própria consciência.” (FOUCAULT, 2006, p. 52).

Os elementos fundamentais da contraconduta analisada por Foucault não são absolutamente externos à conduta imposta pelo poder pastoral Cristão. Conduta e contraconduta compartilham um série de elementos que podem ser utilizados e reutilizados, reimplantados, reinseridos, no sentido de reforçar um certo modo de conduta ou de criar e recriar um tipo de contraconduta. (DAVIDSON, 2011, p.27).⁶⁷

Essa abordagem das contracondutas do mesmo modo que mostra, de forma efetiva, que as resistências ao pastorado não são externas ao Cristianismo, como

⁶⁶ Na conferência *A Filosofia analítica da Política*, proferida em abril de 1978, em Tóquio, Foucault afirma que o poder pastoral iniciado no alvorecer do Cristianismo teve seu desenvolvimento mais intenso no decorrer da Idade Média quando do processo de complicadas relações de governo, seja entre pais e filhos, senhor e vassalo, padre e fiéis, que aconteciam na sociedade de então. Entretanto, foi no século XVI, com a deflagração da Reforma protestante e o conseqüente revide da Igreja com a Contrarreforma, que o pastorado ganhou intensidade e alargou seu campo de atuação.

⁶⁷ Tradução livre de: “The fundamental elements of the counter-conduct analysed by Foucault are not absolutely external to the conduct imposed by Christian pastoral power. Conduct and counter-conduct share a series of elements that can be utilized and reutilized, reimplanted, reinserted, taken up in the direction of reinforcing a certain mode of conduct or of creating and recreating a type of counter-conduct.”

também se encontram em uma posição de fronteira entre o pertencimento a esta religião e o completo rompimento. Com efeito, elas constituem-se utilizando elementos táticos inerentes ao próprio regime pastoral do qual desejam dissociar-se. Estas contracondutas marcam o ponto de entrada de transformações que modificam as relações de força que se desenvolvem no meio dos grupos e comunidades, ao mesmo tempo em que não escondem as táticas que as justificam moralmente e/ou racionalmente. Essas contracondutas, evidentemente, acarretam profundas mudanças políticas.

(...) certo número de temas, de formas religiosas, de preocupações religiosas que vão desembocar na explosão da Reforma, da grande crise religiosa do século XVI. Penso que, se não tomarmos o problema do pastorado, do poder pastoral, das suas estruturas como sendo o ponto de articulação desse diferentes elementos exteriores uns aos outros – as crises econômicas, de um lado, e os temas religiosos, do outro –, se não tomamos isso como campo de inteligibilidade, como principio de relacionamento, como intercambiador entre uns e outros, acho que somos obrigados, nesse momento, a voltar as velhas concepções da ideologia [e] a dizer que as aspirações de um grupo, de uma classe, etc., vem se traduzir, se refletir, se exprimir em alguma coisa como uma crença religiosa. O ponto de vista do poder pastoral, o ponto de vista de toda essa análise das estruturas de poder permite, assim penso, retomar as coisas e analisá-las, não mais na forma de reflexo e transcrição, mas na forma de estratégias e táticas. (FOUCAULT, 2008a, p. 284-285).

Essa abordagem não só corrobora a tese foucaultiana – “não há poder sem resistência” –, mas também atribui um lastro histórico à mesma. Ou seja, com a introdução de conduta/contraconduta em seu quadro conceitual, Foucault imprime validade histórica a hipótese de uma resistência cujas condições de possibilidade estão articuladas na própria estrutura do sistema de poder que busca, insistentemente, se desvencilhar ou, pelo menos, diminuir um pouco o vigor. Dessa forma, Foucault apresenta uma correlação conceitual e histórica.⁶⁸ Verifica-se, ainda, que esse tipo de análise, embora, muito menos conceitualmente detalhada já estava presente em *A Vontade de Saber*; a ideia fundamental de Foucault de estudar o poder como uma multiplicidade de relações de força tem muitas das mesmas consequências que sua

⁶⁸ “(...) as a counterpart to the celebrated motto ‘Where there is power, there is resistance’, one could invoke Foucault’s remark about the ‘immediate and founding correlation between conduct and counter-conduct’, a correlation that is not only historical but also conceptual (Foucault, 1976: 125 and 2007: 196).” (DAVIDSON, 2011, p.28).

articulação posterior na noção de contraconduta. Essas relações de força, desiguais, mas também locais e instáveis, dão origem a estados de poder, e as modificações dessas mesmas relações transformam essas situações de poder.

Resistência e contraconduta modificam (...) relações de força, combatem as organizações de poder localmente estabilizadas, e assim afetam, de uma nova maneira, as possibilidades de ação de outros. Uma relação de força pode ser imanente em um ambiente físico, em uma configuração social, em um padrão de comportamento, em um gesto corporal, em uma determinada atitude, em uma forma de vida. Todas essas características podem estruturar o campo de ação dos indivíduos e, assim, poder e resistência ‘vem de todos os lugares’. (DAVIDSON, 2011, p. 28-29).⁶⁹

É o que permite a libertação do uso do quadro analítico pelo qual compreendemos e teorizamos o poder. Para Foucault, este gênero de análise - agora com análises exemplares - demonstra que as relações de poder não se limitam somente a um tipo de governo político ou econômico, mas que elas se expandem em múltiplos níveis da vida em sociedade (seja na religião, nas artes, na educação, etc.).

Nessa perspectiva, a questão central para analisarmos a governamentalidade, segundo Foucault, a partir de uma perspectiva política (e posteriormente ética) ⁷⁰ é a reversibilidade do poder, como vimos no primeiro capítulo dessa dissertação. Dessa forma, se o corpo do sujeito não é inanimado, não tem existência somente quando é incitado, disciplinado, normatizado, é porque Foucault pensa o poder de maneira estratégica. Em outras e poucas palavras, o exercício do poder nos constitui do mesmo modo que o constituímos. Davidson (2011, p.28) acentua que “(...) a noção de contraconduta acrescenta explicitamente um componente ético à noção de resistência;

⁶⁹ Tradução livre de: ““Resistance and counter-conduct modify (...) force relations, counter the locally stabilized organizations of power, and thereby affect, in a new way, the possibilities of action of others. A force relation can be immanent in a physical environment, in a social configuration, in a pattern of behavior, in a bodily gesture, in a certain attitude, in a way of life. All of these features can structure the field of action of individuals, and thus power and resistance ‘come from everywhere’.”

⁷⁰ “*Security, Territory, Population* (Foucault, 2007) contains a conceptual hinge, a key concept, that allows us to link together the political and ethical axes of Foucault’s thought.” (DAVIDSON, 2011, p. 26).

O “eixo” ético será desenvolvido no, comumente, chamado “último Foucault”. Principalmente, no curso *Hermenêutica do Sujeito* (1982). Para Foucault a reversibilidade do poder permite que o sujeito estabeleça uma relação ética de si para consigo; Isso ocorre, porque tal relação pode se realizar a margem da verdade instituída pelas estratégias de poder e saber disciplinares e biopolíticas.

por outro lado, essa noção permite transitar facilmente entre o ético e o político, deixando-nos ver seus muitos pontos de contato e interseção.”⁷¹

Giovana Carmo Temple assinala que “o espírito questionador que desponta no início do século XVI enquanto contraconduta ao poder pastoral se prolonga no exercício da governamentalidade.” (TEMPLE, 2013, p. 219). Todavia, aqui o Estado não controla seus súditos, mas governa uma população e, para tanto, institui uma série de estratégias, análises, reflexões, cálculos, estatísticas sobre como governá-la. A arte de governar característica da razão de Estado envolve uma série de racionalidades específicas – como já mencionado na seção anterior – sobre a população para que o Estado a governe. “Estas racionalidades pertencem ao conjunto de procedimentos que caracterizam a arte de governar na governamentalidade, mas não são os únicos. Portanto, ainda que não seja possível tomar um conceito pelo outro, é certo que razão de Estado e governamentalidade são termos relacionados à emergência da população.” (TEMPLE, 2013, p. 220).

Temple (2013) assevera, ainda, que considerando o conjunto de articulações e conexões que a governamentalidade (enquanto acontecimento) estabelece entre as práticas de exercício do poder pastoral, da disciplina e da biopolítica, é que Foucault apresenta as contracondutas que se formam na razão de Estado atualizando o debate da Idade Média. “Assim, se aqui a recusa era à condução pastoral, na razão de Estado as contracondutas visam, sobretudo, a recusa do governo, apoiando-se, para tanto, naquilo que ele oferta.” (TEMPLE, 2013, p. 220). Com efeito, como se trata de um governo que regula uma população, eis que a primeira forma de contraconduta se constitui em oposição à historicidade posta pela Razão de Estado, afirmando “no dia em que a sociedade civil puder se emancipar das injunções e das tutelas do Estado, quando o poder de Estado puder enfim ser absorvido por essa sociedade” (FOUCAULT, 2008a, p.478) – essa sociedade civil que nasce, de acordo com Foucault, na própria forma, na própria análise da razão governamental –, com isso, o tempo da política e o tempo do Estado terminarão. “Escatologia revolucionária que não parou de atormentar os séculos XIX e XX. Primeira forma de contraconduta: a afirmação de uma escatologia em que a sociedade civil prevalecerá sobre o Estado.” (FOUCAULT, 2008a, p.478).

⁷¹ Tradução livre de: “(...) the notion of counter-conduct adds an explicitly ethical component to the notion of resistance; on the other hand, this notion allows one to move easily between the ethical and the political, letting us see their many points of contact and intersection.” (DAVIDSON, 2011, p. 28)

Nos rastros desta contraconduta, há a segunda forma de contraconduta que reivindica pelo momento no qual a população irá romper com todos os vínculos de obediência, “terá efetivamente o direito, não em termos jurídicos, mas em termo de direitos essenciais e fundamentais, de romper todos os vínculos de obediência que ela pode ter com o Estado e, erguendo-se contra ele, dizer doravante: é minha lei, é a lei das minhas exigências.” (FOUCAULT, 2008a, p.479). Também uma escatologia que, para Foucault “vai tomar a forma do direito absoluto à revolta, à sedição, à ruptura de todos os vínculos de obediência – o direito à própria revolução.” (FOUCAULT, 2008a, p.479). Por fim, a contraconduta que consiste na oposição ao “Estado como detentor da verdade” (FOUCAULT, 2008a, p.479). Sobre esse ponto as contracondutas irão sustentar que a “nação” deve ser titular do seu saber – não o Estado –, é a ideia de que a sociedade deve ser transparente e verdadeira. Essas resistências se apoiam, portanto, nos diferentes elementos constitutivos da transição de uma pastoral da alma à razão de Estado. Verifica-se aí que é, nessa medida, que a história da razão do Estado, a história da razão governamental e a história das contracondutas – que se opuseram a ela – não podem ser dissociadas.

Segundo Michel Senellart (2008a), Foucault nas duas últimas páginas do manuscrito do seu curso de 1978, em um exame breve, deixa clara a “herança religiosa” dos movimentos revolucionários, os definindo como “contracondutas, ou antes, tipos de contracondutas que correspondem a essas formas de sociedade em que o ‘governo dos homens’ tornou-se um dos atributos da sociedade, quando não sua função essencial”:

Invoca-se com frequência a herança religiosa dos movimentos revolucionários da Europa moderna. Ela não é direta. Ou, em todo caso, não é uma filiação ideologia religiosa – ideologia revolucionária. O vínculo é mais complexo e não põe em relação ideologias. Ao pastorado estatal se opuseram contracondutas que tomaram emprestados ou modularam alguns dos seus temas com base nas contracondutas religiosas. É, antes, do lado das táticas antipastorais, das fraturas cismáticas ou heréticas, do lado das lutas em torno do poder da Igreja, que se deve procurar a razão de certa coloração dos movimentos revolucionários. Em todo caso, há fenômenos de filiação real: o socialismo utópico tem (...) raízes bem reais, não em textos, livros ou ideias, mas em práticas identificáveis: comunidades, colônias, organizações religiosas, como os *quakers* nos Estados Unidos, na Europa Central, (...) e fenômenos de parentesco [ou] alternativa: o metodismo e a Revolução Francesa. Questão de ideologia religiosa que [absorveu?] o processo revolucionário? A não ser que, num país de estrutura estatal fraca, de desenvolvimento

econômico forte e de organização pastoral múltipla, as revoltas de conduta possam ter adquirido muito mais [paradoxalmente?] a forma “arcaica” de uma nova pastoral. (FOUCAULT, 2008a, p.480).

Como vimos, as contracondutas surgem no mesmo espaço onde se dão as aplicações do poder, na medida em que a existência de relações de poder pressupõe sujeitos que se recusam a serem governados de forma irrestrita. No ensaio *O Sujeito e o Poder* Foucault destaca que o poder, entendido como o governo dos homens, inclui o elemento da liberdade: “Quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando as caracterizamos pelo “governo” dos homens, uns pelos outros - no sentido mais extenso da palavra, incluímos um elemento importante: a liberdade.” (FOUCAULT, 1995, p.244).

Essa citação reforça a afirmação de Foucault de que o poder nunca determina exaustivamente as possibilidades de um sujeito, e especifica um campo de possibilidade relevante como aquele da conduta ou comportamento, tomando este último no sentido mais amplo do termo. Se nos lembrarmos da observação de Foucault de que ‘a ética é a forma deliberativa que a liberdade assume’, ‘a prática deliberativa da liberdade’, também podemos ver que para Foucault a ética é, com efeito, uma espécie de liberdade de conduta. (DAVIDSON, 2011, p.30).⁷²

É interessante perceber e salientar que, nesse mesmo ensaio, *O Sujeito e o Poder*, publicado originalmente em inglês em 1982, Foucault usa novamente a noção de *conduta*, mas não a aplica apenas ao poder pastoral; em vez disso, ele apresenta-o como uma possível chave conceitual para entender em que consiste realmente o “poder”: “O exercício do poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade.” (1995, p. 244). Nesse ínterim, acentua-se, também, que “a noção de contraconduta é explicitamente construída e apresentada por Foucault como uma ferramenta conceitual cujo campo de aplicação, tanto do ponto de vista teórico quanto histórico, é muito

⁷² Tradução livre de: “This quotation underscores Foucault’s assertion that power never exhaustively determines a subject’s possibilities, and it specifies the relevant field of possibility as that of conduct or behavior, taking the latter in the widest sense of the term. If we recall Foucault’s remark that ‘ethics is the deliberative form that freedom takes’, the ‘deliberative practice of freedom’, we can also see that for Foucault ethics is in effect a kind of freedom of conduct. (Foucault, 2001d: 1530–1).”

amplo, pois não se aplica exclusivamente às lutas antipastorais da Idade Média.” (LORENZINI, 2016, p. 12).

O vocabulário de Foucault no referido ensaio e na conferência concedida a *Sociedade Francesa de Filosofia* em 1978: *O que é a Crítica*⁷³, a saber, respectivamente: “insubmissão da liberdade” (FOUCAULT, 1995, p. 244), a “intransigência da liberdade” (FOUCAULT, 1995, p. 244), a “intransitividade da liberdade” (FOUCAULT, 1995, p. 246), a “inservidão voluntária” (FOUCAULT, 1995a, p.05) e a “indocilidade refletida” (FOUCAULT, 1995a, p.05); podem ser lidas como pertencentes ao campo semântico das contracondutas e evidenciam o duplo desígnio – político e ético – dessa (s) contraconduta (s).⁷⁴ Já no curso *Segurança, Território, população*, Foucault conecta uma forma historicamente importante de contraconduta ao estatuto das mulheres:

Vocês encontram igualmente essas revoltas de conduta, essas resistências de conduta, ligadas a um problema totalmente diferente' mas capital, o do estatuto das mulheres. E vemos que essas revoltas de conduta estão muitas vezes ligadas a esse problema das mulheres, do seu estatuto na sociedade, na sociedade civil ou na sociedade religiosa. Essas revoltas de conduta floresceram nos conventos femininos, (...) Vocês veem também todos os grupos que se constituem em torno das mulheres profetizas na Idade Média (...). Vocês os verão mais tarde naqueles círculos curiosos, meio mundanos, meio populares, de conduta, ou melhor, de direção de consciência do século XVII (...). (FOUCAULT, 2008a, p. 259).

De acordo com Arnold I. Davidson (2011), a apreciação de Foucault pelos movimentos feminista e gay pode ser melhor compreendida pelo ponto de vista da noção de conduta/contraconduta. O interesse de Foucault pela história moderna das relações entre as mulheres gira em torno da questão da amizade feminina, como ela se desenvolve, que tipo de conduta envolve, como as mulheres estavam ligadas umas às outras por certo tipo de afeto, de afeição. Segundo o americano, o francês foi especialmente atento à resposta das mulheres, muitas vezes, inovadora e criativa, a um *status* que lhes foi imposto. E Foucault sabia muito bem que a contraconduta criativa das mulheres foi muitas vezes alvo das mais duras críticas, como se o debate civil em

⁷³ “Crítica e *Aufklärung*” Utilizamos a tradução de Gabriela Lafeté Borges. Disponível em: www.filoesco.unb.br/foucault

⁷⁴ Esse também é o entendimento Arnold I. Davidson; 2011, p.30.

torno das questões jurídicas não pudesse se degenerar quando o assunto se volta para o comportamento das mulheres.

A observação de Foucault de que o que torna a homossexualidade “perturbadora” é o “modo de vida homossexual muito mais do que o ato sexual em si” (FOUCAULT, 2010, p.349) “está diretamente relacionado ao como esse modo de vida é um centro de contraconduta” (DAVIDSON, 2011, p.33)⁷⁵. Foucault atribui grande importância àquele aspecto do movimento gay que coloca em jogar “relações na ausência de códigos ou linhas de conduta estabelecidas”(FOUCAULT, 2014, p.171), “intensidades afetivas” (FOUCAULT, 2010, p.349), “formas que mudam” (FOUCAULT, 2014, p.173).

Foucault descreve esses relacionamentos com a mesma expressão que utiliza para falar das contracondutas religiosas, a saber: curto-circuito (FOUCAULT, 2008a, p. 280-281); “essas relações criam um curto-circuito e introduzem o amor onde deveria haver lei, regra, hábito” (FOUCAULT, 2010, p.349). “Contraconduta gay, um novo modo da vida, cultura gay no sentido mais amplo do termo, é o que fascinou Foucault.” (DAVIDSON, 2011, p. 33)⁷⁶

(...) uma cultura que inventa modalidades de relações, modos de vida, tipos de valores, formas de troca entre indivíduos que sejam realmente novas, que não sejam homogêneas nem se sobreponham às formas culturais gerais. Se isso for possível, a cultura gay não será então simplesmente uma escolha de homossexuais por homossexuais. Isso criará relações que podem ser, até certo ponto, transpostas para os heterossexuais. É preciso inverter um pouco as coisas, e, mais do que dizer o que se disse em um certo momento: “Tentemos reintroduzir à homossexualidade na normalidade geral das relações sociais”, digamos o contrário: “De forma alguma! Deixemos que ela escape na medida do possível ao tipo de relações que nos é proposto em nossa sociedade, e tentemos criar no espaço vazio em que estamos novas possibilidades de relação.” Propondo um novo direito de relação, veremos que pessoas não homossexuais poderão enriquecer suas vidas modificando seu próprio esquema de relações. (FOUCAULT, 2004a, p. 122).

Esse espaço de contraconduta não pode ser reduzido à esfera jurídica, e é por isso que Foucault sustentou que se deve considerar “a batalha pelos direitos dos gays

⁷⁵ Tradução livre de: “is directly related to the way in which this mode of life is a center of counter-conduct.”

⁷⁶ Tradução livre de: “Gay counter-conduct, a new mode of life, gay culture in the widest sense of the term, is what fascinated Foucault.”

como um episódio que não pode representar a etapa final” (FOUCAULT, 2004a, p. 119) da luta. Isso porque os efeitos reais da luta por direitos devem ser buscados muito mais em “atitudes, [em] esquemas de comportamento, do que [em] formulações legais” (FOUCAULT, 2004a, p. 119); tal posicionamento justifica-se não apenas conceitualmente, já que há discriminação em relação a população LGBTQIA+, mesmo que a legislação proíba. Assim sendo, a tentativa de criar novas formas culturais, de criar uma nova forma de vida é mais pertinente do que a questão dos direitos individuais.

Os direitos que derivam das relações conjugais e familiares são uma forma de estabilização, uma forma de tornar estacionárias, certas formas de conduta, como diria Foucault. Estender esses direitos a outras pessoas, ou melhor, a todas as pessoas, é apenas um primeiro passo, pois “já que se pede às pessoas que reproduzam o laço de casamento para que sua relação pessoal seja reconhecida, o avanço realizado é pouco significativo.” (FOUCAULT, 2004a, p. 120). O mundo jurídico, social e institucional em que vivemos é aquele em que as únicas relações possíveis são empobrecidas, a “sociedade e as instituições que constituem sua ossatura limitaram a possibilidade de relações, porque um mundo relacional rico seria extremamente complicado de administrar. Devemos lutar contra esse empobrecimento do tecido relacional.” (FOUCAULT, 2004a, p. 120). Nesse cenário, “Todos nós já ouvimos os sentimentos “progressistas” daqueles liberais que anunciam que não se opõem ao casamento gay, desde que se comportem como os casais casados”. É precisamente a ameaça de contra-conduta, e não o estatuto jurídico, que é mais perturbador e inquietante.” (DAVIDSON, 2011, p. 34).⁷⁷

Segundo Arnold Davidson (2011), essa é, certamente, uma das razões pelas quais Foucault anunciou que depois de estudar a história da sexualidade, ele queria entender a história das amizades – amizades que durante séculos permitia viver “(...) relações afetivas muito intensas. A amizade tinha também implicações econômicas e sociais (...)” (FOUCAULT, 2014, p. 260). “Os tipos de contraconduta possibilitados por essas amizades mudaram as relações de força entre os indivíduos e modificaram a sua relação consigo mesmo.” (DAVIDSON, 2011, p. 34).⁷⁸ As pessoas se comportam de

⁷⁷ Tradução livre de: “We have all heard the ‘progressive’ sentiments of those liberals who announce that they are not opposed to gay marriage as long ‘as they behave like married couples’. It is precisely the threat of counter-conduct, and not the legal status, that is most disruptive and unsettling.”

⁷⁸ Tradução livre de: “The kinds of counter-conduct made possible by these friendships both changed the force relations between individuals and modified one’s relation to oneself.”

outra maneira com os amigos, fabricando novas possibilidades éticas e políticas. A partir do século XVI, quando encontra textos que criticam as amizades (especialmente masculinas) como “algo perigoso” (FOUCAULT, 2014, p. 260), que esse tipo de amizade começa a desaparecer. E a sugestão de Foucault foi que este espaço de “amizade perigosa” passou a ser ocupado pelo “problema da homossexualidade” (FOUCAULT, 2014, p. 261), da relações sexuais entre homens: “o desaparecimento da amizade como relação social e o fato de a homossexualidade ter sido declarada um problema social, político e médico são parte do mesmo processo” (FOUCAULT, 2014, p. 261).

A constituição da homossexualidade como um problema médico e psiquiátrico foi muito mais eficaz como técnica de controle do que a tentativa de regular a amizade. Ainda hoje, por trás de cada amizade intensa, esconde-se a sombra do sexo, para que não vejamos mais as perturbações marcantes da amizade. A contraconduta da amizade tornou-se patologizada – a indisciplina da amizade é apenas uma forma de anormalidade. (DAVIDSON, 2011, p. 34)⁷⁹

Observa-se aí, dentro do percurso foucaultiano, que “o aparecimento de um tipo de conduta dentro do espaço conceitual do normal e do patológico muitas vezes tem o efeito de enfraquecer a força ética e política dessa conduta.” (DAVIDSON, 2011, p. 34).⁸⁰ Há, dessa forma, um controle médico vinculado a estruturas de conhecimento médico, “uma verdadeira medicalização da conduta.” (DAVIDSON, 2011, p. 34).⁸¹

O registro marcado pela doença ofusca a dimensão ético-política da conduta e coloca em primeiro plano o controle higiênico do comportamento. Um princípio de normalização toma o lugar da liberdade ética, da resistência política. A arte da indocilidade deliberativa cede seu espaço a uma ciência da anormalidade. (DAVIDSON, 2011, p. 34)⁸²

⁷⁹ Tradução livre de: “The constitution of homosexuality as a separate medical and psychiatric problem was much more effective as a technique of control than the attempt to regulate friendship. Even today, behind every intense friendship lurks the shadow of sex, so that we no longer see the striking perturbations of friendship. The counter-conduct of friendship has become pathologized – the unruliness of friendship is but a form of abnormality.”

⁸⁰ Tradução livre de: “The appearance of a type of conduct within the conceptual space of the normal and the pathological often has the effect of weakening the ethical and political force of this conduct.”

⁸¹ Tradução livre de: “a true medicalization of conduct.”

⁸² Tradução livre de: “The register marked by illness obfuscates the ethico-political dimension of conduct and places in the foreground the hygienic control of behavior. A principle of normalization takes the place

Uma questão análoga surge sempre que a noção de conduta é deslocada a partir de um contexto ético e político e inserido em um contexto científico e epistemológico. Quando a normatividade da conduta é subordinada e regulada pelo que Foucault chama de “regime de veridicção”⁸³, a preeminência desse regime reestrutura os próprios conceitos de conduta/contraconduta. “Mais especificamente, quando um regime de veridicção científica fornece a estrutura de inteligibilidade para a conduta, este conceito muda completamente de registro, perdendo suas dimensões éticas e políticas e tornando-se objeto de explicação científica.” (DAVIDSON, 2011, p. 34).⁸⁴

De acordo com Davidson (2011), em *O Nascimento da Biopolítica* a conduta é sempre subordinada, a um regime de veridicção (o da conceituação e explicação econômica). E, portanto, a conduta como ação ética e política é completamente neutralizada. O resultado é o desaparecimento conceitual da contraconduta; a constituição e desvinculação da conduta como objeto científico da contraconduta como atividade plenamente ética e política. A “armadura” do neoliberalismo econômico, estudada no referido curso de 1979, não pode ceder espaço à ideia de contraconduta; a contraconduta torna-se inconcebível, pois a conduta como tal é um conceito totalmente integrado em um campo científico-epistemológico.

Regime de veridicção, homo oeconomicus, comportamento racional, neutralização ética e política – tal é o esquema, por exemplo, do neoliberalismo americano. Nesse cenário, a contraconduta nada mais é do que uma forma de irracionalidade, assim como na história da psiquiatria, é apenas uma forma de anormalidade. (DAVIDSON, 2011, p. 37; grifo nosso).⁸⁵

of ethical freedom, political resistance. The art of deliberative indocility cedes its space to a science of abnormality.”

⁸³ A ideia de “regime de veridicção” é central para Foucault no curso *Nascimento da Biopolítica*; ver, especialmente, as aulas de 10 e 17 de janeiro de 1979. Essa noção foi introduzida na *Mesa-redonda em 20 de Maio de 1978*. Esse “regime de verdade” instaurado pelo liberalismo, isto é, o “regime” no qual a política tem de se haver com uma verdade, implica, também, a noção de liberdade, a qual será imprescindível para o exercício de seu poder.

⁸⁴ Tradução livre de: “More specifically, when a regime of scientific veridiction provides the framework of intelligibility for conduct, this concept completely changes register, losing its ethical and political dimensions and becoming the object of scientific explanation.”

⁸⁵ Tradução livre de: Regime of veridiction, homo oeconomicus, rational behavior, ethical and political neutralization – such is the scheme, for instance, of American neo-liberalism. In this setting, counter-conduct is nothing more than a form of irrationality, just as in the history of psychiatry, it is but a form of abnormality.”

Nesse cenário, a questão da (nossa) conduta é inseparável da questão kantiana de “o que somos nós”? num (sic) momento muito preciso da história.” (FOUCAULT, 1995, p. 239), isto é, à tomada do tempo presente como problema filosófico em uma ontologia crítica do que nós somos na atualidade. Tornar-se diferente do que se é requer uma ética e uma política de contraconduta. Foucault chegou à conclusão de que:

Talvez o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste "duplo constrangimento" político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. (FOUCAULT, 1995, p. 239)

Observa-se que esse “duplo constrangimento” é o campo de atuação da contraconduta, isto é, o domínio da resistência, que é uma esfera de insubmissão, que incita um processo de produtividade. Além disso, Foucault liga este domínio à sua definição de “atitude crítica”, uma atitude política e moral, uma maneira de pensar, que é uma crítica do modo como nossa conduta é governada, um “parceiro e adversário ao mesmo tempo das artes de governar”. (FOUCAULT, 1995a, p. 03). Esse tema será trabalhado na próxima seção.

Uma das afirmações mais inquietantes de Foucault em relação à contraconduta diz respeito à sua discussão “a favor do suicídio” (FOUCAULT, 2014, p. 104) ante “as humilhações, as hipocrisias, as manobras estranhas às quais ele [o suicida] é obrigado” (FOUCAULT, 2014, p. 104) a fazer frente para atingir seu objetivo. “Não é admissível que não nos permitam prepararmos nós mesmos com todo cuidado, a intensidade e o ardor que desejamos (...) esse algo ao qual pensamos há muito tempo.” (FOUCAULT, 2014, p. 105). “Sou a favor de um verdadeiro combate cultural para voltar a ensinar às pessoas que não há conduta que é mais bonita, que, conseqüentemente, merece ser considerada com tanta atenção como o suicídio. Deve-se trabalhar em seu suicídio por toda a vida.” (FOUCAULT, 2011, p.108). O governo da conduta em relação à morte, que se estende à “espantosa banalidade” (FOUCAULT, 2014, p. 106) do comportamento das funerárias, diminui de forma convincente a força de qualquer atitude crítica “como se a morte devesse apagar todo esforço de imaginação”

(FOUCAULT, 2014, p. 106). “E aqui a imaginação de Foucault é ela mesma uma forma de contraconduta (...).” (DAVIDSON, 2011, p. 38).⁸⁶

Davidson (2011) nos lembra de Enrique Vila-Matas, em seu livro de contos *Suicídios Exemplares*, em que seu personagem favorito “se deu uma morte digna, e o fez de uma forma ousada, como um protesto por tanta estupidez e na plenitude da paixão, pois não desejava diluir-se na obscuridade com o correr dos anos.” (VILA-MATAS, 2009, p. 06). As expressões “se deu”, “uma forma ousada”, “protesto”, “plenitude da paixão” e a vontade de não “diluir-se na obscuridade” são expressões que marcam as contracondutas. A narrativa de Vila-Matas é uma quase resposta a uma pergunta de Foucault: “Parece que a vida é frágil na espécie humana, e a morte, certa. Por que é preciso que nos façam dessa certeza um acaso, que ganha, por seu caráter repentino ou inevitável, o ares de uma punição? (FOUCAULT, 2014, p. 105). Verifica-se que se se quer que o fim seja governado da primeira forma, faz-se necessário criar uma contraconduta, o que Vila-Matas chama de “a única plenitude possível”, “plenitude suicida”. (VILA-MATAS, 2009, p. 16).

Arnold I. Davidson afirma que “Política e eticamente, a contraconduta é a invenção de um novo conceito filosófico” (2011, p. 39)⁸⁷; bem como, chama a atenção para dois pontos: se a contraconduta no final da vida pode ser decisivamente chocante, não devemos subestimar suas ocasiões mais cotidianas ao longo da infância; Apesar da diversidade cultural da conduta, uma das mais universais e desanimadoras memórias da vida de toda criança é a exclamação constante dos adultos: comporte-se. “Esperamos que seja uma advertência que ainda podemos aprender a combater.” (DAVIDSON, 2011, p. 39) ⁸⁸ Por meio desse conceito, Foucault elaborou uma nova ferramenta teórica, bastante fecunda para análise dos movimentos de resistência, inclusive, para as novas modalidades de controle dos sujeitos, que se tornam cada vez mais rígidas com a emergência e expansão do neoliberalismo.

Antes de prosseguirmos, uma recapitulação faz-se necessária. Segundo Foucault os mecanismos de poder governamentais funcionam com base na aceitação dos indivíduos em serem conduzidos dessa forma; por definição nos referimos a governo e não à dominação ou coerção. Governar implica em estruturar o campo da

⁸⁶ Tradução livre de: “And here Foucault’s imagination is itself a form of counter-conduct (...).”

⁸⁷ Tradução livre de: “Politically and ethically, counter-conduct is the invention of a new philosophical concept.”

⁸⁸ Tradução livre de: “Let us hope that it is an admonition that we can still learn to combat.”

liberdade e o campo de possibilidade de ações do sujeito⁸⁹. Então, a noção de conduta é fundamental para o deslocamento das relações de poder governamentais para conduzir a conduta dos indivíduos. A partir disso, ele pensa a questão da *resistência* em termos da contraconduta, ou seja, a contraconduta se torna para a relação de governo – poder – uma condição de sua possibilidade; um ponto de atrelamento essencial às estratégias que se intercambiam de uma parte à outra.

A insistência de Foucault na alteridade que caracteriza essas contracondutas não é acidental: a resistência, de fato, nunca surge no vácuo, mas é sempre relativa a algo ou alguém – a resistência sempre visa mudar, modificar, transformar uma situação específica, em para que o indivíduo seja conduzido (ou conduza a si mesmo). (LORENZINI, 2016, p. 11).⁹⁰

Foucault irá perceber na ação da contraconduta uma decisão do sujeito que recusa certa forma de governo. Trata-se de uma decisão ética de como governar a si mesmo em meio às interferências externas em sua conduta e que terão efeitos políticos. É este movimento que permitiu que ele colocasse a genealogia sob a égide da crítica, reivindicando uma herança kantiana. A contraconduta/resistência ao poder não é uma atitude mecânica, deve ser compreendida a partir dos modos de subjetivação dos sujeitos que exercem distintas práticas e estabelecem uma pluralidade de relações sociais. Verifica-se aí, mais uma vez, a continuidade da tese presente em *A Vontade de Saber* (1976), já explorada no primeiro capítulo. Para Candiotti, isso tem como efeito o deslocamento de uma “análise de dispositivos anônimos” para o problema do governo como “relação entre indivíduos agentes” (CANDIOTTO, 2010, p. 111). Entretanto, não compartilhamos dessa leitura. Para Foucault, desde 1976, a resistência é uma noção produtiva, ou seja, ativa; e como já exploramos na terceira seção do primeiro capítulo

⁸⁹“ O exercício de poder define o quadro do possível: a ação dos outros está virtualmente circunscrita em um conjunto determinado de possibilidades. Por isso, a emergência dos valores em jogo em uma ação não é um começo propriamente “mesquinho” ou casual. O governo dos outros depende de algum sentido intersubjetivo e, nesse campo de relação que ultrapassa a reflexividade da ética, a orientação da consciência é a circunscrição de um campo de possibilidades para a ação do outro, um campo de ação possível. “De fato, o que define uma relação de poder é um modo de ação que não age diretamente e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre a própria ação dos outros”.” (STIVAL, 2015, p.222).

⁹⁰ Tradução livre de: “Foucault's insistence on the otherness that characterizes these counter-conducts is not accidental: resistance, in fact, never arises in a vacuum but is always relative to something or someone- resistance always aims at changing, modifying, transforming a specific situation, in order for the individual to be conducted (or to conduct him/herself).”

“Estratégia da Insurreição”, o poder, para Foucault, “é um modo de ação de alguns sobre outros.” (FOUCAULT, 1995, p. 242).

Nesse cenário, Daniele Lorenzini (2016) aponta que “enquanto a noção de conduta permanece no cerne da obra de Foucault até o fim de sua vida, a noção correlativa de contraconduta desaparece rapidamente.” (p.08)⁹¹ Por que Foucault abandona a noção de contraconduta depois de ter lhe dado uma descrição detalhada e filosoficamente rica no curso *Segurança, Território, População?* Para esquadrihar as razões deste desaparecimento, é necessário levar em conta a forte ligação existente entre o referido curso ministrado entre janeiro e abril de 1978 no *Collège de France* e a conferência, já mencionada, *O que é Crítica?* que deu em maio do mesmo ano na *Société Française de Philosophie*. Acompanhamos o entendimento de Lorenzini (2016) de que Foucault introduz (implícita, mas claramente), nesta última, o conceito de *atitude crítica* como uma – ou melhor, a – forma que a contraconduta assume na sociedade moderna, percebendo ao mesmo tempo a necessidade de colocar a questão da vontade (ser ou não ser governado assim) para repensar a *resistência* dentro do quadro de estratégias.

Assim sendo, a partir da referida conferência, Foucault parece substituir a noção de *contraconduta* com a noção de *atitude crítica*, o que lhe permite destacar o aspecto voluntário de resistência às relações governamentais de poder. Entretanto, já adiantamos, que uma vez que a noção de contraconduta é conceitualmente mais ampla do que a atitude crítica, “sugiro (...) que valeria a pena reativá-la como uma categoria histórica que, de várias formas e com objetivos diversos, percorre toda a história Ocidental.” (LORENZINI, 2016, p. 08).⁹² Tal sugestão pode ser exemplificada com os movimentos feministas e LGBTQIA+ supramencionados. É necessário ter em mente que as contracondutas são possibilidades de construir inventivamente novas formas de se colocar no mundo, novas oportunidades de constituição da subjetividade, novas ideias para relacionar-se consigo e com os outros. Nesse sentido, é uma tarefa ao mesmo tempo da ética e da política, individual e coletiva. Lorenzini aponta, ainda: “É justamente em sua capacidade de abrir o espaço conceitual para tal análise que reside o

⁹¹ Tradução livre de: “whereas the notion of conduct remains at the heart of Foucault's work until the end of his life, the correlative notion of counter-conduct quickly disappears.”

⁹² Tradução livre de: “I suggest (...) that it could be worth reactivating it as a historical category which, in various forms and with diverse objectives, runs through the whole of Western history.”

valor filosófico, ético e político essencial da noção de contraconduta hoje.” (2016, p.20).⁹³

Neste enquadramento, será pensado por Foucault o aparecimento da *atitude crítica* que se define, grosso modo, como um *ethos* característico da modernidade, o qual interpela os modos de governo das práticas governamentais, é o que veremos a seguir.

3.2 Da Atitude Crítica e da Luta Política

Meu problema é analisar a realidade para ver como podemos nos libertar. (FOUCAULT, 2011, p.304).

Em 1978 Foucault, explicitamente, coloca a genealogia sob a égide da crítica, reivindicando uma “filiação” kantiana. Dois textos desse ano esclarecem a natureza dessa herança. O primeiro, comentado na seção anterior, é a conferência *O que é a*

⁹³ Tradução livre de: “It is precisely in its capacity to open the conceptual space for such an analysis that lies the essential philosophical, ethical, and political value of the notion of counter-conduct today.”

Crítica? E o segundo é a introdução que escreveu para a edição americana de *O Normal e o Patológico* de Georges Canguilhem⁹⁴. Nessas ocasiões, Foucault afirma que, depois de Kant, o trabalho filosófico (abarcando aí sua própria investigação) é antes de tudo crítico, e com isso quer significar que a modernidade filosófica é a idade da crítica.

Cesar Candiotto (2010) assinala que Kant é valorizado por Foucault não porque tenha fundado uma doutrina ou cunhado uma corrente de pensamento, mas porque desenvolve uma atitude diferente em relação a seu tempo. Assim sendo, atitude crítica designa a resposta do pensamento às questões colocadas pela atualidade na época em que vive o filósofo. Por isso, soluções não podem ser repetidas em outra época, porque já não se trata das mesmas questões. “São constitutivas da atitude crítica a transformação incessante do pensamento, a dobra da curva do inteligível, o elogio da diferença. A crítica na qual sua filosofia se inscreve é política e ética, gesto filosófico, ontologia histórica e tensão corajosa entre discursos e práticas.” (CANDIOTTO, 2010, p.156).

‘*O que é a Crítica?*’ é a primeira grande elaboração foucaultiana do tema da crítica como uma atitude específica do “Ocidente moderno” (FOUCAULT, 1995a, p.01). Mas o que Foucault chama, nesta conferência, de “atitude crítica” na verdade nada mais é do que uma – ou melhor, a – forma que a contraconduta assume nas sociedades modernas. Salienta-se que, o contrário, isto é, não é possível considerar a contraconduta como uma forma específica (medieval) assumida pela atitude crítica, porque Foucault é muito claro ao vincular o conceito de atitude crítica (e de crítica *tout court*) ao “grande processo de governamentalização da sociedade [Ocidental]” (FOUCAULT, 1995a, p.01), excluindo, assim, explicitamente a Idade Média.

É importante observar que, para Foucault, o termo *crítica* não se aplica tão somente à filosofia; de modo geral, também se refere “a uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir” (FOUCAULT, 1995a, p.01) ou, ainda, o termo especifica igualmente “uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, com o que se faz, com a sociedade, com a cultura, uma relação, também, com os outros e que poderíamos chamar, digamos, de atitude crítica” (FOUCAULT, 1995a, p.01-02). Nesta última acepção, a crítica envolve uma forma de relação com o poder e, nesse sentido, a idade da crítica teria se iniciado muito antes de Kant. Ela remontaria ao século XVI e às reações contra a governamentalidade que então iniciava sua entrada no domínio da

⁹⁴ *Introdução por Michel Foucault*. In: FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 425-440. (Coleção ditos & escritos: 7).

política. Foucault analisa “a emergência de uma forma particular de contraconduta tentando curto-circuitar as artes modernas de governar, e chama isso de “atitude crítica”.”(LORENZINI, 2016, p. 13).⁹⁵

Verifica-se uma *duplicação* do tema da crítica em Foucault: de um lado, ela diz respeito à atividade filosófica e, de outro, a um de seus objetos de investigação, isto é, as relações de poder. No que concerne ao primeiro aspecto, não cabe aqui retomar os diversos momentos da relação entre o pensamento de Foucault e o de Kant.⁹⁶ O trajeto que adotaremos consiste em esclarecer como Foucault, tomando Kant e o problema da crítica como o quadro geral de sua investigação, compreende seu próprio trabalho intelectual no momento em que realiza sua “crítica da razão política”, sua relação com a *resistência* em relação ao poder; após, retomaremos a questão da *atitude crítica*. Para isso, é necessária uma delimitação mais precisa do termo *crítica*. Vale lembrar, contudo, que a expressão “crítica da razão política” é forjada a partir de Kant, como Foucault esclarece em uma conferência nos Estados Unidos em 1979:

(...) a partir de Kant o papel da filosofia foi o de impedir a razão de ultrapassar os limites do que é dado na experiência; mas desde essa época - quer dizer, com o desenvolvimento dos Estados modernos e a organização política da sociedade -, o papel da filosofia foi também o de vigiar os abusos do poder da racionalidade política, o que lhe dá uma esperança de vida bastante promissora. (FOUCAULT, 2006, p. 356).

Na referida conferência, Foucault faz referência ao artigo que Kant publicou em 1784: ‘*Was ist Aufklärung?*’ e realiza uma distinção entre a crítica como projeto

⁹⁵ Tradução livre de: “(...) the emergence of a particular form of counter-conduct trying to short circuit the modern arts of governing, and calls it “critical attitude.””

⁹⁶ O *status* do kantismo em seu pensamento tem sido bastante examinado, destacamos: F. Gros e J. Dávila, especialmente o artigo que publicado em conjunto “Michel Foucault, Lector de Kant”. In: Consejo de publicaciones. Universidad de los Andes, 1996; M. Kelly (ed.), *Critique and power. Recasting the Foucault/Habermas debate*. Michigan: The MIT Press, 1994 e S. Ashenden (ed.), *Foucault contra Habermas. Recasting the dialogue between genealogy and critical theory*. Londres: Sage Publications, 1998; Celso Kraemer, *Ética e Liberdade em Michel Foucault. Uma Leitura de Kant*. São Paulo: EDUC, 2011.

filosófico e a crítica como *atitude*; e é nessa distinção entre *Aufklärung*⁹⁷ e crítica que está a especificidade da *crítica da razão política* foucaultiana.

A crítica, segundo Foucault, consistiria em algo “que se aparenta à virtude” (FOUCAULT, 1995a, p. 02), um modo de se relacionar com o que existe, com o que se sabe, com a sociedade. Na modernidade, e nesse contexto o termo se aplica ao período que se inicia no século XVI e se estende até atualmente; a crítica se torna uma “forma cultural geral” (FOUCAULT, 1995a, p. 03). A crítica como atitude, como *Aufklärung*, não pode, então, ser contida nos limites de um projeto filosófico, uma vez que se refere igualmente às formas de exercício de poder e às práticas sociais.

Foucault está repetindo o gesto de Kant e tomando seu percurso intelectual em uma perspectiva vertical. E por esse motivo pode reivindicar a continuidade entre seu próprio trabalho e o de Kant porque este último descrevia, em 1784, a *Aufklärung* exatamente como a atitude crítica que Foucault havia investigado no curso de 1978 no Collège de France. Do ponto de vista histórico-político, ambos entendem a crítica no contexto do processo de governamentalização. Do ponto de vista metodológico-filosófico, ambos estão fazendo uma reavaliação de sua atividade intelectual, tomando a racionalidade do tempo presente como objeto de problematização. A filosofia crítica é aquela que interroga o pensamento racional tendo em vista não mais a questão de sua natureza, de seu fundamento ou de seus poderes e direitos, mas o interpela em sua história e em sua geografia, em seu passado imediato e em sua atualidade, em seu lugar e em seu momento. (ADVERSE, 2010, p. 04-05).

⁹⁷A questão da *Aufklärung* tem uma importância significativa no pensamento de Foucault, a partir de 1978. Segundo Judith Revel (2011), há três níveis de análise do seu significado em Foucault: um primeiro constitui de modo arqueológico o momento em que o Ocidente tornou sua razão autônoma e soberana, aqui a *Aufklärung* designa tanto a realização daquilo que a precede (a reforma luterana, a revolução copernicana, o pensamento cartesiano, etc.) quanto o gesto fundador daquilo que a sucede e do qual ainda participamos. “Assim, além da descrição arqueológica da *Aufklärung* enquanto realização de um passado recente há a perspectiva genealógica sobre qual relação podemos estabelecer com nosso presente a partir desse gesto fundador.” (CANDIOTTO, 2011, p.20). Um segundo nível diz respeito à evolução da *Aufklärung* nos diversos países europeus, principalmente na Alemanha e na França. Na Alemanha, ela desdobrou-se numa reflexão histórica e política sobre a sociedade; na França, atualizou-se por meio de uma história das ciências. O terceiro nível consiste em perguntar pelo presente, enquanto diferença introduzida em relação ao passado e indica a “atitude da modernidade” e de nosso próprio *éthos*. Além dos dois textos referidos no início da presente seção, Foucault se refere à *Aufklärung*: no texto *A vida: a experiência e a ciência* (Ditos e Escritos II, 2005, p.352-366); O que são as Luzes (Ditos e Escritos II, 2005, p.335-351) e no curso *O governo de si e dos outros* (1983).

Para especificar a herança de Kant, Foucault se serve de uma metáfora: trata-se de um “jornalismo filosófico” (FOUCAULT, 2011, p. 427) - o que guarda semelhanças com seus textos iranianos ⁹⁸, no que tange a “analisar o momento presente” - que foi com o ensino universitário, uma das duas grandes formas de implantação institucional da filosofia no século XIX; bem como, abriram uma dimensão histórico-crítica para a filosofia. Há dois objetivos indissociáveis: de um lado, pesquisar qual foi o momento em que o Ocidente afirmou pela primeira vez “a autonomia e soberania de sua própria racionalidade: Reforma Luterana, revolução copernicana, matematização galileana da natureza, física newtoniana” (FOUCAULT, 2011, p. 428); por outro lado, “analisar o momento presente” (FOUCAULT, 2011, p. 428; grifo nosso) e buscar, “em função do que foi a história da razão, (...) qual relação se deve estabelecer com esse gesto fundador: redescoberta, retomada de um sentido esquecido, ou ruptura, retorno a um momento anterior, etc.” (FOUCAULT, 2011, p. 428). Depois disso, a questão da *Aufklärung* teve um destino diferente na Alemanha (onde tomou a forma de uma reflexão histórica e política sobre a sociedade) e na França, em que deu origem à história das ciências. Observa-se que o trabalho de Foucault pode ser situado na interseção entre essas duas linhas de investigação filosófica.

Interessa a Foucault observar que no artigo de 1784 Kant percebe o entrelaçamento entre crítica e governamentalidade e define a *Aufklärung* como a relação entre a verdade, o poder e a subjetividade; “a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade.” (FOUCAULT, 1995a, p. 05). Com efeito, a *Aufklärung* é definida como o oposto ao estado de tutela e minoridade. Em segundo lugar, o estado de imaturidade é visto como a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem ser guiado por outrem (heteronomia). Em terceiro lugar, Kant indica uma conexão entre um excesso de autoridade, por um lado, e uma falta de coragem, por outro. Daí o motivo pelo qual Kant entende que o lema da *Aufklärung* é o de um rogo à coragem: *Sapere aude!*

O ponto crucial para Kant será, então, o de ajustar seu próprio projeto crítico com a *Aufklärung* e aí introduzirá uma inflexão na história da atitude crítica, uma

⁹⁸ Em 1978, Foucault escreve vários textos sobre o Irã (tema do próximo capítulo) que são o primeiro - e único - empreendimento efetivamente jornalístico de Foucault, um trabalho semelhante ao de um correspondente estrangeiro. Entretanto, Foucault não se identifica com a profissão. Ele prefere escrever, em seu texto programático, “reportagens” sempre entre aspas ou em itálico, como a sublinhar uma diferença na realização do trabalho de jornalista com a de observador-pensador.

inflexão que pode ser compreendida como a contrapartida de uma investigação de caráter tão somente epistemológico cujo principal objetivo é o de estabelecer os limites para todo conhecimento possível. Essa contrapartida não implica deslocar a crítica para um âmbito distinto do epistemológico, mas situar no próprio problema do conhecimento a retomada da crítica. Foucault assevera:

Se efetivamente Kant chama todo esse movimento crítico que precedeu a *Aufklärung*, como vai situar, ele, o que entende pela crítica? Eu diria (...) que em relação à *Aufklärung*, a crítica será, aos olhos de Kant, o que ele vai dizer, a saber: você sabe bem até onde pode saber? Raciocina tanto quanto queiras, mas você sabe bem até onde pode raciocinar sem perigo? A crítica dirá, em suma, que nossa liberdade está presente menos no que empreendemos, com mais ou menos coragem, do que na ideia que fazemos de nosso conhecimento e de seus limites, e que, por consequência, ao invés de deixar alguém dizer a outro "obedeça", é nesse momento, quando alguém terá uma justa ideia de seu próprio conhecimento, que se poderá descobrir o princípio da autonomia e não terá que escutar mais o "obedeça"; ou, antes, o "obedeça" estará fundado na própria autonomia. (FOUCAULT, 1995a, p. 06)

Percebe-se então o deslocamento operado por Kant: a crítica terá como tarefa primordial, presente e futura, conhecer o conhecimento. "Foucault faz notar que o destino da filosofia crítica kantiana seria transcender, já no século XIX, o âmbito epistemológico e ganhar "solidez concreta". (ADVERSE, 2010, p. 10) Nesse desenho, a crítica assume três traços: 1) o positivismo (como crítica das ciências); 2) o desenvolvimento de uma política de Estado; 3) o desenvolvimento de uma ciência do Estado, ou "estatismo". Para nossos objetivos, reteremos este último aspecto da nova atitude crítica.

A partir do "estatismo" a interrogação kantiana será reformulada, tomando a forma da desconfiança frente ao Estado, ou melhor, ao poder do Estado. A nova interrogação será: "de quais excessos de poder, de qual governamentalização a racionalidade estatal é responsável?" (FOUCAULT, 1995a, p. 08). Essa interrogação visa às relações que se estabelecem entre a racionalização e o poder ou entre a razão e o poder. O "devir dessa questão" (FOUCAULT, 1995a, p. 08), marcará a filosofia

ocidental nos dois últimos séculos e dará origens a diferentes pensamentos críticos na Alemanha e na França, como supramencionamos.

Dentre as diferentes trilhas para se abordar o problema da *Aufklärung*, Foucault opta por aquele comprometido com uma “prática” que denomina então de “histórico-filosófica” (FOUCAULT, 1995a, p.11). De acordo com ele, esse trabalho filosófico seria distinto tanto de uma filosofia da história, quanto o de uma história da filosofia, referindo-se a um “domínio da experiência que não exclui da reflexão nenhum outro absolutamente.” (FOUCAULT, 1995a, p.11). No que tange a “prática”, Foucault assinala:

Trata-se, de fato, dessa prática histórico-filosófica de fazer sua própria história, de fabricar como por ficção a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento que a eles são ligados, questão, vê-se bem, que desloca os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores em direção ao problema do sujeito e da verdade que os historiadores não se ocupam. (FOUCAULT, 1995a, p. 11).

Ocorre, dessa forma, um deslocamento do trabalho dos historiadores em direção a uma interrogação sobre o problema do sujeito e da verdade e, simultaneamente, é redirecionada a análise filosófica para “conteúdos empíricos traçados precisamente por ela.” (FOUCAULT, 1995a, p.11). Assim sendo, Foucault pôde dizer, em abril ⁹⁹, cerca de um mês antes da conferência ora em epígrafe, que “Meus livros não são tratados de filosofia nem estudos históricos; no máximo fragmentos filosóficos em canteiros históricos.” (FOUCAULT, 2006, p. 336).

Ao unir “seu trabalho filosófico da tarefa crítica da filosofia moderna, Foucault pode então concluir que suas investigações retomam os três domínios em que se situa a *Aufklärung* – vale dizer, o domínio da verdade, do poder e do sujeito – e que sua principal preocupação é analisar as relações entre eles.” (ADVERSE, 2010, p. 13). Se o ponto analítico de Kant “consiste em reconhecer os limites do conhecimento” (FOUCAULT, 1995a, p.07), Foucault toma “por entrada na questão da *Aufklärung*, não o problema do conhecimento, mas aquele do poder; ele avançaria não como uma

⁹⁹ FOUCAULT, Michel. *Mesa-redonda em 20 de maio de 1978*. In: FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da.; RIBEIRO, Vera Lúcia Avellar. *Estratégia, poder-saber*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006. p.335-351. (Coleção ditos & escritos: 4).

investigação legítima, mas como algo que eu chamaria uma experiência de *acontecimentalização*.” (FOUCAULT, 1995a, p.13).

Em 1978, para Foucault o que torna crucial o problema do poder na modernidade, cuja resposta não pode ser filosófica, ou seja, precisa ser referida ao empírico (ao histórico) - para compreender o que nos obrigou a colocar a questão do poder como o primeiro problema para a filosofia política moderna -, sua resposta é:

(...) a questão do poder se coloca não é absolutamente porque a tenhamos colocado. Ela se colocou, ela nos foi posta. Ela nos foi posta, é claro, por nossa atualidade, mas também por nosso passado, um passado tão recente que mal parece ter terminado. Primeiramente, o século XX conheceu duas grandes doenças do poder, duas grandes epidemias que levaram até muito longe as manifestações exasperadas de um poder. (...) são seguramente o fascismo e o stalinismo, É claro que o fascismo e o stalinismo decorriam ambos de uma conjuntura bem precisa e bem específica (...). Fenômenos singulares conseqüentemente, porém é preciso não negar que, em relação a muitos pontos, o fascismo e o stalinismo apenas fizeram prolongar toda uma série de mecanismos que já existiam nos sistemas sociais e políticos do Ocidente. (FOUCAULT, 2006, p. 39)

Mas o que Foucault entende por *acontecimentalização*? “Tomar conjuntos de elementos onde se pode perceber em primeira aproximação (...) de modo absolutamente empírico e provisório, conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento.” (FOUCAULT, 1995a, p. 13). Assim, observam-se duas “grades de análise”: o saber e o poder. A *acontecimentalização* aborda as “singularidades puras” (FOUCAULT, 1995a, p. 16), que é melhor explicada em uma conferência anterior, intitulada nos *Ditos & Escritos* como *Mesa-redonda em 20 de Maio de 1978*:

Uma ruptura absolutamente evidente, em primeiro lugar. Ali onde se estaria bastante tentado a se referir a uma constante histórica, ou a um traço antropológico imediato, ou ainda a uma evidência se impondo da mesma maneira para todos, trata-se de fazer surgir uma “singularidade”. Mostrar que não era “tão necessário assim”: não era tão evidente que os loucos fossem reconhecidos como doentes mentais; não era tão evidente que a única coisa a fazer com um delinquente fosse interná-lo; não era tão evidente que as causas da doença devessem ser buscadas no exame individual do corpo etc. Ruptura das evidências (...) sobre as quais se apoiam nosso saber,

nossos consentimentos, nossas práticas. Tal é a primeira função teórico- política do que chamaria de "acontecimentalização".

Além disso, a "acontecimentalização" consiste em reencontrar as conexões, os encontros, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias etc., que, em um dado momento, formaram o que, em seguida, funcionará como evidência, universalidade, necessidade. Ao tomar as coisas dessa maneira, procedemos, na verdade, a uma espécie de desmultiplicação causal.

O que isso quer dizer? Que se vai apresentar a singularidade que se analisa como um fato a ser constatado sem mais nada a acrescentar, como uma ruptura sem razão em uma continuidade inerte? Evidentemente, não, pois isso seria admitir, ao mesmo tempo, que a continuidade é legítima e que contém nela própria sua razão de ser. (FOUCAULT, 2006, p. 339).

Esses esclarecimentos de ordem metodológica nos ajudam a compreender como o curso ministrado no Collège de France em 1978¹⁰⁰ deve ser inscrito no projeto de uma crítica da razão política. A arte de governar que Foucault aí analisa, ou melhor, a forma como as práticas de governo foram refletidas a partir do processo de governamentalização que se iniciou nos séculos XV e XVI, é desse modo, uma crítica da razão governamental. Outro ponto importante, por isso, demoramo-nos sobre o *como* Foucault entende a “atividade” que realiza é a inscrição que pode ser feita, na mesma, da leitura do *acontecimento* iraniano que veremos no próximo capítulo.

Retomemos o curso *Segurança, Território, População* e sua discussão em torno das formas de racionalidade que acompanham o processo de governamentalização. Assim sendo, podemos tomar o curso de 1978 como uma investigação acerca da razão política governamental, ou ainda, como uma inquirição dos modos pelos quais as práticas políticas governamentais refletiram a si mesmas a partir do século XVI. As “singularidades puras” interessam em seu aspecto propriamente reflexivo, racional ou, até mesmo, filosófico. A filosofia política é tomada aqui tendo por referência uma prática política específica. Acompanhando Colin Gordon, acreditamos que Foucault “estava interessado em questões filosóficas colocadas pela existência histórica, contingente, humanamente inventada de formas múltiplas e variadas de tal racionalidade”. (GORDON, 1991, p. 03)¹⁰¹

¹⁰⁰ Como já dissemos o curso de 1979 (*Nascimento da Biopolítica*) também está aí inscrito, mas dado os limites do nosso objeto de estudo, não trataremos da governamentalidade liberal.

¹⁰¹ Tradução livre de: “was interested in the philosophical questions posed by the historical, contingent and humanly invented existence of varied and multiple forms of such a rationality.”

A abordagem filosófica da genealogia do poder, ao considerar as injunções e exigências da crítica, ou seja, ao tratar das relações entre racionalidade e poder em sua historicidade, pode ser lida como um “fazer” filosofia política. Há outro ponto a ser considerado. Esse trabalho pode ser, também, entendido como uma tentativa de demonstrar as formas que a resistência pode assumir, quando o papel de exibir os efeitos do poder é admitido. Essas formas, é evidente, resultam das imprevisíveis cristalizações das relações entre poder, subjetividade e verdade. Ocorre que essas cristalizações nada têm de necessárias (o que não quer dizer que careçam de coerência estrutural), a investigação dos processos que a originam evidenciam a contingência dos universais que elas mobilizam para assegurar sua durabilidade. Daí o efeito político do trabalho crítico, descrito em uma conferência em abril de 1978 em Tóquio:

Talvez a filosofia possa ainda desempenhar um papel do lado do contrapoder, com a condição de que esse papel não consista mais em impor, em face do poder, a própria lei da filosofia, com a condição de que a filosofia deixe de se pensar como profecia, com a condição de que a filosofia deixe de se pensar como pedagogia, ou como legislação, e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível, e, portanto, *intensificar as lutas* que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as *táticas* utilizadas, os focos de *resistência*, em suma com a condição de que a filosofia deixe de colocar a questão do poder em termos de bem ou de mal, mas sim em termos de existência. (FOUCAULT, 2006, p. 43; grifo nosso).

Nesse cenário, desde a introdução da arte de governar na política, a questão de como governar, as análises dos limites e dos fundamentos do poder político não cessam de ser reativadas pela filosofia. A governamentalidade é acompanhada não somente de uma “legitimação” filosófica, mas também de um movimento crítico, de uma “atitude crítica” (como vimos), na modernidade, que anteriormente, foi denominada de *contraconduta* por Foucault, que lhe é co-relacionada. Helton Adverse (2010) assinala que se essa atitude crítica é acolhida pela reflexão filosófica, então esta deve dimensionar a política a partir de seus efeitos de verdade e de subjetivação. Articulando de outra maneira, o trabalho histórico-filosófico tem de levar em conta o fato de que não existe governo sem referência à verdade, seja como dogma, seja como conhecimento

individualizante, seja como fundamento para o desenvolvimento de um conjunto de técnicas de conduta.

Para acentuar essa substituição que mencionamos, não é surpreendente que a característica crucial dessa atitude crítica seja exatamente a mesma que é encontrada no cerne das contracondutas medievais: não como não ser governado de forma alguma, mas “como não ser governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles”. (FOUCAULT, 1995a, p. 03). Foucault argumenta que o primeiro “ponto de ancoragem” da atitude crítica é justamente uma das contracondutas que ele já discutiu em *Segurança, Território, População*, ou seja, o “retorno à Escritura” (FOUCAULT, 1995a, p. 04). Além disso, durante o debate, Foucault afirma que “a história da atitude crítica, tal como se desenvolve especificamente no Ocidente e no mundo ocidental moderno desde os séculos XV-XVI, deve ter sua origem nas lutas religiosas e atitudes espirituais predominantes durante a segunda metade da Idade Média” (FOUCAULT, 1995a, p. 20), e ele se refere a misticismo como “uma das primeiras grandes formas de revolta no Ocidente”. (FOUCAULT, 1995a, p. 25).

Observa-se com o ‘não ser dessa *forma* governado’ o aparecimento da vontade, que não desempenhou nenhum papel (explícito) na análise de Foucault das contracondutas pastorais. No curso de 78, ele examina de perto a prática da direção espiritual; levanta, assim, o problema da obediência do discípulo e liga-a a questão da vontade. Como o cidadão grego “não se deixa dirigir (...) e não aceita deixar-se dirigir, se não por duas coisas: pela lei e pela persuasão” (FOUCAULT, 2008a, p. 229), a “categoria geral da obediência não existe entre os gregos” (FOUCAULT, 2008a, p. 230); já no pastorado cristão há a direção espiritual, uma organização totalmente diferente, que é estranha, de acordo com Foucault, à prática grega, e o que ele organizou é o que ele chama de “instância da obediência pura”, a “obediência como tipo de conduta unitária, conduta altamente valorizada e que tem o essencial da sua razão de ser nela mesma.” (FOUCAULT, 2008a, p. 230). Esta obediência “pura” é caracterizada por três características principais.

Primeiramente, não assume a forma de uma relação de submissão a uma lei ou a um princípio racional (como era o caso na antiguidade), mas o de uma “relação de submissão de um indivíduo para outro” (FOUCAULT, 2008a, p. 232). É uma relação estritamente individual que abrange todos os aspectos da vida do discípulo, desempenhando o papel de princípio essencial da obediência. O discípulo deve mostrar,

durante todo o curso de sua vida, “é pôr-se inteiramente na dependência de alguém por ser alguém.” (FOUCAULT, 2008a, p. 232).

Em segundo lugar, é uma relação que não é finalizada, isto é, no sentido de que, quando o grego se confia aos cuidados de um médico, um mestre de ginástica, de um professor de retórica, é para alcançar certo resultado. Esse resultado vai ser o conhecimento de um ofício ou a cura; a obediência, em relação a esse resultado, nada mais é que a passagem necessária e nem sempre agradável. Já na obediência cristã não há finalidade “porque aquilo a que a obediência cristã leva é o quê? É simplesmente a obediência.” (FOUCAULT, 2008a, p. 232). Segundo Foucault (2008a), o termo para o qual essa obediência tende é a humildade. “Ser humilde (...) é principalmente saber que toda vontade própria é uma vontade ruim. (...) A finalidade da obediência é mortificar sua vontade, é fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade.” (FOUCAULT, 2008a, p. 235). Na estrutura cristã de obediência, o próprio mestre não manda porque quer (o bom diretor, o bom pastor é humilde e preferiria não desempenhar o papel de mestre); ele comanda apenas porque ele foi ordenado; “sua recusa seria a afirmação de uma vontade singular, ele tem de renunciar à sua recusa, obedecer e comandar.” (FOUCAULT, 2008a, p. 236). Portanto, a direção espiritual cristã é estruturada como um “campo generalizado de obediência” (FOUCAULT, 2008a, p. 237) em que “mesmo os pontos de domínio ainda estão nele presentes ainda são efeitos de obediência.” (FOUCAULT, 2008a, p. 237).

Enfim, em terceiro, o problema da verdade. O pastor, em relação à sua comunidade, tem a tarefa do ensino. O ensino, pelo exemplo, deve espelhar sua própria vida. Esse ensino deve ser uma direção da conduta cotidiana, e tem como a “direção de consciência (...) que é absolutamente permanente, é a propósito de tudo e a pessoa vai ser dirigida durante toda a vida.” (FOUCAULT, 2008a, p. 241). Foucault assinala aqui a emergência de um problema fundamental: o do eu, porque as relações pastorais de obediência implicam “um modo de individualização que não apenas não passa pela afirmação do eu, mas ao contrário implica sua destruição.” (FOUCAULT, 2008a, p.237).

Dois anos depois, durante o curso *Do governo dos vivos*, na aula de 12 de março de 1980, Foucault volta a analisar o problema da obediência na direção espiritual cristã, mas ao fazê-lo ele apresenta algumas ideias novas que são cruciais. Por um lado, fala sobre a liberdade do discípulo, apresentando-a como condição necessária para o exercício da liderança. De fato, o ponto de aplicação do poder pastoral, de suas técnicas

tentando governar a vida cotidiana de seres em seus mínimos detalhes, é precisamente o campo que está livre de coerção política e obrigação legal:

(...) na direção, um indivíduo se submete ou se remete a outro no caso de toda série de decisões que são decisões de ordem privada, isto é, que normalmente, habitualmente e estatutariamente escapam tanto da exigência política como da obrigação jurídica. Mesmo onde a exigência política não age, mesmo onde a obrigação política não age, é nesse domínio que a direção quer que o indivíduo se remeta à vontade alheia. Onde o indivíduo é livre como tal, ele se remete à decisão de outrem. (FOUCAULT, 2018, p.208)

Foucault argumenta que essa submissão da própria vontade à vontade do outro não consiste em uma “transferência de soberania” (FOUCAULT, 2018, p.208), porque na direção espiritual cristã “não há renúncia pelo indivíduo à sua vontade” (FOUCAULT, 2018, p.209). Mesmo que já estivesse implícito em *Segurança, Território, População* que o discípulo deve querer “suprimir” sua própria vontade, deve querer não ter vontade alguma, “a finalidade da obediência é mortificar sua vontade, é fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade.” (FOUCAULT, 2008a, p. 235); é somente em 1980 que Foucault afirma explicitamente que a direção espiritual cristã requer, como condição *sine qua non*, a exercício positivo da vontade do discípulo: “Na direção, não se renuncia própria vontade. Quer-se simplesmente que sua vontade seja submetida a outro. O dirigido é aquele que diz: quero que o outro me diga o que devo querer.” (FOUCAULT, 2018, p.209). Observa-se aí que para que o mestre o governe - conduza a conduta - a vontade do discípulo deve permanecer intacta, pois é essencial para o bom funcionamento da relação de direção; é necessário que o discípulo queira que sua vontade seja inteiramente submetido à de seu mestre, que deve dizer-lhe em todas as circunstâncias o que ele deve querer:

Refiro-me à vontade do outro como princípio da minha própria vontade, mas eu mesmo devo querer essa vontade do outro. Na cessão jurídica da soberania, você cessa de querer, transfere toda ou parte da sua vontade para outro que, com isso, toma o lugar da sua vontade (...) Na direção, não há contrato social, porque não há cessão (...) Há o seguinte: há alguém que guia a minha vontade, que quer que a minha vontade queira isto ou aquilo. Eu não cedo minha vontade, continuo a querer, continuo a querer até o fim, mas a querer ponto por ponto e a

cada instante o que o outro quer que eu queira. As duas vontades permanecem continuamente presentes. (FOUCAULT, 2018, p.209).

Em outras palavras, a arte de governar os seres humanos não é onipotente e nem constantemente sob controle. “Claro, foi e ainda é extremamente eficiente, e sua força deriva precisamente (e paradoxalmente) do fato de que não se impõe aos indivíduos por meio de constrangimento ou ameaça.” (LORENZINI, 2016, p. 16)¹⁰². O poder pastoral – a matriz das estratégias governamentais modernas e contemporâneas – funciona por meio de uma individualização e uma subjetivação, como já explanamos, aonde “essencialmente [o sujeito deve] renunciar a esse egoísmo, a essa vontade singular.” (FOUCAULT, 2008a, p. 236).

Em suma, a arte pastoral de governar os seres humanos só pode funcionar graças à liberdade dos indivíduos: não os priva de sua vontade, antes os incita, os empurra para entrar em um processo de subjetivação cujo objetivo é construir sujeitos que sejam voluntariamente subjugados [assujettis] — sujeitos que querem o que o outro quer, que querem não querer nada diferente do outro, e que não quer querer. (LORENZINI, 2016, p. 17).¹⁰³

Em um primeiro momento, é por meio das noções de crítica e atitude crítica que Foucault destaca o papel desempenhado pela vontade individual dos mecanismos governamentais de poder. Daniele Lorenzini (2016) entende que Foucault “abandona o conceito de contraconduta para enfatizar a importância, em toda prática de resistência, do exercício de uma contravontade – nesse aspecto, sem surpresa, a noção central que

¹⁰² Tradução livre de: “Of course, it has been and still is extremely efficient, and its strength derives precisely (and paradoxically) from the fact that it does not impose itself upon individuals through constraint or threat.”

¹⁰³ Tradução livre de: “In brief, the pastoral art of governing human beings can function only thanks to the freedom of individuals: it does not deprive them of their will, it rather incites them, pushes them to enter into a process of subjectivation whose objective is to build subjects who are voluntarily subjugated [assujettis] —subjects who want what the other wills, who want not to will anything different from the other, and who want not to will.”

ele usa em sua obra dos anos oitenta para redefinir a resistência é “subjetivação.” (p. 17; grifo nosso).¹⁰⁴

Nesse momento, fica claro que para romper a relação (governamental) de obediência, o indivíduo deve retirar seu consentimento para ser conduzido dessa forma. Para fazê-lo, como vimos, é preciso contestar e desvincular-se da forma de subjetividade que essas técnicas governamentais visam constituir e impor-lhe. Dito de outra forma “ele/ela tem que trabalhar a relação de si consigo mesmo, procurando transformá-la e deixar de querer o que o outro quer que ele queira, ou seja, tentar construir uma outra subjetividade.” (LORENZINI, 2016, p. 17)¹⁰⁵ Aqui, está situado o movimento que Foucault realiza em seu trabalho ‘do teórico do poder, para o pensador da ética’, em outras palavras, do *governo dos outros*, para o *governo de si*. No curso de 1982 - *Hermenêutica do sujeito* -, no qual a questão da governamentalidade é analisada a partir da perspectiva ética, há a seguinte passagem:

Em outras palavras, se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade - entendida a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político, entendida pois como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível -, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade - isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis - deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isto significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/ relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em tomo destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética. (FOUCAULT, 2004, p. 306-307).

¹⁰⁴ Tradução livre de: abandons the concept of counter-conduct in order to emphasize the importance, in every practice of resistance, of the exercise of a counter-will—in this respect, unsurprisingly, the central notion he uses in his work of the eighties to redefine resistance is “subjectivation”.”

¹⁰⁵ Tradução livre de: “she/he has to work on the relationship of him/herself to him/herself, trying to transform it and to cease willing what the other wants him/her to will, that is to say trying to build an other subjectivity.”

Nesse cenário, se a governamentalidade “é mesmo esse movimento pelo qual se trata, na realidade mesma, de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam uma verdade” (FOUCAULT, 1995a, p. 05), a crítica é, simetricamente, “o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade” (FOUCAULT, 1995a, p. 05). Dessa forma, em “O que é a Crítica?” a resistência é concebida como uma atitude, “tanto política quanto moral” (FOUCAULT, 1995a, p. 03), e Foucault afirma de modo claro que o núcleo da crítica é formado, basicamente, “a saber, as relações dos poderes, da verdade e do sujeito.” (FOUCAULT, 1995a, p. 12); a crítica é, ainda, “a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida” (FOUCAULT, 1995a, p. 05), cuja função essencial seria a de “desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade.” (FOUCAULT, 1995a, p. 05). “É por isso que, em Foucault, a ética – definida como a constituição de certa relação de si mesmo para consigo mesmo – assume um valor político crucial.” (LORENZINI, 2016, p. 18).¹⁰⁶

(...) contestar a forma de subjetividade que se impõe aos indivíduos para construir outra subjetividade não é tarefa fácil. De fato, se o funcionamento concreto dos mecanismos governamentais de poder repousam na liberdade dos indivíduos, é também a governamentalidade essencial para produzir discursos que “neutralizem” essa liberdade, dando-lhes a impressão de que não há nenhuma escolha real a ser feita. Se você quer ser salvo, você deve querer ser assim conduzido pelo seu diretor espiritual; se você quiser aproveitar os frutos da capitalismo, você deve querer submeter sua liberdade individual à liberdade do mercado; e assim por diante. (LORENZINI, 2016, p. 18).¹⁰⁷

¹⁰⁶ Tradução livre de: “This is why, in Foucault, ethics—defined as the constitution of a certain relationship of oneself to oneself—takes on a crucial political value.”

¹⁰⁷ Tradução livre de: “(...) contesting the form of subjectivity that is imposed on individuals in order to build an other subjectivity is not an easy task. In fact, if the concrete functioning of governmental mechanisms of power rests on the freedom of individuals, it is also essential to governmentality to produce discourses that “neutralize” this freedom, thus giving them the impression that there is no real choice to be made. If you want to be saved, you must will to be conducted like that by your spiritual director; if you want to take advantage of the fruits of capitalism, you must will to submit your individual freedom to the freedom of the market; and so on.”

Observa-se que as diferentes formas de poder governamental têm em comum uma característica: elas podem operar exclusivamente com base em um consentimento original - “eu quero” – que é reiterada, a cada momento, pelos indivíduos, mas constantemente [os mecanismos de poder] a reinscrevem na estrutura de um - “você deve” - com o objetivo de convencê-los de que esse consentimento é a única opção existente se desejam alcançar a salvação, a felicidade, o bem-estar e a própria liberdade.

(...) opera aqui um esquema tipicamente kantiano: a única vontade que é realmente livre é aquela que toma a forma da lei, querendo assim universalmente tudo o que quer. Longe de ser condição *sine qua non* do exercício da vontade, a liberdade é seu resultado, pois somos verdadeiramente livres se e somente se nossa vontade tomar a forma (universal) da lei. Mas também poderia ser aplicado um esquema freudiano: você não sabe o que realmente quer, sou eu e só eu (seu terapeuta) que pode ajudá-lo a descobri-lo, dando-lhe a chance de ser livre e feliz. (LORENZIN, 2016, p. 18).¹⁰⁸

Daniele Lorenzini (2016) aponta, ainda, como consequência, a possibilidade de dizer “não quero” (ser governado, dirigido, conduzido assim), ou seja, a possibilidade de retirar o próprio consentimento para ser regido neste forma específica, é “mascarado” desde o início ou apresentado como inacessível. Por isso, Foucault insiste em uma noção de resistência às estratégias governamentais que não toma a forma de um “anarquismo fundamental”, mas consiste na “vontade de não ser governado assim, por essas pessoas, a esse custo”, o objetivo de Foucault é claramente desmascarar essa “armadilha”, dando-nos assim a chance de vê-lo e exercer uma contravontade – isto é, uma prática da liberdade.

Além disso, não devemos interpretar essa “vontade” de “não ser dessa forma governado” à luz de uma concepção filosófica tradicional da vontade, assim como, não devemos dar a palavra “liberdade” seu significado usual. Vontade e liberdade não são, em Foucault, metafísicas ou conceitos jurídicos, mas sim conceitos táticos. A vontade de “não ser dessa forma governado” não tem nada a ver com o exercício de uma

¹⁰⁸ Tradução livre de: “(...)a typically Kantian schema is at work here: the only will which is actually free is the one that takes the form of the law, thus wanting universally everything it wants. Far from being the sine qua non condition of the exercise of the will, freedom is its result, since we are truly free if and only if our will takes the (universal) form of the law. But there could also be applied a Freudian schema: you do not know what you really want, it is me and only me (your therapist) who can help you to discover it, thus giving you the chance to be free and happy.”

“faculdade” humana específica, vinculada a uma certa ideia de direito, racionalidade e autonomia do indivíduo; E a liberdade de retirar o seu consentimento em ser “dessa forma governado” não é um direito humano fundamental, muito menos o sonho vazio de um lugar sem relações de poder.

Assim, em vez de “vontade”, talvez devêssemos falar de decisão, coragem ou esforço, e em vez de “liberdade”, como sugere o próprio Foucault, deveríamos falar de práticas de liberdade, porque é sempre a singularidade e a especificidade de uma dada situação, de uma certa configuração real das relações de poder, que confere uma forma singular e específica ao esforço e às práticas de liberdade visando dar lugar a uma outra conduta. (LORENZINI, 2016, p. 19).¹⁰⁹

Aqui, acompanhamos a lembrança de Mônica Loyola Stival (2015), que assinala que a reversão “interna” (já que a sujeição é o processo pelo qual o sujeito veio a ser constituído) quer dizer, o constituído não tem *a priori* nenhuma negatividade que faça dessa derivação um “diferente” em relação a tudo o que o constitui; é uma arte – não uma necessidade – de que se pode valer o indivíduo sujeitado, num movimento de reversão crítica em relação à positividade constituinte. O sujeito é antes efeito do discurso e, nessa medida, imediatamente adequado a ele. “Daí a função da reflexão, mais ainda que da vontade, na reversão ou transformação da verdade. Da sujeição à subjetivação, portanto, é preciso que o sujeito se destaque, de algum modo, dos processos múltiplos e positivos de constituição.” (STIVAL, 2015, p.212). É preciso certa “dobra” que inaugure a diferença a partir do mesmo, que inaugure a negação a partir do positivo. Para Deleuze, essa “dobra” é o essencial em Foucault: “A ideia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles.” (DELEUZE, 1988, p.109).

Pelo exposto, podemos assinalar que Foucault relaciona as lutas contemporâneas ao horizonte histórico do pastorado cristão, isto é, as lutas contra a sujeição são prolongamentos das lutas em torno da maneira acerca da qual ser governado. Dessa forma, a razão pela qual esse tipo de luta tende a prevalecer em nossa sociedade,

¹⁰⁹ Tradução livre de: “Hence, instead of “will,” we should perhaps speak of decision, courage or effort,“ and instead of “freedom,” as Foucault himself suggests, we should rather speak of practices of freedom, because it is always the singularity and specificity of a given situation, of a certain actual configuration of power relations, which confers a singular and specific form to the effort and the practices of freedom aiming at giving rise to an other conduct.”

segundo o autor, se deve ao fato de que uma nova forma de poder político se desenvolveu de maneira contínua desde o século XVI. Essa nova forma de poder propiciou o aparecimento do Estado que arregimenta técnicas individualizantes e totalizantes. Por conseguinte, as lutas contemporâneas se efetivam em relação aos modos de individualização que procuram atar os indivíduos a identidades pré-fixadas e fazer com que se reconheçam em verdades absolutas.

A “passagem” da contraconduta à atitude crítica é ou pode ser vista como o primeiro passo de Foucault quando ele assume um projeto muito mais amplo que consiste em repensar a *resistência* como um tarefa essencialmente centrada no esforço do indivíduo para praticar e experimentar diferentes modos de subjetivação.

Como vimos, *grosso modo*, este capítulo tratou de demonstrar as *formas* e o lastro histórico da tese foucaultiana acerca da *resistência* e acentuar o seu caráter produtivo. Já no próximo capítulo, cujos textos foram escritos por Foucault no mesmo ano do curso *Segurança, Território, População*, procuramos demonstrar a aplicação - embora esse não tenha sido um objetivo explicitado por Foucault - do instrumental teórico foucaultiano na ‘experiência’ da Revolução Iraniana. Nossa interpretação é a de que a leitura que Foucault faz do referido acontecimento está, completamente, inserida em seu trajeto intelectual do momento.

4 A Resistência Iraniana

“Surpreendente o destino da Pérsia. Na aurora da história, inventou o Estado e a administração; ela confiou receitas ao Islã e seus administradores serviram de quadros ao império árabe. Mas, desse mesmo Islã, ela fez derivar uma religião que não cessou, através dos séculos, de dar força irredutível e tudo o que, do âmago de um povo, pode-se opor ao poder do Estado.” (FOUCAULT, 2010, p.229).

Iniciei a presente dissertação citando o *Dicionário Foucault*, de Judith Revel e farei o mesmo neste terceiro e último capítulo. A referida autora no verbete ‘Irã’ afirma que Foucault, entre setembro de 1978 e maio de 1979, escreveu uma dúzia de artigos sobre a insurreição iraniana então em curso. Aproveitamos o ensejo, para assinalar que Maurício Aparecido Pelegrini em sua dissertação de mestrado (2015)¹¹⁰ faz um inventário completo dos textos iranianos, suas traduções e publicações. De acordo com o escopo da presente pesquisa, nosso objetivo será o de apresentar a visão ou a leitura de Foucault sobre o acontecimento iraniano. Para tanto, não realizaremos uma leitura extensiva de todos os textos das *reportagens*, das entrevistas e manifestações de Foucault sobre o ocorrido. A intenção será a de ler os acontecimentos por meio do

¹¹⁰ PELEGRINI, Maurício Aparecido. *Michel Foucault e a Revolução Iraniana*. Orientadora: Luzia Margareth Rago. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2015.

entrecruzamento do instrumental teórico operacionalizado por Foucault no ano de 1978, bem como a introdução de novas noções conceituais; ou seja, as palavras de Foucault serão lidas na transversal delas mesmas. Isso será possível não apenas, por existir uma “trama conceitual interna às reportagens” (PELEGRINI, 2015, p.vii), mas por estarem inscritos no percurso aberto pela analítica do poder (resistência).

Em maio de 1978 Foucault foi convidado pelo editor do periódico italiano *Corriere della Sera* a contribuir regularmente por meio de crônicas para suas colunas¹¹¹. De acordo com Didier Eribon, “Foucault não tinha vontade de redigir artigos culturais ou filosóficos. Sugeri então substituir essa fórmula por reportagens” (ERIBON, 1990, p.261), o que foi aceito pelo editor. No mesmo ano, escreveu uma série de artigos intitulada “reportagens de ideias”¹¹², que foram assim justificadas:

Alguns dizem que as grandes ideologias estão morrendo, outros que elas nos submergem por sua monotonia. O mundo contemporâneo, ao inverso, *formiga de ideias que nascem*, se agitam, desaparecem ou reaparecem, abalando as pessoas e as coisas. E isso não somente nos círculos intelectuais ou nas universidades da Europa Ocidental: mas em escala mundial e, entre muitas outras, nas minorias ou nas populações que a história até hoje quase não habituou a falar ou a se fazer escutar. (FOUCAULT, 2012, p.124-125; grifo nosso).

No âmbito deste projeto, no mesmo ano, realizou duas viagens ao Irã (de 16 a 24 de setembro e de 09 a 15 de novembro), aonde acompanhou de perto a movimentação popular durante os eventos da Insurreição. Sua primeira ida ocorreu poucos dias após o massacre conhecido como ‘Sexta-Feira Negra’, em que o exército iraniano atirou contra a multidão e assassinou cerca de 4 mil manifestantes¹¹³. Para desenvolver o referido projeto, Foucault realizou várias entrevistas, como assinala Eribon:

¹¹¹ “O editor italiano Rizzoli, que havia a pouco publicado a *História da loucura* e que era acionista do diário *Corriere della Sera*, de fato, propôs a Foucault a colaboração com o jornal através de uma série de pontos de vista; e Foucault tinha proposto a constituição de uma equipe de intelectuais-jornalistas que abordariam o nascimento das ideias onde elas são testadas e confirmadas.” (REVEL, 2011, p.90). Esse programa associaria intelectuais e jornalistas em pesquisas de campo aprofundadas.

¹¹² Eribon (1990, p. 233-235) assinala que a experiência de Foucault com o jornalismo não é nova, pois ele já havia participado indiretamente da criação do jornal de esquerda *Libération* e escrevia com regularidade para o *Le Nouvel Observateur*. Ver nota 103.

¹¹³ “Nada menos de 90% dos iranianos colocaram-se contra o governo ao longo de 1978.” (COGCIOLA, 2008, p. 31.)

Foucault não se limita a conhecer os líderes da oposição e os políticos. Também quer ouvir estudantes, homens da rua, jovens islâmicos que se declaram dispostos a morrer. Passeia pelos cemitérios, únicos locais em que as reuniões são autorizadas, pela universidade, pelas portas das mesquitas. Pega a estrada com Thierry Voeltzel para se avistar com o aiatolá Shariat Madari, cuja resistência em Qhom serve de refúgio a muitos militantes dos “Comitês de Defesa dos Direitos Humanos”. Ali fala com o aiatolá Madari, mas também com Mehdi Bazargan, que se tornará primeiro-ministro após o retorno do aiatolá Khomeini ao Irã. A casa do aiatolá Madari não é de fácil acesso. Soldados de metralhadora em punho vigiam a rua. Durante uma semana inteira Foucault se informa, escuta, observa. O tempo todo faz anotações, anda sem parar, de todos os lados, quer ver tudo, entender tudo. Thierry Voeltzel se lembra do cansaço que se abatia sobre eles ao fim dessas jornadas. (ERIBON, 1990, p.264).

Em sua segunda viagem ao Irã, Foucault entrevistou diferentes categorias de trabalhadores em greve, “desde operários das refinarias de petróleo em Abadan, no sul do país, até os de classe média, como um piloto da Iran Air, morador de um moderno apartamento em Teerã.” (ERIBON, 1990, p. 266). Observa-se aí o empenho de Foucault em compreender as raízes da oposição ao governo do xá em diversos locais de manifestação. O que lhe instigava era assistir o gênesis de uma nova forma de “pensar” entre os iranianos, e isto só seria possível se ele estivesse lá, em meio ao acontecer revolucionário, no momento de sua emergência. No texto que objetiva pontuar suas reportagens de ideias:

Há mais ideias sobre a terra do que com frequência imaginam os intelectuais. E essas ideias são mais ativas, mais fortes, *mais resistentes* e mais apaixonadas do que podem pensar os políticos. *É preciso assistir ao nascimento das ideias* e à explosão de sua força: e isso não nos livros que as enunciam, mas nos acontecimentos nos quais elas manifestam sua força, nas lutas que se travam pelas ideias, contra ou a favor delas. (FOUCAULT, 2012, p.125; grifo nosso).

O empreendimento foucaultiano, dessa maneira, tratava-se da tentativa de entender o nascimento das ideias no limiar do acontecimento¹¹⁴. E é assim que Foucault encerra o texto inaugural de suas *reportagens*:

Não são as ideias que levam o mundo. Mas é justamente pelo fato de o mundo ter ideias (e por produzi-las continuamente) que ele não é conduzido passivamente pelos que o dirigem ou que gostariam de ensiná-lo a pensar de uma vez por todas. Esse é o sentido que gostaríamos de dar a essas *reportagens* nas quais a análise do que se pensa estará ligada àquela do que advém. Os intelectuais trabalharão com os jornalistas no ponto de *cruzamento das ideias e os acontecimentos*. (FOUCAULT, 2012, p.125; grifo nosso)

É nesse ponto de cruzamento entre as ideias e os acontecimentos que podemos vislumbrar o gesto de Foucault de tomar o tempo presente como problema filosófico em uma ontologia crítica do que “somos na atualidade”, como vimos no capítulo anterior. O francês aponta, ainda, que ao se dedicar aos acontecimentos do Irã, o que lhe interessa é pensar o presente como algo incerto, algo passível de ser modificado “Gostaria (...) de tentar alcançar o que *está se passando*, pois nesses dias nada acabou e os dados estão, ainda, sendo lançados.” Verifica-se que não se tratava de encontrar nos insurretos iranianos o já conhecido, mas de procurar compreender o *que estava acontecendo no agora*. Os períodos das viagens de Foucault mostram que ele chegou ao Irã quando nada estava definido e a revolução ainda era um acontecimento em aberto.

O biógrafo francês, Didier Eribon, em seu livro supramencionado, estabelece um relato informativo sobre as circunstâncias em torno da trajetória que o levou de Paris até Teerã. O interesse de Foucault pelos direitos humanos no Irã, conta Eribon, não era novo; desde 1971 era signatário (sem participação direta, todavia) dos textos do Comitê pela Defesa dos Prisioneiros Políticos Iranianos, organização fundada em 1966, com o apoio de, entre outros, Jean-Paul Sartre. Em 1976, após a execução de dezenove

¹¹⁴ O acontecimento, para Foucault, não se identifica ao factual. Como aponta Irene Cardoso, o acontecimento implica uma problematização da atualidade, que é construída a partir de uma temporalização do presente. Cf. CARDOSO, Irene de Arruda Ribeiro. *Foucault e a noção de acontecimento*. In: Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2): 53-66,1995. Ver também: TEMPLE, Giovana Carmo. *Acontecimento, Poder e Resistência em Michel Foucault*. - Cruz das Almas/BA : UFRB, 2013.

“militantes revolucionários antifascistas” (ERIBON, 1990, p.262) pelo governo do xá Pahlavi, o jornal *Le Monde* publicou um protesto “ (...) contra o silêncio das autoridades francesas diante das flagrantes violações dos direitos humanos no Irã” (ERIBON, 1990, p.262). Este protesto foi assinado por Sartre, Simone de Beauvoir, François Mitterrand, Gilles Deleuze, e o próprio Foucault, entre outros. A escalada da violência só aumentou durante os anos, culminando com os grandes protestos no ano de 1978, que atraíram a atenção internacional, até a ‘Sexta-Feira Negra’, ocorrida poucos dias antes da chegada de Foucault.

Antes de adentrarmos aos textos de Foucault, faz-se necessário uma contextualização acerca da recepção das reportagens iranianas de Foucault. Maurício Pelegrini (2015) assevera que os textos de Foucault desse período, durante muito tempo esquecidos, ganharam novamente importância após os ataques às Torres Gêmeas do World Trade Center em Nova York, em 11 de setembro de 2001. É nesse cenário que o interesse pelas questões do Oriente Médio aumentou e se modificou. É nesse contexto, segundo Stephen Kinzer¹¹⁵, que a Revolução Iraniana de 1979 retornou às análises como ponto crucial na história das relações Oriente-Occidente e, particularmente, como um dos eventos-chave para compreender o Onze de Setembro.¹¹⁶

Ocorre que os textos de Foucault foram lembrados para que seus “equivocos” fossem citados, ou ainda para exemplificar o suposto fascínio que acometeria os intelectuais ocidentais quando tratam de questões relativas ao mundo oriental. Alain Minc (economista e ensaísta francês), por exemplo, escreve:

(...) nosso filósofo [Jean Baudrillard] decidiu ocupar a postura, tão tradicional na França, do grande intelectual profeta do acontecimento, garantidor de sua legitimidade e naturalmente fiador da revolução em

¹¹⁵ “A Operação Ajax, codinome do golpe organizado pela CIA contra Mossadegh [primeiro ministro iraniano; eleito democraticamente], foi um grande trauma para o Irã, o Oriente Médio e todo o mundo colonial. Era a primeira vez que os Estados Unidos derrubavam um governo estrangeiro. Foi no Irã, em 1953, que o governo norte-americano estabeleceu seu modelo de conduta para os anos vindouros (...)”. KINZER, Stephen. *Todos os homens do Xá: o golpe norte-americano no Irã e as raízes do terror no Oriente Médio*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

¹¹⁶ Pelegrini (2015) assevera que a obra da historiadora irano-americana Janet Afary, escrita em conjunto com o cientista político estadunidense Kevin B. Anderson, *Foucault e a Revolução Iraniana* publicada em 2005 nos EUA, que além de compilar e traduzir para a língua inglesa todos os textos iranianos de Foucault, pretenderam escrever uma crítica extensa ao conjunto de reportagens, buscando interpretá-lo à luz da obra foucaultiana como um todo. É “a referência mais citada, por ser o único livro dedicado inteiramente ao assunto”. (PELEGRINI, 2015, p. 69). O livro também foi editado no Brasil: AFARY, Janet, ANDERSON, Kevin B. *Foucault e a Revolução Iraniana: as revoluções de gênero e as seduções do islamismo*. São Paulo: É Realizações, 2011.

curso. Depois de Michel Foucault, advogado do khomeinismo iraniano em 1979 e, portanto, solidário em teoria de suas exações, eis Baudrillard filósofo do “*modelo terrorista*”.¹¹⁷ (MINC, 2001; grifo nosso).

Mauricio Aparecido Pelegrini afirma:

Desde a publicação das reportagens iranianas, Foucault foi acusado de ter apoiado o regime teocrático do aiatolá Khomeini. Entretanto, a leitura atenta dos textos nunca foi pré-requisito para os acusadores — muitas vezes, nem mesmo a leitura superficial. Pouco importa também que as reportagens tenham sido escritas entre setembro e novembro de 1978 e publicadas no mesmo ano, enquanto o governo de Khomeini foi instalado oficialmente apenas em abril de 1979. Criou-se simplesmente a imagem de um Foucault como entusiasta cego aos possíveis desdobramentos do movimento revolucionário no Irã, que terminou por instaurar um regime fundamentalista antiocidental, cerceador dos direitos fundamentais, especialmente das mulheres e de outras minorias. (PELEGRINI, 2015, p.04)

Judith Revel, no já mencionado livro, aponta:

O fascínio de Foucault pela revolução iraniana foi, no conjunto, duramente criticado; alguns de seus detratores viram nos textos a marca de uma inconseqüência grave e a tendência à consideração política de uma revolução apenas do ponto de vista romântico, ou com a miopia que é conveniente nos salões parisienses. (REVEL, 2011, p. 90-91)

¹¹⁷ Tradução livre de: “(...) notre philosophe a décidé d'occuper la posture, si traditionnelle en France, du grand intellectuel prophète de l'événement, garant de sa légitimité et naturellement caution de la révolution en marche. Après Michel Foucault, avocat du khomeinisme iranien en 1979 et donc solidaire en théorie de ses exactions, voilà Baudrillard philosophe du “*modèle terroriste*” (...).” MINC, Alain. *Le terrorisme de l'esprit*. Le Monde, Paris, 06 nov. 2001. (grifo nosso)

Minc respondia a um artigo de Baudrillard publicado no mesmo jornal alguns dias antes (BAUDRILLARD, Jean. *L'esprit du terrorisme*. Le Monde, Paris, 03 nov. 2001), em que o filósofo procurava analisar o acontecimento Onze de Setembro não como um fato arbitrário, mas como um ataque simbólico a uma determinada ordem mundial; não como um fato perpetrado por fanáticos isolados provenientes de um “eixo do mal”. Essas são linhas gerais da controvérsia, que não são o foco da presente pesquisa.

Após a breve contextualização do empreendimento foucaultiano de ir ao Irã e escrever sobre os acontecimentos e a recepção dos mesmos, analisar-se-á, a seguir, os textos propriamente ditos.

4.1 A Questão da Insurreição: nós não queremos ser dessa forma governados

““ *O que querem?*” Foi com essa questão que fui ao Teerã e a Qom.”
(FOUCAULT, 2010, p.232).

Os editores dos *Ditos e Escritos*¹¹⁸ nos informam que a *reportagem* publicada no *Corriere della sera* em 1º de outubro de 1978 sob o título “O Xá Tem Cem Anos de Atraso”, tinha sido intitulado por Foucault como: “O peso morto da modernização” e que o referido artigo foi traduzido em farsi e colocado em cartazes pelos estudantes nas universidades de Teerã. Nesse texto, Foucault narra que foi para o Irã com as seguintes “questões na cabeça” (2010, p.219): tinha ouvido de analistas que o Irã vivia uma crise

¹¹⁸ A edição dos *Dits et Écrits*, pela Gallimard, em 1994, traduziu a totalidade dos textos iranianos do italiano para o francês. Os responsáveis pela mencionada edição foram Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange. Aqui, cito a edição brasileira, de 2010. p. 219.

de modernização; enquanto o xá Pahlavi¹¹⁹ “tem os olhos fixados no ano 2000” (2010, p.219), os iranianos voltavam-se para o passado, em nome de suas crenças milenares, pedindo abrigo a um “clero retrógrado” (2010, p.219). Ao chegar a Teerã, teve “20 respostas” (2010, p.219), mas em todas foi recorrente: “não queremos mais *esse regime*.” (2010, p.219).

Nesse cenário, Foucault relata o fragmento de um diálogo que teve com um opositor, procurado pela polícia, que trazia nas mãos grandes cicatrizes:

- “— Por que você luta?
- Para derrubar o despotismo e a corrupção.
- O despotismo primeiramente ou a corrupção?
- O despotismo mantém a corrupção e a corrupção sustenta o despotismo.
- O que pensa desta ideia, frequentemente sugerida pelo círculo do xá, de que é preciso um poder forte para modernizar um país sempre atrasado? E que a modernização não pode prescindir da corrupção em um país ainda subadministrado?
- O que recusamos, justamente, é o conjunto modernização-despotismo-corrupção.
- É isso, em suma, que o senhor chama “desse regime”.
- Exatamente.” (FOUCAULT, 2010, p.220).

No Irã, Foucault (2010) percebe que os grandes projetos de poder geraram descontentamento e foram rejeitados: com a reforma agrária, não apenas os grandes proprietários, mas também os pequenos camponeses, que endividados tão logo dotados de um pedaço de terra, eram constrangidos a migrarem para a cidade; os artesãos e pequenos industriais, uma vez que a criação de um mercado interno aproveitou, no essencial, os produtos estrangeiros; os comerciantes dos bazares que as formas de urbanização sufocaram; a classe rica, que contava com um desenvolvimento industrial nacional e que, no momento, só pôde imitar a casta dos governantes, colocando seus capitais em bancos americanos ou no mercado imobiliário parisiense.

O francês, também, se deparou com um detalhe que para ele teve o efeito de esclarecimento. Quando fora visitar o bazar, que fora recentemente reaberto, após mais de uma semana de greve:

¹¹⁹ Mohammad Reza Pahlavi foi o segundo e último monarca da Casa de Pahlavi; foi o xá do Irã de 16 de setembro de 1941 até sua derrubada pela Revolução Iraniana, em 11 de fevereiro de 1979.

(...) alinhavam-se (...) máquinas de costuras altas e contornadas, como se podem ver nos reclames dos jornais no século XIX; estavam repletas de desenhos em forma de hera, de trepadeiras e flores em botão, imitando, de forma grosseira, as velhas miniaturas persas. Essas ocidentalidades fora de uso, marcadas por um signo do Oriente obsoleto, traziam todas a inscrição: “*Made in South Corea*”. (FOUCAULT, 2010, p.220).

Foucault compreende, então, que os acontecimentos recentes do Irã não significavam uma reação de alguns grupos a uma modernização brutal. Tratava-se de algo diverso e muito mais sério: “(...) a rejeição, por toda uma cultura e todo um povo, de uma *modernização* que, ela própria, é um *arcaísmo*.” (FOUCAULT, 2010, p.220).

Com a agonia atual do regime iraniano, assiste-se aos últimos momentos de um episódio que se abriu há 60 anos: uma tentativa de modernizar à europeia os países islâmicos. O xá agarra-se a isso ainda, como sua única razão de ser. Não sei se ele já olha para o ano 2000. Mas seu famoso olhar, sei que data dos anos 1920. (FOUCAULT, 2010, p.221-222).

Para Foucault, é a modernização que naquele momento consistia em um “peso morto” – para lembrar o título alterado. “A tese de Foucault é, então, de que a modernização como projeto político e como princípio de transformação social pertencia ao passado.” (MOTTA, 2010, p.XXX).

Foucault (2010) narra que essa modernização, rejeitada por todos, é antiga e está diretamente relacionada à dinastia do xá. O projeto do seu pai, o xá Reza Khan, alçado ao poder pelos ingleses, estava apoiado em três objetivos: nacionalismo, laicidade, modernização. Contudo, nenhum dos três fins foi efetivado pelos Pahlavi. O nacionalismo não pôde se estabelecer num país que passou toda a sua história moderna sob constrangimento geopolítico de potências estrangeiras. À laicidade, da mesma forma, não tem espaço, pois no Irã é a “religião xiita que constituía, de fato, o verdadeiro princípio da consciência nacional”. (FOUCAULT, 2010, p.221).

(...) como não compreender que o povo iraniano veja, nos Pahlavi, um regime de ocupação? (...) Então, eu vos peço, não nos falem, na Europa, dos altos e baixos de um soberano moderno demais para um país velho demais. O que é velho aqui no Irã, é o xá: 50 anos, 100 anos de atraso. Ele tem a idade dos soberanos predadores, ele tem o velho sonho de abrir seu país à laicidade e à industrialização. O arcaísmo, hoje, é o seu projeto de modernização, suas armas de déspota, seu sistema de corrupção. O arcaísmo é “o regime”. (FOUCAULT, 2010, p. 223).

Em seu primeiro artigo sobre o Irã, publicado no dia 28 de setembro de 1978, intitulado “O Exército, Quando a Terra Treme”, Foucault inicia narrando um evento geológico, como se fosse um símbolo de uma mudança severa: as decorrências de um terremoto. São os efeitos do terremoto iraniano que Foucault começa a descrever a partir do que aconteceu em Tabass e 10 anos antes em Ferdows. A cidade de Ferdows fora destruída 10 anos antes na mesma região. “Sobre essa terra destruída duas cidades rivais nasciam, como se no Irã do xá a mesma infelicidade não pudesse acontecer a um só e mesmo renascimento.” (FOUCAULT, 2010, p. 2012). Existem, deste modo, duas cidades reconstruídas. Uma pela gestão do xá e a outra “contra todos os planos oficiais (FOUCAULT, 2010, p. 212), reconstruída pelos artesãos, a cidade deles, “sob a direção de um religioso”(FOUCAULT, 2010, p. 213). Os agricultores e artesãos “recolheram fundos, reconstruíram e escavaram com suas próprias mãos, organizaram canais e poços, construíram uma mesquita.”(FOUCAULT, 2010, p. 213). O francês aponta: “Eles haviam, no primeiro dia, estendido uma bandeira verde. A nova cidade chama-se Islamieh. Em face do governo e contra ele, o Islã: 10 anos já.” (FOUCAULT, 2010, p. 213).

Foucault ao falar dessas cidades fala do próprio Irã, “lugar de terremotos naturais, mas, principalmente, lugar da mutação violenta provocada pelo terremoto político em que a terra em Teerã treme sob a ação dos tanques. É a figura de um mundo em mutação real, é o horizonte novo de uma transformação em curso que se abre.” (MOTTA, 2010, p. XXVI). Ele estava atento às particularidades do que acontecia no Irã. “Quem vai reconstruir o Irã, desde que, nesta sexta-feira, 8 de setembro, o solo de Teerã treme sob a esteira dos tanques?” (FOUCAULT, 2010,p.213). E infere: “o frágil

edifício político está fissurado de alto a baixo, irreparavelmente.” (FOUCAULT, 2010, p.213).

Foucault atenta-se para a relação dos revoltosos com o exército. Ele situa o massacre ocorrido na Praça Djaleh, no dia 8 de setembro, conhecido como “sexta-feira negra”¹²⁰, “na perspectiva jurídico-religiosa e política.” (MOTTA, 2010, p.xxvii). Nesse momento, entra em cena, a fala do aiatolá Khomeyni, direto de seu exílio no Iraque¹²¹: “Ajudem seus irmãos, mas nada por intermédio do governo, nada para ele.” (FOUCAULT, 2010, p.213). O francês queria saber, na realidade, se o poder encontrava-se nas mãos das forças armadas. Pra tanto, descreve o exército iraniano: “o quinto exército do mundo” (FOUCAULT, 2010, p. 214); o dispositivo militar, era constituído de quatro exércitos: o tradicional encarregado das tarefas de administração e vigilância do território; a guarda pretoriana do xá; o de combate, com armamento sofisticado; e, por fim, “30 mil ou 40 mil conselheiros americanos.” (FOUCAULT, 2010, p. 215).

“No Irã do petróleo e da miséria, o exército ocupa um lugar muito importante.” (FOUCAULT, 2010, p. 215). O autor narra que eles constituíam alguma coisa como um “Estado-Maior”, em que cada uma das unidades respondia ao xá por vínculo direto, o soberano controlava todos os deslocamentos dos oficiais superiores. Ocorre que, observa Foucault, isso não é suficiente “para lhe dar uma base social coerente, nem para fazê-lo participar do desenvolvimento econômico.” (FOUCAULT, 2010, p. 215). Também não há uma “ideologia do exército” (FOUCAULT, 2010, p. 215). Não existe, lembra Foucault, um projeto político ou um enquadramento nacional como se encontra nos exércitos da América do Sul, desde o século XIX. Ele aponta que o “exército iraniano jamais libertou quem quer que seja” (FOUCAULT, 2010, p. 215), sucessivamente, marcado pelo selo russo, inglês e americano. Nunca se identificou com o Irã e “nem quis se encarregar do destino do país” (FOUCAULT, 2010, p. 215), agir para proteger o soberano e montou guarda ao lado de sentinelas estrangeiros.

O exército ressalta Foucault (2010), tem uma posição antimarxista apoiada em duas bases. De um lado, a União Soviética, depois que Mossadegh foi derrubado, apoia ao menos tacitamente o xá. É um antimarxismo que ampara o nacionalismo. O outro

¹²⁰ O tremor de terra de Tabass ocorreu alguns dias após a “sexta-feira negra”.

¹²¹ Nota da edição brasileira: “Khomeyni, exilado desde 1963 em Nedjab, no Iraque, era, então, quase desconhecido no Ocidente.” (2010, p.213)

lado há a propaganda do governo, que diz que não se deviam nunca matar mulheres ou crianças, “salvo, certamente, se fossem comunistas.” (FOUCAULT, 2010, p. 216).

Com o avanço do levante, o governo, obviamente, apela para a força das tropas. Nesse movimento, os membros do exército descobrem, no contato com os revoltosos, que estes não são comunistas internacionais e sim “os comerciantes do bazar, (...) os empregados, (...) os desempregados, (...) seus irmãos ou como [eles os soldados] estariam se não fossem soldados.” (FOUCAULT, 2010, p. 216). Os oficiais superiores podem fazer com que os soldados atirassem uma vez, não duas. “Confirmaram-me que ao menos um oficial foi morto por seus soldados, na sexta-feira negra, quando ele tinha dado ordem para atirar na multidão; e que os soldados, no dia seguinte, suicidaram-se.” (FOUCAULT, 2010, p. 217). O contato com os revoltosos fez com que o exército descobrisse uma nova realidade sob o signo do Islã. Todos estão ligados ao Islã. “E quando um exército aprende, no meio de lutas, que, ao invés de inimigos, têm mestres, o que faz ele?” (FOUCAULT, 2010, p. 217). Foucault assinala que é um exército equipado “à americana, mas não um exército americanizado.” (FOUCAULT, 2010, p. 217). Não podem, assim, impor uma solução própria e nem impedir uma solução. E a solução que se apresenta, segundo Foucault, “não é americana, do xá, mas aquela islâmica, do movimento popular.” (FOUCAULT, 2010, p. 218).

(...) eram milhares de manifestantes que, com as mãos nuas diante de soldados armados, batiam-se nas ruas do Teerã, gritando: “Islã, Islã!”; “Soldado, meu irmão, por que atirar no seu irmão? Venha conosco salvar o Corão”; “Khomeyni, herdeiro de Hossein, seguimos os seus passos”. E conheço mais de um estudante “de esquerda”, segundo nossas categorias, que, sobre a faixa onde escrevera suas reivindicações e estendia com braços erguidos, tinha marcado em grandes letras: “Governo islâmico”. (FOUCAULT, 2010, p.226)

Foucault sintetizou o quadro interno iraniano da seguinte forma: a situação parecia estar suspensa por uma “grande luta entre dois personagens com dois brasões tradicionais: o rei e o santo” (FOUCAULT, 2010, p.231); de um lado, o soberano com armas e, do outro, “o exilado desarmado” (FOUCAULT, 2010, p.231); de um lado, o déspota que “tem diante de si o homem que se ergue de mãos nuas, aclamado pelo povo” (FOUCAULT, 2010, p.231). Segundo o francês, trata-se de uma imagem dotada

de “sua própria força arrebatadora, mas recobre uma realidade na qual milhões de mortos acabam de dar sua assinatura.”(FOUCAULT, 2010, p.231).

Observa-se que o que move Foucault em sua viagem ao Irã é a questão do “sonho” ¹²² dos iranianos, isto é, o que desejam. Em sua bigrafia “*Michel Foucault, 1926-1984*” Didier Eribon relata que a todos que Foucault encontra faz a mesma pergunta: ““ O que você quer?” E invariavelmente obtém a mesma resposta: “Um governo islâmico””. (ERIBON, 1990, p. 264). Foucault relata: “Durante toda a minha estada no Irã, não ouvi uma única vez pronunciarem a palavra “revolução”.” (2010, p.232). E, ainda:

(...) eram milhares de manifestantes que, com as mãos nuas diante de soldados armados, batiam-se nas ruas do Teerã, gritando: “Islã, Islã!”; “Soldado, meu irmão, por que atirar no seu irmão? Venha conosco salvar o Corão”; “Khomeyni, herdeiro de Hossein, seguimos os seus passos”. E conheço mais de um estudante “de esquerda”, segundo nossas categorias, que, sobre a faixa onde escrevera suas reivindicações e estendia com braços erguidos, tinha marcado em grandes letras: “Governo islâmico”. (FOUCAULT, 2010, p.226)

Outra coisa que atrai Foucault, que diz respeito a esse canto da terra, cujo solo e subsolo são apostas de estratégias mundiais, é que sentido “para os homens que o habitam, procurar, ao preço mesmo de suas vidas, essa coisa cuja possibilidade esquecemos desde o Renascimento e as grandes crises do cristianismo: uma *espiritualidade política*? Já escuto os franceses rindo, mas sei que não têm razão.” (FOUCAULT, 2010, p.236).

Tendo em mente esse contexto, o francês declara: “em nome de que universalidade se impediriam os muçulmanos de procurar seu futuro em um Islã cujo novo rosto irão, com as próprias mãos, formar” (FOUCAULT, 2010, p. 276). Dessa forma, não se trata de uma forma histórica dada, mas algo a ser inventado, produzido. “A dimensão que o xiismo atribuía à interpretação da atualidade permitia essa esperança.” (MOTTA, 2010, p. L). O francês salienta que seria demais lançar,

¹²² Referência ao artigo intitulado “Com que Sonham os Iranianos?”, publicado em outubro de 1978. In: Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p. 230-236. (Coleção ditos & escritos: 6)

imediatamente, suspeita sobre o “islâmico”. Basta o termo “governo” (...) para despertar a vigilância” (FOUCAULT, 2010, p. 276). Ele insiste nesse aspecto da suspeita necessária em face de toda modalidade de governo: “Nenhum adjetivo – democrático, socialista, liberal, popular – libera-o de suas obrigações.” (FOUCAULT, 2010, p. 276).

Um fato deve ser esclarecido: por “governo islâmico”, ninguém, no Irã, compreende um regime político no qual o clero representaria um papel de direção ou de enquadramento. A expressão me pareceu ser empregada para designar duas coisas.

“Uma utopia”, disseram alguns, sem nuance pejorativa. “Um ideal”, disse-me a maioria. É, em todo caso, alguma coisa de muito velha e, também, de muito longe, no futuro; voltar ao que foi o Islã no tempo do Profeta; mas também avançar em direção a um ponto luminoso e distante, onde seria possível reatar com uma fidelidade, antes do que manter uma obediência. Na procura desse ideal, a desconfiança com respeito ao legalismo pareceu-me essencial, com a fé na criatividade do Islã. (FOUCAULT, 2010, p. 233).

Nesse cenário, uma das singularidades que marcou Foucault foi o Irã xiita. Algumas características atraem a atenção de Foucault: ausência de hierarquia num possível governo islâmico, o que possibilitaria a alternância de poder; e o estatuto mutável da verdade, ou seja, a doutrina xiita pregaria uma verdade possível de ser transformada a cada dia, nas lutas cotidianas, e não seria imposta de cima por um clero hierarquicamente rígido. Foucault (2010) conta, que ao encontrar o aiatolá Chariat Madari (a mais alta autoridade espiritual do Irã naquela época), a primeira coisa que ouviu foi “Nós esperamos o Mahid [o Décimo segundo Imã], mas todo dia lutamos por um *bom governo*.” (FOUCAULT, 2010, p. 227; grifo nosso). O interesse de Foucault sobre esse “bom governo” parece um prolongamento do curso dado alguns meses antes.¹²³

¹²³ Cf. em particular no curso *Segurança, território, População*, aula 15 de fevereiro de 1978, p. 203-207, a propósito das relações entre o poder pastoral da Igreja e o poder político.

O Islã xiita, com efeito, apresenta um certo número de traços suscetíveis de darem à vontade de um “governo islâmico” uma coloração particular. Ausência de hierarquia no clero, independência dos religiosos uns com os outros, mas dependência (mesmo financeira) com respeito àqueles que os escutam, importância da autoridade puramente espiritual, papel ao mesmo tempo de eco e de guia que o clero deve representar para sustentar sua influência — eis a organização. *E, em relação à doutrina, é o princípio de que a verdade não foi acabada pelo selo do último profeta*; após Maomé começa um outro ciclo de revelações, inacabado, dos imãs que, através de suas palavras, seu exemplo e também seu martírio, carregam uma luz, sempre a mesma e sempre cambiante; é ela que permite iluminar, do interior, a lei, a qual não foi feita somente para ser conservada, mas para libertar, ao longo do tempo, o sentido espiritual que ela recepta. Mesmo invisível antes do seu retorno prometido, o décimo segundo imã não está radical e fatalmente ausente: *são os próprios homens que o fazem voltar*, à medida que mais os ilumina a verdade com a qual despertam. (FOUCAULT, 2010, p.232-233; grifo nosso).

Foucault mostra-se atento ao afirmar que as definições de *governo islâmico* são “pouco tranquilizadora [s]”. O francês narra a seguinte interlocução: “São as fórmulas de base da democracia, burguesa ou revolucionária, eu disse; não cessamos de repeti-las desde o século XVII, e você sabe o que levaram.” Mas logo me responderam: “O Corão as havia enunciado bem antes de seus filósofos, e se o Ocidente cristão e industrial perdeu o sentido delas, o Islã saberá preservar seu valor e eficácia.” ” (FOUCAULT, 2010, p. 234). Ele, também, diz que a fórmula ocidental mais criticada, “(...) a frase que mais fazem os iranianos zombarem? Aquela que lhes parece a mais tola, trivial, ocidental? “A religião, é o ópio do povo.” Até a atual dinastia, os mulás, nas mesquitas, pregavam com um fuzil a seu lado.” (FOUCAULT, 2010, p. 227).

Ao falar acerca do xiismo, Foucault não pretende embelezar ou romantizar as coisas. Segundo ele:

Trata-se, primeiramente, do movimento que tende a dar às estruturas tradicionais da sociedade islâmica e que permitirá manter em atividade essas lareiras políticas que são acesas nas mesquitas e nas comunidades religiosas para resistir ao regime do xá. Citaram-me um exemplo: há 10 anos, a terra havia tremido em Ferdows; a cidade inteira tinha de ser reconstruída; mas o projeto destinado, não dando satisfação à maior parte dos camponeses e dos pequenos artesãos, levou-os a secessão; sob a condução de um religioso, eles iriam fundar sua cidade um pouco mais longe; tinham coletado fundos em toda região e decidido coletivamente as implantações, organizado as

aduações d'água e cooperativas. E haviam chamado sua cidade de Islamieh. O tremor de terra tinha sido a ocasião de fazer das estruturas religiosas não somente o ponto de ancoragem de uma resistência, mas o princípio de uma criação política. E é com isso que sonham, quando falam de governo islâmico.” (FOUCAULT, 2010, p.234).

Ressalte-se que o francês atentou-se para o fato de que o xiismo, desde o século XVII, enquadra a religião oficial. “O clero xiita não é uma força revolucionária.” (FOUCAULT, 2010, p.228). As mesquitas, os túmulos dos santos “receberam ricas doações: bens consideráveis foram acumulados entre suas mãos; daí muitos conflitos e cumplicidades com as pessoas do poder.” (FOUCAULT, 2010, p.228). Foucault também relata que os mulás, principalmente os mais humildes, estiveram a maior parte do tempo do lado dos revoltosos. Havia uma popularidade ao apoiar a revolta, como ocorreu com o “aiatolá Kachani estava no cimo da população enquanto sustentava Mossadegh; mudou de lado; foi esquecido.” (FOUCAULT, 2010, p.228). Nesse sentido, ainda que Foucault não considere que os mulás sejam revolucionários, nem mesmo no sentido popular da palavra, ele lembra que à modernização e ao governo eles só tem a opor o “peso da inércia”:

(...) isso não quer dizer que constitua uma ideologia tão expandida na população que os verdadeiros revolucionários fiquem constrangidos, por um tempo, de se juntarem a ela; ela é bem mais do que um vocábulo simples, através do qual devem passar aspirações que não encontram outras palavras.

Ela é hoje o que foi muitas vezes no passado; a forma que toma a luta política, desde quando mobiliza as camadas populares. Faz de milhares de descontentamentos, de ódios, de misérias, de desesperos, uma *força*. Ela faz de tudo isso uma força, porque é uma forma de expressão, um modo de relações sociais, uma organização elementar flexível, e largamente aceita, uma maneira de estar junto, um modo de falar e escutar, alguma coisa que permite se fazer escutar os outros e querer com eles, ao mesmo tempo que eles.” (FOUCAULT, 2010, p.228-229; grifo nosso).

Foucault aduz que os iranianos estavam questionando “todo um século de Irã” (FOUCAULT, 2010, p.251); esse questionamento ia do desenvolvimento econômico à

dominação estrangeira, da dinastia reinante à modernização, engloba os costumes e a vida diária; há uma “rejeição global.” (FOUCAULT, 2010, p. 251). O autor nos lembra da história iraniana em face do avanço das grandes potências e a extensão do poder colonial. A singularidade do Irã é que ele “jamais foi colonizado” (FOUCAULT, 2010, p. 251). Foi zona de influência inglesa e russa no século XIX, sob o modo o pré-colonial. Com o aparecimento do petróleo, a Primeira e a Segunda Grandes Guerras, “o conflito do Oriente Médio, os grandes confrontos da Ásia” (FOUCAULT, 2010, p.251), a situação iraniana é alterada radicalmente, passa para uma “situação neocolonial na órbita dos Estados Unidos” (FOUCAULT, 2010, p.251). Dessa maneira, trata-se de uma dependência que durou muito, mas não mudou radicalmente as estruturas internas do país. Foucault aponta, também, que a renda oriunda do petróleo não subverteu essas estruturas, “enriqueceu os privilegiados, favoreceu a especulação, permitiu o superequipamento do exército, mas não criou novas forças na sociedade.” (FOUCAULT, 2010, p.251). Ocorre que as estruturas antigas foram abaladas, a burguesia dos bazares foi enfraquecida e a reforma agrária atingiu as comunidades de aldeãs, como já mencionamos. “(...) umas e outras sobreviveram o bastante para sofrer a dependência e as mudanças que ela trouxe, o bastante, igualmente, para resistir ao regime responsável por isso.” (FOUCAULT, 2010, p.252).

Dessa forma, Foucault assevera que “a rejeição do regime é, no Irã, um fenômeno maciço da sociedade”. (FOUCAULT, 2010, p.252). Não se trata de um movimento “confuso, afetivo, pouco consciente de si” (FOUCAULT, 2010, p.252). Sua propagação¹²⁴ é singularmente eficaz, “das greves às manifestações, dos bazares às universidades, dos panfletos às prédicas pela mobilização dos comerciantes, operários, religiosos, professores e estudantes.” (FOUCAULT, 2010, p.252). Saliente-se, que esse amplo movimento não é representado por qualquer partido, por nenhum homem e nem por nenhuma ideologia política.

O Irã está, atualmente, em estado de greve política generalizada. Digo estado de greve *em relação à política*. E isso em dois sentidos: recusa de prolongar, de qualquer maneira, o sistema estabelecido, de fazer

¹²⁴ Cf. especialmente em: FOUCAULT, Michel. *A Revolta Iraniana se Propaga em Fitas Cassetes*. In: *Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p. 245-250. (Coleção ditos & escritos: 6)

funcionar seus aparelhos, sua administração, sua economia. Mas recusa, também, de estabelecer uma batalha política sobre a futura constituição, as escolhas sociais, a política estrangeira, os homens de reposição. Não é que não se discuta a respeito: mas faz-se com que essas questões não possam dar ocasião a um jogo político da parte de quem quer que seja. A todos os interessados externos o povo iraniano reage: uma vontade política é de não dar ocasião à política. (FOUCAULT, 2010, p.242-243).

Ainda que essa “vontade política é de não dar ocasião à política”, há, segundo Foucault, “uma vontade coletiva perfeitamente unificada.” (FOUCAULT, 2010, p.252). O autor acha surpreendente que um país imenso, “com uma população dispersa em dois grandes planaltos desertos, esse país que pôde oferecer a si mesmo as últimas sofisticções da técnica ao lado de formas de vida imóvel há um milênio, esse país reprimido pela censura e pela ausência de liberdades públicas e que, apesar de tudo, dá mostra de uma tão formidável unidade.” (FOUCAULT, 2010, p.252-253).

Sinto-me embaraçado de falar do governo islâmico como “ideia” ou mesmo como “ideal”. Mas, como “vontade política”, impressionou-me. Impressionou-me seu esforço para politizar, em resposta aos problemas atuais, as estruturas indissociavelmente sociais e religiosas; impressionou-me sua tentativa, também, de abrir na política uma dimensão espiritual.” (FOUCAULT, 2010, p.235).

Essa é outra particularidade da revolta iraniana, o fato de que fez existir algo raro na história (ainda que por um tempo limitado): uma vontade coletiva. Essa “vontade coletiva” lembra Foucault, pertence à esfera da mitologia política. Faz parte do instrumental teórico com que filósofos como Rousseau ou juristas analisam ou justificam instituições. É algo que nunca se viu. Algo que jamais se encontra. Foucault acredita ter encontrado em Teerã, isto é, “em todo o Irã a vontade coletiva de um povo.” (FOUCAULT, 2010, p.252). Essa vontade tem um objetivo, um alvo preciso: a partida do xá. Contudo, Foucault considera que esse aspecto nacional foi apenas um elemento de uma recusa ainda mais radical. “Essa vontade tem qualquer coisa de desconcertante. Trata-se sempre de uma mesma coisa: a partida do xá. Mas essa coisa única, para o povo iraniano, quer dizer *tudo*: o fim da dependência, o desaparecimento da polícia, a

redistribuição da renda do petróleo, a caça à corrupção, a reativação do Islã, um outro modo de vida”. (FOUCAULT, 2010, p.253). E ainda: “(...) esse tudo não é o de uma “liberação dos desejos”, é o de uma libertação com respeito a tudo que marca, em seu país e em sua vida cotidiana, a presença das hegemonias planetárias.” (FOUCAULT, 2010, p.253).

A interrogação, hoje, não é mais: Mohammed Reza partirá ou não? Salvo uma reviravolta imprevisível, ele partirá. Mas a questão é a de saber que forma tomará essa vontade nua e maciça que, há muito tempo, disse não ao seu soberano, que acabou por desarmá-lo. *A questão é a de saber quando e como a vontade de todos vai ceder lugar à política, a questão é a de saber se ela o quer e se vai fazê-lo.* É o problema prático de todas as revoluções, é o problema teórico de todas as filosofias políticas. Confessemos que estaríamos, nós, ocidentais, mal colocados para dar, sobre esse ponto, um conselho aos iranianos. (FOUCAULT, 2010, p.244; grifo nosso)

Em um artigo publicado em novembro de 1978 ¹²⁵, Foucault assevera que há três paradoxos no movimento revolucionário iraniano: o primeiro: “(...) a população se opõe a um regime que está entre os mais armados do mundo e a uma polícia entre as mais temidas. Isso com as mãos nuas, sem recurso à luta armada, com uma obstinação e uma coragem que imobilizam o exército.” (2010, p. 241-242); segundo: “a revolta se estendeu sem que tenha havido dispersão ou conflito.” (2010, p.242); em terceiro e último: a ausência de objetivos de longo prazo não é um fator de fraqueza; ao contrário; é porque não há programa de governo e as palavras de ordem são curtas que pode existir uma “vontade clara, obstinada, quase unânime.” (2010, p.242).

Observa-se que “a posição de Foucault é, ao mesmo tempo, muito mais complexa, muito mais coerente e muito menos caricatural do que geralmente dizem.” (REVEL, 2011, p.91). Nesse sentido:

A leitura de Foucault opera em vários planos: estratégico-político, na dimensão subjetiva dos atos coletivos, no sentido da espiritualidade política e na análise do poder soberano. (...) uma leitura sociológica,

¹²⁵ Ver em: *Uma Revolta com as Mãos Nuas*. In: Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p. 241-244. (Coleção ditos & escritos: 6)

analisando as classes e suas alianças. Ele recorre a outras experiências históricas para explicar a ação do xiismo, a importância dos movimentos religiosos durante a Renascença, com a reforma na Europa, e a experiência da Revolução Francesa. (MOTTA, 2010, p. XXV).

De acordo com Judith Revel (2011), Foucault se concentra basicamente em três pontos. Em primeiro lugar: a revolução iraniana não é uma revolta contra inimigos, mas contra senhores, isto é, contra uma estrutura de poder que é tanto despótica quanto corrupta, que pretende ser moderna e, contudo, é arcaica, á primeira vista muito ligada ao contexto local e, contudo, “cúmplice dos caprichos coloniais de alguns países do mundo ocidental, os quais, ali, fazem valer seus interesses econômicos e políticos.” (REVEL, 2011, p.91), como vimos. O segundo é a religião que, também, já foi tratada. O último diz respeito a “um levante popular de extrema amplitude, que é, ao mesmo tempo, entusiasmante – porque, lutando contra um poder despótico, revela um povo que assumiu sua própria história – e intrigante -, pois não se sabe em que vai se transformar essa onda de insurgência.” (REVEL, 2011, p.91). Essa última questão é essencial. Como já tratamos aqui, Foucault, nem de longe, apoia a substituição de um poder por outro, esse é um elemento fundamental da análise foucaultiana do poder. Com a emergência dos temas da governamentalidade e da biopolítica, como verificamos nos capítulos anteriores, Foucault busca compreender o como de um levante (tema da próxima seção), “isto é, a lógica de um *acontecimento* (subjeto, político, coletivo) que instaura uma descontinuidade, uma ruptura na ordem estabelecida.” (REVEL, 2011, p.92). Nesse sentido, assevera Paul Veyne: “Posso testemunhar, juntamente com outros, que Foucault não partilhava esse fervor ingênuo. Mas tinha pessoalmente uma concepção prévia favorável a todas as revoltas, e viu nesta um levantamento de libertação popular.” (2009, p.132). Foucault afirma:

Quando parti do Irã, a questão que me colocavam sem parar: “É a revolução?” (é a esse preço, que, na França, toda uma opinião consente em se interessar pelo que não é “do nosso país”). Não respondi. Mas tive vontade de dizer: não é uma revolução, no sentido literal do termo: uma maneira de se pôr de pé e se reerguer. *É a insurreição de homens que, com mãos nuas, querem levantar o peso que recai sobre cada um de nós*, mas, mais particularmente, sobre

eles, esses trabalhadores do petróleo, esses camponeses nas fronteiras dos impérios: *o peso da ordem do mundo inteiro*. É, talvez, *a primeira grande insurreição contra os sistemas planetários*, a forma mais moderna da revolta e a mais louca. (FOUCAULT, 2010, p.253-254; grifo nosso).

Saliente-se que em uma carta aberta a Mehdi Bazargan¹²⁶, Primeiro-Ministro de Khomeyni, publicada na imprensa francesa em abril de 1979, Foucault assevera: “governar não é um direito cobiçado, mas um dever extremamente difícil. O senhor tem de fazer com que esse povo jamais lamente a força sem concessão com a qual acaba de se liberar a si mesmo.” (FOUCAULT, 2010, p.270).

4.2 Dos Levantes

Havia nele uma abertura de espírito para a novidade, o desconhecido, e uma ausência céptica de dogmatismo. O futuro é imprevisível, inconcebível, e Foucault era sensível à solenidade do devir; não quis

¹²⁶ Mauricio Pelegrini (2015) narra que o engenheiro Mehdi Bazargan foi o primeiro ocupante do cargo de primeiro ministro após a revolução iraniana; tendo sido o próprio Khomeini a lhe encarregar de constituir o novo governo. “Bazargan passou diversos anos na prisão do xá, por fundar o Movimento de Liberação do Irã. Foi presidente da Associação para Defesa dos Direitos do Homem e nessa condição, ao lado do aiatolá Chariat Madari, conheceu Foucault, quando este foi entrevistar Madari na cidade de Qom. Por tê-lo conhecido pessoalmente é que Foucault lhe dirige a referida carta aberta, na qual problematiza as notícias que então chegavam sobre a execução de diversos opositores do novo regime, por parte de grupos religiosos armados, além da perseguição aos direitos das minorias, especialmente das mulheres. Foucault lembra que, em Qom, reuniam-se ao lado de Chariat Madari diversos militantes dos direitos humanos, num momento em que ainda era preciso coragem física e intelectual para questionar o regime do xá, pois este havia sido recebido pelo presidente americano Jimmy Carter como um dos defensores mundiais dos direitos humanos, em janeiro de 1978.

Bazargan havia condenado publicamente as execuções sumárias e as ações paramilitares. Também por isto Foucault achou oportuno manifestar as suas inquietações quanto às injustiças que começavam a se realizar em nome da revolução.” (PELEGRINI, 2015, p. 55).

Bazargan “Contrário à tomada de reféns da embaixada americana em Teerã por estudantes khomeynistas, pediu demissão de seu posto.” (MOTTA, 2010, p. 275).

reduzir esse futuro aos ideais ocidentais, não fazer do véu das mulheres uma ultima ratio... (VEYNE, 2009, p.132).

Nessa seção, retomaremos, de forma mais direta, a questão da revolução.¹²⁷ Cesar Candioto (2013) afirma que desde 1976, Foucault constatou que toda a política moderna do século XIX tem como referência a Revolução Francesa e a possibilidade do retorno de um acontecimento revolucionário no porvir. Contudo, quando esse retorno foi identificado na Europa ocidental do século XX, ao estalinismo de Partido, aos olhos das massas a revolução tornou-se temível. Diante disso, Foucault pergunta-se em 1978:

Assistimos, nesse fim do século XX, a algo que seria o fim da era da revolução? Esse tipo de profecia, essa espécie de condenação à morte da revolução me parece um pouco ridícula. Talvez estejamos vivendo o fim de um período histórico que, de 1789 a 1793, foi, pelo menos para o Ocidente, dominado pelo monopólio da revolução, com todos os efeitos de despotismo associados que ela podia implicar (...). (FOUCAULT, 2006, p. 51)

Citando Foucault, Candioto (2013) nos conta que a constatação de que a Revolução tenha deixado de ser desejável “é um sintoma do provável desaparecimento da política, nos termos em que ela foi entendida na modernidade.” (p. 225). Cesar Candioto (2013), ainda, assevera que Foucault pensava, até 1977, que seria papel do intelectual restabelecer para a imagem da Revolução a mesma taxa de desejabilidade que ela tinha no século XIX. Contudo, essa revolução no porvir não se desenrolaria em torno da política institucional, e sim em diversos domínios da vida social empenhados na invenção de “novos modos” de relações humanas. Aqui é importante salientar, como já fizemos no primeiro capítulo, o apontamento de Judith Revel, com o qual concordamos: “será preciso esperar (...) a revolução iraniana (...) para ver surgir em Foucault um emprego positivo e construído da noção de revolução, isto é, sua associação a um gesto geral de resistência a um poder (um “levante”) que seja também produtor.” (REVEL, 2011, p. 131).

¹²⁷ Esse tema foi tratado no primeiro capítulo dessa dissertação. Especificamente, p. 24 e 25.

Cesar Candiotta (2013) assinala três diferenças entre a noção de *revolução* e a de *insurreição*, ou melhor, aponta as diferenças entre “pensar a política ao modo como os comunistas a referiam à Revolução e abordá-la com base nas resistências à governamentalidade” (CANDIOTTO, 2013, p. 228) da seguinte maneira: (i) a relação com o tempo - as insurreições estão fora da história na medida em que figuram na verticalidade com o presente e rompem com a promessa de progresso histórico linear, enquanto a revolução está inscrita no interior de uma história racional, pautada por um tempo linear e pela ideia de progresso; (ii) o *modus operandi* - ao contrário do que acontece com movimentos revolucionários, as insurreições não podem ser identificadas com uma classe ou partido político específico nem com uma vanguarda que pretende ocupar o lugar dos que governam; (iii) legitimidade e validade históricas - enquanto a revolução se assenta sobre a promessa de um novo e promissor futuro político, as insurreições não visam a "libertação total" nem sonham com um "governo totalmente justo", elas têm um caráter mais particular e imediato, no sentido de que qualquer insurreição contra um poder insuportável tem seu próprio valor no momento mesmo de seu exercício, de forma que o êxito ou o fracasso da ação não é um critério valorativo importante para justificá-la. Saliente-se, aqui, que insurreição, sublevação e revolta ¹²⁸ são sinônimos para Foucault. Para Candiotta, no que diz respeito ao Irã de 1978/1979:

(...) não estamos diante de um movimento revolucionário, mas de um típico exemplo de contraconduta coletiva em face de um dispositivo de governamentalidade insuportável. Justamente as insurreições e as contracondutas não estão enclausuradas em uma classe específica, não estão identificadas com um partido, com uma vanguarda revolucionária que pretende ocupar o poder daqueles que atualmente governam. (CANDIOTTO, 2013, p.230). ¹²⁹

Não compactuamos com tal distinção feita nos referidos termos (e isso ficará patente no decorrer da presente seção) entre revolução e insurreição. Há essas duas

¹²⁸ Sobre isso: capítulo 01, seção 2.3.

¹²⁹ Esse também é o entendimento de Leon Farhi Neto: “Foucault não se entusiasmou com a revolução, mas com a insurreição. Em seu último artigo sobre o Irã, escrito já no período revolucionário, Foucault se pôs a questão fatídica – seria uma lei histórica os desdobramentos das revoluções negarem os princípios das insurreições?”

Foucault procurou romper a relação de causalidade entre insurreição e revolução. Não havia, para ele, relação possível entre a espiritualidade daqueles que se insurgiram, dispostos a morrer aos milhares para que o Xá partisse, e o governo sanguinário de um clero integrista, que conclamava o sangue de seus oponentes, para que a revolução fosse forte. Esses dois momentos para Foucault não se mediam um pelo outro. Não se podia condenar a insurreição pela revolução, nem a revolução justificar-se em nome da insurreição, porque o regime dos aiatolás não foi o efeito direto, necessário e o único possível do levante.” (FAHRI NETO, 2010, p. 38).

noções em Foucault, assim como há poder e governamentalidade. Ocorre que, em nossa leitura, da mesma forma que governamentalidade é uma ampliação da noção de poder, revolução e insurreição são formas de resistência, com a diferença de que antes de 1978, Foucault atribuía uma ideia negativa à noção de revolução. Nossa interpretação é a de que Foucault faz algumas pontuações sobre as noções de insurreição/revolta para acentuar suas diferenças com a ideia Ocidental de revolução difundida até então.¹³⁰ Inclusive, como veremos no decorrer do texto, o próprio Foucault trata a Insurreição Iraniana como Revolução Iraniana. Assim, da mesma forma que existe uma sofisticação da noção de poder no Foucault pós – 1978, há, também, na noção de resistência e, conseqüentemente, na noção de revolução.

No entanto, concordamos com Candiotta (2013) que, nessas análises, o mais relevante é a *singularidade do acontecimento insurrecional* que a antecede e seus efeitos na constituição de uma subjetivação política. Esse era o ponto focal de Foucault.

As últimas palavras de Foucault sobre a Insurreição Iraniana foram proferidas em uma entrevista ao libanês Farès Sassine, que ocorreu em agosto de 1979, dez meses após a sua primeira manifestação sobre o levante. A referida entrevista permaneceu inédita por 35 anos em francês. Foi publicada parcialmente em árabe no jornal libanês Na *Nahar al'arabî wa addûwalî* e prosseguiu na íntegra em áudio registrada em uma fita cassete. Foi somente em 2013 que a entrevista foi publicada no formato de um dossiê na revista *Rodêo*. Em 2014, Sassine publicou a entrevista em seu site e em 2018 foi traduzida para português e publicada no livro *O Enigma da Revolta*.¹³¹

Sassine inicia a entrevista pontuando que talvez fosse o momento de Foucault avaliar as posições que ele assumiu em relação às questões iranianas, e pergunta o que o levou a se interessar pelo Irã. Foucault (2018) responde que foi a leitura do livro *O*

¹³⁰ O próprio autor, Cesar Candiotta, no decorrer do texto nos dá uma pista sobre o posicionamento de Foucault ante as noções de revolução e insurreição: “Sobre essa questão da validade de uma insurreição ou de uma Revolução em razão de seu êxito, ou seu descredenciamento em virtude de seu eventual fracasso, Foucault irá analisar, muito mais tarde, em 1983, dois textos de Kant: o primeiro, sobre as Luzes (de 1783), e o segundo, sobre a Revolução (de 1798). Evidentemente que o contexto é a problematização da governamentalidade política, e, nesse momento, Foucault não diferencia *revolução* e *insurreição*. Contudo, como lembra F. Gros, o estudo desses textos não deixa de ser um modo de responder tardiamente a seus detratores, opondo-lhes, justamente, o racionalismo das Luzes (GROS, 2006). O estudo dos opúsculos kantianos vai ao encontro do elogio da insurreição de um povo e da animosidade política que o sustenta.” (CANDIOTTO, 2013, p. 233).

¹³¹ Segundo a nota da edição da referida entrevista, não houve uma releitura por parte de Michel Foucault, e, por isso, esse material se distingue das entrevistas reunidas em *Ditos e Escritos*, por outro lado, para manter a emoção de um pensamento em vias de elaboração.

Princípio Esperança, de Ernst Bloch ¹³²; diz que é um livro pouco conhecido na França e que coloca um problema capital, a saber: o problema dessa percepção coletiva da história, que começa a surgir na Europa na Idade Média, que é a percepção de um outro mundo aqui embaixo; a percepção de que a realidade das coisas não está definitivamente instaurada e estabelecida; que pode haver, no interior mesmo do nosso tempo e da nossa história uma abertura, um ponto de luz e de atração que nos dá acesso, desde este mundo, a um mundo melhor. Essa percepção da história é, ao mesmo tempo, um ponto de partida da própria ideia de revolução e, por outro lado, uma ideia de origem religiosa.

São essencialmente os grupos religiosos e especialmente os grupos religiosos dissidentes, que, no fim da Idade Média e no começo da Renascença, sustentaram a ideia de que, no interior mesmo do mundo aqui de baixo, algo como a revolução era possível. É isso. Portanto, é esse tema que me interessou muito pois acredito que ele é historicamente verdadeiro, mesmo se Ernst Bloch não dá a tudo isso uma demonstração muito satisfatória em termos de ciência histórica.” (FOUCAULT, 2018, p.52)

De acordo com Christian Laval (2018), Foucault se interessa por uma “revolução islâmica” no momento em que se coloca a questão da “revolução” e seu possível fim em termos clássicos. O movimento iraniano parece “retomar uma concepção muito antiga de revolução como “retorno à origem”. E o que ele diz é esclarecido pela leitura de *O princípio esperança* de Bloch.” (LAVALL, 2018, p.132-133). É o encontro entre a leitura de um livro que relaciona com mais ou menos rigor o que animou as revoltas dos dissidentes religiosos da Idade Média e o próprio acontecimento iraniano que parece orientar suas análises.

Foucault (2018) comenta que, enquanto lia este livro, os jornais contavam sobre o levante iraniano; uma insurreição de massa: um povo se posicionava contra um

¹³² Lançado na Alemanha entre 1954 e 1959, o *Princípio esperança* é uma obra dividida em três partes, na qual o filósofo alemão expõe um longo inventário daquilo que, sob a forma de sonhos e utopias, é portador de esperança. Para Bloch, a esperança (longe de ser um afeto passivo) é inerente à própria estrutura histórica e biológica do homem, constituindo uma margem contínua de possibilidade do presente, a partir da qual é possível uma verdadeira crítica deste.

sistema de poder, em que a importância do fenômeno religioso, das instituições religiosas, da representação religiosa era evidente. Então, pareceu-lhe que havia uma relação entre o que estava lendo com o que estavam narrando. Assim, ele quis ir ver. “E eu realmente fui ver isso como um exemplo, uma prova daquilo que eu estava lendo em Ernst Bloch. (...) Eu estive lá, com um olhar condicionado por esse problema da relação entre revolução, política e esperança ou escatologia religiosa.” (FOUCAULT, 2018, p. 53).

O Islã não era, nesse momento, para Foucault, um simples veículo para as aspirações ou ideologias que, no fundo, seriam outras. “Não foi por falta de algo melhor que teriam usado o islã para mobilizar os muçulmanos.” (FOUCAULT, 2018, p. 55). Foucault acredita, mesmo após a tomada de poder por Khomeini, possibilidade que ele (Foucault) havia evocado, que o levante iraniano não podia ser reduzido apenas a isso. Esse movimento foi popular, as pessoas que aceitaram confrontar-se com um exército e com uma polícia (muito poderosa) pareceu-lhe:

(...) que havia algo que devia sua força a... ao que poderíamos chamar uma... vontade ao mesmo tempo política e religiosa, um pouco como o que podia ter acontecido na Europa nos séculos XV e XVI, quando, por exemplo, os anabatistas se revoltaram contra o poder político que estava à sua frente e, ao mesmo tempo, encontraram força e o vocabulário de suas revoltas em uma crença religiosa, uma aspiração religiosa sincera e profunda.” (FOUCAULT, 2018, p. 56)

De acordo com Foucault, essa “vontade geral” iraniana era um tipo de escatologia religiosa – não a forma de uma vontade de Estado ou de uma organização política – que seria realizada aqui na Terra. Ele diz que “descrevia algo que via no Irã” (FOUCAULT, 2018, p.64) e esse algo era a “espiritualidade política”, que só poderia ser entendida por analogia com coisas passadas. Um exemplo disso, de acordo com Foucault, é o calvinismo. Calvinismo, nada mais seria que a vontade de fazer passar para a política não apenas uma crença religiosa, não apenas uma organização religiosa, mas toda uma forma de espiritualidade, isto é, uma relação individual com Deus, com valores espirituais. “(...) é o calvinismo, projeto que tem a forma de um outro

movimento religioso. Foi o que aconteceu no Ocidente, e foi o que aconteceu nesse movimento do ano de 1978 no Irã, creio eu.” (FOUCAULT, 2018, p. 63).

Segundo Foucault (2018) religião e espiritualidade não se confundem; embora, a maioria das religiões possua uma dimensão de espiritualidade. A espiritualidade é algo que pode ser encontrado na religião, mas também fora dela; pode ser encontrada no budismo (onde não há uma teologia), nos monoteísmos, mas também na civilização grega. Por espiritualidade, Foucault entende que seja uma “prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito. Não mais um sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença.” (FOUCAULT, 2018, p.21). Dessa forma, é a possibilidade de se insurgir a si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixada por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, uma estrutura familiar... Essa possibilidade é a espiritualidade, isto é, “tornar-se outro do que é, outro do que si mesmo.” (FOUCAULT, 2018, p.21). O autor observa ainda que as religiões “constituem uma codificação da espiritualidade” (FOUCAULT, 2018, p.21). As religiões são ao mesmo tempo limitações e uma espécie de estrutura de acolhimento para essas formas de espiritualidade, para essas práticas de espiritualidade. “Elas nos prescrevem em que devemos nos tornar outro que si mesmo, em qual direção devemos ir, qual novo estatuto teremos, etc.” (FOUCAULT, 2018, p. 21).

O francês acreditava que o que observou no Irã era generalizável a outros fenômenos contemporâneos. “No fundo, revoluções sem espiritualidade são a exceção.” (FOUCAULT, 2018, p.25). Para ele, todas as grandes reviravoltas políticas, sociais e culturais só puderam efetivamente ter lugar na história a partir de um movimento que foi um movimento de espiritualidade.

Vejamos o que aconteceu no fim da Idade Média. Afinal, entre a Idade Média e o final do século XVI, a Europa foi sacudida por movimentos ao mesmo tempo importantes, se não mais, do que o chamado período revolucionário da passagem do século XVIII para o XIX.

Tudo efetivamente mudou nas crenças, nos modos de vida, nas hierarquias no interior das sociedades, nas práticas econômicas. Ora, é quase certo, os historiadores o mostraram, que todo esse movimento entre os séculos XV e XVI se fez, não no interior de uma religião, mas a partir de um movimento de espiritualidade que abalou precisamente as estruturas hierárquicas de religião. *Foi a religião contra a religião!*

Quer sejam os movimentos ascéticos em Flandres do século XV, quer sejam todas as formas de comunidades religiosas desenvolvidas na Alemanha, ao mesmo tempo ou logo após Lutero – por exemplo, o movimento anabatista –, quer seja na Inglaterra no século XVII, toda a enorme proliferação de grupos religiosos que conseguiram insurgir-se contra o aparato da monarquia inglesa e fazer a primeira revolução da história da Europa, tudo isso, creio, mostra como a *espiritualidade* pode, de fato, ser considerada como *a raiz de todas as reviravoltas políticas e culturais*, e como a religião pode desempenhar um papel, e um papel decisivo nesse movimento, mas no movimento que é o da espiritualidade e não o da religião. (FOUCAULT, 2018, p.21-22; grifo nosso).

“A Revolução Francesa foi a primeira e única revolução que menosprezou sua espiritualidade.” (FOUCAULT, 2018, p.27). Na compreensão foucaultiana (2018), foi o único levante pelo qual as pessoas quiseram ser outras do que elas eram, quiseram deixar de ser sujeito em todos os sentidos do termo, no qual as justificações que foram dadas, a maneira como o movimento se desenrolou, não tomou nada de empréstimo às referências espirituais tradicionais. “Trata-se de uma reorganização social na qual o legislador podia efetivamente estabelecer uma ordem perfeita e transparente.” (FOUCAULT, 2018, p. 25). É a revolução em que se pensou que um bom sistema de representação política resolveria os problemas, que uma filosofia sábia tornaria as pessoas os sujeitos da razão universal, etc

Há uma frase muito conhecida de Rabaut Saint-Étienne que parece caracterizar muito bem o que eu quero dizer. Ele dizia: “É preciso mudar o homem, é preciso mudar o mundo, é preciso mudar as ideias, é preciso mudar as palavras, é preciso mudar tudo... É preciso destruir tudo e recriar tudo.”.

A primeira parte da frase é verdadeiramente a espiritualidade: tudo mudar, e inicialmente mudar a si mesmo, ser outro, mas, no fundo, não saber quem será esse outro, é essa vontade radical de alteridade em relação a si mesmo.

Em seguida, quando Rabaut Saint-Étienne dizia “É preciso destruir tudo e recriar tudo” ele pensava em uma consciência filosófica que faria tabula rasa de todas as instituições, que as recriaria a partir de um sistema racional.

A primeira parte da frase é o lado da espiritualidade; a segunda é o lado da revolução filosófica, esta última devendo ser aplicada à primeira parte. (FOUCAULT, 2018, p. 27).

Na entrevista a Sassine, Foucault admite que a expressão “governo islâmico” é ambígua e um tanto quanto vaga (dadas as respostas que ouvia quando indagava seus interlocutores sobre essa questão). Mas assinala que as pessoas procuravam em alguma forma no fundo “não política de coexistência, um modo de viver juntos que não se assemelhasse de modo algum a uma forma (...) ocidental, de estruturação política.” (FOUCAULT, 2018, p. 59). Era uma tentativa de encontrar formas de coexistência, formas sociais, formas de igualdade, etc. que não repetissem o modelo ocidental. E esse, na visão de Foucault é o “problema dos muçulmanos” (FOUCAULT, 2018, p.68), é o problema de saber se efetivamente, a partir desse contexto cultural e dessa situação atual e do contexto geral, é possível extrair do Islã e da cultura islâmica algo como uma forma política nova. Ressalte-se que esse movimento iraniano de espiritualidade utiliza os instrumentos que estão a sua disposição, e o problema “não é o de saber se o instrumento é religioso ou não, o problema é saber qual é o valor do instrumento em relação a essa vontade.” (FOUCAULT, 2018, p.28).

Foucault (2018) assinala que um levante sempre tem suas razões e suas explicações, e, com efeito, se você é um historiador de inspiração marxista, você estabelece em quais condições, na esteira de quais pressões, por quais razões há a insurgência. Para entender o exato momento em que isso acontece, quando tentamos entender o “vivido da revolução”, há algo de irreduzível a uma explicação ou a uma razão, por mais miseráveis que sejamos, ou ameaçados de morrer de fome. No momento em que nos revoltamos e dizemos: eu prefiro morrer sob tiros de metralhadoras a morrer de fome, há algo nisso que a ameaça da fome não explica, como já vimos no primeiro capítulo dessa dissertação. “Existe um jogo entre sacrifício e esperança de que cada um é responsável. Ou, então, coletivamente um povo é responsável. Ele mesmo estabelece o grau de esperança e aceitação dos sacrifícios que lhe permitirão enfrentar um exército, uma polícia...” (FOUCAULT, 2018, p.71).

As insurreições pertencem à história. Mas, de certa forma, lhe escapam. O movimento com que um só homem, um grupo, uma minoria ou todo um povo diz: “Não obedeco mais”, e jogam na cara de um poder que ele considera injusto o risco de sua vida – esse movimento me parece irreduzível. Porque nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível: Varsóvia terá sempre seu gueto sublevado e seus esgotos povoados de insurrectos. E porque o homem que se rebela é em definitivo sem explicação, é preciso um dilaceramento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias

de razões, para que um homem possa, “realmente”, preferir o risco da morte à certeza de ter de obedecer. (FOUCAULT, 2006, p.77).

Foucault (2018), sem ser enfático e sem fechar a questão, diz sentir que é possível encontrar milhões de razões pelas quais um homem se submete; mas lhe parece misterioso que há quem prefira ‘morrer em vez de morrer’, que prefere morrer sob balas à morrer aqui, que prefere morrer se revoltando do que vegetar sob o domínio do senhor que escraviza. “A natureza do estímulo nunca dará conta da natureza específica da resposta que foi dada.” (FOUCAULT, 2018, p. 24). E acrescenta-se: “Não é, certamente, nenhuma vergonha mudar de opinião; mas não há nenhuma razão para dizer que se mudou ao ser hoje contra as mãos cortadas, depois de ter sido ontem contra as torturas da Savak¹³³.” (FOUCAULT, 2006, p. 80). Aqui fica claro, o motivo pelo qual Foucault entende como necessário evitar um modelo como garantia de inteligibilidade da *resistência*. O que talvez seja importante é acentuar que esse enigma - de toda e qualquer revolta - como problema, é um mistério a ser decifrado sem uma determinação prévia. Simone Sampaio afirma que se deve considerar “a revolta como uma charada, não porque ela precisa de adivinhação, mas porque tem uma linguagem obscura que precisa ser minuciosamente entendida.” (SAMPAIO, 2006, p. 100).

A tese de Foucault, de que a possibilidade da revolta é o elemento irreduzível a partir do qual se pode pensar e exercer o poder, e que esse elemento é, contudo, “sem explicação” (FOUCAULT, 2006, p.77), somado ao título em forma de pergunta do derradeiro artigo sobre o Irã “É inútil Revoltar-se?”¹³⁴, podem parecer meramente um exercício de retórica. Contudo, como aponta Leme (2017), para o poder ameaçado, essa inexplicabilidade revela que ele é constitutivamente frágil, pois a revolta é absolutamente imprevisível. Se as mesmas razões que explicam a revolta em uns casos, são ineficazes em outros, então não há nenhum poder - por mais pujante ou judicioso que seja - que não esteja sujeito a essa incerteza. A revolta (inexplicável) está sempre no horizonte. Por outro lado, para aqueles que celebram (antecipadamente seu advento) a

¹³³ SAVAK: é a abreviatura romana de “Sazman-e Etelaat Va Amniat Keshvar” (Organização de Inteligência e Segurança do País) em letras persas (Farsi); era a polícia secreta, o serviço de segurança interna e o serviço de inteligência; o serviço de inteligência israelense (Mossad), a CIA e o FBI ajudaram o regime do Xá Pahlavi no estabelecimento da SAVAK em 1957 (quando ocorreu o golpe organizado pela CIA contra Mossadegh), que operou até 1979.

Fonte: <https://www.refworld.org/docid/3ae6aaa724.html>

¹³⁴ Publicado pelo *Le monde* em 11-12 de maio de 1979.

sua inexplicabilidade arruína-lhes a expectativa revolucionária, pois ela pode simplesmente não acontecer. Como já vimos, para a revolta as condições objetivas nunca estão dadas.

Ao refletir sobre a Insurreição Iraniana, Foucault produz dois deslocamentos fundamentais: primeiro, ele problematiza a noção de revolução. Em seguida, e exatamente por tratar de uma nova percepção de revolução, o tema de mudar radicalmente a produção de subjetividade emerge de maneira relevante.

Dá a importância que o Islã possuiu dentro da revolta iraniana, segundo Foucault, principalmente porque a religião era, para os seus seguidores, a promessa e a garantia de algo para transformar radicalmente suas subjetividades. A intensidade do movimento iraniano viria exatamente dessa “vontade radical de alteridade em relação a si mesmo.” (FOUCAULT, 2018, p.27). A sublevação é essa “*dilaceração que interrompe o fio da história*” e introduz nela a dimensão da “*subjetividade*”. A espiritualidade, geradora de força insurrecional, é, portanto, indissociável da subjetivação, ética e política, sobre a qual Foucault reflete então.¹³⁵

Meses antes de ir ao Irã e de escrever os textos iranianos, Foucault ministrava o curso *Segurança, Território, População* no *Collège de France*.

Tendo isso em vista e nos rastros do capítulo anterior, podemos compreender a *Resistência Iraniana*, não apenas como uma *Revolta*, mas como uma *contraconduta*.¹³⁶ Aqui, é importante assinalar que por precisão conceitual, acreditamos ser correto ler a *revolta* iraniana como pertencente ao que Foucault determinou como *atitude crítica*, já que é o que permite a Foucault destacar o aspecto voluntário de resistência às relações governamentais de poder. Entretanto, lembre-nos, que a noção de *contraconduta* é conceitualmente mais ampla do que a *atitude crítica*.¹³⁷

No referido curso, Foucault assinala o momento em que a população irá romper com todos os vínculos de obediência, “terá efetivamente o direito, não em termos jurídicos, mas em termo de direitos essenciais e fundamentais, de romper todos os vínculos de obediência que ela pode ter com o Estado e, erguendo-se contra ele, dizer doravante: é minha lei, é a lei das minhas exigências.” (FOUCAULT, 2008a, p.479);

¹³⁵ Essa palavra aparece no curso *Segurança, Território, População*, no fim da sétima aula (22 de fevereiro de 1978), p.242-244, no marco da “história do sujeito” encetada pela análise do pastorado cristão.

¹³⁶ Camila Aguiar Stenico (2015), em sua dissertação de mestrado, também entende a “Revolução Iraniana” como uma *contraconduta*. Ver em: STENICO, Camila Aguiar. *Poder e Resistência: pensando a política e a ética em Michel Foucault*. Orientadora: Maria Helena Oliva Augusto. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade de São Paulo, 2015, 136p.

¹³⁷ Ver: final da seção 3.1, do segundo capítulo, p. 95.

assevera, também, uma escatologia que, para Foucault “vai tomar a forma do direito absoluto à revolta, à sedição, à ruptura de todos os vínculos de obediência – o direito à própria revolução.” (FOUCAULT, 2008a, p.479).

Nesse cenário, observa-se como o jogo da governamentalização e da crítica, uma em relação à outra, deram lugar a Grande Revolta. O Alcorão, o direito, a lei, a relação consigo mesmo, a autoridade do dogmatismo. Nos termos de Foucault, como já citado anteriormente:

(...) vê-se que o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. (FOUCAULT, 1995a, p. 05)

Não nos escapa, e muito menos a Foucault, que seu olhar era o de um Ocidental no meio de uma insurgência muçulmana, em um país persa, rico em petróleo, no meio do que os ocidentais denominam de Oriente Médio; e aqui, tomamos a liberdade de especular, que, talvez, por isso, tenha sido tão mal interpretado. Enfim, ponto é: o instrumental teórico que Foucault desenvolveu e desenvolvia à época aplicam-se aos textos iranianos, a saber: as relações de poder, resistência; governamentalização, contracondutas; atitude crítica; revoltas; pensamento e experiência.

Tendo isso em mente, notemos que Foucault (2006) se assume como “intelectual” e diz que se o perguntassem como concebe o que faz, diria:

(...) se o estrategista for o homem que diz: “Que importa tal morte, tal grito, tal insurreição em relação à grande necessidade do conjunto, e que me importa, em contrapartida, tal princípio geral na situação particular em que estamos”, pois bem, para mim, é indiferente que o estrategista seja um político, um historiador, um revolucionário, um

partidário do xá ou do aiatolá: minha moral teórica é inversa. Ela é “antiestratégica”: ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal. Escolha simples, obra penosa: pois é preciso ao mesmo tempo espreitar, por baixo da história, o que a rompe e a agita, e vigiar um pouco por trás da política o que deve incondicionalmente limitá-la. Afinal, é meu trabalho; não sou o primeiro nem o último a fazê-lo. Mas o escolhi. (FOUCAULT, 2006, p. 81).

O levante subverte a relação de poder, se inscreve nela e não cessa de opor-se a ela, a seus excessos, a indicar-lhe e erigir-se em direito. O papel dos intelectuais, decorrente de seu próprio trabalho, é o de ajudar a abalar as estabilidades. Há, em toda parte, razões para não aceitar a realidade tal como é dada e proposta para nós.

*

É importante assinalar que no posfácio da edição brasileira¹³⁸ de duas entrevistas (até então) inéditas sobre a Revolução Iraniana, Christian Laval apresenta uma tese, uma chave de leitura para a obra foucaultiana. Laval assevera que a *utopia* é um

(...) princípio que pode ser considerado fundamental nas análises de Foucault, mesmo que não seja explícito, e não apenas no conteúdo de suas análises, mas na significação que seu trabalho tem para ele, o trabalho intelectual e, além disso, a própria existência. A utopia é, antes de tudo, uma questão de *experiência*. (LAVAL, 2018, p.108).

De acordo com o francês, a *experiência utópica* é um esquema fundamental no pensamento de Foucault. Essa “fórmula” estaria diretamente relacionada ao foco mais

¹³⁸ *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a revolução iraniana*. São Paulo: n-1 Edições, 2018. 144 p.

ativo de seu pensamento: a filosofia da alteridade, ou melhor, a filosofia da experiência de alteração. “A utopia é a vontade de uma vida outra e de outro mundo, e essa vontade se apresenta como capacidade crítica e prática da liberdade. A experiência utópica é, portanto, uma experiência de liberdade dentro da ordem existente.” (LAVAL, 2018, p.103).

Foucault deu uma definição lapidar quando disse: “Uma experiência é qualquer coisa de que se sai transformado.” (FOUCAULT, 2010, p.289). Passar por esse tipo de experiência transformadora seja sozinho ou com os outros, de acordo com Laval (2018), permanece para Foucault não apenas como uma questão de prática, mas como uma grade de inteligibilidade da história. Dito de outra forma, a dimensão *utópica* da existência individual, do trabalho intelectual e da história, pode ser considerado uma “*constante* na obra de Foucault, desde que (...), demos a ela o significado positivo, muito particular que ela possui para Foucault, aquele da transformação da relação com o mundo e consigo mesmo que pode ser feita aqui e agora.” (LAVAL, 2018, p.104). Perfazendo o percurso da tese de Laval, verifica-se aí, um dos seus maiores interesses na insurreição iraniana, e seu interesse em ir ao Irã para ver os acontecimentos de perto, na tentativa de apreender a experiência da revolução.

A experiência utópica assinala Laval, não é da ordem do conforto, não é agradável, ela se relaciona com a morte. Requer vontade de transformação e a decisão de se deslocar. A respeito da ligação entre vontade e morte, Foucault, falando dos iranianos que afrontaram com as mãos nuas um poder super armado, como já citamos, dirá: “(...) [a vontade] consiste na verdade em dizer, que, eu prefiro morrer em vez de morrer, eu prefiro morrer sob balas que morrer aqui, eu prefiro morrer hoje me revoltando do que vegetar sob o domínio do senhor que me escraviza.” (FOUCAULT, 2018, p. 73).

Laval (2018) aduz que o desejo de viver de outro modo e pensar de outro modo está enraizado no corpo de cada um, e não na “Vida” em geral. Se não estamos presos para sempre, sair dessa situação se faz apenas à custa do perigo da morte, do risco de morte, do risco e, principalmente, de não ser mais o mesmo. O Fora é sempre um pouco a Morte, ou, em todo caso, o risco de morte. Mas é também a condição para viver mais intensamente. A utopia seria de alguma forma essa travessia, com seus riscos e perigos, dos limites impostos à existência que levamos ou ao pensamento que perseguimos. Não é a vida como potência afirmativa e criadora que se opõe ao poder, não é uma boa

biopolítica que se colocaria em oposição a um mau biopoder – essa oposição é estranha a Foucault.

(...) Se queremos viver de outra maneira, se desejamos mudar de regime de vida, é preciso se expor ao risco da morte. Pois, o que se opõe ao quadro normativo, ao poder constituído, às condições do possível, é uma vontade de viver de outro modo, um desejo de pensar de outro modo. Lembramos que, para Foucault, não há outra garantia de liberdade que não seja a prática da liberdade. A vontade de uma vida outra é experimentada no confronto com o poder, é indissociável da recusa em se levar esta vida designada e definida pelo poder.” (LAVAL, 2018, p.123-124).

Para Laval (2018) o que Foucault vê com certo fascínio na Revolução Iraniana é a força da revolta de um povo sem armas contra um governo superarmado. E ele se pergunta de onde vem essa força que permite a “transfiguração do mundo”. Para ele, essa força não pode provir de uma ideologia de tipo marxista. Testemunha de uma vontade coletiva unitária que aceita os maiores sacrifícios, ela vem de outro lugar. E este outro lugar é a religião islâmica. “Trata-se de viver como força revolucionária a religião islâmica.” (LAVAL, 2018, p. 133). E essa força coletiva viria da “(...) vontade de renovar toda sua existência, reatando com uma experiência espiritual que pensam achar no coração mesmo do Islã xiita.” (FOUCAULT, 2010, p. 264-265) Esse outro lugar é o que ele chama de *espiritualidade*. E essa espiritualidade é definida por Foucault na linha reta do que Christian Laval chama de experiência utópica, isto é, a experiência de transformação de si.

Acreditou-se, como já mencionado no início do referente capítulo, que Foucault queria reabilitar a religião (em sua forma mais fanática) e o recriminaram por nutrir simpatia por um movimento que instituiria o governo islâmico dos mulás quando na realidade, a espiritualidade religiosa é para ele uma forma entre outras de espiritualidade. De acordo com Laval (2018), no Irã, a espiritualidade política assumiu uma forma e um conteúdo religioso porque o povo estava no mais profundo de sua existência coletiva religiosa, e não havia outra coisa possível para se opor a um regime intolerável. O que importa nesses fenômenos é que o “espírito” esteja presente. Sendo

que o que interessa a Foucault é analisar como essa crença se torna uma força política de massa.

Levar em conta essa dimensão espiritual só pode ser feito infringindo a maneira clássica como analisamos as revoluções, principalmente na tradição marxista, interpretação na qual supomos que os indivíduos obedecem a interesses de classe. O que Foucault contesta é precisamente a explicação do tipo marxista da revolução e da revolta, que seria sempre redutível a causas das quais “tomaríamos consciência” com a ajuda de uma vanguarda possuidora da ciência da história e da sociedade. Para que haja levante, deve haver uma vontade, uma força, uma energia, um espírito de sacrifício que seja de uma outra natureza que a causa material da qual tomaríamos consciência. (LAVAL, 2018, p.135-136).

Laval aponta (2018) que o que importa em tais acontecimentos é um imaginário em que as figuras míticas ou religiosas prevalecem sobre qualquer consideração de interesses, e é por isso que ele destaca o quanto o movimento transcende as classes. Não é uma lógica de interesses de classe que muda a situação, mas um imaginário coletivo que dá energia para lutar contra um poder particularmente brutal. “Assim, não é uma surpresa vê-lo citar em uma discussão sobre o Irã a famosa fórmula de Marx de que a religião, longe de ser reduzida ao “ópio do povo”, é “o espírito de um mundo sem espírito”, que para Foucault situa o valor revolucionário da espiritualidade em geral e torna possível voltar Marx contra o marxismo.” (LAVAL, 2018, p. 136).

Acusá-lo, a respeito de seus artigos sobre o Irã, de um tipo de reviravolta pessoal ou cegueira, é não compreender nada do que Foucault viu. As religiões são ao mesmo tempo apoios e limitações dessa alteração de si, codificações que impõem, prescrições de condutas “ortodoxas” e de coerções às vezes bastante duras. (LAVAL, 2018, p. 136).

O essencial, para Laval, é recolocar esses escritos no fio vermelho da “experiência interior”. E é esse fio que lhe permite relacionar a revolta iraniana e os movimentos religiosos dissidentes da Idade Média, do Renascimento e da Reforma. “Não é um modelo que ele procura, é o que faz acontecimento em uma atualidade. O que forma nossa atualidade é o esgotamento de uma certa forma de revolução, e o surgimento de novas formas de luta que assumem sua dimensão “espiritual”, particularmente religiosa.” (LAVAL, 2018, p. 137).

Ainda na trilha de Christian Laval (2018), o que Foucault vê no Irã é a experiência de uma revolução diferente do modelo ocidental, que não é um momento de modernização, mas um lembrete ou a retomada de um tempo imemorial. Para Foucault, a Insurreição Iraniana marca o fim de certa ideia da revolução, da revolução como um sujeito da história, de uma causa material claramente identificável, de um sentido do movimento histórico, de uma doutrina, etc. Dessa forma, a *Reportagem de ideias* deve ser compreendida como um relacionamento entre ideias diferentes a fim de introduzir uma mudança na ideia que o Ocidente fez de revolução, e que levou a fracassos e desastres. “A pesquisa de Foucault nesses anos visa superar o que ele percebe como a derrocada das ideias revolucionárias clássicas, não, como foi dito, para abandonar toda ideia de revolução, mas sim para renová-la. Este é todo o sentido que ele quer dar à “Reportagem de ideias.”” (LAVAL, 2018, p. 139).

Iniciei o presente capítulo com uma epígrafe que assim iniciava: “Surpreendente o destino da Pérsia.” Óbvio que verificar o passado é bem diferente de predizer o futuro, mas encerro o capítulo, também, citando o Foucault de 16-22 de outubro de 1978: “Nessa vontade de um “governo islâmico” é preciso ver uma reconciliação, uma contradição ou o limiar de uma novidade?” (FOUCAULT, 2010, p.236). Foucault sempre deixou as questões atinentes ao Irã em aberto. Era o desafio teórico do “enigma da insurreição”, sua preocupação maior naquele momento, já que a revolução iraniana colocou ao Ocidente várias questões novas: O que é uma revolução que não tem um partido ou uma ideologia política? O que é uma revolução sem um programa de governo que projete uma nova sociedade?

5 Considerações Finais

É preciso praticar a sublevação (...) praticar a recusa do estatuto de sujeito no qual nos encontramos. A recusa de sua identidade, a recusa de sua permanência, a recusa do que somos. É a condição primeira para recusar o mundo. (FOUCAULT, 2018, p.35)

Observamos que desde o momento em que as relações de poder são ampliadas para o domínio da governamentalidade, no significado de “técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens” torna-se possível, na investigação de Foucault, falar do governo da família, da casa, do principado, do Estado, bem como do governo das almas e de si mesmo. Inicialmente, governar refere-se exclusivamente ao ato de dirigir alguém, de conduzir de condutas; posteriormente, também: conduzir-se diferentemente daquela condução; resistir à forma de ser, por meio das contracondutas. O governo dos outros é indissociável do governo de si. Tecnologias de poder e técnicas de si conformam o foco central das investigações de Foucault a partir de 1978. Elas configuram a indissociabilidade entre as preocupações políticas e éticas do pensador.

O governo dos outros introduz efeitos de totalização e de individualização que atuam na constituição da subjetividade. Contudo, o poder sujeita o indivíduo ao governo somente se ele permanecer livre, se ele for pensado como sujeito de ações. As contracondutas, estudadas por ocasião da análise das tecnologias do poder pastoral,

designam maneiras de governo de si, de constituição do sujeito; elas são múltiplas, imediatas e constituem resistências não necessariamente à dominação política ou à exploração econômica, mas aos efeitos da totalização e da individualização postos em prática no Ocidente pela tecnologia pastoral cristã e sua obediência integral.

Correlatas às práticas do governo, as contracondutas serão filosoficamente agrupadas em torno da noção de atitude crítica. A crítica à qual se refere o professor do *Collège de France* conforma a atitude ética de resistência à pretensão de racionalidade por partes do governo das condutas e à reprodução do poder efetuada pelos discursos de verdade. Assim, a atitude crítica diante do governo em seus efeitos de verdade é condição para a “não aceitação” da verdade em seus efeitos de poder.

Perfazendo o caminho de Foucault em 1978, observamos que refletir sobre *resistência* também é pensar qual seria a resposta se ele nos perguntasse: “quais são as formas de existência que somos hoje capazes de produzir?” (que de fato ele faz quando problematiza suas análises a partir da *Aufklärung* kantiana). Para tanto, Foucault, *grosso modo*, se deixa convocar, também, pelo Kant da coragem da verdade e do pensamento que julga; e pelo Sócrates do exame dialético constante, do cuidado de si. Com a nota de que a resistência não pode se tornar uma prática assimilada pelas estratégias de poder, já que ela se efetiva, sobretudo, no interior da incitação, da interdição, da promoção, do poder. Por isso, “não pode haver e que não é desejável que haja sociedades sem insurreições. É isso.” (FOUCAULT, 2018, p. 91).

Verificou-se, dessa forma, que a *tese foucaultiana sobre o poder/resistência* possui dois desdobramentos: um político e um ético. São essas aberturas que permitem compreender que o sujeito é constituído, mas também constitui a si mesmo; da mesma forma que o poder constrói a realidade, sempre há a possibilidade de uma reconfiguração das relações de poder.

Procuramos demonstrar que os textos iranianos de Foucault estão inseridos nessa trilha aberta pela analítica do poder/resistência, especificamente nas noções de contraconduta e atitude crítica, característica da modernidade. É nesse cenário que ocorre a *espiritualidade política*, que torna possível a elaboração de um processo de dessubjetivação pelo qual se tornou possível que os iranianos se desprendessem de um eu obediente e normalizado. É essa mudança que, segundo Foucault, possibilitava a invenção de novas maneiras de ser e de viver inassimiláveis às estruturas institucionais da obediência à Revolução, nos limites do modelo da normalização partidária estalinista. Isto é, para o francês, inexistia nessas formações políticas a possibilidade de

uma experiência política de subjetivação que transformasse tanto o sujeito quanto o mundo que o envolvia, já que seus membros pensavam em nome da obediência às regras e normas do partido.

Aqui, faz-se necessário recordar que para Foucault não é o eventual êxito político que justifica uma resistência à governamentalidade, tampouco é o fracasso de uma Revolução que a tornaria ilegítima. Sua notável hipótese é pensar que qualquer contraconduta diante de uma governamentalidade insuportável não pode ser pensada como causa em relação àquilo que a sucede, seja uma constituição “boa e justa”, seja o “terror” procedente de uma Revolução.

Nos cursos e escritos de Foucault permanece em segundo plano, se tanto, a preocupação com a construção de um sistema de pensamento ou o enquadramento dos acontecimentos num sistema de análise. Importava ao autor, a possibilidade das transformações na maneira de pensar, de ser e de atuar que elas permitem. Lembremos que Foucault propõe-se a fazer uma “analítica da política”, *para remetermo-nos à conferência* proferida em abril de 1978, em Tóquio. Nessa condição – e esta é uma das posições de Foucault –, ela se limita a uma análise das relações de poder e de seu funcionamento e diagnóstico, sem se impor como um contramodelo de ordem política justa. É nesse contexto que devemos pensar os operadores conceituais que Foucault utiliza: poder, resistência, governamentalidade, contraconduta, sujeição, revolução. Esses operadores conceituais procuram destacar não as teorias e os sistemas propositivos de uma política “justa e boa”, e sim a perspectiva dos próprios governados quando buscam desprender-se das obediências consentidas e das ações intoleráveis.

Nesse cenário, verifica-se que para Foucault inexitem situações políticas e quadros políticos permanentes, pouco importa o local, qualquer que seja a época. O poder político não existe sem essa relação (poder/resistência). Não é um pleno positivo. Há, aqui, uma compreensão do político em que o confronto não é acidental, é estruturante. A *resistência* não é um acidente, uma mera derivação do poder, é aquilo mesmo que integra a política, é o que estrutura as relações poder. O poder só é poder na medida em que inclui a sua negação na forma da *resistência*. Isso é o que permite a Foucault redimensionar a relação entre subjetividade e poder.

Referências

Primárias:

FOUCAULT, Michel. *O sujeito e o poder*. In.: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p.231-249.

FOUCAULT, Michel. *O Que é a Crítica?* [*Crítica y Aufklärung*]. Tradução de Gabriela Lafeté Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. 1995a, p.01-29. Disponível em: www.filoesco.unb.br/foucault

FOUCAULT, Michel. *The Essential Works of Michel Foucault*, vol 1 Ethics, Subjectivity and Truth. Edited by Paul Rabinow. New York: The New York Press, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998, 295p.

FOUCAULT, Michel. *Os Intelectuais e o Poder: Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze*. In.: *Microfísica do poder*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 69-78.

FOUCAULT, Michel. *A História da sexualidade I. A vontade de saber*. Trad. M. Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a. 382 p.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. 2. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2001. 479 p.

FOUCAULT, Michel. *Loucura, Literatura, Sociedade*. In: MOTTA, Manoel Barros da.; RIBEIRO, Vera Lucia Avellar. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2002. p. 210-234. (Coleção ditos & escritos; 1)

FOUCAULT, Michel; EWALD, François; FONTANA, Alessandro.; GROS, Frédéric. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 680p.

FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da.; MONTEIRO, Elisa. *O triunfo social do prazer sexual: uma conversa com Michel Foucault*. In: *Ética, sexualidade, política*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2004a. p.119-125 (Coleção ditos & escritos; 5)

FOUCAULT, Michel. *Retornar à História*. In: MOTTA, Manoel Barros da. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2005. p. 282-295. (Coleção ditos & escritos; 2).

FOUCAULT, Michel. *Da Arqueologia à Dinástica*. In.: MOTTA, Manoel Barros da.; RIBEIRO, Vera Lucia Avellar. *Estratégia, poder-saber*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006. (Coleção ditos & escritos; 4). p. 48-60.

FOUCAULT, Michel. *Poder e saber*. In.: MOTTA, Manoel Barros da.; RIBEIRO, Vera Lucia Avellar. *Estratégia, poder-saber*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006. (Coleção ditos & escritos; 4). p. 223-240.

FOUCAULT, Michel. *Poderes e Estratégias*. In.: MOTTA, Manoel Barros da.; RIBEIRO, Vera Lucia Avellar. *Estratégia, poder-saber*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006a. (Coleção ditos & escritos; 4). p. 241-252.

FOUCAULT, Michel. *A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade*. In.: MOTTA, Manoel Barros da.; MONTEIRO, Elisa. *Ética, sexualidade, política*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006. (Coleção ditos & escritos; 5). p. 264-287.

FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da.; MONTEIRO, Elisa. *É Inútil Revoltar-se?*. In: *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade, política*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006. p. 77-81.

FOUCAULT, Michel. *A Filosofia Analítica da Política*. In: FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da.; MONTEIRO, Elisa. *Ética, sexualidade, política*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006. p.37-55 (Coleção ditos & escritos; 5).

FOUCAULT, Michel. *Mesa-redonda em 20 de Maio de 1978*. In: FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da.; RIBEIRO, Vera Lucia Avellar. *Estratégia, poder-saber*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006. p.335-351. (Coleção ditos & escritos; 4).

FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da.; RIBEIRO, Vera Lucia Avellar. *"Omnes et Singulatim": uma Crítica da Razão Política*. In: *Estratégia, poder-saber*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006. p. 355-385.

FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da.; MONTEIRO, Elisa. *A filosofia analítica da política*. In: *Ética, sexualidade, política*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006. p. 37-55. (Coleção ditos & escritos; 5)

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. *Da amizade como modo de vida*. In: FOUCAULT, Michel. *Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p.348-352. (Coleção ditos & escritos: 6)

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos)*. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2010. 130 p.

FOUCAULT, Michel. *O Exército, Quando a Terra Treme*. In: *Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p.211-218. (Coleção ditos & escritos: 6)

FOUCAULT, Michel. *O Xá Tem Cem Anos de Atraso*. In: *Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p. 219-223. (Coleção ditos & escritos: 6)

FOUCAULT, Michel. *Teerã: a Fé contra o Xá*. In: Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p. 224-229. (Coleção ditos & escritos: 6)

FOUCAULT, Michel. *Com o que Sonham os Iranianos?* In: Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p. 230-236. (Coleção ditos & escritos: 6)

FOUCAULT, Michel. *Uma Revolta com as Mãos Nuas*. In: Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p. 241-244. (Coleção ditos & escritos: 6)

FOUCAULT, Michel. *A Revolta Iraniana se Propaga em Fitas Cassetes*. In: Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p. 245-250. (Coleção ditos & escritos: 6)

FOUCAULT, Michel. *O Chefe Mítico da Revolta do Irã*. In: Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p. 251-254. (Coleção ditos & escritos: 6)

FOUCAULT, Michel. *O Espírito de um Mundo sem Espírito*. In: Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p. 258-270. (Coleção ditos & escritos: 6)

FOUCAULT, Michel. *Um Paiol de Pólvora Chamado Islã*. In: Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p. 271-273. (Coleção ditos & escritos: 6)

FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault e o Irã*. In: Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p. 274. (Coleção ditos & escritos: 6)

FOUCAULT, Michel. *Carta Aberta a Mehdi Bazargan*. In: Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p. 275-278. (Coleção ditos & escritos: 6)

FOUCAULT, Michel. *Conversa com Werner Schroeter*. In: FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da. Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 102-112. (Coleção ditos & escritos : 7).

FOUCAULT, Michel. *Diálogo entre Michel Foucault e Baqir Parham*. In: AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. Foucault e a revolução iraniana: as relações de gênero e as seduções do Islamismo. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 294-304.

FOUCAULT, Michel. *Introdução por Michel Foucault*. In: FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da. Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 425-440. (Coleção ditos & escritos:7).

FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos: VI Repensar a política*. (Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta). Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. 389 p.

FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos: VIII Segurança, Penalidade e Prisão*. (Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. 307p.

FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault, uma Entrevista: Sexo, Poder e a Política*. In.: MOTTA, Manoel Barros da. *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p.251-263. (Coleção ditos & escritos; 9)

FOUCAULT, Michel. *O Jogo de Michel Foucault*. In.: MOTTA, Manoel Barros da. *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p.41-77. (Coleção ditos & escritos; 9)

FOUCAULT, Michel. *Viver de Outra Maneira o Tempo*. In.: MOTTA, Manoel Barros da. *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p.108-110. (Coleção ditos & escritos; 9)

FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da. *Um Prazer Tão Simples*. In.: *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. 104-106. (Coleção ditos & escritos; 9)

FOUCAULT, Michel. *Escolha sexual, ato sexual*. FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da. *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. 156-173. (Coleção ditos & escritos; 9)

FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault, uma Entrevista: Sexo, Poder e a Política*. In.: MOTTA, Manoel Barros da. *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. 251 -263. (Coleção ditos & escritos: 9)

FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015. 323 p.

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018. 357 p.

FOUCAULT, Michel.; BALBINO, Lorena.; LAVAL, Christian. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a revolução iraniana*. São Paulo: n-1 Edições, 2018. 144 p.

Secundárias:

ADVERSE, Helton. *Para uma Crítica da Razão Política: Foucault e a Governamentalidade*. Revista Estudos Filosóficos nº 4 /2010 – versão eletrônica – ISSN 2177-296 <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG. p.1– 25.

ADVERSE, Helton. *Liberdade e Governamentalidade: Foucault e a Genealogia do Liberalismo*. Revista Estudos Filosóficos nº 12/2014 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967 <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos> DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG.p. 16 – 27.

AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. *Foucault e a revolução iraniana: as relações de gênero e as seduções do Islamismo*. São Paulo: É Realizações, 2011. 479 p.

ALVIM, Davis Moreira. *Foucault e o Primado das Resistências*. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política. São Paulo, 2012. Número 20. p. 22-30. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55955>

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault, para além de Vigiar e Punir*. Revista de Filosofia Aurora, vol. 21, n° 28, Curitiba, jan-jun/2009, 2009, p. 39-58.

ARISTOFANES; ARISTOFANES. *Lisístrata; As nuvens*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1988. 148p.

BERLIN, Isaiah; HARDY, Henry.; HAUSHEER, Roger. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 717p.

BURCHELL, Graham.; GORDON, Colin.; MILLER, Peter. *The Foucault effect: studies in governmentality: with two lectures by and an interview with Michel Foucault*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. 307 p.

CANDIOTTO, Cesar. *Governo e direção de consciência em Foucault*. Natureza Humana, n° 10, vol. 02, São Paulo, jul.-dez./2008. p. 89-113.

CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010. 173 p.

CANDIOTTO, Cesar. *Política, Revolução e Insurreição em Michel Foucault*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v.25, n.37, pp. 223-264, jul./dez. 2013.

CANDIOTTO, Cesar. *Revolução, política e subjetivação em Michel Foucault*. In: RAGO, Luzia Margareth.; GALLO, Silvio.; Colóquio Internacional Michel Foucault 10., 2016, Campinas, SP). Michel Foucault e as insurreições: é inútil revoltar-se? São Paulo: Intermeios, 2017. p. 225-137.

CASTELO BRANCO, Guilherme. *Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault*. Verve (PUCSP), v. 13, p. 202-216, 2008.

CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. Buenos Aires: Prometeo/Universidad Nacional de Quilmes, 2004. 376p.

DAVIDSON. Arnold I. *In praise of counter-conduct*. In: History of the Human Sciences, 2011. p. 25-41. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0952695111411625>

DEAN, Mitchell. *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London/Thousand Oaks/ New Delhi: Sage Publications, 1999.

DEFERT, Daniel. *Chronologie*. In: FOUCAULT, Michel. Dits et écrits, v. I: 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001. p. 13-90.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. de C. S. Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. 299p.

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

FAHRI NETO, L. 1978: *Foucault e a insurreição iraniana*. Peri, n. 1, v. 2, p. 23- 40, 2010. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/824> Acesso em: 20 de novembro de 2021.

FRASER, Nancy. *Foucault on Modern Power: empirical insights and normative confusions*. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3123299/mod_resource/content/1/Nancy%20Fraser%20Foucault%20on%20modern%20power.pdf Acesso em: 27 de setembro de 2021.

GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu, 2018. 222 p.

GUNewardena, N. *Disrupting Subordination and Negotiating Belonging: women workers in the Transnational Productions Sites of Sri Lanka*. In: GUNewardena, Nandini; KINGSolver, Ann (Orgs.). *The Gender of Globalization*. Santa Fé: Scholl for Advanced Research Press, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade (1985)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 540p.

HOAGLAND, S. L. *Femininity, Resistance and Sabotage*. In: PEARSALL, Marilyn (ed.). *Women and Values*. Belmont, Ca: Wadsworth Publishing Company, 1993. p. 90-97.

HONNETH, Axel. *The Critique of Power – Reflective Stages in a Critical Social Theory (1985)*. Translated by Kenneth Baynes. London: First MIT Pressed., 1991.

KINZER, Stephen. *Todos os homens do Xá: o golpe norte-americano no Irã e as raízes do terror no Oriente Médio*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

LEME, José Luis Câmara. *Foucault e a esquerda racista: o conceito e a norma*. In: RODRIGUES, Heliana de Barros Conde.; PORTOCARRERO, Vera.; VEIGA NETO, Alfredo José da.; *Colóquio Internacional Michel Foucault. Michel Foucault e os saberes do homem: como, na orla do mar, um rosto de areia*. Curitiba: Editora Prismas, 2016. p. 445-461.

LEME, José Luis Câmara. *A Rebelião e o Fim da Política*. In: RAGO, Luzia Margareth.; GALLO, Silvio.; *Colóquio Internacional Michel Foucault 10.*, 2016,

Campinas, SP). Michel Foucault e as insurreições: é inútil revoltar-se? São Paulo: Intermeios, 2017. p. 85-93.

LORENZINI, Daniele. *Ethics as Politics: Foucault, Hadot, Cavell and the Critique of Our Present*. In: FUGGLE, Sophie, LANCI, Yari, TAZZIOLI, Martina (eds.), *Foucault and the History of Our Present*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015. p. 223-235.

LORENZINI, Daniele. *From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much*. In: *Foucault Studies*, 2016, n.21, p. 7-21. Disponível em: <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/5011>

MAIA, Antonio Cavalcanti. *Biopoder, biopolítica e o tempo presente*. In: NOVAES, Adauto (org.). *O homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 77- 108.

MCLAREN, Margaret A. *Resistência e Revolução: “Nem tudo é igualmente perigoso.”* In: RAGO, Luzia Margareth.; GALLO, Silvio.; *Colóquio Internacional Michel Foucault 10.*, 2016, Campinas, SP). Michel Foucault e as insurreições: é inútil revoltar-se? São Paulo: Intermeios, 2017. p. 351-362.

MINC, Alain. *Le terrorisme de l'esprit*. Le Monde, Paris, 06 nov. 2001. Disponível em: https://www.lemonde.fr/archives/article/2001/11/06/le-terrorisme-de-l-esprit-par-alain-minc_239848_1819218.html. Acesso em: 10 de setembro de 2020.

MOTTA, Manoel Barros da. *Apresentação à Edição Brasileira*. In: FOUCAULT, Michel. *Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010. p.VII-LIII. (Coleção ditos & escritos: 6)

NOGUEIRA, Conceição. *Um novo olhar sobre as relações sociais de gênero: feminismo e perspectivas críticas na psicologia social*. Tese (Doutorado). UM - Universidade do Minho. Braga, Portugal. 1996. Disponível em: https://sigarra.up.pt/fpceup/pt/pub_geral.pub_view?pi_pub_base_id=30136&pi_pub_r1_id= Acesso em: 18 de novembro de 2021.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PELEGRINI, Mauricio Aparecido. *Michel Foucault e a Revolução Iraniana*. Orientadora: Luzia Margareth Rago. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2015.

Disponível: <http://biblioteca.posgraduacaoredentor.com.br/link/?id=2607289> Acesso em: 20 de novembro de 2019.

POMPEU, Ana Maria César. *A construção do feminino em Lisístrata de Aristófanes*. Revista Letras, Curitiba, 2011. N. 83, p. 75- 93.

PRADO FILHO, Kleber. *Michel Foucault: uma história da governamentalidade*. Rio de Janeiro: Editora Insular/Editora Achiamé, 2006.

RAGO, Luzia Margareth.; GALLO, Silvio.; Colóquio Internacional Michel Foucault 10., 2017, Campinas, SP). *Michel Foucault e as insurreições: é inútil revoltar-se?* São Paulo: Intermeios, 2017. 394 p.

RANCIÈRE, Jacques. *A herança difícil de Foucault*. Folha de São Paulo, São Paulo, 27 jun. 2004. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2706200407.htm>. Acesso em: 11 de setembro de 2019.

REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. 195p.

SAMPAIO, Simone Sobral. *Foucault e a resistência*. Goiânia: Editora da UFG, 2006.144p.

SANTOS, Rone Eleandro dos. *Genealogia da Governamentalidade em Michel Foucault*. Orientador: Helton Machado Adverse. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2010. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ARBZ88TM66/1/disserta__o_vers_o_final.pdf Acesso em: 19 de novembro de 2019.

SEHELLART, Michel. *Situação dos cursos*. In: FOUCAULT, Michel. Segurança, Território e População. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

STENICO, Camila Aguiar. *Poder e Resistência: pensando a política e a ética em Michel Foucault*. Orientadora: Maria Helena Oliva Augusto Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade de São Paulo, 2015, 136p. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-15012016-134814/pt-br.php>

STIVAL, Monica Loyola. *Política e moral em Foucault: entre a crítica e o nominalismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2015. 314p.

TEMPLE, Giovana Carmo. *Acontecimento, Poder e Resistência em Michel Foucault*. - Cruz das Almas/BA: UFRB, 2013.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Coisas de Governo...* In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. L. e VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 13-34.

VEYNE, Paul. *Foucault: o pensamento a pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009. 153 p.

VILA-MATAS, Enrique. *Suicídios Exemplares*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009. 208p.