



ISSN 1234-5678

# revista ecopolítica

dez 2011 - mar 2012



## *Ecopolítica.*

publicação eletrônica quadrimestral, vinculada ao Projeto Temático Fapesp *Ecopolítica. Governamentalidade planetária, novas institucionalizações e resistências na sociedade de controle.*

O segundo número traz as sessões constantes da revista: artigos, resenhas, notas sobre andamento de iniciação científica, *paisagens* (acompanhada de texto, verbete e imagens), trecho de seminário com convidado realizado durante a pesquisa e uma entrevista.

É assim que *Ecopolítica*, editada pelos integrantes do Nu-Sol (Núcleo de Sociabilidade Libertária do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais), apresenta-se a futuros conselheiros que possam colaborar com a regularidade de sua publicação e a continuidade de nossas inquietações.

Com este segundo número, concluem-se as consultas aos parceiros que se dispõem a pertencer ao nosso conselho editorial e prepara-se sua indexação.

## *Ecopolítica 2,* **dezembro-março 2012.**

As situações de resistências derivadas das práticas de ecopolítica devem ser confrontadas com as novas formas de segurança que se instituem, explicitando os seus aspectos ilegais.

O sociólogo Sven Optiz analisa a racionalidade neoliberal e seus modos de governo diante dos limites do poder e da liberdade, realçando o aspecto excessivo e ilimitado da governamentalidade e da segurança. Para tal, ele situa a emergência da noção em voga de securitização e sua retórica, conformando o âmbito das tecnologias de polícia, nas

quais as tecnologias de segurança passam a ser *tecnologias ambientais*. Seu minucioso estudo questiona o estado das coisas nas Relações Internacionais e na Criminologia e coloca pontos importantes para a abordagem das condições das migrações atuais. Apresenta as condições para compreendermos a noção de *ambiente* atravessando os mais diversos fluxos do *controle ecopolítico*.

O filósofo Rodrigo Orellana comparece com um capítulo de seu rigoroso livro ao percorrer os escritos de Michel Foucault sobre resistências, as práticas de liberdades e ética. Mais do que prender-se à desarticulação do sonho de autonomia e de emancipação humana, concentra-se nas urgências de hoje, enfrentando e provocando o leitor a pronunciar um singular *não* diante dos cordatos democratas do momento e a revirar-se inventando liberdades em *outros espaços*. Cabe ao analista encontrar as dimensões dos levantes e das sublevações, atento ao cuidado de si como o avesso de individualismos, ao poder pastoral e à lógica da soberania.

Acácio Augusto, ao situar a inclusão do tema ecologia nos anarquismos contemporâneos como problema incontornável, equaciona suas atualizações e limites. Contrasta as contribuições de Murray Bookchin com John Zerzan e Hakim Bey no interior do debate libertário estadunidense, sem dúvida o mais diversificado hoje em dia. Produz uma análise incisiva sobre a permanência da programação entre anarquistas em oposição a Foucault, também enfrentada por Orellana, como a necessidade de uma *desprogramação* urgente das resistências.

Edson Passetti situa as novas relações entre a loucura e a normalização, indicando a emergência do *sujeito transtornado*, pela qual estamos todos, desde o nascimento, dispostos e expostos a sermos normalizados. E assim, no interior de uma razoabilidade esperada do cidadão participativo, combinam-se interações e controles a céu aberto, dentre os quais está a captura da luta antipsiquiátrica em luta antimanicomial. O discurso *sustentável* produz uma *moralidade mínima* pela qual o agente livre e

sustentável alimenta sua confiança nas relações econômicas e políticas. É a normalização democrática sustentável como inibidora de resistências e capaz de gerir levantes fortificadores da moderação política.

A resenha de Heliana Conde, que realiza pesquisa sobre a presença e as passagens de Michel Foucault no Brasil, estende-se sobre a publicação a respeito do filósofo francês pela Espanha. Enfrenta o projeto de Valentin Galván, *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España* (2010) para introduzir novas informações, instigar o leitor a desacomodar-se das sistematizações comuns, cotejar relações entre a produção acadêmica e movimentos sociais e faz da resenha não um exercício de juízo, mas prática de liberdade. Coerente com um filósofo que não pode ser apanhado pelas objetividades emboloradas das ciências humanas e da história da filosofia, ela ultrapassa os limites esperados formalmente em uma resenha.

Gustavo Simões, com suas intensidades de jovem iracundo, propicia uma instigante leitura da *Agenda Brasileira: Temas de uma sociedade em mudança* (2011), importante publicação de André Botelho e Lilia Moritz Swarcz. Problematiza a referência histórico-política da agenda, comenta seus possíveis desdobramentos, situa a relevância das agendas na condução das condutas e alerta para a *mudança* voltada para a imobilidade do pensamento que *sustenta* o governo e o Estado.

Juntos, Gustavo Simões e Acácio Augusto, outro pesquisador aguçado, compuseram *Paisagens*, voltadas para os protestos de 2011 pelo planeta. Acrescentaram várias *flecheiras libertárias*, que são breves análises realizadas semanalmente pelo Nu-Sol (<http://www.nu-sol.org/flecheira/flecheira.php>), direcionadas a estes acontecimentos, desde suas convocações até seus desdobramentos. Indicam, também, nos interiores dos protestos, as diferenças afirmadas pelos anarquistas na Grécia. O verbete *insurreição*, extraído da Enciclopédia Anarquista organizada por Sébastien Faure, em 1934, pretende convidar o leitor à análise e remetê-lo aos assuntos tratados nos artigos da revista.

Luana Tvardvoskas esteve em um dos seminários do Projeto Temático Ecopolítica, discutindo poéticas enfurecidas e a desconstrução dos signos de poder a partir de mulheres artistas e seus corpos trágicos. A apresentação contundente da jovem pesquisadora da Unicamp levou-nos a convidá-la a mostrar, neste número da revista, um tanto de resistências feministas.

A entrevista com Salete Oliveira, pesquisadora preciosa e incisiva, fecha este número. Nela se explicita a importância que está assumindo o conceito de *resiliência* nas práticas de governamentalidade e a pertinência das práticas de resiliência na conformação atual do discurso da *sustentabilidade* e no governo das condutas.

As resistências estão em evidência, assim como os dispositivos de capturas de práticas de liberdade. A *ecopolítica* e a produção de novas institucionalidades pretendem alçar controles para além das práticas de liberdades por ela convocadas.

# Governo não ilimitado – o dispositivo de segurança da governamentalidade não-liberal

**Sven Opitz**

Pesquisador associado ao Departamento de Sociologia da Universidade de Hamburgo. Membro da “Colaboração Internacional sobre Métodos e Estudos de Segurança Crítica” (ICCM), e da Seção de Sociologia do Direito da Sociedade Alemã de Sociologia (DGS).

## **RESUMO:**

A partir de uma noção de segurança que amplia o aparato conceitual dos chamados *estudos da governamentalidade*, o artigo apresenta uma análise de como as formas contemporâneas da racionalidade liberal organizam os limites e estabelecem modos e regras não liberais de governo.

Palavras-chave: *governamentalidade não-liberal, dispositivo de segurança, racionalidade liberal.*

## **ABSTRACT:**

From a sense of security that extends the so-called conceptual apparatus of governmentality studies, this paper presents an analysis of how contemporary forms of liberal rationality organizes limits and establishes manners and rules of illiberal government.

*Keywords: illiberal governmentality, security dispositif, liberal rationality.*



## 1. O Estado da Governamentalidade

Em suas aulas sobre governamentalidade, Foucault afirma repetidamente que a governamentalidade liberal, que emergiu no final do século XVIII, ainda define as racionalidades políticas do presente. Ao acompanhar Foucault, os *estudos da governamentalidade* realçam essa persistência da razão governamental liberal e das formas indiretas de conduta empresarial que ela emprega (Bröckling, 2007; Rose, 1999). As racionalidades (neo) liberais de conduta são exploradas em áreas diversas, tais como as organizações econômicas (Miller e Rose, 1990; Opitz, 2004), os programas de bem-estar (Cruikshank, 1999; Dean, 1995), a saúde (Greco, 1993; Lemke, 2006), e a política criminal (Smandych, 1999; Krassmann, 2003). Desse modo, com poucas expectativas (Dean, 2001; Valverde, 1996), os *estudos da governamentalidade* focam primeiramente a extensão de suas práticas liberais, preocupados com a limitação da intervenção direta. Esta contribuição, em contraste, tem uma abordagem ligeiramente diferente. Em vez de investigar a lógica da “conduta da conduta” em mais um domínio da sociedade, concentra-se em seus limites. Mais precisamente, este texto examina como a racionalidade liberal organiza os limites do “poder da liberdade” e estabelece modos de “governo não-liberal”. Como a governamentalidade, enquanto uma forma de governo baseada na lógica da limitação, permite um exercício de poder ilimitado e excessivo? Como é o exercício da violência física direta e estrategicamente integrada no regime moderno de governamentalidade? Como um governo liberal muda para uma modulação não-liberal em seu próprio nome e em seu próprio terreno?

Estas são as perguntas que orientam esta contribuição. Sugere-se a reformulação e o fortalecimento da noção de segurança dentro do aparato conceitual dos *estudos da governamentalidade*, a fim de fornecer melhores ferramentas para analisar o entrelaçamento de formas liberais e não-liberais de poder. Nas aulas de Foucault, a noção de segurança é central

para a compreensão da teoria política moderna em geral; no entanto, dentro dos *estudos da governamentalidade*, ela não é sistematicamente discutida. Em vez disso, diante da dificuldade de explicar o exercício da violência direta na era da governamentalidade, estudiosos do campo recorreram, até agora, ao conceito de racismo biopolítico esboçado por Foucault na última aula do curso *Em Defesa da Sociedade* (Foucault, 2003a; Dean, 2001; Lemke, 2003). Entretanto, como será mostrado, a noção e a lógica da segurança são indispensáveis se quisermos compreender as formas contemporâneas de práticas não-liberais, como as políticas do “atire-para-matar” e os métodos de interrogatório que envolvem tortura. O conceito de biorracismo, por si só, não torna essas racionalidades políticas inteligíveis. Como será demonstrado, a reconstrução e discussão cuidadosas da segurança nos ajuda a entendê-la como dobra governamental decisiva que se traduz em diferentes tipos de intervenção.

O argumento procede em quatro etapas. O artigo começa com uma análise dos discursos públicos em torno das práticas não-liberais contemporâneas. Mostra que as lógicas e reivindicações por segurança, que alicerçam tais práticas, não podem ser reduzidas aos clássicos argumentos da “razão de estado” cf. Item 2 deste artigo). Assim, parece adequado investigar a racionalidade dessas medidas governamentais. Para elucidar esta racionalidade, uma leitura atenta das aulas de Foucault demonstra como, diante de um novo discurso sobre a segurança, o autor apenas lançou as sementes para uma apreensão das lógicas de intervenção direta alimentadas por uma cultura liberal do medo (Cf. Item 3). Para explorar ainda mais o ponto de inflexão entre os “poderes de liberdade” e as atuais e prevaescentes formas coercitivas de liberalismo, este artigo sugere uma abordagem com base na noção de securitização desenvolvida pela Escola de Copenhague. De acordo com tal abordagem, medidas políticas extraordinárias e excludentes são ativadas por meio da



invocação de uma ameaça existencial. Este texto vincula essa retórica específica da segurança a uma reinscrição da lógica do poder soberano na governamentalidade como uma prática liberal (Cf. Item 4). A última seção mostra como a regra liberal de governo do soberano leva a uma reemergência proeminente das tecnologias de polícia. O exemplo das intervenções preventivas e potencialmente extralegais do poder de polícia na lógica da segurança possibilita mostrar como formas de governo liberais são transformadas em formas não-liberais de coleta de dados, de regulação espacial e de dessubjetivação (Cf. Item 5). Este artigo, portanto, argumenta que a governamentalidade não-liberal é uma potencialidade inerente à razão liberal – assombrando a, corrompendo-a e empurrando-a para frente, ao mesmo tempo.

## **2. Invocações contemporâneas da segurança**

Como mostram os discursos e práticas contemporâneas, a noção de segurança permite problematizar várias questões sociais e políticas de maneiras bastante específicas. Em geral, invocações de segurança promovem a implementação de novas medidas de intervenção. No entanto, uma ampla gama de casos pode ser identificada; o breve resumo de exemplares acerca do problema da segurança, a seguir, serve para destacar a amplitude e os efeitos das transformações em curso no discurso político.

Em Dezembro de 2006, o ministro do Interior da Alemanha, Wolfgang Schäuble, reintroduziu uma proposta legislativa que permite o abate de aviões de passageiros pela força aérea alemã, no caso de serem usados como armas por terroristas. O assassinato de passageiros inocentes foi justificado em nome da segurança nacional – ainda que, no início do mesmo ano, o Tribunal Constitucional Federal houvesse declarado a inconstitucionalidade do §14 (cf. Item 3) da Lei de Aviação alemã, de 2005, que fornece base jurídica para tais atos. Schäuble insistiu na possibilidade de ordenar ataques preventivos contra aeronaves civis em caso de ataque iminente aos “ativos da sociedade”, como estações de energia nuclear. As propostas legislativas do ministro do Interior se

encaixam no objetivo governamental mais amplo das forças armadas na Alemanha<sup>1</sup>. Suas propostas questionam a clara separação entre a polícia e as forças armadas, ou seja, entre o uso doméstico e internacional da violência de Estado.

Quase simultaneamente, no início de 2007, o departamento do Interior dos EUA apresentou ao Congresso um manual contendo regras para julgamentos por tribunais especiais, que concedem aos juízes o poder de reconhecer testemunhos forçados como evidência. O manual estabelece diretrizes legais para “técnicas avançadas de interrogatório” descritas no Ato de Comissão Militar. Seis meses antes, a diretora do Centro em Leis e Segurança da Universidade de Nova Iorque, Karen Greenberg, argumentara que o estabelecimento sistemático de “políticas de tortura” na chamada guerra ao terror era um fato comprovado. Ao lado de Joshua Dratel, ela sustentou sua afirmação ao longo das 1.200 páginas do material intitulado *Os Papéis da tortura* (Greenberg and Dratel, 2005). Dentre outras coisas, o documento divulga como as políticas de tortura dependem de “rendições extraordinárias” – prática de transferir prisioneiros para países que aplicam a tortura<sup>2</sup>. A legitimação do uso de técnicas de interrogatório, em nome de requisitos de segurança – tais como o afogamento simulado, a privação de sono, e as longas permanências em “posições estressantes” – não se restringem às políticas estadunidenses. O diretor do Escritório Federal Alemão para a Proteção da Constituição, Heinz Fromm, declarou que as informações de fontes estrangeiras devem ser usadas mesmo se extraídas por meio de tortura. Esse tipo de argumento justifica a tortura como técnica de coleta de informações que responde a um ambiente de segurança supostamente novo. Busca-se estabelecer a diferença entre a tortura em nome da segurança, de um

---

<sup>1</sup> O autor se refere à não separação entre o uso doméstico e o uso internacional da violência de Estado, como defendem as forças armadas alemãs (N.T.).

<sup>2</sup> Em seu artigo para o *New Yorker*, em fevereiro de 2005, o jornalista Jane Mayer cunhou o infame termo “terceirização da tortura”.

lado, e a tortura como punição, como um meio de aterrorizar pessoas, de outro lado (Lubon, 2006).

Os efeitos dos discursos de segurança não se limitam a estes casos extremos, mas disseminam-se em quase todas as esferas sociais. Transformam estações de trem, estádios de futebol e centros urbanos. Em nome da segurança, indivíduos se prontificam a abandonar suas posições de meros espectadores passivos para tornarem-se parte de uma comunidade vigilante e pró-ativa na coleta de informações, capaz de tomar medidas contra ameaças em potencial. No portal americano online *ready.gov*, a “guerra ao terror” assume formas interativas: via internet, cidadãos são interpelados como participantes alertas em uma “guerra ao terror” a ser travada a partir de suas próprias casas. Eles deixam de ser meros espectadores da cobertura da mídia ao serem convocados a transformar-se em soldados posicionados em suas próprias escrivaninhas (Andrejevic, 2006). No entanto, a escrivaninha não é sempre um lugar seguro, como mostrou a experiência de um estudante da Universidade da Califórnia, Los Angeles, em 2006. Ele foi pego utilizando o computador na biblioteca sem seu ID de estudante e, quando recusou-se a desocupar o prédio, os seguranças atiraram repetidamente com uma pistola de eletrochoque chamada *taser*<sup>3</sup>. Em caos extremos, até mesmo a execução sumária de indivíduos em ambientes urbanos tornou-se uma medida de polícia permissível. Tradicionalmente limitada à guerra clássica, a execução sumária ou extrajurídica foi firmada como um caso limite de gerenciamento de segurança (Kesler e Werner, 2007). Assim, no rescaldo dos atentados terroristas de Londres em 2005, os jornalistas descobriram que o Departamento Anti-Terrorista da polícia metropolitana londrina implementou táticas do “atire-para-matar” sob o codinome de “Operação Kratos”.

---

<sup>3</sup> A cena perturbadora pode ser vista no You Tube (acesso em 10 de maio de 2009): <http://www.youtube.com/watch?v=AyvrcqcxNIFs>. O *taser* pertence a um grupo de armas supostamente não-letais que incapacita a vítima com uma carga de 50.000 volts, sem deixar marcas no corpo. Embora pessoas tenham morrido após serem atingidas com um *taser*, estes dispositivos continuam sendo usados para preencher a lacuna estratégica entre um grito de alerta e o uso de armas de fogo.

Esta enumeração de casos em que a questão da segurança incide sobre políticas se alarga, o que indica não somente uma quantitativa proliferação de discursos de segurança, mas também uma mudança qualitativa no que concerne à própria noção de segurança, que passa a ter seu significado, sua estrutura epistêmica, e seus efeitos políticos alterados. Os casos apontam para a erosão de distinções como civil/militar, legal/ilegal, nacional/internacional, público/privado e, sobretudo, segurança interna/externa (Bigo, 2001). As dificuldades que as disciplinas tradicionais, como Relações Internacionais ou Criminologia, têm, ao tentar entender estas lógicas por meio da aplicação de suas categorias habituais de segurança, são sintomáticas para as transformações iminentes do significado e das implicações da segurança. Os exemplos mostram que a segurança – como presume a perspectiva neorrealista em Relações Internacionais (Walt, 1991) – não se refere exclusivamente à questão da dissuasão, da utilização e do controle das forças armadas dos Estados. As invocações contemporâneas da segurança não se adequam nem ao entendimento criminológico de segurança conforme a lei, tampouco à delinquência controlada. A mera violação de uma lei não circunscreve as questões levantadas pelas atuais invocações de segurança – um desenvolvimento que é, paradoxalmente, acompanhado pelo uso prolongado de categorias como “criminoso” e “intruso” no cenário internacional (Derrida, 2004). Portanto, a lógica dos casos mencionados previamente não pode ser apreendida dentro das fronteiras dessas duas disciplinas que, até agora, definiram noções convencionais de segurança. As atuais conclamações por segurança revelam simultaneamente descentralização, delimitação e multiplicação de estratégias de segurança entre jogadores sub-nacionais, nacionais e supranacionais. Em nome da segurança, políticas se espalham rizomaticamente, utilizam novas tecnologias e, assim, dispersam sua dinâmica.

Diante de tais invocações de segurança, predominantes e de tão longo alcance na justificação de medidas não-liberais, faz-se necessário analisar mais de perto a racionalidade política que as subscrevem. A questão,

portanto, não é como os atores políticos ou não políticos fazem uso da noção de segurança dentro de ambientes institucionais já existentes, mas sim, como o domínio e as lógicas da política são moldados por invocações de segurança. Em suma: quão específicas são as relações de poder e formas institucionais estabelecidas por meio dos mecanismos de segurança?

### 3. Racionalidade da segurança: da soberania à governamentalidade

Para uma compreensão das racionalidades políticas centradas na segurança, é importante reconhecer que as referências não são um fenômeno recente, tampouco periférico. A segurança não é apenas um assunto do discurso popular, mas nos remete ao núcleo da tradição política moderna. Na seção de abertura de sua obra inaugural, *Políticas de Segurança*, Michael Dillon observa: “A segurança (...) satura a linguagem da política moderna. Nossa gama de vocabulário político e nossa imaginação política são limitadas pela segurança” (1996: 12). De fato, esta é uma afirmação precisa: a política moderna está preocupada com a questão de *como* garantir a segurança. A questão *se* se quer garantir a segurança não é colocada – pois situa-se fora dos parâmetros do debate. Assim, a segurança determina o imaginário político dos tempos modernos, mas, segundo Dillon, a dinâmica da segurança se faz de variadas maneiras, como demonstrarão alguns pontos a seguir.

Nas primeiras teorias modernas da soberania – dentre as quais o Leviatã de Hobbes é paradigmático – a relação entre política e segurança configura o centro da cena. Para Hobbes, a segurança é um princípio fundamental, uma vez que fornece a base da soberania. A segurança é, portanto, meta, causa, e legitimação do Estado moderno. A “segurança de uma pessoa” é “o motivo último, e final” para a construção do Leviatã, o “Deus Mortal” (Hobbes, 1985: 192 e 227). Neste sentido, a segurança opera como a alavanca que faz funcionar o “aparato transcendente”

(Hardt e Negri, 2000: 83) do poder soberano. De acordo com Foucault, a emergência do poder governamental no século XVIII constitui uma ruptura nesta ordem política da soberania. Enquanto a problematização da segurança continua a definir a racionalidade desta nova forma de poder, ela muda sua forma: a segurança liberal desloca as relações de soberania para relações de segurança. Em suas aulas, Foucault enfatiza que o liberalismo coloca a lógica da *limitação* no centro da racionalidade governamental. A analítica foucaultiana do liberalismo provoca a questão de como a governamentalidade liberal pode seletivamente *ilimitar* o seu exercício de poder e organizar uma captura direta e violenta em detalhes. Foucault fornece os instrumentos conceituais para teorizar os pontos de ruptura em que o poder não-liberal da soberania é implementado sob as condições históricas da racionalidade governamental?

Foucault mostra que a racionalidade governamental liberal, diferentemente de seus antecessores históricos, não demanda a renúncia de direitos individuais com a finalidade de transformar um estado de desordem da natureza em uma ordem política. Ao contrário, ela remete a processos naturais cuja lógica imanente gera ordem. “Essa emergência repentina da naturalidade da espécie dentro do artifício político da relação de poder” (Foucault, 2007: 22) manifesta-se no nascimento da população e da economia política. A população é uma entidade física cujas regularidades *imanes*, como taxa de natalidade, doenças ou acidentes, tornam-se visíveis por meio de aparelhos estatísticos. A fim de aumentar a força da população, a atividade governamental não deve prejudicar esse processo natural; ao contrário, ela tem que aliar-se a ele, levar em conta a sua dinâmica e permitir que ele se torne produtivo. A população assume características decisivas da economia, cujo aparecimento no século XVIII se dá em um campo de funcionamento da realidade de acordo com as “leis naturais”. Enquanto a população forma a esfera de intervenção do governo, a economia prevê a racionalização do exercício



do poder. “Para exercer uma forma de poder de acordo com o modelo da economia” (Foucault, 2007: 95), deve-se, portanto, mais do que simplesmente balancear os custos em relação aos benefícios; isso implica reconhecer a lógica imanente da economia e trazer à tona sua dinâmica. Um caso exemplar é o mecanismo de interesse. Interesse não é nada que tenha que ser restringido ou abandonado; ao contrário, os interesses devem estar soltos, livres para que gerem a ordem. Portanto, a confiança no jogo liberal de interesses equivale a uma crítica da intervenção e do conhecimento soberano sobre o todo. Os interesses individuais agem cegamente em direção à totalidade, tendo que se desenvolver dentro dos limites do egoísmo para promover o bem comum. Por conseguinte, não há uma posição transcendente do soberano, da qual tudo pode ser vigiado, conhecido e reagido. A economia política é uma “disciplina ateísta, (...) uma disciplina sem Deus” (Foucault, 2008: 282). Ela substitui a perspectiva centrada numa economia soberana com seu mercado “natural”, como um mecanismo de verificação e falsificação da ação governamental (Tellmann, 2003: 2009).

Mas, esta hipótese de auto-organização social oferece pontos de intervenção em tudo? Por que a auto-organização exige uma racionalidade *governamental*? Os pontos mencionados anteriormente parecem indicar apenas uma limitação e uma crítica da intervenção em nome de uma atitude *laissez-faire*. Mais uma vez, como é defendida a necessidade de *regulamentação* (Foucault, 2007: 47) diante de tal compreensão da realidade? De acordo com minha leitura das aulas de Foucault, a condição de possibilidade para tal regulação é estabelecida por um cálculo de segurança que organiza novas formas de exercício de poder: problematizar a segurança das esferas de autorregulação marca o ponto de inflexão que propicia adentrar a relação paradoxal da não-intervenção e da intervenção no domínio liberal. Isso é instrutivo para se ter um olhar mais próximo dessa relação paradoxal e sua mediação por meio dos cálculos de segurança.

A fim de fazê-lo, é útil recordar como o próprio Foucault esmiuçou as lógicas de intervenção e de não-intervenção do governo liberal.

De um lado, explica Foucault, o governo liberal configura estruturas específicas de contingência nas quais atua como um gerente da liberdade: “Ele produz a liberdade e deve organizá-la” (Foucault, 2008: 63). Conforme indicado anteriormente, os estudos sobre governamentalidade investigam profundamente estas formas de poder liberal. Visto por essa lente, o governo liberal evita relações destrutivas de violência e de coerção direta; no entanto, ele “incita, induz, seduz, tornando-as mais fáceis ou mais difíceis” (Foucault, 1982: 220). De maneira correlata, as tecnologias de segurança são “tecnologias ambientais” (Foucault, 2008: 261) que operam indiretamente e asseguram aos indivíduos o uso de liberdades específicas. Por outro lado, as tecnologias de segurança também direcionam práticas e assuntos que não se encaixam no jogo da liberdade transacional. Elas se concentram em práticas heterogêneas, em formas de conduta e modos de ser que ameaçam corromper os “poderes de liberdade” de dentro. Ao identificar esses elementos, as tecnologias de governo determinam um limite além do qual o poder governamental deixa de induzir e incitar, mas baseia-se em medidas obrigatórias para assegurar o uso produtivo da liberdade em outros lugares. Essa variação significativa na lógica de intervenção manifesta-se claramente no tratamento histórico da pobreza. No século XIX, governos liberais enquadraram a continuidade da pobreza em vários segmentos morais. Esforçaram-se para estabelecer jogos de subsídio da liberdade, fornecendo sistemas de assistência e promoção social que fossem interessantes, tanto quanto possível, à dinâmica produtiva das condições de pobreza. Isto serviu, propositalmente, para expandir ainda mais a dinâmica produtiva de interesses. Ao mesmo tempo, isolou o pobre, identificando-o com um *indivíduo perigoso*: “Pauperismo é (...) a pobreza que se intensificou com o nível de perigo social” (Procacci, 1991). Neste sentido, a segurança

é o “princípio do cálculo para o custo de produção da liberdade” (Foucault, 2008: 65). O *indivíduo perigoso* paga o preço por não ser capaz de ser governado por meio da simultânea produção e consumo da liberdade. Ele incorpora o exterior do amplo campo que constitui os sujeitos liberalmente governáveis e, portanto, requer um tratamento especial, disciplinar, ou mesmo autoritário.

A fim de compreender mais precisamente como os cálculos de segurança mediam a relação entre esses dois modos operacionais de segurança liberal, é importante ressaltar – mais do que o próprio Foucault faz – o caráter paradoxal e instável desta relação. É paradoxal como o dispositivo de segurança justifica a intervenção apenas em termos de não-intervenção: a intervenção governamental é necessária porque os processos em que não se deve intervir estão permanentemente ameaçados. Ao mesmo tempo, a intervenção somente pretende tornar a não-intervenção possível e viável. Segundo a razão governamental, a intervenção sempre remete à não-intervenção e vice-versa. O ponto crucial desse paradoxo não é um erro ou uma falha a ser dissipada para o bem do suave funcionamento governamental. Muito pelo contrário: é o mecanismo-chave da governamentalidade liberal. De maneira metafórica, o paradoxo da (não) intervenção opera como um tipo de “inquietação geradora” na trama do poder governamental: o paradoxo pede para ser reproduzido, sem nunca dissolver-se. Um governa sempre muito, e o outro tem que continuar governando para não governar demais. O poder governamental nunca é fixo, encontra-se num constante processo de calibragem mediada por cálculos de segurança.

Neste contexto, a constante problematização da segurança transforma a razão liberal em uma lógica instável e vacilante de governo. Cálculos de segurança marcam o ponto de inflexão que flutua entre a intervenção e não-intervenção, negociando as condições e os assuntos de ambos. Para especificar esse ponto crucial de inflexão governamental, pode-

se qualificar a *aporia* no centro da razão governamental como um mecanismo social de imunização. Como Roberto Esposito (2009) apontou, esta imunização funciona da mesma forma que seu modelo biológico: ela reproduz o mal que supõe proteger ao adicionar um mal menor e, assim, evitar um perigo maior do mesmo tipo. Diante disso, por meio das problematização da segurança, as intervenções não estão de modo algum excluídas da cena governamental – constituem, na verdade, condição de existência para ela –; sobretudo, *elas estão incluídas, a fim de serem excluídas*. O *phármakon* (Derrida, 1981: 61 et seq.) das medidas de segurança é induzido com base em um cálculo permanente: quais práticas de liberdade são desejáveis, apesar de possíveis consequências negativas? Quais tipos de intervenção podem ser realizados, até que ponto e com quais efeitos secundários? Quais são as fontes de perigos em potencial? Em qual forma e qual grau o perigo pode ser tolerado? E como ele pode ser neutralizado? A governamentalidade encara o desafio de assegurar a circulação de interesses, bens e informações contra perigos que barrem tal circulação. Mas, em sua análise, Esposito também mostra que os mecanismos de imunização social podem desencadear efeitos desastrosos. Eles tendem a acelerar-se e aumentar os meios para se proteger de seus próprios fins, estendendo-se em tempos cada vez mais curtos. Não surpreendentemente, Esposito vê o dispositivo contemporâneo de segurança como paradigmático de uma dinâmica hipertrófica que faz com que a percepção da insegurança aumente na mesma proporção que a implementação de medidas draconianas contra as ameaças percebidas. Impulsionado por seu próprio efeito de produção do medo e da ansiedade (Massumi, 2005), o dispositivo de segurança é passível de expandir seu modo liberal. Em última instância, dissolve sua *aporia* constitutiva em uma máquina de soberania.

Foucault não negligencia completamente este potencial de agravamento em sua análise do dispositivo de segurança moderno. Embora sublinhe a

contenção liberal, ele percebe, ao mesmo tempo, que a governamentalidade – como a racionalidade política, que limita a intervenção direta – não leva a uma redução global na interferência política. Pelo contrário, o cálculo de segurança garante as “condições para a criação de um corpo formidável de leis e uma incrível variedade de intervenções governamentais” (Foucault, 2008: 64 et seq.). A arte liberal de governar não é “a supressão, obliteração, abolição ou (...) *Aufhebung* da *raison d’État*”, mas constitui “princípio de sua manutenção e de seu desenvolvimento mais pleno”(Idem: 28). Porém, quais explicações ele próprio oferece a respeito dessa capacidade liberal de abranger a *raison d’État* que ultrapassa limites e tende a tal dinâmica hipertrófica?

Ainda que essa não seja sua principal preocupação, Foucault identifica pelo menos dois momentos de não-limitação governamental. A inclusão de *considerações de utilidade* no interior do cálculo de segurança fornece o primeiro ponto de partida para o excesso de governo. Enquanto a concepção jurídica de direitos humanos inalienáveis estabelece um limite externo ao exercício do poder, o critério de utilidade tem o potencial de “ilimitar” o exercício de poder a partir de seu interior. Um “radicalismo da utilidade” (Foucault, 2008: 43) que é liberado a partir do critério de legitimidade, e é avaliado exclusivamente em relação à sua eficácia, paira no horizonte do governo. Ainda mais decisivo, no entanto, é o segundo momento identificado por Foucault. Ele mostra que uma *cultura do perigo* emerge do outro lado do cálculo de segurança. Seja em relação aos serviços públicos, doença ou crime: “todos os lugares que você vê esta estimulação do perigo que é, por assim dizer, a condição, o correlativo interno, psicológico e cultural do liberalismo” (Idem, 66 et seq.). Essa cultura do perigo leva os indivíduos à aceitação de um controle externo. Simultaneamente, a determinação do perigo define limites além dos quais intervenções governamentais mudam para o modo autoritário, em “um modo de governo que age a serviço daqueles que

não podem atuar a seu próprio favor” (Dean, 2002: 48). Em casos extremos, permite que o poder governamental seja legalmente “injusto e assassino” (Foucault, 2007: 263) sobre os perigos que identificou. A pastoral e a caridade se transformam numa “pastoral (...) da seleção e exclusão” (Idem).

Agora quero aprofundar essa questão do “perigo”. Para fazê-lo, a próxima seção introduz o conceito de *securitização*. Como os parágrafos subsequentes argumentam, este conceito se refere a um momento específico na problematização da segurança. Designa-se uma estrutura retórico-discursiva específica que organiza a passagem de uma regulação indireta a um modo direto de intervenção violenta. Securitização torna o momento não-liberal do dispositivo de segurança dominante, e, portanto, funciona como a dobra decisiva que permite o cruzamento de modos liberais e soberanos de poder.

#### **4. A retórica da securitização e o dispositivo de segurança não-liberal**

O conceito de *securitização* foi desenvolvido por Ole Waever, Barry Buzan e Jaap de Wilde desde a década de 1990 mas, atualmente, representa um importante paradigma de pesquisa para a chamada Escola de Copenhague (C.A.S.E., 2006). Este paradigma é largamente utilizado pelos estudos das Relações Internacionais, mas recentemente tem atraído a atenção dos ramos vizinhos de pesquisas, tais como a Criminologia e os estudos de migração. O conceito de securitização fornece uma perspectiva da segurança que se afasta de definições do termo puramente militares e centradas na figura do Estado. Para discutir fenômenos como crime internacional, crises financeiras e poluição ambiental, desde os anos 1980, os estudos de segurança (inter)disciplinares confrontaram-se com a necessidade de adaptar a sua noção de segurança. A Escola de Copenhague enfrentou esse desafio oferecendo uma “abordagem



nominalista” à segurança (Waeber, 1995: 57), o que direcionou a atenção para atos socialmente dispersos de securitização e, portanto, realizou uma mudança metodológica para uma análise genuinamente sociológica. A fim de entender como a teoria da securitização pode alterar uma análise da governamentalidade, a abordagem esboçada a seguir pode ser útil.

Os efeitos epistemológicos e as mudanças teóricas da Escola de Copenhague acerca do estudo da segurança dizem respeito a dois níveis principais. O mais importante é que eles abandonam uma noção cientificamente pré-determinada sobre o que a segurança “realmente é”, e quais são os problemas que realmente pertencem à agenda da segurança. A segurança não é considerada como um fator objetivo e independente do contexto, mas se refere a uma operação discursiva específica, cujas aplicações sociais em um contexto determinado tornam-se problemas de segurança. Assim, a segurança passa a ser uma questão de *atos performativos de securitização* e seus respectivos sucesso ou fracasso. No aspecto epistemológico, a Escola de Copenhague promove uma abordagem construtivista, informada por teorias atuais de comunicação: como observadores de segunda ordem – isto é, como observadores observando outros observadores (Luhmann, 1993) –, estudiosos têm que mapear operações discursivas de securitizações em suas respectivas contingências.

Uma vez que uma situação de segurança não existe *a priori*, mas constitui-se por meio de um tratamento discursivo do tema dentro de um “modo de segurança”, Buzan, Waeber e de Wilde foram confrontados com a tarefa adicional de definir mais precisamente o ato de securitização. Segundo estes autores, o mero uso da terminologia de segurança não é suficiente para identificar a operação discursiva como securitização; o termo, por si só, é muito amplo e multifacetado para transformar fatos sociais em questões de segurança. Somente discursos que apresentam uma questão como ameaça existencial a um objeto designado (ex.: o Estado, o bem-estar da população, certos princípios constitucionais) que, portanto, tem

que ser protegido por meios extraordinários, são capazes disso. Assim, os autores da Escola de Copenhague não se preocupam com a segurança apenas como um significante – ainda que este possa ser “carregado” (Huysmans, 1998) ou “vazio” (Laclau, 1996). Pelo contrário, o ato de securitização se distingue sempre pela dramatização de certas relações entre uma ameaça, seu objeto de referência e as medidas tomadas. Neste sentido, a securitização permanece atada à linguagem militar da guerra. A designação existencial postula uma urgência que tende a suspender as rotinas diárias e empurra a política para além dos procedimentos normais.

Como a teoria da securitização pode contribuir para um entendimento das presentes invocações de segurança dentro do contexto dos *estudos da governamentalidade*? Mesmo que a teoria da securitização não tenha os meios analíticos à sua disposição para refletir sobre as condições históricas de possibilidade dos atos de securitização ou investigar sua materialização social, ela oferece uma importante perspectiva complementar de como a segurança funciona ao convocar modos não-liberais de governo. Esta abordagem contribui para re-inscrever a questão da soberania na análise das práticas contemporâneas de governamentalidade. Na verdade, Foucault defendia a investigação da transformação do poder soberano por meio de mecanismos de segurança governamentais, em vez de simplesmente afirmar que várias formas de poder cronologicamente se sucederam – da soberania, à disciplina, à governança. No entanto, para todos os efeitos, tanto Foucault quanto a maioria dos estudos que partem de suas análises usam a lógica soberana do poder como um mero recorte. Por consequência, os mecanismos da governamentalidade não-liberal pouco explorados em relação aos das tecnologias neoliberais de si (Rose, 1999) ou da conduta nas organizações pós-fordistas (McKinlay e Starkey, 1998). Mariana Valverde (2007) atribui esta lacuna de pesquisa à substituição silenciosa do termo “segurança” pelo termo “governamentalidade” no decorrer das aulas de Foucault, o que, segundo ela, apagou as conotações de polícia,

autoritarismo e exclusão social. O conceito de securitização prevê uma forma de resolver o problema. Chama a atenção para uma estrutura retórica flutuante que clama por intervenções diretas que ignoram os limites da lei e instalam uma soberania de exceção como regra liberal. Nas condições de governamentalidade moderna, o conceito tem como alvo o ponto em que a regra liberal, em nome da liberalidade, torna-se não-liberal. Como será descrito posteriormente em maiores detalhes, o conceito de securitização marca o limite no qual a governamentalidade é rearticulada em termos clássicos do poder soberano.

A leitura foucaultiana do dispositivo de segurança liberal, ao lado do conceito de securitização, revela-se fecunda ao menos em três aspectos. Em primeiro lugar, ela nos ajuda a entender como as regras governamentais se permitem recorrer a atos soberanos de exceção, ou seja, por meio de atos de securitização. Quando se assume a securitização, o cálculo de segurança governamental reflete sobre os limites do governo liberal. Nesta visão, a securitização marca um momento especial na problematização de segurança. No entanto, Waever subestima quão longe a securitização permanece uma possibilidade dentro do dispositivo liberal: ele toma a securitização como simplesmente separada da “política normal”(Waever, 1995: 54 et seq.). A concepção de Waever de securitização, como discursos livres de atores particulares, torna-a independente do regime de governamentalidade, o que o leva a supor uma possível “dessecuritização” absoluta da política liberal (Idem). Mas, dentro da perspectiva da governamentalidade, a securitização é parte e parcela de um dispositivo liberal que pesa os custos de liberdade. Como notou Jef Huysmans, o “governo da liberdade excessiva delimita a esfera na qual a liberdade se realiza” (2006: 94). Assim, os atos de securitização traçam a linha que possibilita excluir os que consideram além da lei governamental.

Em segundo lugar, a analítica foucaultiana do governo, conjugada à Escola de Copenhague, lança ainda mais luz sobre os processos de

*dessubjetivação*. A ameaça existencial figurada pela retórica inflamada e apaixonada da securitização determina como aqueles que são considerados fora do jogo da conduta liberal serão tratados. A securitização coloca um drama antagônico entre um objeto ameaçado e seu inimigo. Quase tudo pode tomar a posição do objeto ameaçado: a população, a infra-estrutura, até mesmo o “caminho liberal de vida” ou o “mundo civilizado”. Desta forma, a posição do sujeito pode ser ameaçada por uma variedade de perigos. Mas, muitas vezes, trata-se de um inimigo personificado. Nos atos de securitização, é negado ao inimigo o estatuto de pessoa, alguém que seria capaz de agir razoavelmente. A securitização estabelece um limite entre o “nível da interação das normalidades diferenciais” (Foucault, 2007: 63) e o anormal perigoso (Foucault, 1978), que não pode ser normalizado e precisa ser confrontado de forma não-liberal. Assim, a construção de uma barreira, além da qual o governo não pode conceder nenhum espaço para a liberdade, correlaciona-se a uma discriminação das possíveis e impossíveis posições do sujeito. Por meio do ato de securitização, a governamentalidade provoca uma ruptura no contínuo da subjetivação, separando o domínio dos sujeitos inteligíveis a partir do campo do impossível; os sujeitos são, assim, fundamentalmente excluídos e desconstruídos.

Finalmente, combinando uma análise do governo com o conceito de securitização, torna-se possível amarrá-la a uma *racionalidade política* e a seu *aparato tecnológico*. Enquanto os defensores da Escola de Copenhague somente são capazes de ver discursos isolados, os traços da perspectiva da governamentalidade fazem emergir seu horizonte de inteligibilidade. Eles os tratam como pertencentes a uma racionalização mais abrangente da conduta que inclui regras de julgamento, objetivos legítimos e procedimentos elaborados para alcançar esses objetivos. Os meios, objetos e agentes de intervenção não são, portanto, considerados como entidades a-históricas, mas remetem-se a um regime epistêmico

criado por meio de uma problematização específica da segurança. Este regime político-epistêmico determina as justificativas que subsidiam as qualificações e as condições de possibilidade para a securitização. Além disso, situar os processos de securitização dentro de regimes governamentais possibilita compreender a sua base material em tecnologias de poder<sup>4</sup>. Tecnologias governamentais reúnem conhecimentos científicos, aparelhos técnicos, hipóteses antropológicas e formas arquitetônicas em modos estratégicos de configurar as relações de conduta. A implementação de medidas não-liberais de governo depende de dispositivos materiais como passaportes (Torpey, 2000), bancos de dados (Amoore e de Goede, 2005) e pontos de controle (Weizman, 2007: 139 et seq.). A securitização reconfigura a lógica de como esses dispositivos são usados, ou introduz e adapta formas de intervenção anteriormente mencionadas – a aceitação da tortura como uma tecnologia de espionagem na *guerra contra o terror* é um dos casos (Krasmann, 2007).

Assim, embora os atos de securitização não sejam sinônimos de implementação efetiva de medidas não-liberais e de suas tecnologias, estas estão constitutivamente envolvidas em seu exercício material. Mas, como nós especificamos esse modo de poder? Onde ele se encaixa no menu de Foucault sobre soberania, poder disciplinar e liberal? Como será mostrado em seguida, a governamentalidade não-liberal consiste em dobrar esses modos de alimentação em uma nova constelação.

## 5. Governamentalidade não liberal e poder soberano

A securitização abre espaço político para que o poder não-liberal seja exercido dentro do liberalismo. Entretanto, se quisermos entender as racionalidades específicas do poder não-liberal, é necessário revisitar a noção de soberania como parte da governamentalidade. O restante

---

<sup>4</sup> Para uma distinção entre tecnologias e técnicas de poder, ver Foucault (2007: 8 et seq.) e Barry (2006).

deste capítulo mostra como uma noção rearticulada da soberania fornece as pistas para um entendimento necessário da governamentalidade não-liberal.

Introduzir a noção de soberania no quadro da governamentalidade qualifica os próprios estudos de Foucault acerca da soberania. Ainda que o poder soberano figure proeminentemente em *Vigiar e Punir* (Foucault, 1977: 3 et seq.), *História da Sexualidade* (Foucault, 1990: 133 et seq.), e *Em defesa da sociedade* (Foucault, 2003a: 239 et seq.), Foucault considera a soberania uma forma de poder historicamente obsoleta. Ela permanece sub-teorizada em seu trabalho, em comparação com o poder disciplinar e o biopoder (Singer e Weir, 2006). Para colocar de forma polêmica, a análise de Foucault da soberania nunca decapitou o imaginário do rei. O rosto de Luís XIV cintila através da caracterização de Foucault da soberania como um poder que emana de um centro, comemora a sua grandeza em espetáculos públicos e atua por meio de decreto. A figura da soberania como um sujeito unitário que representa, possui e exerce o poder de uma única posição e de modo universal, está em desacordo com a teoria social contemporânea, que enfatiza a complexidade e multiplicidade de lógicas sociais diferenciadas. Portanto, a analítica foucaultiana do poder descentralizado é utilizada a fim de analisar os mecanismos do poder soberano. Como se pode pensar uma lógica de poder que perturba fundamentalmente as práticas e normas liberais sem recorrer a um sujeito onipotente?

Foucault reconheceu que a problematização da segurança cria um vetor no centro do liberalismo que viola os princípios da liberdade. Quando Klauss Croissant, o advogado dos prisioneiros membros do Exército Vermelho Alemão, teve asilo recusado na França em 1977, Foucault fez uma observação contundente: “*Désormais la sécurité est au-dessus des lois*” – Agora a segurança está acima da lei” (2001a: 367). Apontou, acertadamente, que intervenções de segurança frequentemente



reivindicam medidas extraordinárias que não estão sob o jugo da lei. Ao tomar esta afirmação como uma pista, poderíamos dizer que a prática da securitização governamental organiza uma *isenção legal*. E *isenção legal* é, sem dúvida, uma prerrogativa da soberania clássica: como colocou Carl Schmitt, o soberano “é aquele que decide sobre a exceção” (1934). Uma interpretação heterodoxa da definição de Schmitt pode ser usada aqui para reformular a relação entre soberania, objeto de poder e lei.

A caracterização da soberania com um “*Grenzbegriff*” (Schmitt, 1934: 11), ou “conceito limite”, enfatiza-na enquanto heterogênea à norma legal, que ainda se refere à lei, mesmo transgredindo-a. Como uma relação de poder, a soberania não está dentro ou fora do âmbito legal – ela confunde os limites da lei, ocupando uma zona de indistinção (Agamben, 1998). Ou seja: a soberania viola a lei por meios legais. Para Schmitt, é essencial reivindicar uma autoridade protolegal em suspensão da lei. Caso contrário, a soberania estaria apenas fora da lei. Ao mesmo tempo, a figura do sujeito soberano permanece notavelmente indeterminada na famosa fórmula de Schmitt, como notou Friedrich Balke (2005: 77): *quem quer que seja* que decida na exceção soberana. Ao extrapolar essa indeterminação, pode-se dizer que a função da soberania governamental é transgredir os limites da lei, a partir de seu interior. A princípio, ninguém, a despeito de sua qualificação, pode ocupar o centro do poder. Desse modo, a soberania não está ligada a um sujeito singular que ocupa o centro do poder. Ao contrário, é um tipo de relação de poder caracterizada pela força de agir fora da legalidade.

As medidas extraordinárias tomadas como atos de securitização (tortura, hipervigilância, políticas do “atire-para-matar”) repousam sobre um desprendimento paralegal da lei; e é precisamente o cálculo de segurança governamental que determina o limiar desse desprendimento paralegal do poder soberano, habilitando-o a usurpar as formas liberais de governo para atuar de modo não-liberal em diferentes pontos do corpo social. Em

última instância, isso significa que assuntos de soberania são constituídos em relação a um número de racionalidades governamentais, assim como os sujeitos destituídos são submetidos a um poder soberano. A análise de Judith Butler a respeito da “detenção indefinida” (2004: 50 et seq.) mostra essa proliferação de atos de soberania frente ao “precário”, legalmente desprezando a vida. Corroborando com a perspectiva aqui desenvolvida, Butler localiza a prerrogativa do exercício do poder dentro do campo da governamentalidade moderna. A autora mostra que os tribunais militares, como “soberanias triviais”, são nomeados pelo governo dos EUA como parte de sua “Guerra ao Terror” (Idem: 56). Como as agências administrativas, eles são parte de uma função executiva completamente governamental que se aplica à lei de forma instrumental e tática: “o resultado é a produção de um universo paralegal que atende pelo nome de lei” (Ibidem: 61).

A transgressão de regra legalmente delimitada dentro da lei foi problematizada por Walter Benjamin (1965) como lógica de polícia. Dentro da lógica da polícia moderna, a teoria política liberal vê como separadas duas formas de poder que coincidem: o poder de fazer leis (*rechtsetzende Gewalt*) e o poder de manter a lei ao executá-la (*rechtserhaltende Gewalt*). Enquanto os arquitetos intelectuais da democracia moderna, desde Montesquieu, atribuem esses poderes a diferentes ramos institucionais, de acordo com Benjamin, a lógica da polícia atravessa esta separação pois cria lei ao aplicá-la. Por isso, a polícia é uma figura-limite da realização de uma relação soberana: é uma força espectral que contamina a lei em prática governamental mundana. De maneira correlata, é uma forma de governo que segue a lógica da polícia e transcende a lei, aplicando-a. Em nome da ordem e segurança públicas, a lei é violada e, por meio deste ato, reestabelecida. A Ciência Policial, no século XVI,I já sabia que a polícia não era uma extensão do poder judiciário, porque tinha que usar técnicas sub-

legais como decretos e éditos que penetram nas lacunas mais estreitas do social. Conseqüentemente, Foucault vê na polícia um instrumento para a produção de “pequenos” estados de exceção: “polícia é a governamentalidade direta indispensável ao soberano enquanto soberano. Ou, de novo, vamos dizer que a polícia é o *coup d’État* (...) [golpe de Estado] permanente que é exercido e funciona em nome de e, em termos de princípios de sua própria racionalidade, sem ter que moldar ou moldar-se às normas de outra forma determinada de justiça” (Foucault, 2007: 339). Essa aproximação, simultaneamente, complementa e excede a lei. Além disso, caracteriza a polícia até os dias de hoje e é baseada em dois atributos estruturais (Dubber e Valverde, 2006): primeiro, ele age como uma tecnologia do futuro, concentrando-se em práticas de prevenção que estão além das leis criminais codificadas que regulam o julgamento de infratores. Em segundo lugar, aplica-se um tipo de conhecimento situacional que não é juridicamente codificado e culmina em decisões discricionárias. Hoje, seguindo Giorgio Agamben (2000: 104), presenciamos a introdução da soberania na figura da polícia, que se manifesta em uma “troca quase constitutiva entre violência e direito”. A forma de governo que se dá por meio de uma relação de contigüidade entre soberania e polícia pode, assim, ser chamada de não-liberal. Usa o reino das possibilidades criadas por atos de securitização para permitir que poderes desvinculados da lei oscilem em “força de lei” (Agamben, 2005: 32 et seq.)

Os parágrafos seguintes delineiam – ainda que superficialmente – como essa lógica legal/extralegal da polícia soberana permite apreender o atual *modus operandi* da governamentalidade não-liberal. As tecnologias da governamentalidade não-liberal que, constitutivamente pairam sobre a “soberania trivial “ da polícia, serão exploradas sob três aspectos: sua *racionalização do espaço*, sua específica *vontade de saber*, e sua *ordem de subjetividades*.

*A racionalização não-liberal do espaço:* como sugerem recentes estudos fronteiriços, o liberalismo não só apresenta um vetor de desterritorialização, como se move em direção a uma reterritorialização. Seu objetivo não é somente permitir a circulação, mas também assegurar e regular essa mobilidade (Mezzadra e Neilson, 2008). Foucault descreveu tal permissividade da circulação. Segundo ele, o liberalismo confronta o espaço segmentado da economia do mercantilismo com a ideia do mundo como um mercado sem limites; marca “um novo tipo de cálculo global na prática governamental” (Foucault, 2008: 56). O governo liberal – em contraste às disciplinas “centrípetas”, que incluem – constantemente expande seu raio, integrando cada vez mais elementos e, assim, aparece de forma “centrífuga” (Foucault, 2007: 44-45). No entanto, a problematização liberal da segurança também implica em substancial reterritorialização, como mostram os recentes trabalhos sobre os mecanismos de controle (Walters, 2006). Foucault, prematuramente, assumiu que o problema das fronteiras nas “sociedades de segurança” iria desaparecer ao longo do tempo (2001b: 385). A compreensão teórica da soberania como um poder que se inscreve no campo da governamentalidade serve como um corretivo aqui, na medida em que direciona o foco para a produção das barreiras territoriais e dos limites colocados à implementação das forças policiais.

Apesar de todo o esvaziamento da lógica territorial do Estado nacional, as fronteiras nacionais ainda servem como importantes reguladores no cálculo global da governamentalidade (neo) liberal (Andreas, 2003). Além disso, os limites espaciais são traçados tanto “acima” quanto “abaixo” deste nível. A multiplicação flexível de múltiplos limiares provoca a inclusão espacial e a exclusão de corpos: “as fronteiras já não são, por definição, os limites entre soberanias nacionais, mas são erguidas onde quer que haja a necessidade de resolver e organizar o espaço social e a governamentalidade política” (Papadopoulos e Tsianos, 2007: 157). O

Tratado Schengen, como descrito por William Walters e Jens Henrik Haahr, é um desses casos (2005: 91 et seq.). As fronteiras da União Europeia foram muito além do continente europeu – em direção ao Mediterrâneo e ao Norte da África –, bem como ao interior dos territórios dos Estados membros. A problematização da segurança caminha lado a lado com o projeto de “rezoneamento da soberania “ (Perry e Maurer, 2003: XIII), no qual o policiamento global segue o modelo de uma cidade cujos fluxos de tráfego têm que ser regulamentados. Cálculos governamentais de segurança criam um *continuum* de inclusão e exclusão por conceder ou negar aos vários estratos da população o acesso a diferentes áreas, em diferentes momentos. O campo de concentração, enquanto incorporação espacial do Estado de exceção (Agamben, 1998: 166 et seq.), constitui o ponto final deste *continuum*. Além das múltiplas censuras do presente dispositivo de segurança, o campo de concentração corresponde a uma operação de securitização “pura”, que é implementada por meio da aplicação de instrumentos de policiamento, como a custódia protetora (*Schutzhaft*) ou a prisão preventiva.

*Vontade de saber*: a governamentalidade não-liberal não opera apenas pelo parcelamento de espaços de poder liberal e antiliberal. A problematização da segurança afeta a racionalidade governamental na sua totalidade. Uma “enciclopédica vontade de saber” anima uma lógica ilimitada da suspeita, que abrange toda a população. Um bom exemplo é a *Diretriz de Retenção de Dados* aprovada pelo parlamento da UE em março de 2006 (Leistert, 2008). Ela instrui os Estados membros a aprovar leis que obrigam cada provedor de serviços de telecomunicações a armazenar os dados de telefone e internet de todos os 450 milhões de cidadãos da UE por pelo menos seis meses. Um arquivo que abrange o total de dados de tráfego e de localização está prestes a ser criado “para a finalidade de investigação, detecção e repressão de crimes graves” (Directiva 2006/24/CE da UE: 56). Estes dados devem ser

recolhidos e remontados, independentemente de um indivíduo estar sob investigação. Da mesma forma, as práticas de rotina, tais como o uso de extratos e transferências bancárias, podem ser condensados em perfis de dados que são potencialmente úteis para o policiamento. Sistemas de pedágio, programas de bônus e leis que permitem o acesso às funções e informações de contas como partes de um modular “*surveillant assemblage*” (aparato de monitoramento) (Haggerty e Ericson, 2000) conectam uma competência aparentemente distante por razões de segurança. Não menos importante, atravessam a velha divisão entre público e privado: várias investigações descobriram que as informações de gestão de relacionamento de clientes já foram usadas como fonte na “guerra ao terror” (Cameron 2005: 115 et seq.). Na base da linguagem universal do código digital, as tecnologias podem ser conectadas para aumentar suas capacidades informacionais; a cada ano, uma nova base é criada.

A hipótese constitucional de inocência é substituída, posto que a problematização contemporânea da segurança muda de ênfase: da acusação de atos criminosos que já foram cometidos, para medidas preventivas contra possíveis perigos futuros. Em princípio, cada cidadão encontra-se sob suspeita. Assim, cada vez mais conhecimento acerca da vida de cada um deve ser coletado, independente da ocorrência de atos ilegais do passado. Isso resulta numa reativação da capacidade epistemológica do poder do soberano que tudo vê e tudo sabe – para o que a instalação de tecnologia de vigilância via controle teleguiado, durante o Campeonato Europeu de Futebol de 2008, na Suíça, é apenas um caso emblemático. Este processo não equivale à restauração de uma soberania singular e unificada no sentido pré-moderno do termo. Pelo contrário, as pretensões epistemológicas de um poder onisciente são alcançadas por meio de diversos recursos tecnológicos implantados em diversos locais. Consequentemente, em um nível simbólico, os sinais do poder soberano não são mais o sol e a águia, mas os ícones pequenos, como as câmeras



de vídeo e os *scanners* corporais. Em nível prático, “a presunção ilimitada do estado policial” (Foucault, 2008: 17) é reunir a “poeira de eventos” (Foucault, 1977: 213) por meio de “milhares de olhos espalhados por toda parte, com as atenções móveis, sempre em alerta”, por meio da criação de um imenso relato policial (Idem: 214). Criação de um banco de dados abrangente, instalação de sistemas de CCTV e poderes projetados para uma busca on-line privada – os computadores que devem ser implementados pelo governo alemão, em 2009, parecem re-estabelecer a lógica da governamentalidade liberal policial supostamente substituída.

*Ordem das Subjetividades:* por fim, o *modus operandi* das tecnologias de controle mostra como a organização do conhecimento e do espaço pela polícia está conectada a uma ordem das subjetividades. De acordo com as recentes análises da comunicação política após os ataques do 11/09, a problematização da segurança –especialmente nos EUA – foi conduzida de forma a tornar a tecnologia de identificação biométrica, particularmente, uma solução adequada (Gates, 2006). Essa tecnologia opera da seguinte maneira: um rosto é fotografado com uma câmera, isolado do fundo da imagem, e transformado em um rosto digitalmente impresso, que pode circular rapidamente pelas bases de dados de fotografias arquivadas. O objetivo é a identificação imediata que não impeça a circulação de indivíduos móveis. Ainda que a tecnologia biométrica também esteja incluída em passaportes, as tecnologias como a de reconhecimento facial automático prometem tornar desnecessário o tempo do processo de verificação de um documento diante de sua referência (isto é, a “pessoa real”). Em vez disso, ela pretende ler corpos diretamente à distância. Desta forma, a tecnologia tem como objetivo identificar ameaças e removê-las de circulação em tempo real, de acordo com critérios e margens de risco previamente estabelecidos. O reconhecimento facial encarna a promessa de atribuir uma identidade clara para um novo inimigo, opaco e fugaz.

Este inimigo identificado é potencialmente excluído da ordem liberal da subjetividade. É extremamente moralizado, demonizado – ou, para colocá-lo em termos schmittianos, um inimigo “absoluto” (Prozorov, 2006: 79 et seq.). Talvez o “inimigo” seja mesmo uma ilusão, porque a figura em questão não é nem um criminoso, nem um inimigo no sentido legal. O processo de securitização se volta para uma ameaça, ou um perigo existencial que não pode ser combatido de acordo com as normas de direito penal ou as leis da guerra. A genealogia foucaultiana do indivíduo perigoso (1978) contribui para uma melhor apreensão dessa forma de subjetividade; aponta para a emergência de um tipo criminal específico da medicina legal do século XIX que não se caracterizava por seus atos, mas por seu modo de ser – o que, pelo menos no início do século, configurava-o como monstruoso (Foucault, 2003b: 53 et seq.). Em termos de subjetivação, essa figura do monstro é melhor caracterizada por um limite da posição paradoxal desse um sujeito, forçado a ocupar um “não-lugar” discursivo que captura o sujeito completamente e, ao mesmo tempo, nega-lhe o seu estatuto de inteligibilidade discursiva. Nos termos da teoria política clássica, o indivíduo perigoso possui apenas *phoné*, e não *logos*. Mas, sob o domínio do governo, esse processo de subjetivação inclui também uma dimensão economicamente codificada. Uma vez que o tema do liberalismo tem que seguir os seus interesses, assumindo riscos razoáveis, o indivíduo perigoso é retratado como um assunto profundamente não rentável. É um sujeito dominado por um *excesso* de interesse que não pode ser normalizado. Confrontada com o indivíduo perigoso, a governamentalidade encontra um interesse que consome o sujeito racional inteiramente e transforma-o em um agente destrutivo, irracional, ininteligível e fora dos limites da humanidade. Por conseguinte, o sujeito marcado como “abjeto” não pode ser governado se lhe for concedida a liberdade. Encontra-se colocado em uma relação governamental além da “conduta da conduta”.

## 6. Epílogo

Nos últimos anos, os *Estudos da Governamentalidade* traçaram em detalhes a amplitude da eliminação da liberdade na governamentalidade liberal como algo que não equivale meramente a uma violação dos direitos, mas sinaliza uma ignorância fundamental em como governar adequadamente. Nesse contexto, este artigo é uma exploração dos limites em que os parâmetros desta adequação invertem-se. A problematização da segurança, que culmina com a lógica bélica de securitização, está enraizada nas tradições da política moderna. Ao mesmo tempo, minha elaboração aponta para uma mutação específica da moderna “ontoteologia” da segurança. Pode-se dramatizar essa mutação pela adição de uma cena ao cenário teatral governamental encontrado em Foucault (2007b: 282-283). Neste cenário, o sujeito de direitos diz aos soberanos: “Você não deve, porque eu tenho direitos e você não deve tocá-los”. O sujeito econômico, entretanto, diz ao soberano: “Você não deve porque você não pode. E você não pode porque você não sabe, e você não sabe porque você não pode saber”. No campo da política de segurança atual, a segunda crítica tornou-se silenciosa. Em vez disso, parece haver uma prontidão para a autorização: “você deve porque ninguém sabe. Você deve porque, embora ninguém saiba, você é o mais propenso a ter os meios para conhecer e você é capaz de agir”. Essa autorização pode se alongar ao ponto de dizer: “Embora tenhamos direitos, você está autorizado”. Neste estágio, sem qualquer dúvida, os limites da liberalidade são atingidos.

Tradução de Talita Vinagre

## Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press. [Em português: *Homo Sacer — o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002. (N.T.)]

- \_\_\_\_\_. (2000). *Means without End. Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_\_. (2005). *State of Exception*. Chicago: The University of Chicago Press. [Em português: *Estado de Exceção*. Tradução de Iraci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004. (N.T.)]
- AMORDE, Louise e DE GOEDE, Marieke (2005). "Governance, Risk and Dataveillance in the War on Terror". In: *Crime, Law and Social Change*, n. 43(2-3), pp. 149-173.
- ANDREAS, Peter (2003). "Redrawing the Line: Borders and Security in the Twenty-First Century". In: *International Security*, vol. 28, n. 2, pp. 78-111.
- ANDREJEVIC, Mark (2006). "Interactive (In)Security. The Participatory Promise of Ready. Gov.". In: *Cultural Studies*, n. 20(4-5), pp. 441-458.
- BALKE, Friedrich (2005). "Derrida and Foucault on Sovereignty". In: *German Law Journal*, n. 6(1), pp. 71-85.
- BARRY, Andrew (2006). "Technological Zones". In: *European Journal of Social Theory*, n. 9(2), pp. 239-253.
- BENJAMIN, Walter (1975). *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem nachwort von Herbert Marcuse*. Frankfurt: Suhrkamp.
- BIGO, Didier (2001). "The Möbius Ribbon of Internal and External Security(ies)". In: ALBERT, Mathias; JACOBSON, David; LAPID, Yosef (orgs.) *Identities, Borders, Orders: Rethinking International Relations Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp.91-116
- BONDITTI, Philippe. (2004). "From Territorial Space to Networks: A Foucauldian Approach to the Implementation of Biometry". In: *Alternatives*, n. 29(4), pp. 465-482.
- BRÖCKLING, Ulrich (2007). *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt: Suhrkamp.
- BUTLER, Judith (2004). "Indefinite Detention". In: *Precarious Life. The politics of Mourning and Violence*. London: Verso, pp.50-100.
- BUZAN, Barry; WAEVER, Ole; WAEVER, Jaap (1998). *Security. A New Framework for Analysis*. Boulder: Lynne Rienner publishers.
- CAMERON, Heather (2005). "The next Generation. Visuelle Überwachung im Zeitalter von Datenbanken und Funk-Etiketten". In: HEMPEL, Leon e METELMANN, Jörg (orgs.). *Bild-Raum Kontrolle. Videoüberwachung als Zeichengesellschaftlichen Wandels*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 106-121.
- C.A.S.E. Collective (2006). "Critical Approaches to Security in Europe: a Networked manifesto". In: *Security Dialogue*, n. 37(4), pp. 443-487.
- CRUIKSHANK, Barbara (1999). *The Will to Empower. Democratic Citizens and Other Subjects*. Ithaca: Cornell University press.
- DEAN, Mitchell (2001). "'Demonic Societies': Liberalism, Biopolitics and Sovereignty". In: Thomas Blom Hansen and Finn Stepputat (orgs). *States of imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. Durham/London: Duke University Press, pp. 41-64.
- DEAN, Mitchell (2002). "Liberal Government and Authoritarianism". In: *Economy and Society*, n. 31(1), pp. 37-61.
- DER DERIAN, James (1995). "The value of Security: Hobbes, Marx, Nietzsche, and Baudrillard" in LIPSHUTZ, Ronnie D. (org.). *On Security*. New York: Columbia University Press, pp. 24-25.
- DERRIDA, Jacques (1981). *Dissemination*. London: The Athlone Press.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Rogues. Two Essays on Reason*. Stanford: Stanford University Press.
- Dillon, Michael (1996). *Politics of Security. Towards a political Philosophy of Continental Thought*. London/New York: Routledge.
- DUBBER, Markus D. e VALVERDE, Mariana (2006). "Introduction. Perspectives on the Power and Science of police". In: *The New Police Science. The Police Power in Domestic and International Governance*. Stanford: Stanford University Press, pp. 1-16.
- ESPOSITO, Roberto. (2009). *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University

Minnesota Press.

FOUCAULT, Michel (1977). *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. London: Penguin. [Em português: *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1977. (N.T.)]

\_\_\_\_\_ (1978). “About the Concept of the “Dangerous Individual” in 19<sup>th</sup>-Century legal Psychiatry”. In: *Journal of Law and Psychiatry*, n. 1(1), pp. 1-18.

\_\_\_\_\_ (1982). “The Subject and Power”. In: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul (orgs.). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 208-226. [Em português: “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. (N.T.)]

\_\_\_\_\_ (1990). *The history of Sexuality. Volume I: An Introduction*. New York: Vintage Books. [Em português: *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. (N.T.)]

\_\_\_\_\_ (2001a). “Désormais, la sécurité est aus-dessus de lois”. In: *Dits et Écrits II 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard, pp.336-368.

\_\_\_\_\_ (2001b). Michel Foucault: la sécurité et l'État, pp. 383-388. In: *Dits et Écrits II 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard, pp. 383-388.

\_\_\_\_\_ (2003a). *Society Must be Defended: Lectures at the College de France, 1975-1976*. New York: Picador. [Em português: *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (N.T.)]

\_\_\_\_\_ (2003b). *Abnormal. Lectures at the College de France 1974-1975*. New York: Picador. [Em português: *Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (N.T.)]

\_\_\_\_\_ (2007). *Security, Territory, Population. Lectures at the College de France 1977-1978*. Ed. M. Senellart. Hampshire: Palgrave Macmillan. [Em português: *Segurança, Território e População: curso no Collège de France*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (N.T.)]

\_\_\_\_\_ (2008). *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France 1978-1979*. Ed. M. Senellart. Hampshire: Palgrave Macmillan. [Em português: *O nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (N.T.)]

GATES, Kelly (2006). “Identifying the 9/11 ‘Faces of Terror’”. The Promise and Problem of Facial Recognitions Technology”. In: *Cultural Studies*, n. 20(4-5), pp. 417-440.

GRECO, Monica (1993). “Psychosomatic Subjects and the ‘Duty to be Well’: Personal Agency within Medical Rationality”. In: *Economy and Society*, n. 22(3), pp. 229-259.

GREENBERG, Karen J. e DRATEL, Joshua L. (2005). *The Torture Papers. The Road to Abu Ghraib*. Cambridge: Cambridge University press.

HARDT, Michael e NEGRI, Antonio (2000). *Empire*. Cambridge/London: Harvard University Press.

HOBBS, Thomas. (1985). *Leviathan, or The matter, Forme e Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*. Edição e introdução de C.B. Macpherson. London: Penguin.

HUYSMANS, Jef (1998). “Security! What Do You Mean? From Concept to Thick Signifier”. In: *European Journal of International Relations*, n. 4(2), pp. 226-255.

\_\_\_\_\_ (2006). “The Politics of Insecurity”. In: *Fear, Migration and Asylum in the EU*. London/New York: Routledge.

KESSLER, Olivier e WERNER, Wouter (2008). “Extrajudicial Filling as Risk Management”. In: *Security Dialogue*, n. 39(2-3), pp. 289-309.

KRASSMANN, Susanne (2003) *Die Kriminalität der Gesellschaft. Zur Governamentalität der Gegenwart*. Konstanz: UVK.

\_\_\_\_\_ (2007). “Folter im Ausnahmezustand?”. In: KRASSMANN, Susanne e



- MRTSCHUKAT, Jürgen (orgs.) *Rationalitäten der Gewalt. Staatliche Neuordnungen vom 19. Bis zum 21. Jahrhundert*. Bielefeld: transcript, pp. 75-96.
- LACLAU, Ernesto (1996). "Why do Empty Signifiers Matter to Politics?". In: *Emancipation(s)*. London: Verso, pp.36-46.
- LEISTER, Oliver (2008). "Data Retention in the European Union: When a Call Returns". In: *International Journal of Communication*, n. 2(1), pp. 925-935.
- LEMKE, Thomas. (2003). "Rechtssubjekt order Biomasse? Reflexionen zum Verhältnis von Rassismus und Exklusion" in STINGELIN, Martin (org.). *Biopolitik und Rassismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 160-183.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Die Polizei der Gene: Formen und Felder genetischer Diskriminierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- LUBAN, David (2006). "Liberalism, Torture, and the Ticking Bomb". In: GREENBERG, Karen J. (org.). *The Torture Debate in America*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 35-83.
- MASSUMI, Brian. (2005). "Fear (The Spectrum Said)". In: *Positions*, n. 13(1), pp. 31-48.
- MCKINLAY, Alan e STARKEY, Ken (1998). *Foucault, management and Organization Theory*. London: Sage.
- MEZZADRA, Sandro e NEILSON, Brett (2008). "Border as Method, or, the Multiplication of Labor". In: *Transversal*, special issue on Borders, Nations, Translations. <http://translate.eipcp.net/transversal/0608/mezzadraneilson/en>. (consultado em 10/05/2009)
- MILLER, Peter e ROSE, Nikolas (1990). "Governing Economic Life". In: *Economy and Society*, n. 19(1), pp. 1-31.
- OPITZ, Sven (2004). *Gouvernementalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmerischer Rationalität*. Hamburg: Argument.
- PAPADOPOULOS, Dimitris e TSIANOS, Vassilis (2007). "How to Do Sovereignty Without People? The Subjectless Conditions of Postliberal Power". In: *Boundary*, n. 234(1), pp. 135-172.
- PERRY, Richard Warren e MAURER, Bill (2003). "Globalization and Governmentality". In: *Globalization und Construction. Governmentality, Law, and Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. ix-xxi.
- PROCACCI, Giovanna (1991). "Social Economy and The Government of Poverty". In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin e MILLER, Peter (orgs.) *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: The university of Chicago Press, pp. 151-168.
- PROZOROV, Sergei (2006). "Liberal Enmity: The Figure of the Foe in the Political Ontology of Liberalism". In: *Millenium*, n. 35(1), pp. 75-99.
- ROSE, Nikolas (1999). *The Powers of Freedom: Reframing political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SALTER, Mark B. (2005). "At the Threshold of Security: A Theory of International Borders". In: ZUREIK, Elia e SALTER, Mark B. (orgs.) *Global Surveillance and Policing. Borders, Security, Identity*. Cullompton: Willan Publishing, pp. 36-50.
- SCHMMITT, Carl (1934). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München/Leipzig: Duncker e Humblot.
- SINGER, Brian C.J e WEIR, Lorna (2006). "Politics and Sovereign Power. Considerations on Foucault". In: *European Journal of Social Theory*, n. 9(4), pp. 443-465.
- SMANDYCH, Russel (org.) (1999). *Governable Places. Readings on Governmentality and Crime Control*. Aldershot: Ashgate.
- TELLMANN, Ute. (2003). "The Truth of the Market". In: *Distinktion*, n. 4(2), pp. 49-63.
- \_\_\_\_\_ (2009). "Foucault and the Invisible Economy". In: *Foucault Studies*, n. 6, pp. 5-24.
- TORPEY, John (2000). *The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.



- VALVERDE, Mariana (1996). "Despotism and Ethical Liberal Governance". In: *Economy and Society*, n. 3, pp. 357-372.
- \_\_\_\_\_. (2007). "Genealogies of European States: Foucauldian Reflections". In: *Economy and Society*, n. 36(1), pp. 159-178.
- WAEVER, Ole (1995). "Securitization and Desecuritization". In: LIPSCHUTZ, Ronnie D. (org.). *On Security*. New York. Columbia University Press, pp. 46-86.
- WALT, Stephen (1991). "The Renaissance of Security Studies". In: *International Studies Quarterly*, n. 35(2): 211-239.
- WALTERS, William (2006). "Border/Control". In: *European Journal of Social Theory*, n. 9(2), pp. 187-203.
- WALTERS, William e HAAHR, Jens Henrik (2005). *Governing Europe. Discourse, Governmentality and European Integration*. London/New York: Routledge.
- WEIZMAN, Eyal (2007). "Hollow Land". In: *Israel's Architecture of Occupation*. London: Verso.

# A ética da resistência\*

**Rodrigo de Castro Orellana**

Professor de Filosofia Contemporânea do Departamento de Filosofia III: Hermenêutica e Filosofia da História, na Faculdade de Filosofia da Universidade Complutense de Madrid.

## **RESUMO:**

A obra de Foucault enfrenta a relação entre a liberdade postergada e a sujeição. Responde às lógicas biopolíticas e às configurações de práticas de liberdade. Resistir ao modelo pastoral, à lógica da soberania e ao biopoder é resistir em espaços heterotópicos e não com utopias (espaço sem lugar).

*palavras-chave: ética; resistência; biopolítica.*

## **ABSTRACT:**

The work of Michel Foucault faces the relation between postponed freedom and subjection. It responds to the biopolitical logics and to the configurations of freedom practices. Presenting resistance to the pastoral model, to the logic of sovereignty and to biopower is to resist in heterotopic spaces and not with utopias (spaces without place).

*keywords: ethic; resistance; biopolitic.*

\* Extraído do livro Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para um rosto de arena. Santiago: LOM, 2008, pp. 439-461. O capítulo traduzido inicia-se com o autor situando a discussão anterior: “No capítulo anterior, analisamos o sentido adquirido pela verdade e pela prática filosófica na estética da existência, procurando expor a alternativa apresentada, pela ética foucaultiana, aos mecanismos de sujeição vinculados ao saber e à verdade. Agora, de modo semelhante, o foco recairá sobre a questão específica das relações de poder, e o questionamento recairá sobre a liberdade e seu papel na proposta que Foucault desenvolve, como resposta às lógicas biopolíticas da sociedade moderna”.

## Microfísica da liberdade

Chama a atenção o fato de a liberdade ser um problema relativamente distante às preocupações de um autor célebre por sua tematização do poder e por formular, segundo alguns, o enfoque mais radical sobre as formas de sujeição que existem em nossas sociedades. No entanto, esta argumentação está apressada, posto que, como veremos, a reflexão geral de Foucault pode ser caracterizada, em grande medida, como uma filosofia da liberdade.

Uma das razões que, provavelmente, contribuíram para o desenvolvimento desta leitura equivocada talvez seja o esforço sistemático, pelo próprio Foucault, em anular ou questionar aquelas ideias ou experiências que o ser humano considerou como garantias para sua libertação. Onde o homem tentou encontrar o espaço para concretizar uma liberdade infinitamente postergada, Foucault identifica estratégias de sujeição cada vez mais sofisticadas. Assim, por exemplo, em *História da loucura*, a liberação dos loucos por Pinel é catalogada como uma nova modalidade de coação; as propostas emancipatórias do humanismo em *As palavras e as coisas* são desmascaradas como um “sonho dogmático”; a humanização do castigo em *Vigiar e punir* se mostra como uma reelaboração da submissão e a liberação da sexualidade em *A vontade de saber* é denunciada como parte de um dispositivo de poder. Desta forma, cada obra de Foucault poderia ser compreendida como a desarticulação de algum sonho de autonomia ou emancipação. Compreende-se, então, o que o autor francês confirma: sua desconfiança habitual diante “do tema geral da liberação” (Foucault, 2010a: 265).

Foucault rechaça a ideia de liberação porque esta sugere a eliminação de um obstáculo que impede a ação e intimida uma essência adormecida frente à repressão do poder. Para ele, sob esta noção se afirma a existência de uma natureza ou de um fundo humano, que subjaz sob os processos históricos, econômicos e sociais, aprisionada ou alienada

pelo poder. Esta interpretação deriva de uma simplificação da tarefa da liberdade, pois supõe que basta eliminar as repressões para que o homem alcance seu sentido pleno e se reconcilie com sua própria natureza.

Neste sentido, deve-se compreender a crítica de *A vontade de saber* à hipótese repressiva como uma explicitação do juízo dos movimentos de liberação que se respaldam em uma teoria do desejo. Foucault desaprova o naturalismo e o biologismo que impregnam o discurso da liberação sexual, desmentindo a presença de um desejo selvagem que estaria negado ou coagido (Eribon, 2008). Para ele, os discursos de liberação, formulados nestes termos, são funcionais ao sistema, visto que nutrem o mito de uma natureza humana e, com ele, ocultam a verdadeira dinâmica das relações de poder. O poder não apenas reprime, mas também produz um modo de individualização que é aquele que nos conduz a buscar e tentar liberar uma identidade perdida.

Quando Foucault fala de nossa “impaciência da liberdade”, podemos acreditar que se refere a uma certa urgência que leva os indivíduos a reconhecer a liberação onde ela efetivamente não está. Isto significa que o enfoque da liberação, posto em quarentena por Foucault, supõe uma simplificação do próprio conceito de liberdade. Tal reducionismo se apoiará na filosofia do sujeito e em uma minimização do campo operativo do poder.

Não se trata de negar a existência da liberação, mas de questionar o conteúdo a ela atribuído e que a define como a realização plena da liberdade. Entre a *prática da liberação* e as *práticas da liberdade* há a abertura que mostra a maior importância destas últimas e a impossibilidade de entendê-las como elementos equivalentes. Quando um povo se liberta de seu opressor, abre espaço para enfrentar um dilema talvez maior: definir as *práticas de liberdade* que permitam articular formas válidas e aceitáveis de existência individual e coletiva (Foucault, 2010a: 265-266). O grande tema da sublevação não esgota por si mesmo

o grande trabalho da liberdade. Por isso, diz Foucault, é ainda mais relevante o problema ético das *práticas de liberdade*, relativo ao prazer e ao erotismo, do que a afirmação repetitiva de que há de se liberar a sexualidade ou o desejo.

Esta distinção entre *prática de liberação* e *prática de liberdade* mostra que não é possível atribuir a Foucault a intenção de negar a liberdade enquanto tal. Isto é reafirmado por uma série de intervenções em distintas entrevistas. Por exemplo, em 1982, afirmou: “Creio na liberdade dos povos” (Foucault, 2010b); em outra conversação vai mais além e é enfático ao concluir que “(...) nós sempre seremos livres” (Foucault, 2004: 268). Todas essas referências à liberdade evidenciam um uso singular desta noção, obedecendo a uma complexa reformulação teórica. Como afirma Morey, poderíamos ser mais livres do que cremos (Morey, 1991: 44) ou, dito de outro modo, a liberdade nos seria mais própria do que estamos acostumados a pensar. Isto não implica em uma ausência de determinações, visto que a liberdade que se enuncia não exclui aos condicionamentos, e se alimenta das infinitas possibilidades de ruptura que existem em tudo o que nos rodeia. Foucault, então, não coloca a liberdade no reino sonhado por nós, nem tampouco no âmbito de uma propriedade que nos garante sua presença inextinguível. Pelo contrário, ele converte a liberdade em um problema estratégico, ligado às ações dos indivíduos e do poder.

O filósofo francês, portanto pretende se distanciar da concepção humanista da liberdade. Esta ruptura se explica por seu desacordo com três teses centrais deste enfoque teórico. Primeiro, com a afirmação de que a ação política, enquanto tende à consecução da liberdade, busca que alcancemos a verdadeira identidade. Segundo, com a aposta na verdade e no saber como agentes da liberação e como fatores que nos salvam dos aparelhos de alienação. Terceiro, com a ideia de que o poder é um limite traçado à própria liberdade, isto é, de que existe uma mútua

exclusão entre tais noções antitéticas (Higuera, 1999: 189). Foucault discorda ostensivamente, e defende que a liberdade não é uma luta para alcançar o que efetivamente somos, mas um esforço de desprendimento da identidade a nós imposta. Desta forma, crê que a verdade e o saber não garantem a liberdade, nem se opõem ao poder; para ele, enfim, o poder não é o contrário de liberdade.

Esta relação entre poder e liberdade é uma das chaves analíticas do pensamento foucaultiano e não se pode compreender um destes conceitos sem se esclarecer simultaneamente o outro. Por isso, ao falar de liberdade é preciso recordar que Foucault, mais do que se referir a “o” poder, fala de “relações de poder” que se realizam em um campo estratégico de interações (Idem:190). Este contexto não exclui a liberdade, mas a exige, de maneira que esta não existe *fora* do poder; é preciso situá-la, necessariamente, dentro do espaço das relações de sujeição. Quando Foucault desmascara uma falsa leitura do *modus operandi* do poder e reafirma seu papel produtivo, torna a análise sobre o campo da liberdade mais complexa. Quanto mais profundo e envolvente o labirinto do poder, mais intrincado e complexo será o trabalho da liberdade. Em outras palavras, uma *microfísica do poder* corresponde a uma *microfísica da liberdade*.

Para compreender a natureza das relações entre o poder e a liberdade, em toda sua dimensão, é preciso estabelecer a especificidade da *situação estratégica* que constitui as relações de sujeição. Sobre isto, desde o final dos anos setenta, Foucault insistiu em assinalar um aspecto central que caracterizaria a relação de poder: *ser uma ação que opera sobre as ações, eventuais ou atuais, dos indivíduos* (Cf. Foucault, 1995: 243). A relação de poder, como tal, exige o reconhecimento do outro como sujeito de ação e, ao mesmo tempo, exige que ante esta relação se abra um campo de respostas, reações, efeitos e possíveis intervenções.

A afirmação de Foucault é contundente: “o poder se exerce unicamente



sobre ‘sujeitos livres’ e apenas na medida em que são livres” (Idem: 244); descreve um campo de batalha em que cada parte articula sua estratégia atenta aos movimentos táticos do outro. Por esta razão, nem a figura da violência, tampouco a do consenso, encarnam o modo de exercício do poder, posto que este se realiza sempre sobre um campo de possibilidades. A relação com o outro, no contexto desta situação estratégica, não consiste na destruição, nem em uma oposição entre elementos, nem tampouco no encontro e reconciliação das partes dentro da comunidade discursiva. Diante do outro, opera a provocação, a incitação ou a sedução.

As relações de poder são formas de *condução de condutas* que necessitam, para operar, da virtualidade do comportamento e, por isso, não anulam aqueles sobre os quais atuam (Higuera, 1999: 190-191). Na violência e no consenso se suspende esta tentativa de determinar a conduta do outro, o jogo estratégico permanece fechado pela força cega que cerceia toda possibilidade, ou então permanece suspenso pela trégua do acordo. Isto não significa que a violência e o consenso não possam ser instrumentos das relações de poder, mas que a lógica da sujeição opera sob um princípio muito distinto. Foucault identifica claramente este princípio quando afirma que, no jogo estratégico, a liberdade aparece como condição de existência do poder, pois “(...) deve existir a liberdade para que o poder se exerça (...)” (Foucault, 1995: 244). Se o poder somente se exerce sobre aquele que ainda tem certa escolha, devemos concluir que a liberdade é o princípio operativo do poder.

Em “A Ética do cuidado de si como Prática da Liberdade”, Foucault insiste sobre este fato: a existência de sujeitos livres é a condição que possibilita as relações de poder (Cf. Foucault, 2010a: 276). Uma relação em que uma das partes está completamente à disposição da outra é uma relação em que não existe nenhum espaço de resistência; não é uma relação de poder, pois nela está excluída a dimensão da liberdade em

alguma das partes que a compõem. Os jogos de poder são dinâmicas que se articulam entre liberdades, com estratégias que pretendem determinar a conduta de outros e que provocam outras estratégias em resposta a estes esforços (Idem: 285). O modelo de luta apresenta aqui todo seu sentido, pois descreve com precisão esta lógica relacional à qual estamos submetidos. Nossa experiência inter-subjetiva é um espaço tático. Desta forma, se o poder está presente em cada relação humana, isto significa que em cada uma delas, em maior ou menor medida, pretende-se dirigir a conduta do outro.

Isto não significa, por princípio, um mal, nem tampouco legitima uma interpretação “apocalíptica” da realidade. As relações de poder, ao se apoiarem no objetivo instável da produção de condutas, configuram-se de uma maneira ampla e móvel, pois são relações que podem ser modificadas segundo a resistência que encontram. Elas representam uma dinâmica flexível e aberta ou, como disse Foucault, são relações reversíveis (Idem: 276). A *situação estratégica* não pode jamais ser considerada uma estrutura imutável e estável. Em seu interior, cada ação traz consigo a realização de outra conduta, “um comportamento que contra-ataca, trata de escapar (...), atua obliquamente, apoiando-se sobre o próprio ataque” (Foucault, 1994: 799). Se a liberdade se incrementa, o desejo de regulação será mais intenso, e o jogo mais aberto e fascinante (Foucault, 2010a: 286). Portanto, esta trama não deve ser interpretada a partir da perspectiva do mal, mas a partir do perigo. Quando em toda relação habita o poder e a virtualidade da liberdade dizemos que tudo é perigoso e que sempre teremos algo a fazer (Foucault, 1988: 192). A analítica do poder não se fecha, porque a ação é irrenunciável.

Desta forma, compreende-se a afirmação de Foucault, na qual “(...) sempre temos a possibilidade de mudar a situação (...), não podemos nos colocar à margem da situação e, de forma alguma, estamos livres de toda relação de poder. No entanto, sempre poderemos transformar a

situação. Isto não significa que estaremos sempre enredados, antes, pelo contrário, somos sempre livres” (Foucault, 1984: 422). Desta forma, a extensão e a capilaridade das relações de poder — que em um primeiro momento se colocavam como um eixo analítico radicalmente negativo — mostram-se, agora, como a própria amplitude das *práticas de liberdade*. Se o poder se realiza por todo o corpo social, é porque a liberdade está por todas as partes (Foucault, 2010a: 276) e, sendo assim, sempre cabe a possibilidade de transformar as coisas. Do mesmo modo, se o poder é cada vez mais elaborado e complexo em seu exercício, e penetra criando o desejo, provocando o prazer, produzindo o saber, será preciso surpreendê-lo neste trabalho com os comportamentos e o corpo (Foucault, 2011b). É necessário estabelecer qual o papel a ser jogado pela liberdade, identificar o que resiste a um sistema de sujeição específico.

Em *A vontade de saber*, a afirmação de que não há relações de poder sem liberdade se expressa no sentido de que não há modalidades de poder sem focos de resistência. Segundo Foucault, “(...) onde há poder há resistência e, sem dúvida, esta nunca é exterior ao próprio poder” (Foucault, 1988: 105). A lógica relacional do poder implica como este se articula de maneira múltipla e não a partir de um centro nevrálgico; os pontos de resistência também estão presentes por todas as partes e não há um lugar da grande oposição. Os poderes e as resistências estão, portanto, disseminados em uma mesma rede de relações, apoiando-se e reativando-se mutuamente. A relação de poder encontra seu limite na existência de resistências, é o ponto de uma derrocada possível a partir do qual retrocede e se reconfigura. Por sua vez, os pontos de resistência têm seu ápice nos mecanismos de sujeição, reinventando-se a partir do enfrentamento, escrevendo sua diferença sob a linguagem do poder.

Um bom exemplo disto é a *regra da polivalência tática dos discursos*, formulada por Foucault e que concebe não haver, no campo da sexualidade,

um universo do discurso dividido entre o aceito e o excluído, mas uma “multiplicidade de elementos discursivos que podem atuar em estratégias diferentes” (Idem: 111). Desta forma, uma mesma enunciação pode ter distintas funções no interior da *situação estratégica* e servir para objetivos antagônicos. É o que ocorre no século XIX, quando se desenvolve um discurso sobre a perversidade da homossexualidade que possibilita não apenas a existência de mecanismos de controle social, como também a constituição de um discurso de resistência em que a homossexualidade reivindica sua legitimidade e naturalidade, servindo-se das mesmas categorias médicas com as quais era desqualificada (Idem: 112-113). Este exemplo demonstra que as resistências e seus discursos não são exteriores ao poder, visto que encontram sua força sobre as mesmas categorias deste, invertendo seus significados. Desta maneira opera também, como assinala Eribon, o *mecanismo de implantação da perversão* (Idem: 43 et seq.), como um processo no qual os indivíduos se apropriam das categorias que lhes qualificam, submetendo-se às normas, deleitando-se de falar de si mesmos, ou resistindo à sujeição do sexo (Eribon, 2008).

Em suma, o poder estabelece suas táticas em função das resistências que fendem as estratificações sociais e as unidades individuais. De forma semelhante, a resistência desenha o perfil de sua luta incorporando as táticas deste poder como suporte para uma inversão possível. No entanto, surge a dúvida de se, neste combate, como em qualquer outro frente a frente, não pode ocorrer um desequilíbrio e os espaços de resistência se vejam reduzidos a uma mínima expressão. A resposta de Foucault é afirmativa e, neste sentido, introduz uma distinção decisiva entre a *situação estratégica* (relações de poder e práticas de liberdade) e os *estados de dominação*. Segundo nosso autor, os estados de dominação supõem uma decomposição das relações de poder, em que estas deixam de ser móveis e são impedidas de quaisquer intervenções no sentido

de sua modificação, convertendo-se em estruturas bloqueadas e rígidas (Foucault, 2010a: 266). Desta forma, são negados a reversibilidade e o movimento inerentes à *situação estratégica* já descrita.

Assim como era fundamental distinguir a liberdade da liberação, agora ocorre o mesmo com estes conceitos de poder e dominação. Em certa medida, esta última distinção pretende resolver uma deficiência e uma confusão que continha a analítica do poder, quanto à sua explicação da resistência. Esta consistia principalmente em entender as relações de poder como estados de dominação (Ortega, 1999). No entanto, o poder, compreendido em sua lógica relacional, não é um sistema totalmente controlado e que não deixa espaço algum à liberdade (Foucault, 2010a: 277). No estado de dominação, pelo contrário, há a minimização da mobilidade das relações de poder, em que as *práticas de liberdade* não existem ou estão sumamente esgotadas e limitadas (Idem: 266). Nestes estados, cabe identificar o ponto em que se formará a resistência e, com ele, a ação concreta de liberação que abrirá um novo campo de relações de poder e *práticas de liberdade*.

Neste sentido, é possível compreender que o célebre *dispositivo panóptico* não é apenas um exemplo do sentido último das relações de poder, nem tampouco de um estado de dominação. Não se deve confundir uma tática específica da sociedade disciplinar com a estratégia geral que nela se realiza<sup>1</sup>. O panóptico, que descreve uma relação estratégica a partir da qual um olhar envolve globalmente a individualidade, não supõe o modelo de uma sociedade da dominação absoluta, mas de uma ferramenta concreta e definida que, ao servir a dispositivos mais amplos,

---

<sup>1</sup> Esta confusão seria resolvida caso se percebesse que panóptico e panoptismo não são o mesmo. No entanto, alguns autores, como Donnelly, insistem em atribuir esta concepção ao próprio Foucault. Cf.: Michael Donnelly, “Sobre los diversos usos de la noción de biopoder”, in: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (et al). *Michel Foucault, filósofo*, p. 193 ss. A crítica a respeito de Foucault deixar de explicar os processos que fazem com que disciplinas particulares se unam com outras e cheguem a se generalizar pode ser resolvida considerando as relações de poder em função de relações de resistência que determinam deslocamentos estratégicos.

não pode resumir em si mesma o que são as relações de poder, nem tampouco pode ser extrapolada a uma situação de dominação, pois seu horizonte se refere às condutas vigiadas.

O mesmo não ocorre para o caso da escravidão, que pode ser considerada um ato claro de dominação. Segundo Foucault, “a escravidão não é uma relação de poder enquanto o homem *está acorrentado (...)*” (Foucault, 1995: 244, grifos nossos), enquanto existe uma relação física direta e imediata sobre o outro que anula seu repertório de ações e comportamentos. No entanto, a escravidão poderia ser considerada uma relação de poder quando o homem submisso “pode se deslocar, e *é capaz disso*” (Idem, grifos nossos). A escravidão ingressa no campo do estratégico quando o escravo é uma variável sobre a qual se pode arbitrar determinada produção da subjetividade. No sentido estrito, o escravo é valioso quanto à sua liberdade, que entra no espaço das relações de poder uma vez que o encadeamento (objetivo e não metafórico) é suspenso, dando lugar a um sistema de controle que se exerce sobre ele como uma peça de um modelo de produção.

Este exemplo mostra que o que conduz da *situação estratégica* ao *estado de dominação* não é a extinção da liberdade, mas a negação de seu exercício. Portanto, desde o jogo aberto e fascinante da situação estratégica até sua degradação na figura da dominação, subsiste um *fundo de liberdade*, a derradeira explicação para todo deslocamento. Segundo Foucault, “no próprio centro da relação de poder e ‘provocando-a’ de maneira constante, está a obstinação da vontade e a intransitividade da liberdade” (Idem, 244). Esta habita também o centro da “cruel necessidade” de acorrentar a um escravo, está nas táticas para sua libertação e sobrevive no resíduo que inflama sua luta pela libertação.

No entanto, esta presença da liberdade enquanto elemento articulador de movimentos da *situação estratégica* não deve nos fazer supor que nisso não há ameaças. Certamente as relações de poder não representam



um mal e não devem ser concebidas como algo de que deveríamos nos libertar. Porém, há um importante problema em tudo isso, que consiste em saber como seria possível levar a cabo os jogos de poder com um mínimo possível de dominação (Foucault, 2010a: 286-287). O perigo em toda relação de poder é a possibilidade de que nesta se solidifique uma forma de domínio. Por isso, a luta política, como defende Foucault, assim como o exercício da liberdade ao qual nos referimos, tem como fim minimizar a virtualidade da dominação, enfrentando o intolerável, cuja expressão mais intimidante se encontra na configuração fixa e fechada das relações de poder. Aqui podemos apontar a *política da arte de viver* como um combate “contra todas as formas presentes ou ameaçadoras de fascismo” (Schmid, 2002: 344).

Isto não quer dizer que devemos enfrentar a tarefa de eliminar as restrições que caracterizam nossas sociedades. Sobre isso, Foucault disse: “A questão central (...) não é saber se uma cultura isenta de restrições é possível ou desejável, mas se o sistema de repressões dentro do qual uma sociedade funciona deixa os indivíduos livres para transformar esse sistema” (Foucault, 1994b: 327). Assim, a dimensão intolerável do sistema se encontra no ponto onde os indivíduos estão desprovidos dos meios para a transformação. A verdadeira tarefa política consiste em defender, reafirmar e reinventar o âmbito em que o indivíduo exerce transformações sobre si mesmo e sobre seu universo relacional. Por esse motivo, podemos concluir que a tarefa que aqui é descrita representa uma *ética do cuidado da liberdade*.

Em suma, as distinções apresentadas por Foucault entre liberação e liberdade, entre poder e dominação, permitem entender porque, para ele, o fato de que “não se pode estar ‘fora do poder’ não significa que se está preso” (Foucault: 2006). O indivíduo habita uma situação estratégica em que “a relação de poder e a rebeldia da liberdade não podem (...) se separar” (Foucault, 1995: 244). Tanto a possibilidade de

abuso e dominação, como a possibilidade da ruptura e transformação se desenvolvem dentro do sistema. Contudo, neste jogo, o elemento-chave é a resistência, já que ela se dá em primeiro lugar e “seu efeito força mudanças nas relações de poder” (Foucault, 2004: 268). A *situação estratégica*, então, não pode jamais ser uma armadilha, pois ela está sempre aberta à transformação, inclusive em sua redução à condição mínima da dominação.

Neste sentido, Deleuze afirmou que “a última palavra do poder é que a resistência é a primeira” (Deleuze, 1988), isto é, para a *situação estratégica*, como princípio e por finalidade, foi e é a liberdade. Apenas este argumento permite explicar a historicidade das relações de poder. Os pontos de resistência são o princípio que sustenta a dinâmica condutora aos diferentes cenários do poder: o modelo pastoral, a lógica da soberania e, finalmente, o *biopoder*. Cada um deles constitui uma *situação estratégica*, com suas relações de poder e suas práticas de liberdade transformando-se de acordo com os resultados do enfrentamento. A partir daí é possível assinalar que as transformações táticas das relações de poder confirmam a possibilidade infinita da transgressão. Assim, a estética da existência pode ser definida como uma ética que se apóia na mobilidade e na reversibilidade dos jogos de poder.

## **A política de um mesmo**

A análise aqui proposta sobre a dinâmica da liberdade dentro da *situação estratégica* descrita por Foucault permite-nos observar que a onipresença do poder não se contrapõe com a proposta de uma *ética da arte de viver*. Se considerarmos que a *situação estratégica* que desenha a *biopolítica* aponta para a individualização e que toda relação de poder encontra, em si mesma, o ponto de contra-ataque, compreende-se que “não (existe) outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político, do que o da relação de si para consigo” (Foucault, 2006b:

306). Assim, quando sustentamos que o indivíduo está capacitado para exercer um poder sobre si mesmo, de construção e de criação, estamos constatando um espaço de resistência inscrito no jogo de um poder que nos impõe uma identidade. A estética da existência, portanto, pode ser definida como uma ética que resiste ao regime de relações entre saber, poder e subjetividade. Seu lugar não está “fora” das relações de sujeição, nem na completa entrega diante destas. Seu espaço consiste na elaboração ativa destas.

Foucault concebe o *cuidado de si* como uma prática que tende a administrar o espaço de poder presente em toda relação, um modo de controlar e limitar o poder, com o objetivo de impedir seu desvio rumo ao estado de dominação (Foucault, 2010a, 272). O papel decisivo da ética, dentro do jogo de poder, consiste em cuidar do espaço relacional e estratégico para que as relações de poder não se solidifiquem como situações de domínio. Segundo Schmid, isto supõe a articulação de uma *ética agonística* que, no lugar de excluir as relações de poder, as impele a adentrar em seu terreno (Schimid, 2002: 206). Esta aposta equivale a não apenas estabelecer um combate com os mecanismos de controle e submissão que se espalham pela sociedade, como também estabelecer uma luta com as técnicas de subjetivação que atravessam a nós mesmos. A *ética agonística* pretende abraçar tanto o poder que nos ameaça anonimamente, quanto o poder que nos é próprio.

Neste contexto, o maior perigo consiste na suspensão da reversibilidade das relações de poder, tanto as que somos agentes, quanto as em que somos receptores. Contra esta ameaça da dominação, Foucault propõe uma arte da existência representada pelo esforço por constituir um *modo de vida não fascista*. Esta ideia é desenvolvida pelo pensador francês na introdução à edição americana de *O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari. Neste breve texto, descreve o fascismo em um sentido histórico (o nazismo e as ideologias de outras tiranias do século XX) e em uma

dimensão vital. Esta última se refere a um fascismo que habita “em todos nós, que assedia nossas mentes e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos leva a amar o poder, a desejar por este que nos submete e explora” (Foucault, 2010c: 105). O fascismo não apenas se encarna nas instituições ou nos aparatos de polícia, mas também pode estar inscrito em nossos corpos e nos gestos das pessoas.

Por isso, o perigo da solidificação das relações de poder nos compromete intimamente. Para Foucault, *O Anti-Édipo* é um livro de ética que nos coloca perguntas fundamentais: “Como fazer para se converter em um fascista, inclusive quando (e principalmente quando) se acredita ser um militante revolucionário? Como dissociar nossos discursos e nossas ações, nossos corações e nossos prazeres, do fascismo? Como desalojar o fascismo que se instalou em nosso comportamento?” (Idem). A resposta a estas questões atravessa a constituição de um modo de pensar e de viver que atue como resistência a este fascismo que nos cerca.

Foucault propõe, em sua análise de *O Anti-Édipo*, uma série de princípios que deveriam reger esta luta política da estética e da existência. Entre eles, separar a ação política do totalitário; intensificar a ação e o pensamento; desenvolver o múltiplo, a diferença, os fluxos, o nômade; utilizar a prática política como catalisadora do pensamento e da análise como multiplicadora de formas de ação; produzir uma *desindividualização* através da multiplicação e do deslocamento dos diversos dispositivos (idem: 105-106). Em poucas palavras, não se apaixonar pelo poder e maximizar sua liberdade.

Estes princípios do *modo de vida não fascista* mostram que a ética da resistência não pode se limitar a uma mera ação de negação. Como assinala Foucault, “Dizer não constitui a forma mínima de resistência” (Foucault, 2004: 268), portanto a ética da resistência deve envolver também a necessidade de criar e inovar nas formas de vida. Não se trata apenas de articular uma prática de liberdade que seja uma resposta aos

mecanismos de sujeição, mas também uma prática da liberdade em que a força se sustente sobre si mesma e abra um novo campo de relações. Esta dupla dimensão é essencial ao modelo agonístico da ética, que encarna a estética da existência. De um lado, está o sujeito como forma constituída a partir de relações de poder e, de outro lado, o indivíduo que cultua esse poder que ele mesmo desenvolve, no sentido de um governo de si.

A resistência ao governo dos outros e a prática do governo de si representam dois níveis diferenciados e inter-relacionados da *política da arte de viver*. O primeiro, está no contexto da *situação estratégica*, como ponto de reação suposto a qualquer relação de poder. O segundo implica ampliação do espaço de luta política ao território do *ethos*, tendo como ponto de tensão a recriação ou reativação das relações poder que nos atravessam, minimizando a dominação. Em ambos os casos se trata de um *cuidado da liberdade* e de um jogo de poder, noções que, como vimos, não se contrapõem, visto que a estética da existência é “a arte reflexiva de uma liberdade percebida como jogo de poder” (Foucault, 1984: 317). Este é o verdadeiro pano de fundo em que se cruzam, na ética foucaultiana, a relação com os outros e a relação consigo mesmo.

Cabe sublinhar que esta liberdade não se refere a uma propriedade individual, mas alude a atos, gestos, estados de espírito ou do corpo que são refratários ou indóceis ao poder (Pizzorno, 1990: 201). Este é o sentido que deve ser atribuído à expressão *práticas de liberdade*, entendendo-se a liberdade como um exercício de modificação das relações estratégicas de poder não necessárias (Higuera, 1999). Um processo complexo que se aplica sobre nós mesmos, como seres historicamente determinados e suscetíveis à transformação (Lanceros, 1996: 222).

A partir daí, “a questão da ‘liberdade de’ é substituída pelo ‘como’ da liberdade” (Schimid, 2002: 243). Isto é, se a liberdade é ação, é preciso refletir sobre a maneira “como” pode chegar a ser realizada.

É possível supor que cada uma das pesquisas foucaultianas tem por horizonte iluminar este espaço de ação e, neste sentido, são uma busca de ferramentas para o trabalho da liberdade. Compartilhamos, por fim, a hipótese de Rajchman sobre o *cuidado da liberdade* como elemento chave do pensamento de Michel Foucault (Rajchman, 1987: 66).

A estética da existência poderia então ser definida como uma intensificação dos espaços, possibilidades e alternativas de ação. Uma ética que pretende possibilitar o exercício da liberdade de um indivíduo que se encontra em uma rede de poder. Como tal, a proposta foucaultiana conduz, necessariamente, ao reconhecimento do valor da *escolha pessoal* no interior de uma situação que ameaça com o desequilíbrio da dominação. Este contexto do ato de liberdade pessoal permite separar a noção de escolha de uma ingênua aposta na arbitrariedade da vontade. O indivíduo não escolhe em um espaço vazio, mas atua sobre um fundo de experiências históricas e biográficas, polemizando com o atual e o intolerável, relacionando-se com instâncias de normalização e com focos de resistência (Schmid, 2002: 263).

Reconhecer que o indivíduo possa escolher não supõe colocá-lo em um ponto exterior às relações de poder. O sujeito, que aqui exerce sua autonomia, continua sendo um sujeito constituído por práticas e um sujeito operativo no interior do jogo estratégico (Higuera, 1999: 196). Não se pode negar toda forma de sujeição para resgatar a autonomia do sujeito, pois isto significaria se colocar fora da dimensão histórica dos acontecimentos (Idem: 198). O exercício da liberdade não pretende acabar com todas as modalidades de sujeição, mas fazer com que estas se desloquem e modifiquem indefinidamente.

Em suma, a ética de Foucault propõe que as escolhas do indivíduo se orientem por dois critérios, que de forma alguma constituem conteúdo normativo ou forma de lei. São eles: impedir a solidificação das relações de poder e articular *práticas de liberdade* que ofereçam um amplo espaço

de jogo ao indivíduo (Schmid, 2002: 263). Enquanto no primeiro nível se dá, principalmente, a negação de uma forma de subjetividade, será a complexificação da luta que suporá o segundo nível, em que a *desindividualização* se incrementa e se dá o salto à criação de novas formas de subjetividade. Esta dimensão criativa do exercício da liberdade não aponta para a construção de uma subjetividade mais livre que as anteriores. Não há tal *telos* de um sujeito mais pleno ao qual se dirija este movimento. Pelo contrário, a ética foucaultiana consiste na possibilidade de criar formas de subjetividade novas (Higuera, 1999: 199). O sentido da subjetividade, então, está em um movimento constante de *desprendimento* e *criação* de si, em um exercício perpétuo de *desidentificação* e *reinvenção*, em que se arrisca a liberdade uma ou outra vez (Idem).

Este movimento só é possível porque o cenário em que se realiza, isto é, a *situação estratégica*, é frágil e tudo o que ocorre nela pode *deixar de ser*. Como sustenta Foucault, o otimismo consiste em compreender que “tantas coisas podem ser mudadas, frágeis como são, ligadas a mais contingências do que a necessidades, a mais arbitrariedades do que transparecem, a mais contingências históricas complexas e passageiras do que a constantes antropológicas inevitáveis” (Foucault, 2010g: 358). Poder-se-ia dizer que um dos eixos da filosofia de Foucault consiste em mostrar a fragilidade de nosso presente. Em cada uma de suas obras, fica evidente este esforço em retirar a impressão de consistência atemporal e de persistência futura que parece envolver a tudo o que nos rodeia<sup>2</sup> para que assumamos que as coisas podem ser de outro modo, visto que uma vez já foram distintas (Schmid, 2002: 243). Se tudo o que determina a *situação estratégica* pode deixar de ser, o importante é situar a estratégia ética neste espaço em que *o que é não cessa de*

---

<sup>2</sup> A *história da loucura na idade clássica*, por exemplo, desloca a consistência atemporal da noção de doença mental, *As palavras e as coisas* faz o mesmo a respeito da ideia de homem da modernidade, *A arqueologia do saber* no tocante ao discurso, *Vigiar e punir* com o carcerário, ou *A vontade de saber* com o conceito de sexualidade.



*deixar de ser*. Esta fragilidade inclui as relações de poder e os pontos de resistência, a subjetividade, o saber e a verdade. Apenas a liberdade pode ser considerada de uma forma distinta, pois ela é, em sentido estrito, a fragilidade mesma desta situação descrita.

De outra forma, este caráter contingente da *situação estratégica* revela que a eventualidade da transgressão não possui nenhum conteúdo utópico. Pelo contrário, se evidencia como uma possibilidade próxima e empírica, que passa por nós e por nossa configuração como sujeitos éticos. Isto determina, sem dúvida, a necessidade de repensar nossas categorias políticas tradicionais. Se o indivíduo é o ponto de máxima tensão tática entre relações de poder e formas de resistência, as operações que realiza sobre si mesmo para se transformar excedem o campo do estritamente pessoal e afetam a toda uma rede de relações que atravessa o sujeito. Deste modo, a política, tanto quanto a ética e a filosofia, adquire um conteúdo ascético. A relação consigo mesmo, o exercício da própria liberdade na construção de um modo de ser artístico se converte em uma arma de luta diante de um sistema que aposta na produção de subjetividade.

Desta forma, se vê como próprio enfoque do *alcance microfísico do poder*, a ideia de sua paulatina complexificação até envolver o nível do vivido, conduz Foucault a situar o problema político em um horizonte ético. Se a sociedade normalizadora consiste em um jogo macabro da vida e da morte que se desenvolve em uma *biopolítica dos corpos* que tenta, em última instância, produzir um tipo de sujeito, a alternativa política é uma *ética agonística*, em que a relação consigo mesmo e com os outros seja uma permanente intervenção na cristalização das situações de domínio. Neste sentido, talvez seja possível afirmar que uma revolução da alma deve preceder a uma sublevação mais global. De qualquer forma, para Foucault, a insurreição política nasce no *ethos*, enquanto que o *cuidado de si* se fundamenta na liberdade (Foucault, 2010a: 267).

## Da utopia à heterotopia

As posições políticas de Foucault não podem ser resumidas, de forma alguma, na elaboração de um programa de ação preciso. Para ele, a própria ideia de programa é perigosa, pois conduz necessariamente à lei, restringindo as possibilidades e os espaços de invenção (Foucault, 2010f: 352-353). Por isso, o lugar do programa, que ordena e administra os objetivos de uma prática deveria permanecer vazio. Em vez de estabelecer a necessidade de uma ação e o peremptório de uma meta inteligível, caberia mostrar como as coisas têm sido historicamente contingentes. Assim se evitaria a percepção de uma experiência esgotada, em que tudo já está dado, para descobrir as múltiplas opções de criação. Este é o trabalho proposto ao trabalho crítico, como um questionamento do presente, que não oferece como alternativa um estado de coisas ideal. A questão central, então, não consiste em dizer “o que é que deve ser feito”, mas sim “já não se sabe o que fazer”.

Esta eliminação dos critérios normativos da ação política permite localizar, no embaraço do “não saber o que fazer” a infinita riqueza de uma experiência em que há muitas coisas que se pode fazer. Esta concepção do político tem, como vimos, sua expressão equivalente no plano da ética e da atitude filosófica. De fato, a *ética da arte de viver* também opera sob o princípio de um programa vazio, em que cada indivíduo deve criar formas de vida sem que um modo de vida seja prescrito como o correto. Desta forma, o intelectual não tem como missão ditar soluções nem condicionar as decisões dos indivíduos. Sua tarefa reside em tornar possível a escolha dos outros e em abrir cada vez mais o campo das escolhas existentes.

Nas esferas ética, filosófica e política da estética da existência assistimos a uma primazia da forma, que conserva o âmbito da invenção de novos tipos de relações, contra qualquer conteúdo normativo que limite esta dinâmica. Como disse o próprio Foucault, “(...) se jamais digo sobre o

que deveria ser feito, não faço por temer não haver nada a ser feito, mas justamente pelo contrário: faço porque acredito que há milhares de coisas que podem ser inventadas e produzidas por quem, reconhecendo as relações de poder em que se está envolvido, decidir resistir ou escapar delas” (Foucault apud Schmid, 2002: 265).

No entanto, em que consiste a ameaça de propor um programa político? Em uma entrevista de 1982, Foucault explica que uma das experiências decisivas do século XX é a compreensão de que as coisas jamais ocorrem como descrevem os programas políticos e que estes conduzem habitualmente ao abuso ou à dominação (Foucault, 2004: 275). O programa interrompe as possibilidades de experimentação, atrapalha a reversibilidade das relações de poder e apresenta a maneira para encerrar o jogo estratégico para dar lugar a uma situação de dominação. É por isso que é preciso se libertar dele, o que não significa que devemos atuar cegamente. A função do pensamento segue sendo vital para identificar territórios em que se desenvolvem formas de resistência, mesmo que isso não signifique unificar a dissidência sob uma proposta universal de uma solução de transformação. Pode ser algo útil e criativo que as lutas careçam de um programa, no entanto isto não pode significar a suspensão da reflexão. Esta seria a vantagem de uma ação política que procura se dissociar da virtualidade da dominação

O programa político contém uma proposta universal de modificação global, completamente distante da concepção ascética da política defendida por Foucault. A prioridade desta última está no trabalho específico que o indivíduo realiza sobre si mesmo, diante do relato de um suposto homem novo que deveria surgir na história (Schmid, 2002: 269). Isto implica, sem dúvida, em uma mudança ostensiva na concepção de revolução, que deixa de ter como base uma antropologia que concebe o homem como portador de uma liberdade originária e ao poder como uma estrutura que o priva da propriedade. A revolução não pode ser entendida como a realização de

uma ideia em uma história uniforme, mas como um levantamento ou uma sublevação dos indivíduos que provém de seu descontentamento diante da ordem estabelecida (Higuiera, 1999: 208).

Como assinala De La Higuiera, a sublevação não é uma negação dialética que prolonga a linha do tempo, mas uma elevação por sobre o que domina (Idem, : 209). Neste movimento, o presente rompe os laços que o dissolviam na continuidade da história para entrar em uma dispersão que não se pode recuperar na figura da lei. A sublevação, desta forma, ultrapassa toda a economia revolucionária do tempo, suas condições e promessas, incorporando uma revolta no nível tático do espaço. Ao invés de deslocar a ilusão da emancipação última de uma natureza contida, intensifica a ação de um levantamento sempre retomado.

Se o fundo da pulsão revolucionária subjaz à promessa antropológica, quem determina o gesto da revolução? De início, Foucault considera que tal movimento rumo à revolta é irredutível porque “o homem que se lança carece de explicações” (Foucault, 2010d: 77). É preciso, verdadeiramente, soltar o fio da história, tão estranho quanto misterioso, para que um indivíduo prefira o perigo de morrer à segurança garantida pela obediência. No entanto, o pensador francês também afirma que “o sofrimento dos homens nunca deve ser um mudo resíduo da política mas, ao contrário, constitui o fundamento de um direito absoluto a se levantar e dirigir-se a aqueles que detém o poder” (Foucault, 2010e: 370). Isto significa dizer, em última instância, que sob a ruptura que significa a sublevação, vem a dor dos indivíduos. Estes não lutam por uma ideia abstrata sobre o bem, nem tampouco por uma noção teórica do homem, mas por uma sensação direta de um sofrimento intolerável.

Isto explica uma das singularidades da análise foucaultiana: resgatar toda a complexa dimensão de nossa própria dor. A violência exercida sobre nós, segundo o filósofo, está cada vez mais sobreposta e encoberta.

Esta é uma das características centrais que se identifica em todos seus relatos genealógicos sobre a loucura, o cárcere ou a sexualidade. O intolerável é “invisível” e ocorre como consequência de determinada familiaridade, ou de certa conotação de necessidade que a ele é atribuído. Deste modo, a questão do sofrimento é estrategicamente elaborada até ser convertida em algo suspeitamente tolerável. Por isso Foucault se pergunta “Como arrancar esta violência da penumbra e da familiaridade que a fazem quase invisível? Como fazê-la surgir da neblina dos mecanismos gerais que lhe conferem o ar da inevitabilidade e, por fim, tolerável?” (Foucault, 1994b: 139).

A resposta a estas questões aponta, em primeiro lugar, ao exercício crítico que envolve a atitude filosófica, da crítica permanente do que somos, como uma forma de fazer mais indócil nossa “sensibilidade” ante aos dispositivos de poder e como um meio para deslocar à “invisibilidade do visível” em benefício de uma exacerbação das lutas. A opção política da resistência, neste sentido, constitui uma ferramenta decisiva para intervir no espaço desta secreta violência.

No entanto, o principal espaço de luta contra o intolerável está no plano da ética, na construção de um *modo de vida não fascista*. Nós somos o ponto central de um jogo estratégico que se debate entre as *práticas da liberdade* e os feitos da dominação. Resolver este conflito é nossa tarefa na dinâmica de um *cuidado de si*. Em outras palavras, é preciso violentar a esta violência que nos atravessa sob a penumbra.

Por outro lado, abandonar a ideia de um programa político implica, também, distanciar-se do relato utópico e seu salto qualitativo rumo um estado de perfeição futura da sociedade. As utopias, que desempenharam um papel determinante na cultura ocidental, são grandes narrativas que perseguem nosso consolo no presente, em função de um porvir idealizado. Estes relatos são um excelente exemplo da crítica que formulávamos anteriormente sobre o conceito de programa. A história

demonstra frequentemente que a utopia, com seu efeito mobilizador e seu apetite revolucionário, deriva na violência explícita dos estados de dominação e em um incremento da violência secreta dos dispositivos de poder. Frente a este afã universalizador da utopia que conduz ao totalitarismo, Foucault propõe uma política de conquistas parciais, locais, incertas, frágeis e provisórias (Eribon, 2008). Esta política deixaria a mitologia típica do utopismo, do tudo ou nada, para se concentrar sobre a tarefa de deslocar os limites que nos são impostos, ampliando-se as possibilidades de liberdade.

Em uma conferência de 1967, Foucault compara a noção de utopia à de heterotopia. Ambas descreveriam estruturas espaciais que se constituem como *lugares diferentes* que estabelecem relações com todos os demais locais (Foucault, 2009: 415). A utopia seria um espaço sem lugar real, um *não-lugar* vinculado analogicamente com o espaço real da sociedade. Este nexos opera diretamente sobre aquelas utopias que apresentam um modelo aperfeiçoado da sociedade atual e, de maneira inversa, naquelas utopias que expõe o reverso ideal da sociedade empírica. A utopia se opõe à experiência do mundo social, seja por uma exacerbação impossível ou por uma crítica radical.

Pelo contrário, as heterotopias são lugares reais, absolutamente distintos de todos os locais por elas refletidos, ainda que representem, em certa medida, todos os desafios possíveis de serem encontrados no interior de uma cultura (Idem: 415). As heterotopias são traços que se compõem no espaço social, lugares privilegiados ou abandonados que expressam uma diferença e, simultaneamente, uma relação significativa com qualquer ponto topográfico. Foucault apresenta dois exemplos: as *heterotopias de crise* (espaços sagrados, valiosos ou proibidos) e as *heterotopias de desvio* (espaços em que indivíduos estão situados, de acordo com seu comportamento desviado) (Idem: 416).

De fato, de um modo ou de outro, são produzidos cortes na aparente



uniformidade do espaço social que introduzem territórios heterogêneos. Ali estão as bibliotecas, museus, feiras, colônias, bordéis ou os navios, como exemplos de espaços heterotópicos (Idem: 417 et seq.). Todos eles ilustram a existência de uma cartografia instável e irregular do espaço social. Esta lógica dos relevos se opõe à violência exercida pela utopia sobre o espaço, ao apresentá-lo como uma estrutura homogênea, coerente e suave. Enquanto a utopia pretende redimir e tranquilizar o real, com este acasalamento das superfícies, a heterotopia inquieta com a multiplicidade, o mutante e o estriado de nossos lugares.

Esta distinção entre utopia e heterotopia resulta relevante quando relacionada com o caráter espacial da *situação estratégica* em que se insere o poder e a resistência. O espaço do estado de dominação, ao que tende toda utopia, impõe continuidades e anula qualquer fratura. De outro lado, a heterotopia se refere à diversificação de lugares e a uma ruptura do espaço social em seu interior. Este se assemelha à prática da *estética da existência* que pretende dinamizar o jogo de poder abrindo brechas, criando mundos, potencializando o descontínuo. A noção de heterotopia nos serve para pensar sobre o vazio de utopismo ou programas característico da *política de um mesmo*.

Neste sentido, Eribon tem razão quando distingue um duplo gesto na política foucaultiana: a resistência no interior do campo estratégico e a indagação histórico-crítica que pretende inventar *espaços diferentes* (Eribon, 2008). Foucault crê na *política de um mesmo* como uma sublevação permanente que persegue a promoção da heterotopia, isto é, a abertura de realidades nas quais sejam possíveis as articulações de novas experiências. Isto é o contrário da utopia, ou do programa político, que buscam um ponto final da história em que a experiência se encerre. Esta desqualificação da utopia não quer dizer que a preocupação com o futuro perde sentido na *política da arte de viver*. Foucault incorpora o futuro no *cuidado da liberdade*, não com o caráter prescritivo do relato utópico, mas como uma criação que se prepara no presente. Como ele

mesmo afirma, “devemos começar por reinventar o futuro, mergulhando-o em um presente mais criativo” (Foucault, 2006c).

Tradução do espanhol por Gabriel Passetti

## Bibliografia

- DELEUZE, Gilles (1988). *Foucault*. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense.
- ERIBON, Didier (2008). *Reflexões sobre a questão gay*. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- FOUCAULT, Michel (1977). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal.
- FOUCAULT, Michel (1984). *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal.
- FOUCAULT, Michel (1988). “Sobre la genealogía de la ética”. In Tomás Abraham (ed.) *Foucault y la ética*. Buenos Aires: Biblos.
- Foucault, Michel (1994b). “Préface (Les juges Kaki)”, in: *Dits et écrits III: 1976-1979*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1994c). “Choix sexuel, acte sexuel”. In: *Dits et Écrits IV: 1980-1988*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1995). “O Sujeito e o Poder”. In: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 231-249.
- FOUCAULT, Michel (1996). *Tecnologias del yo*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2004). “Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade”. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. In: *Revista Verve*, vol. 5, pp. 260-277.
- FOUCAULT, Michel “Sexo, poder y política de identidad”. *Estética, ética y hermenêutica. Obras Esenciales, vol. III. Op. cit.*
- FOUCAULT, Michel (2006a). “Poderes e estratégia”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Estratégia, Poder-Saber / Ditos e Escritos IV*. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 241-252.
- FOUCAULT, Michel (2006b). *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, Michel (2006c). “Conversação sem Complexos com um Filósofo que Analisa as ‘Estruturas de poder’”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Estratégia, Poder-saber / Ditos e Escritos IV*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa.
- FOUCAULT, Michel (2006d). “Poderes e estratégias”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Estratégia, Poder-saber / Ditos e Escritos IV*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa, pp. 241-252.
- FOUCAULT, Michel (2009). “Outros espaços”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema / Ditos e Escritos III*. Tradução de Inês Dourado Barbosa. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 411-422.
- FOUCAULT, Michel (2010a). “A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Ética, Sexualidade, Política / Ditos e Escritos V*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 264-287.

- FOUCAULT, Michel (2010b). “Verdade, Poder e Si Mesmo”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Ética, Sexualidade, Política / Ditos e Escritos V*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Dourado Barbosa. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 294-300.
- FOUCAULT, Michel (2010c). “Prefácio (*Anti-Édipo*)”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Repensar a Política / Ditos e Escritos VI*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 103-106.
- FOUCAULT, Michel (2010d). “É Inútil Revoltar-se?”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Ética, Sexualidade, Política / Ditos e Escritos V*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 77-81.
- FOUCAULT, Michel (2010e). “Os Direitos dos Homens em face dos Governos”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Repensar a Política / Ditos e Escritos VI*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 369-370.
- FOUCAULT, Michel (2010f). “Da Amizade como modo de vida.”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Repensar a Política / Ditos e Escritos VI*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. 1ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 348-353.
- FOUCAULT, Michel (2010g). “É Importante Pensar?”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Repensar a Política / Ditos e Escritos VI*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 354-358.
- FOUCAULT, Michel (2011a). “Radioscopia de Michel Foucault”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina / Ditos e Escritos VII*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp 323-342.
- FOUCAULT, Michel (2011b). “Hospícios. Sexualidade. Prisões”. In: MOTTA, Manoel Barros de (org). *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina / Ditos e Escritos VII*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp.310-322.
- HIGUERA, Javier de la (1999). *Michel Foucault: la filosofía como crítica*. Granada: Comares.
- LANCEROS, Patxi (1996). *Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- MOREY, Miguel. “La Cuestión del Método” (1991). In: FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del Yo y Otros Textos Afines*. Barcelona: Paidós Ibérica, pp. 9-44.
- ORTEGA, Francisco (1999). *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal.
- PIZZORNO, Alessandro (1995). “Foucault y la concepción liberal del individuo”. In: BALIBAR, Etienne, DELEUZE, Gilles DREYFUSS Hubert (et.al.).DELEUZE, Gilles (et. al.). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- RAJCHMAN, John (1987). *La liberte de savoir*. Paris: PUF.
- SCHIMID, Wilhelm (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pre-textos.

# Municipalismo libertário, ecologia social e resistências

**Acácio Augusto**

Doutorando em Ciências Sociais na PUC-SP, pesquisador no Nu-Sol e professor no Curso de Relações Internacionais da Faculdade Santa Marcelina.

## RESUMO:

O artigo discute as formulações de Murray Bookchin diante do crescente investimento político em torno da questão da ecológica. O objetivo é abrir uma conversação acerca das reduzidas, efêmeras e intermitentes práticas de resistência numa era em que os controles biopolíticos vêm cedendo espaço para conformação de controles da vida do planeta como ecopolítica. Como se movem as resistências diante dessas novas conformações das práticas de governo e das próprias resistências?

Palavras-chave: *anarquismo contemporâneo; resistências; ecologia; ecopolítica.*

## ABSTRACT:

This article discusses the formulations of Murray Bookchin in face of the increasing political investment around the ecological issue. The objective is to open a conversation about the small, ephemeral and intermittent practices of resistance in an era when biopolitical controls are giving way to the conformation of controls over the life of the planet as ecopolitics. How do the resistances move themselves in face of these new conformations of governmental practices and in face of their own?

Keywords: *contemporary anarchism; resistances; ecology; ecopolitics.*

Felizmente, jamais o reino da harmonia — estagnado, monótono e mortal —, se realizará sobre a terra. Sempre haverá contestadores, rebeldes, refratários, impérvios, críticos, pensadores, negadores, seres que amarão e odiarão vigorosamente, apaixonados, perturbadores, amorais, marginais, anarquistas. [...] Os que se preocupam, acima de tudo, com a escultura de seu próprio ser, não podem estar de acordo com os que não vão além da lenta transformação do ambiente.

Émile Armand, 1908

A ecologia é um tema. Dizer-se ecologista ou preocupado com os problemas que afligem as pessoas ou ameaçam a continuidade da vida *no* e *do* planeta, hoje em dia, não significa dizer muita coisa. Como tema, a ecologia pode também ser enfrentada como uma questão; uma questão política mirando uma problematização interessada, simultaneamente, em enfrentar as conformações políticas do presente e as possibilidades de resistências que se colocam cada vez mais difusas e variantes nas últimas três décadas.

Não é de hoje que a ecologia se coloca como um consenso ou que se firma como um *ambiente* de busca por acordos, enquanto um problema comum a todos. Em um estudo de sociologia do começo da década de 1990, financiado pelo Ministério do Meio Ambiente francês, Pierre Alphandéry, Pierre Bitoun e Yves Dupont já afirmavam que “hoje em dia todo mundo, ou quase, se diz ecologista” (1992: 07). No entanto, desde os primeiros protestos ecológicos e experiências comunitárias de relação com a natureza, nos anos 1960 e 1970, até os atuais tempos de consenso em torno do *desenvolvimento sustentável*, muitos combates foram travados. Estes enfrentamentos suscitaram novos campos de interesses que combinaram política, ciência, religião, revisão de antigas teorias e ativismo planetário. Tomar a ecologia como uma questão implica buscar a positividade que as práticas de defesa e preservação do meio ambiente disparam. Tal perspectiva provoca um olhar em direção à fomentação que as práticas ecológicas suscitaram para notar o que, depois, se

consolidou como *ambiente* de consenso. Tarefa pretenciosa demais para os limites de um artigo.

Proponho, aqui, uma análise pontual, sob essa perspectiva de lutas, a respeito das práticas ecológicas a partir dos escritos de Murray Bookchin que associam *ecologia* e *anarquia*. Demarcar suas relações com os temas ecológicos e com o que hoje se chama de *ecologia política* aponta para possibilidades de provocar tensões nas políticas radicais e problematizações nos combates libertários no presente.

Busco traçar iniciais linhas da relação entre as atuais tecnologias de poder, atravessadas pela *ecologia política*, e as possibilidades de resistências e expansão das práticas de liberdade na *sociedade de controle*<sup>1</sup>. Olhar para ecologia a partir da radicalidade do libertarismo e problematizá-la como práticas de resistências, interessado na expansão das experimentações de liberdade e atento às contemporâneas acomodações do exercício das tecnologias de poder. Indicar pistas para enfrentar as metamorfoses das tecnologias de governo que se apresentam, como indica Edson Passetti (2003), na passagem de uma *biopolítica*, como controle da população, para a *ecopolítica*, como governo da vida do planeta.

## tensão inicial

Existe, nas práticas anarquistas, um farto material a respeito da relação das pessoas com o que se entende por base natural de suas vidas. Autores e militantes anarquistas como Piotr Kropotkin (1978) e Elisée Reclus (2002), no século XIX, já alertavam para os efeitos do capitalismo e do estatismo no que entendiam como efeitos no meio natural e na vida das pessoas, e as relações destas com os modos

---

<sup>1</sup> Utilizo o termo *sociedade de controle* a partir das iniciais indicações de Gilles Deleuze (2000) a respeito dos deslocamentos e metamorfoses das tecnologias de poder de uma ênfase nos espaços disciplinares fechados para o controle contínuo a céu aberto. Seguindo esse deslocamento, utilizo, principalmente, as análises de Edson Passetti (2003a) que apontam para outros deslocamentos na problematização das resistências nessa sociedade de controle.



de produção do capitalismo e de intervenção na natureza. Em seus escritos, indicavam a relação entre exploração e dominação dos homens e dominação e exploração da natureza.

A prática do naturismo já pressupunha uma dieta e experiências afeitas às preocupações ecológicas, sem conhecer este termo. No Brasil, é possível notar sua importância tanto nas inquietações vegetarianas do anarquista José Oiticica, no começo do século XX, quanto nas experiências da *Nossa Chácara* dos anarquistas de São Paulo, ligados ao Centro de Cultura Social, na segunda metade do século XX (Cf. Leuenroth, s/d). É também marcante a presença do naturismo influenciado pelos escritos de Liev Tolstói na literatura social dos anarquistas no Brasil do final século XIX e começo do XX, em que a relação com a natureza apontava para uma busca de harmonia e crítica aos usos das tecnologias como produção “artificial da vida” (Cf. Ramus de Aquino, 2011: 106-168)<sup>2</sup>.

Atualmente, o debate sobre a natureza e as formas autoritárias derivadas do modo de se relacionar com a mesma ganha outra dimensão com o *primitivismo anarquista* de Jonh Zerzan e a *ecologia social* de Murray Bookchin. Os dois autores e ativistas anarquistas estão fortemente presentes em grupos que articularam os movimentos anticapitalistas ou antiglobalização, desde os EUA, no final do século XX, com consideráveis repercussões no Brasil, no começo do século XXI. No entanto, a visão de Zerzan de que deveríamos retornar ao modo de vida primitivo como única maneira de realizar uma vida plena de liberdade é rechaçada por Bookchin como um delírio idílico incapaz de lidar com as questões colocadas no presente, enquanto desafios políticos às propostas e práticas dos anarquistas. Por sua vez, Zerzan, em seu livro *Futuro Primitivo* (1999), ataca todo pensamento abstrato (da arte à matemática) como instaurador de hierarquias, que estabelece lugares de comando na história da humanidade, do xamã ao cientista. Desta maneira, diferente

---

<sup>2</sup> Para uma crítica ao que reconhece como uma vertente naturista do anarquismo, ver Armand (2007: 134-135).

de uma consciência ecológica ou de uma reposta política aos temas da degradação do meio ambiente no capitalismo, o que o autor propõe é um retorno aos modos de vida dos homens da pré-história. Ele identifica essa cisão entre homem e natureza muito antes do advento do capitalismo e, assim, valoriza a prática do vegetarianismo e a abdicção do uso de todo tipo de tecnologia que bloqueie a autonomia e a independência dos homens, entendidas como vida realizada unicamente por meio dos recursos gerados pela capacidade pessoal associada a pessoas próximas, sem recorrer a intervenções ou facilitadores “artificiais”.

Segundo Zerzan, essa cisão encontra-se no momento em que ocorreu a divisão do trabalho.

Minha hipótese sobre o trabalho é a de que a divisão do processo produtivo marcará o momento dessa separação, com conseqüências terríveis que desdobram-se de maneira acelerada ou cumulativa. A especialização divide e estreita o indivíduo, instaura a hierarquia, cria a dependência e trabalha contra a autonomia. Especialização que impulsiona o industrialismo e desde já conduz diretamente para a crise ecológica. Ferramentas ou papéis que envolvem a divisão do trabalho engendram pessoas divididas e dividem a sociedade (Zerzan, 1999: 36).

No entanto, é com Murray Bookchin que se chegará a uma formulação que conecta ecologia e anarquismo, por meio do que o autor denomina como *ecologia social* e *municipalismo libertário*, ou *comunialismo*. Ainda que exista uma preocupação ecológica em Zerzan, é em Bookchin que a ecologia funciona como ponto de partida (ou alvo crítico) e modo de ação para o que seria um anarquismo contemporâneo. Se, nos anarquismos, é possível localizar uma relação diversa com a base natural da vida no planeta, é com Bookchin que essa preocupação ganha status catalisador, para o qual se espera que convergirão as ações do movimento libertário preocupado com a transformação do mundo e com a construção de um processo revolucionário que responda às demandas e anseios atuais.

Por essas características do anarquismo de Murray Bookchin (a serem detalhadas adiante), proponho, aqui, uma discussão acerca de suas propostas e dos efeitos delas na política radical contemporânea, em especial diante da recusa anarquista ao Estado e às variadas maneiras de governar os indivíduos. Cabe anotar desde já duas observações: a primeira, diz respeito a esse gosto pela origem ou princípio das coisas, o que pode levar a tomar Bookchin como inaugurador de um novo anarquismo, agora conectado à ecologia. A segunda, ao gosto por se encontrar um *telos* capaz de agregar as mais diversas demandas sociais, econômicas, políticas e subjetivas. Em Bookchin, esse *telos* é encontrado na própria ecologia, como preocupação capaz de ser fim e meio de uma transformação radical da sociedade, produzindo um futuro melhor, mais livre e mais igualitário ao conjunto dos humanos na Terra. Enfim, a ecologia é o foco de uma velha utopia renovada.

Seguindo uma sugestão de Michel Foucault (1979), toma-se as propostas, ideias e práticas da *ecologia social* e do *municipalismo libertário* como emergência de um anarquismo que encontra circunstâncias propícias para seu espalhamento quando relacionado ao desenvolvimento simultâneo de uma sensibilidade ecológica. Da mesma maneira, este anarquismo relaciona-se a outras críticas sociais referidas à ecologia, mas que resultam em posições políticas diversas – como os estudos voltados para ação do Estado direcionados aos problemas ecológicos e autores que buscarão a filiação ao marxismo com um renovado discurso ecológico. Por fim, não pretendo estabelecer uma relação auto-evidente, como faz Bookchin, com o que seria uma tradição anarquista, mas buscar suas afinidades, disputas e distanciamentos nos embates com outros autores que reivindicam uma ligação imediata com os anarquistas contemporâneos. Não objetivo estabelecer as origens do pensamento ecológico, tampouco mostrar como ele sempre esteve presente como uma prática anarquista, mas buscar indicações de como a questão ecológica e seus variados

discursos tornaram-se pauta obrigatória nas discussões políticas de toda sorte: de anarquistas a estudos direcionados para subsidiar as ações de Estado. Enfim, a preocupação com a ecologia, tomada a partir do que há de mais radical em política, mostra como esta se constitui em um tema ou um campo — especialmente a partir da segunda metade do século XX — incontornável no debate político contemporâneo. É em torno da ecologia, da vida do planeta, que se constituem discursos políticos hoje, sejam eles reformadores, como no estudo francês supracitado, ou revolucionários, como veremos com Bookchin. A questão, portanto, é: como, a partir de certas circunstâncias e alegadas contingências, a ecologia se apresenta como problema incontornável a ser equacionada por uma ação política.

## **o anarquismo de murray bookchin**

Murray Bookchin nasceu em 1921, em Nova York. Filho de imigrantes russos, ingressou ainda criança no movimento comunista, participando aos nove anos de idade dos Jovens Pioneiros, grupo ligado ao Partido Comunista local. Filho de operários, começou a trabalhar muito jovem, primeiro como jornalista e, em seguida, em uma fundição de Nova Jersey, militando ativamente no movimento sindical de orientação marxista-leninista.

Segundo Bookchin, foi a Revolução Espanhola que o fez ingressar na Liga Comunista, com intenção de prestar solidariedade aos revolucionários que, naquele momento, empreendiam uma revolução social longe do raio de orientação da URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas). Com vista nos acontecimentos da Espanha revolucionária, orientou-se pelo trotskismo, valendo-lhe a expulsão da Liga Comunista afeita à política de Joseph Stalin. Encontra entre os trotskistas uma atuação análoga à dos comunistas da Liga — segundo ele, dogmática, ortodoxa e autoritária — e decide-se, no início da década de 1950, pelas práticas do

socialismo libertário. Malgrado todas as frustrações que acumulou entre marxistas de diferentes orientações, para ele foi a eclosão da Revolução Húngara, em 1956, o acontecimento decisivo. Os protestos de estudantes contra o governo, por meio de transmissões radiofônicas — que deram início à contestação da expansão do império soviético no Leste europeu —, definiram sua guinada como militante. Os eventos na Hungria, que mais adiante atingirão a antiga Tchecoslováquia e a Polônia, marcarão sua definitiva adesão aos anarquistas e o abandono definitivo das teses e vínculos com o marxismo.

O rompimento com o marxismo o levará a apartar-se do movimento operário no qual militara até então. O afastamento definitivo do sindicalismo aconteceu após uma greve de vários meses na fábrica de automóveis da *General Motors*:

Quando saímos vitoriosos da greve, e retornamos ao trabalho, eu me dei conta de uma mudança total, tanto na organização quanto entre os trabalhadores. Estava claro que o sindicalismo era agora aceito pela burguesia, e que os trabalhadores haviam abandonado seu espírito revolucionário, e estavam apenas interessados pelas vantagens materiais; em suma, reinava uma atmosfera de desmobilização da classe (Bookchin, 1999: 10).

A experiência junto ao movimento sindical estadunidense teve importância decisiva em suas posteriores formulações teóricas, preocupações e propostas no interior do movimento anarquista. Foi esta constatação, a respeito do enfraquecimento da capacidade revolucionária dos sindicatos e de seus limites políticos, que o moveram à crítica ecológica ao capitalismo e à formulação de uma proposta de atuação não mais restrita aos sindicatos, mas situada nos bairros e municípios. Enquanto constata o recuo acentuado das possibilidades revolucionárias no movimento operário, procura avançar com outra possibilidade ao formular uma crítica radical à política e à organização social, partindo da ecologia, como anotou em texto de 1995:

Mas o que é específico em nossa época (e que há pouco foi compreendido por muitas pessoas de esquerda e de extrema esquerda na América e na Europa) é o fato de que começam a aparecer questões transclassistas totalmente novas que concernem ao meio ambiente, ao crescimento, aos transportes, à desarticulação cultural e à qualidade da vida urbana em geral. São problemas suscitados pela urbanização e não pela construção da cidade. [...] A emergência de um *interesse social geral*, para além dos velhos interesses particularistas, demonstra que uma nova política pode facilmente tomar corpo e que visará não apenas a reconstruir a paisagem política em nível municipal, mas igualmente a paisagem econômica (Bookchin, 2003: 33-34).

Ecologista de primeira hora, seus escritos iniciais datam dos anos 1950, e seu inaugural livro foi publicado sob o pseudônimo Lewis Herber<sup>3</sup>. Em 1974, funda o *Institute for Social Ecology*, em Vermont<sup>4</sup>, no estado de Nova York, e na mesma época é contratado como professor do *Ramapo College* de Nova Jersey, onde produziu centenas de artigos e cerca de vinte livros.

Murray Bookchin, conhecido por ser um orador prolixo e um polemista entusiasmado, morreu em julho de 2006, em tensão com o movimento anarquista e sustentando sua proposta de *comunalismo* que, segundo ele, deveria ser a *dimensão democrática e atual do anarquismo histórico*. A marca da relação e atuação de Bookchin com os anarquistas está em um investimento na revisão de certas posições como a participação em eleições locais e sua oposição virulenta ao que ele chamava de

---

<sup>3</sup> “Este livro veio a público seis meses antes do famoso *Silent Spring*, de Raquel Carson, que também abordava o problema dos pesticidas e exerceu forte influência sobre o então nascente movimento ecológico nos Estados Unidos e posteriormente no mundo. O livro de Bookchin, contudo, recebeu pouca atenção por seu ‘radicalismo político’” (Cavalcanti In Bookchin, 2010: p. 9). O livro foi lançado em 1962 e reeditado em 1975, sob o título *Our Synthetic Environment*, disponível em [http://www.pucsp.br/ecopolitica/documentos/docs\\_especiais/docs/our\\_synthetic\\_environment\\_Bookchin.pdf](http://www.pucsp.br/ecopolitica/documentos/docs_especiais/docs/our_synthetic_environment_Bookchin.pdf).

<sup>4</sup> O instituto fundado por Bookchin segue com trabalhos de pesquisa e publicações sobre *ecologia social*, entendida e apresentada por ele como uma nova disciplina das Ciências Sociais (Cf. Bookchin, 2010: 129-141). Ver: <http://www.social-ecology.org/>.



*anarquismo como estilo de vida*. Esta última é dirigida, em especial, à proposta de TAZ (Zonas Autônomas Temporárias), de Hakim Bey<sup>5</sup>, que propõe um abandono do desejo e espera pela revolução em favor da criação ou potencialização de situações, insurreições, levantes para abalar a ordem das coisas, sem o compromisso de perdurar ou vencer.

Hakim Bey afirma que essas experiências não são apenas possíveis, como já existiram, existem e continuarão a existir como experimentações de liberdade que rompem de imediato com a ordem atual. Segundo o autor, o que se pretende com a noção de TAZ é

sugerir [que] um certo tipo de “enclave livre” não é apenas possível nos dias de hoje, mas é também real. [...] Apesar de sua força sintetizadora para o meu próprio pensamento, não pretendo, no entanto, que a TAZ seja percebida como algo mais do que um *ensaio* (“uma tentativa”), uma sugestão, quase uma fantasia poética. Apesar do ocasional excesso de entusiasmo da minha linguagem, não estou tentando construir dogmas políticos (Bey, 2001: 13-14).

Propõe a TAZ como uma *tática radical*, “uma arte de viver em contínua elevação, selvagem, mas gentil — um sedutor, não um estuprador, mais um contrabandista do que um pirata sanguinário, um dançarino e não um escatológico” (Idem: 74). É a esse arrojo de Bey em lançar-se à insurreição – retomando algumas proposições de Max Stirner e, momentos pontuais, dos escritos de Michel Foucault e Gilles Deleuze – que Murray Bookchin reage. Para ele,

o preço que o anarquismo pagará se permitir que este absurdo substitua os ideais libertários de um período anterior será enorme. O anarquismo egocêntrico de Bey, com seu afastamento pós-modernista em direção à autonomia individual, às experiências-limite foucaultianas, e ao êxtase neo-situacionista, ameaça tornar

---

<sup>5</sup> Sobre a polêmica entre os anarquistas em torno da proposta Bookchin de participação eleitoral local consultar Boino, 2003, pp. 39-72. Sobre a polêmica entre anarquismo social e anarquismo como estilo de vida, ver: <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2007/12/406670.shtml>.

a palavra anarquismo política e socialmente inocente uma simples moda para o gozo dos pequenos burgueses de todas as idades (Bookchin, 2007).

Bookchin é um autor que vem sendo largamente retomado entre pessoas ligadas a ações políticas radicais ou nomeadamente ao anarquismo, com forte influência nos movimentos anticapitalista e/ou antiglobalização do final da década de 1990, sobretudo a partir de sua formulação de *grupo de afinidade*<sup>6</sup> como grupo de ação, que deriva das experiências da Revolução Espanhola. E passa a ser relevante na medida em que o tema central de suas preocupações, a ecologia relacionada à ação política, apresenta-se como uma questão obrigatória a governos e a organizações internacionais. Reitera como a ecologia se tornou objeto de luta, seja como preocupação dos governos, empresas e organizações internacionais como via para reformar o capitalismo, seja como evidência de sua falência. Ademais, essa influência e presença das ideias de Bookchin desde os protestos de Seattle, em 1999, seguem existindo em meio aos estadunidenses; basta uma rápida consulta ao site do Instituto de Ecologia Social para notar o envolvimento de seus integrantes e a associação de suas práticas aos recentes movimentos *Ocuppy*, em Nova York e Oakland.

Entre o final dos anos 1950 e começo dos anos 1990, Murray Bookchin investiu em uma dupla frente: de um lado, exercitou a contundente crítica

---

<sup>6</sup> A definição de grupo de afinidade deriva, em Bookchin, de seus estudos sobre a experiência da Revolução Espanhola, denotando uma proximidade ideológica em torno dos anarquismos. Sua noção de grupos de afinidades, dentro das práticas anarquistas, orienta para que as associações sejam formadas a partir da proximidade e preferências dos indivíduos, garantindo que as relações entre as associações se fundem pela afinidade que cada uma tem com as práticas anarquistas específicas (Cf. Murray Bookchin, 2010: 75-77). Definição controversa se tomada fora de uma escopo ideológico, como vemos na observação de Passetti, a partir da definição dada por Daniel Colson que apresenta as afinidades entre os anarquistas em outra perspectiva: “as afinidades anarquistas também dependem do temperamento dos envolvidos, de diferentes formas de sensibilidades, jeitos de fazer, predisposições, enfim, as afinidades libertárias como se poderia presumir não são da ordem da ideologia” (Passetti, 2005: 33).

aos chamados movimentos verdes e ao “ambientalismo”, apontando os rumos de renovação do capitalismo por meio do discurso de defesa do meio ambiente; de outro, indicou uma nova proposta de luta para o movimento libertário que chamou de *municipalismo libertário* ou *comunalismo*. No interior dos anarquismos, também sustentou uma polêmica com o que chamou de *anarquismo como estilo de vida*, em oposição ao que seria, para ele, um *anarquismo social*. Como já indicado, seu alvo, nos EUA em especial, eram grupos ou associações que se relacionavam com os escritos de Hakim Bey ou que se posicionavam como anarco-individualistas. Contudo, é a partir dessa crítica que redimensionará o *anarquismo social* e, do mesmo modo, se oporá aos primitivistas, como Zerzan. Enfim, o que está em jogo para Bookchin é encontrar uma forma que defina o que é uma ação política anarquista, em oposição às outras práticas, especialmente de grupos próximos a ele nos EUA. Deixa à mostra a reafirmação de sua noção particular de grupo de afinidade, que deve estabelecer proximidade desde que sujeito a uma base de acordo comum que pode ser entendida como afinidade ideológica de meios e fins.

Sua inquietação em torno das práticas políticas, bem como em relação ao socialismo e, mais tarde aos anarquismos, configura-o como um homem de movimento, sempre entrando, saindo ou criando associações e organizações. Interessou-se por intensificar uma luta contra a exploração capitalista e recuperar a dimensão democrática na vida política, para ele perdida com regime de representação partidária. É desta maneira que é possível inscrevê-lo em um debate mais amplo em torno da disputa política do tema da ecologia ou de defesa do meio ambiente. Para isso, parto de um estudo encomendado pelo governo francês que busca situar, no momento crítico dessas questões como preocupação de Estado, o tema da ecologia e do que caracterizam como *sensibilidade ecológica*, para então demarcar aproximações e distanciamentos em relação às propostas específicas de Bookchin.

Tal estudo interessa na medida em que busca sintetizar uma certa *evolução* das preocupações ecológicas a partir dos movimentos sociais até ganhar status de política de Estado, ou questão que os Estados não podem ignorar.

## **sensibilidade ecológica e a ecologia política**

Em *O equivoco ecológico. Riscos políticos* (o estudo dos sociólogos franceses citado acima) há uma preocupação em delimitar e caracterizar a formação de uma *sensibilidade ecológica*. Mesmo restritos às implicações dessa *sensibilidade ecológica* em seu país — o que os leva, eventualmente, a citar livros e movimentos da Alemanha e dos EUA, inclusive o próprio Bookchin<sup>7</sup> —, os autores realizam uma extensa revisão de fatos, escritos e eventos pautados pelas preocupações ecológicas. Indicam alguns efeitos dessa *sensibilidade ecológica* e suas implicações para governos, programas de partidos políticos, movimentos sociais e encontros internacionais.

Segundo o estudo, a consolidação do que é apresentado como *consenso ecológico* teria como ponto de partida o medo. Este levaria muitas pessoas, governos, movimentos sociais e encontros internacionais a

---

<sup>7</sup> Neste estudo, Bookchin é elencado entre os fundadores da ecologia radical, entendendo-se por radical uma crítica ecológica que objetiva uma mudança total nas relações humanas: “É verdade que relendo, vinte anos depois, os textos fundadores da ecologia política e radical, os de Ivan Illich, Ernest Schumacher, Murray Bookchin, Andre Górz, Serge Moscovici, Cornélius Castoriadis ou René Dumont, ficamos impressionados pela similitude de soluções que preconizam. Não existia, para eles, meia medida possível. Era preciso mudar de *ethos*, ou seja, no sentido etimológico do termo, de costumes, e abandonar o princípio moderno de insaciabilidade das necessidades individuais. Tornou-se vital, para o homem, a sociedade e a natureza redefinir as necessidades e submetê-las a um novo princípio, o da austeridade voluntária” (Alphandéry; Bitoun; Dupont, 1992: 112). Nesta breve passagem de um estudo de governo é possível localizar o que interessará à ecologia política, enquanto saber de Estado, nas propostas iniciais da ecologia radical: a produção de um *ethos*, cuja medida da austeridade, que deve ser voluntária, é a contenção da degradação da natureza e do planeta. Em uma analogia, talvez recoberta, os autores chamam de austeridade voluntária algo que se aproxima da servidão voluntária descrita, no século XVI, por Etienne de La Boétie (1999), frequentemente associado indiretamente ao anarquismo.

rumarem para uma *consciência ecológica*, anunciando catástrofes que ameaçam as pessoas e o planeta. O fato decisivo, ao menos na Europa, foi o acidente da usina nuclear de Chernobyl. Desta maneira, as questões urgentes que ameaçam a todos estariam sintetizadas nos efeitos da produção capitalista moderna sobre o ar que se respira. No topo das preocupações ecológicas e de defesa do meio ambiente estariam três pontos principais: a ocorrência de chuvas ácidas, geradas pela poluição de fábricas e automóveis; a emissão de cloro-fluor-carboneto (CFC), derivado de aerossóis e motores de refrigeração, com sua imediata afetação na camada de ozônio; e o efeito estufa, decorrente dessas intervenções no ar (Alphandéry; Bitoun; Dupont, 1992: pp. 15-32).

De início, medo e preocupação com a qualidade do ar dariam escoamento às discussões ecológicas que atingiriam, no final dos anos 1980, o status de prioridade comum aos políticos, aos empresários e ao cotidiano dos cidadãos. A *austeridade voluntária* em relação à sociedade e à natureza (fruto da interpretação dos autores sobre as práticas dos ecologistas radicais) passa a tomar a forma de uma *servidão voluntária* diante das ameaças contidas nos acidentes naturais e recebe a alcunha de *sensibilidade ecológica*. Em certa medida, estabelece-se essa servidão a partir da confirmação dos alertas feitos pelos movimentos ecologistas dos anos 1960 e 1970, sejam eles *hippies* estadunidenses, sejam os partidos verdes que emergem na Alemanha e se espalham pela Europa. Em relação aos efeitos políticos dessa *sensibilidade ecológica*, os autores ressaltam a disputa em torno da bandeira ecológica, tanto à esquerda quanto à direita, que gradualmente transforma-se em *defesa do meio ambiente* (consolidando a covarde *servidão voluntária* diante da ameaça ecológica). Ao ser incorporada entre as preocupações dos partidos políticos, agências internacionais e empresários, a *ecologia política* – que emerge do que classificam como um “ecomilitantismo” radical manifesto em uma série de associações voltadas para defesa e preservação do meio ambiente

– formará uma “nebulosa ecológica”, capaz de incorporar quase tudo: “Restauração do homem, consciência planetária, recorrência à natureza etc. são muitos dos temas que alimentam uma ecologia cujo o caráter ‘pegatudo’ não deixa de espantar” (Alphandéry; Bitoun; Dupont, 1992: p. 179).

As conclusões dos autores prognosticam uma posição conciliadora. Se a “nebulosa ecológica” promove certo consenso e pode estar formada pelos mais variados pensamentos e ações políticas, “ela colaboraria em ajustar o movimento do conhecimento ao sentido da natureza e às paixões humanas, e contribuiria, ao ultrapassar o dilema da harmonia ou do apocalipse, em pensar conjuntamente o respeito à natureza e o engenho humano” (Idem: p. 15-32). Constatam, portanto, que o equívoco político consiste em tratar as questões que ameaçam o meio ambiente e a continuidade do planeta como extremos. Com esse alerta, os autores dizem evitar a tomada destas questões apenas por meio de um discurso catastrófico, o que levaria o problema ecológico a arroubos radicais de direita ou de esquerda, isto é, a medidas políticas que os autores consideram extremas. Propõem, enfim, moderação para pensar os rumos de uma atuação política que observe as responsabilidades dos indivíduos em relação aos problemas do meio ambiente e do planeta. Escrito no começo dos anos 1990, o estudo dos sociólogos especializados em questões das transformações rurais aponta para a consolidação de uma responsabilidade política diante dos problemas ambientais, num tempo marcado pelo que se acreditava ser o “fim das alternativas políticas”. Desta maneira, os autores buscam fazer tabula rasa dos diversos movimentos ecológicos e apontam a ecologia como a nova alternativa política que atingirá um vasto leque ideológico, indicando um caminho que se colocaria acima das disputas entre esquerda e direita proporcionado pela alegada *sensibilidade ecológica*, captada pela pretensa *objetividade* do estudo que apresentam.

A caracterização da *sensibilidade ecológica*, para os autores, converge para temas debatidos pela ciência política moderna em vias de uma re-



fundação a partir das reivindicações colocadas pelos movimentos ecologistas e pela formulação da ecologia política: o anúncio de um medo, que pode levar à destruição total do planeta e dos homens; a necessidade de um novo contrato que freie e regule esse medo; a responsabilidade de quem toma as decisões diante desses problemas e a responsabilidade de cada cidadão diante dos problemas que se apresentam. A variação, nessa *nova ordem*, é que o medo, o contrato político e a responsabilidade das ações não dizem mais respeito apenas aos humanos ou aos cidadãos; tampouco apontam para imperfeições do que a teoria do contrato caracterizou como natureza humana. Agora, segundo os autores, esses temas devem estar relacionados a um entendimento da natureza como base natural da vida, levando a propostas de um novo contrato natural, de um novo controle dos riscos e de uma outra dimensão da responsabilidade colocada para governos, empresas e o que se chama de sociedade civil organizada.

Esse conjunto de “novas soluções” para “novos problemas” produz *o mesmo* que era produzido pelas soluções para os “velhos problemas” da ciência política: *a obediência de cada um*, de cada cidadão. A variação está apenas na direção desse medo e desse desejo de regulação: antes o homem escolhia obedecer para obter segurança em relação à virtual ameaça vinda de outros homens; hoje, com ecologia política, escolhe-se obedecer desejando segurança contra as catástrofes ecológicas. Eis, mais uma vez, a ecologia política e a *sensibilidade ecológica* como maneiras de refazer o *encantamento da servidão voluntária* pelo desejo de segurança, de servidão<sup>8</sup> – o que mostra que o medo diante do fim dos recursos naturais e do planeta, alegado pelos autores franceses, possui, também, um efeito retórico de busca por legitimidade política e científica.

Interessam menos suas conclusões dirigidas ao Estado e/ou às responsabilidades dos cidadãos, e mais a caracterização que os autores

---

<sup>8</sup> Para La Boétie “os homens obedecem, não forçados e constrangidos, não sob o efeito do terror, não por medo da morte, mas *voluntariamente*. Obedecem por que têm vontade de obedecer, encontram-se na servidão porque a desejam. O que dizer

fazem dessa *sensibilidade ecológica*, para marcar a diferença em relação a uma atuação situada no campo do libertarismo. Em certo sentido, a revisão dos movimentos ecologistas realizada por Alphantéry, Bitoun e Dupont aponta para a ecologia, em especial a dos chamados ecologistas radicais, emergindo como uma nova maneira de “salvar” a atuação política: uma nova bandeira e um novo campo de atuação aberto para alternativas políticas, ultrapassando a disputa entre capitalismo e socialismo – pois o século XX confirmou que o capitalismo e o socialismo lançaram os mesmos efeitos de devastação da base natural, como forma de produzir riquezas e modo de organização social e política<sup>9</sup>.

A ecologia, portanto, emerge nos movimentos como tema de lutas pontuais e como caracterização que possibilita reunir uma série de alvos em um único objetivo. Por meio da crítica ecológica, pode-se atacar o modo de produção capitalista e socialista, enquanto formas agressivas e predatórias de viver; redimensionar as formas de participação política que afastam os interessados dos processos decisórios; questionar as maneiras de consumir e a própria ativação perpétua de um consumo desenfreado;

---

disso? (...) Não que o homem novo tenha perdido sua vontade; é que a dirige para servidão: o Povo como se fosse vítima de um sortilégio, de um encantamento, quer servir o tirano. Pelo fato de não ser deliberada, essa vontade recupera então sua verdadeira identidade: ela é o desejo”. Cf. Clastres (1999: 115).

<sup>9</sup> Embora os autores não atentem para isso, a expressão da crítica ecológica como possibilidade de uma alternativa, como “arrancada rumo a um novo futuro social”, pode ser encontrada na “Conclamação à alternativa”, de Joseph Beuys. No texto, publicado em 23 de dezembro de 1978, Beuys alerta para a urgência em transformar a maneira de se pensar diante dos problemas que se colocam em torno de uma crise ecológica. Uma transformação que parte do sujeito para um novo modo de produzir, trabalhar e se relacionar com o dinheiro, e uma nova política de mudanças não-violentas rumo a uma “UNIÃO PELA NOVA DEMOCRACIA”, que implicaria em valorizar a ação extraparlamentar. Aponta para uma nova ética, pautada na relação com a base natural da vida; uma nova economia ou um novo direito econômico, de princípio autogestionário; um novo associativismo não parlamentar e internacional (Beuys, 2010: 49-55). São questões de uma ecologia radical que serviram de base para a fundação dos partidos verdes na Europa. A moderação e a prudência, tão necessárias e aclamadas quando se trata de ações políticas, se exprimem na valorização da ação extraparlamentar sem indicar a obsolescência do Estado e do Parlamento.

e, por último, pensar as relações com as novas tecnologias e suas implicações para o indivíduo e o meio ambiente. As formas que essa crítica toma para um ou outro formulador é que se diferencia: ela pode ir desde uma visão holística de mundo, como ocorre no chamado pós-modernismo ecológico, indicar possibilidades e necessidades de reformas políticas, até apontar para a derrubada definitiva do Estado e do sistema capitalista. Nesta última concepção de crítica e ação política, voltada e orientada por um anticapitalismo ecologista, situa-se o pensamento e a ação de Murray Bookchin.

Interessa, aqui, marcar suas implicações em relação aos anarquismos. Por mais próximo que possa estar de autores como Ivan Illich ou André Gorz, Bookchin, ao reafirmar sua oposição ao centralismo estatal e recuperar temas e problemas próprios dos anarquistas, distancia-se de uma ecologia de orientação marxista, da revisão das políticas centradas no Estado democrático de direito ou reforma deste. Bookchin também rechaça uma *nova era* de visão holística ou pós-moderna do mundo, que identifica com o ambientalismo incapaz de produzir transformações significativas<sup>10</sup>.

## ecologia social

A desilusão de Bookchin com o movimento sindical levou-o a fazer uma extensa análise histórica do movimento operário, desde as agitações

---

<sup>10</sup> Ainda que existam diversos pontos de convergência (como querem os sociólogos franceses) entre a crítica ecológica de Gorz, Illich e Bookchin, o que diferencia este último dos dois primeiros é o alvo da ação política. Para Bookchin, está em questão fomentar práticas de descentralização das decisões e do exercício do poder, sobretudo no âmbito local, no mais imediato da vida dos cidadãos em seus bairros e municípios, como veremos mais adiante. Illich (2005: 33-71) concentra seus argumentos no uso das técnicas, produção de energia e consumo nas sociedades capitalistas, diferenciando as que possibilitam daquelas que barram essa convivência autônoma; Gorz (2010) — que se filia, nomeadamente, a Illich e ao marxismo existencialista de Sartre —, faz da ecologia uma via de renovação da crítica à economia política, como ecologia política: “Partindo então da crítica do capitalismo, chega-se necessariamente à ecologia política, que, em sua indispensável teoria crítica das necessidades, nos reconduz a aprofundar e a radicalizar a crítica do capitalismo. Eu não diria que há uma moral na ecologia, mas sim que a exigência ética da

operárias na França e na Europa conhecidas como Primavera dos Povos, em 1848, passando pela Comuna de Paris, em 1871, até a experiência autogestionária espanhola, entre 1936 e 1939. Como conclusão deste estudo, afirma que o advento do Estado-Nação e da Revolução Industrial desloca a luta social do pólo ético para o econômico, fazendo com que os diversos socialismos, enraizados nos movimentos operários de reivindicações meramente econômicas, ganhassem gradualmente traços da vida burguesa (Bookchin, 1999: 11).

Indica que o malogro da luta operária estava presente desde o momento de sua formação, apontando tanto para os marxistas quanto para os anarquistas e diferenciando, nestes últimos, as experiências de autogestão da produção e do consumo como uma mudança de estratégia para outra via de organização da vida baseada na autonomia. Sua crítica ao reformismo da luta sindical – ou seja, do sindicato como fim em si mesmo – não se diferencia das críticas formuladas por outros militantes socialistas. De uma perspectiva anarquista, o efeito contraditório da crença na ação exclusiva dos sindicatos e do poder da greve geral já havia sido alertado por Errico Malatesta (2000), desde a primeira década do século XX. Para o anarquista italiano, mais importante do que um sindicato, forte e organizado, era a existência de um movimento anarquista ativo nas lutas sociais que trabalhasse como uma retaguarda do movimento para precipitar uma transformação revolucionária. Do ponto de vista marxista, Lênin (2005) já havia elaborado, na mesma época, a crítica ao reformismo sindical sobre o qual se imporia a Ditadura do Proletariado, comandada pela vanguarda do Partido da Revolução, desvencilhando-se tanto de anarquistas quanto de marxistas entendidos, por ele, como revisionistas.

A diferença de Bookchin em relação a estas duas críticas está em

---

emancipação do sujeito implica a crítica teórica e prática do capitalismo, da qual a ecologia política é uma dimensão essencial” (Gorz, 2010: 10). Aposta em uma transformação a partir dos modos de produção anunciada, pelos movimentos de redes eletrônicas como *software livre* e *copyleft*.

apontar a fábrica como local onde se dá, simultaneamente, a exploração e a dominação dos trabalhadores. Por esse motivo, ela nunca se tornará um local de onde sairá um movimento que leve à frente uma vida liberada das amarras próprias da produção capitalista. Esta não apenas explora os trabalhadores, mas é também agressiva à base natural da vida humana, moldando um indivíduo incapaz de satisfazer suas vontades e necessidades por meio de seu trabalho. Em suma, mesmo que a atuação sindical transformasse a maneira de gerir a produção, sem o abandono da fábrica não se transformaria a maneira de viver e de se relacionar com o planeta. Sua preocupação está em deslocar a luta do pólo econômico para o pólo ético, e fazê-la de maneira a questionar e transformar não apenas o modo de produção, mas a maneira de viver, opondo-se ao sistema capitalista (Bookchin, 1998: pp. 123-136).

A crítica aos atributos burgueses da atuação histórica do movimento operário de inspiração socialista, entretanto, não abandona as premissas emancipatórias e a própria crítica ao capitalismo. Em termos restritos, sua crítica dirige-se à crença na capacidade política do proletariado fabril, que fez da fábrica um local ao mesmo tempo de opressão/exploração e de emancipação. Isso reduz a autogestão a uma simples gestão operária das fábricas, ainda que os militantes vinculados ao sindicalismo vissem na organização das fábricas a base da sociedade futura. Estes militantes, para Bookchin, não percebem o ocultamento do papel das técnicas, que se dão não apenas como simples expressão do desenvolvimento material das forças produtivas, mas como resultante de uma determinada maneira de organização econômica, política e social.

A mudança revolucionária das atuais condições de exploração e dominação nas quais se encontram os homens deve atingir essa maneira específica de intervir na natureza como forma de subsistência. Em outras palavras, o capitalismo deve ser destruído não só por perpetuar a exploração do homem pelo homem, mas também por estabelecer uma

relação predatória do homem com a natureza e uma dessimetria dessa relação entre o meio natural e social. Mais do que isso, a forma de viver, de habitar e de se relacionar, engendrada pelo capitalismo, leva as sociedades humanas a um processo de autodestruição que se reflete na destruição da base natural da vida humana e animal. A *ecologia social*, portanto, seria uma defesa do planeta e da continuidade das diversas formas de vida na Terra, a partir de uma crítica ao capitalismo como maneira específica de organização social da vida. Caminhar em direção à construção de uma *ecologia social*, segundo Bookchin, seria construir uma alternativa ao modo de vida dos homens no planeta.

Nesse sentido, o projeto emancipatório de Bookchin aponta para práticas de produção que abandonem o modelo da fábrica, produzindo um duplo efeito libertador: liberar os homens da tecnocracia e o planeta da destruição predatória, alterando a relação dos homens entre si e com o planeta. Para que isso seja possível, a autogestão deve abandonar a prática meramente economicista e basear-se em conceitos éticos e morais, atualizando o conceito clássico de autonomia (segundo o autor, de Sócrates a Hegel) e identificando-o com a *ação direta*<sup>11</sup>. Para associar tal proposta aos libertários históricos, Bookchin recorre aos escritos de Kropotkin, aos Falanstérios foureiristas e às experiências da Comuna de Paris e da Revolução Espanhola como ensaios de vida comunitária capaz de realizar uma liberdade comprometida com a coletividade. Desta

---

<sup>11</sup> A noção de *ação direta* para os anarquistas pode ser situada, desde Proudhon, como atitude antirrepresentativa e vinculada às práticas associativas de autogestão. É retomada, ao longo dos séculos XIX e XX, como prática anarquista demolidora de centralidades e governos por representação. Assim aparece tanto entre os sindicalistas revolucionários, como Émile Pouget, como nas ações anarco-terroristas e sabotagens, como em Émile Armand. (Cf. Nu-Sol. Hypomnemata 124, agosto de 2010. Disponível em <http://www.nu-sol.org/hypomnemata/boletim.php?idhypom=150>). A relação que Bookchin estabelece entre ação direta e autonomia aponta para outro entendimento dessa prática libertária, retirando-a do campo da atitude individual diante do intolerável – como era realizada nas associações, com atos de sabotagem, e no terrorismo dos anarquistas como propaganda pela ação – e situando-a como conduta do indivíduo vinculada à coletividade. A crítica de Bookchin à autogestão,



maneira, desloca a autonomia de uma concepção ensimesmada, própria do liberalismo moderno: a produção não deve se basear na produtividade, mas em uma *responsabilidade cívica* e em um comprometimento moral do indivíduo com a comunidade e seu meio para a realização da liberdade, o fim último das propostas dos anarquistas.

Para que a autogestão se constitua como uma força de transformação social – e não como gestão coletiva de técnicas existentes –, o trabalho deve se tornar algo livre e criativo. Para Bookchin, seria necessário

a criação de uma economia inteiramente nova, baseada não só na “democracia no local de trabalho”, mas na estetização das capacidades produtivas humanas; a abolição da hierarquia e dominação em todas as esferas da vida pessoal e social; a reintegração de todas as comunidades sociais e naturais em um ecossistema comum. Este projeto implica um corte total com a sociedade de mercado, as tecnologias dominantes, o estatismo, as sensibilidades patricênicas e prometêicas para com os humanos e a natureza, que foram absorvidas e realçadas pela sociedade burguesa. (Bookchin, 2010: 32)

Bookchin argumenta que

há uma necessidade evidente de reduzir as dimensões das comunidades humanas — em parte para solucionar os problemas da poluição e em parte para que pudéssemos criar verdadeiras comunidades. Em certo sentido, seria necessário humanizar a humanidade. O uso de aparelhos eletrônicos, tais como telefones, telégrafos, rádios e televisão, como forma de intermediar as relações entre as pessoas, deveria ser reduzido ao mínimo necessário. [...] Separar o engenheiro da terra, o pensador da espada, o fazendeiro da fábrica, gera um grau de superespecialização, onde os especialistas assumem um perigoso controle da sociedade (Bookchin, 2010: 153).

---

como possuidora de uma conotação meramente economicista, ignora a formulação anterior de Proudhon, segundo a qual não há mutualismo econômico sem federalismo político. Se entendermos autogestão a partir das iniciais formulações de Proudhon, veremos que a atitude anti-representativa de dimensão ética está presente para além do economicismo, historicamente mais ao gosto dos marxistas.

Propõe a retomada da tradição de autonomia localizada na cultura helênica e a descreve da seguinte maneira: “a autonomia helênica estava intimamente relacionada com a ideia de governo social, e com a capacidade que o indivíduo tinha em participar diretamente no governo da sociedade em que vivia, antes mesmo de se ocupar de suas atividades econômicas” (Bookchin, 1998:82). Consolida-se o deslocamento para o *selfhood* – noção que “implica, desde logo, o reconhecimento da competência do indivíduo” (Idem: 83) – retomando a educação política do cidadão grego: “uma educação da competência pessoal, da inteligência e, sobretudo, da retidão cívica e moral” (Ibidem: 83). A atenção com a tradição helênica e a etimologia anglo-saxônica levam-no, enfim, à construção da noção de *selfhood* como maneira pela qual é possível desvencilhar-se do conceito de autonomia próprio ao individualismo liberal para requalificar o sentido da democracia. A liberdade em uma democracia direta, oposta à autonomia moderna, não caberia em uma existência social centrada em si mesmo como maneira de garantir direitos naturais em relação à comunidade política realizada no Estado. A liberdade estaria relacionada ao conjunto da comunidade na qual “cada um existiria no e pelo outro” (Bookchin, 2010:60).

Nesses termos, a *ecologia social* como *luta política revolucionária* consiste em criticar a organização econômica e social do capitalismo como predatória e destruidora do planeta, buscando formas alternativas de produção de bens materiais e energia. Mas consiste também em atacar a participação política hierárquica dessa sociedade, buscando uma atuação política comprometida com valores morais comunitários que, segundo Bookchin, opera uma “auto-atualização”, nomeada também como “política da personalidade”, para se “chegar a uma autonomia do ser” (Bookchin, 1998: 85).

A *ecologia social* é a maneira encontrada para realizar uma crítica ao capitalismo em suas dimensões política, econômica, social e ética. Para

além de identificar os efeitos predatórios da base natural sobre a qual se assenta a vida humana, a *ecologia social* elabora a crítica ecológica da vida humana, entendendo a ecologia como conjunto dimensional do homem. Esta crítica leva a uma proposta: a construção do *municipalismo libertário*, ou *comunalismo*, como alternativa aos problemas teóricos e históricos identificados por Bookchin na política anarquista.

Cabe anotar, por fim, que a insistência de Bookchin em apresentar a *ecologia social* como *alternativa* tem uma dupla intenção: apresentá-la como correção de rota, simultânea ao que se apresenta como luta ecológica e à luta dos anarquistas. Eis um traço importante que explicita a disposição de Bookchin em inscrever-se na disputa pela ecologia como o caminho pelo qual se chegará a uma harmonia entre homens na Terra e nas relações entre os homens e o meio natural. Suas propostas, práticas e ações são outra via para se chegar a um objetivo que ele acredita ser comum, mas que argumenta ser tratado equivocadamente, de um lado, por outros ecologistas, e, de outro lado, por outras “correntes” do anarquismo. Assim, por mais radicais que se apresentem, suas propostas reiteram a necessidade da política como atividade inerente à continuidade dos homens, e agora *do e no* planeta. Coloca-a como possibilidade de restaurar o que se fez de errado até momento em relação à vida dos homens e ao impacto dessas vidas no planeta. Ou seja: apresenta outra maneira de se chegar ao mesmo lugar, como querem ecologistas de toda sorte e utopistas de todas as cores.

## **o municipalismo libertário**

Se a atuação revolucionária perdeu efetividade no interior das fábricas, ela deve ser ativada nos bairros, pequenas cidades e tribos. Trata-se de uma maneira, quase evidente, de retomar uma política comunitária de atuação local, muito ao gosto de anarquistas como Piotr Kropotkin ou do anarco-cristianismo de Liev Tolstoi. Estes apontavam as guildas ou

comunas rurais da Idade Média como prova histórica da realização de uma liberdade comunitária, anterior à emergência do Estado como forma de governo da sociedade e instrumento de defesa da propriedade<sup>12</sup>. Segundo o próprio Bookchin, “dada a situação da fábrica, é necessário, para ouvirmos os apelos da autogestão, irmos aos bairros e aos movimentos de moradores, aos movimentos feministas e ecologistas e perto de todos aqueles que tenham já adquirido uma autonomia pessoal, cultural, sexual e cívica” (Bookchin, 1998: 98).

Para ele,

o município é espaço econômico e espaço humano, de transformação do grupo quase tribal em corpo político de cidadãos. A política — gestão da cidade (*polis*) — tem sido desvirtuada em governo do Estado, tal como a palavra *polis* tem sido impropriamente traduzida por Estado. Esta degradação da cidade em Estado repugna aos antiautoritários, dado que o Estado é instrumento das classes dominantes, monopólio institucionalizado da violência necessária para assegurar o domínio e a exploração do homem pelo homem (Bookchin, 1999:13).

O investimento em retomar esse sentido da cidade – não como *urbe*, mas como *citè* ou *polis* – vinculado, mais uma vez, a um esgotamento do modelo fabril, soma-se às reivindicações que emergem na década de 1960 para uma retomada da palavra *povo* no vocabulário radical. Bookchin entende tal década como momento de emergência de uma nova intelectualidade libertária para fundar uma “nova era das luzes”, com uma comunicação ativa com o *ambiente* social. É essa intelectualidade que pode anunciar e direcionar a retomada do sentido de povo, “como

---

<sup>12</sup> Na descrição de Kropotkin: “Baseada na posse — e muitas vezes baseada na cultura da terra comum — a comuna rural, soberana como juiz e como legislador do direito consuetudinário, correspondia à maior parte das necessidades do ser social. (...) E a sociedade de então se achava, em conseqüência disso, literalmente cheia de fraternidades, de *guildas* (espécie de corporações municipais) para auxílio mútuo de *conjurações* (grupos de afinidades), dentro e fora da povoação, e dentro e fora das comunas” (Kropotkin, 2000: 22). Sobre Tolstoi e o anarco-cristianismo, ver Ramus, de Aquino (2011).

referência ao interesse geral que se criou em torno de mobilizações públicas sobre temática ecológica, comunitária, moral, de igualdade de sexos ou cultural” (Idem: 21).

O municipalismo libertário consistiria na atuação desse *povo* — enquanto conjunto de cidadãos livres habitantes da *polis* — na cidade, de forma livre e sobre um novo sentido de autonomia. A atuação desse *povo* na política municipal, concorrendo inclusive para eleições municipais e dos conselhos distritais, levaria a uma interferência efetiva nos problemas locais. Promoveria o envolvimento dos cidadãos por grupos de afinidades interessados em questões específicas, alteraria os regulamentos municipais de mandatos representativos fixos para instituir delegados locais de mandatos abertos, sujeitos a revogação e rediscussão das decisões tomadas pelo princípio de maioria, com reconhecimento das propostas minoritárias. Estas ações contínuas na política local levariam à realização gradual do socialismo libertário até a derrocada completa do Estado. Uma maneira de participar da política, definida como uma atuação local, seria por meio de grupos de afinidades, mas conectada ao global por meio de redes formadas entre federações, visando minar a identificação entre participação política e governo do Estado.

Para que essa prática se institua nos bairros e municípios é necessário uma retomada da democracia diante do atual recuo político do anarquismo (Bookchin, 2010: 55-74). Para isso, o autor elabora – como fizera na crítica que o levou a formular a ecologia social – uma revisão da concepção de liberdade:

Alternativamente, a liberdade [*freedom*], uma palavra que tem a mesma raiz etimológica que a alemã *Freiheit* (para a qual não há equivalente nas línguas românicas), tem seu ponto de partida não no indivíduo, mas na comunidade ou, mais amplamente, na sociedade. [...] A democracia, genericamente definida, é então a gestão direta da sociedade em assembléias face a face na qual a política é formulada pelos cidadãos residentes e a administração é executada por conselhos delegados e mandatários (Bookchin, 2010: 59-61).

Essa concepção, partindo de uma tradição democrática, reinseriria no anarquismo uma dimensão política e social por meio da proposta do *municipalismo* (ou *comunalismo*, como chamará mais tarde) e do abandono de um anarquismo preocupado com o consenso e/ou centrado no indivíduo. Trata-se, portanto de um projeto a ser executado de uma forma crítica, como ação e transformação do conjunto da sociedade, que parte das relações entre a ecologia social e a ecologia natural. É pela insistência num projeto emancipatório que sua crítica ao chamado *anarquismo como estilo de vida* sintetiza sua crítica aos anarquismos e sua proposta redentora de uma nova ação política. Bookchin busca retomar e atualizar a possibilidade de emancipação humana diante das formas que tomou a emancipação política desde as revoluções burguesas. Trata-se de uma atualização do coletivismo bakuninista e do comunismo libertário kropotkiniano. Afirmação possível de depreender por sua insistência em atrelar a liberdade do indivíduo (*freedom*) à realização da igualdade econômica (comunismo) dissolvida na questão social que se tornou, nos dias de hoje, também ecológica. Essa atualização está associada a uma contundente crítica às práticas de algumas associações anarquistas que privilegiam o consenso, como maneira de garantir a não supressão das minorias.

No entanto, Bookchin confunde a ficção jurídica que institui a liberdade negativa na sociedade liberal, ignorando suas positivities que constituirão um sujeito que joga na sociedade com seus cálculos econômicos de maior e menor liberdade. Insiste em uma visão negativa do poder. Ignora, ainda que na constituição de uma crítica radical ao Estado e ao capitalismo, os efeitos da racionalidade específica do liberalismo. Uma governamentalidade na qual mais eficaz do que ação do Estado sobre a sociedade é a constituição de um sujeito capaz de governar as condutas dos outros e a própria, com vistas a uma lucratividade econômica e a uma utilidade política, no interior de um



jogo de ações sobre ações na busca de interesses atrelados à proteção da propriedade e busca por segurança do Estado e da sociedade (Foucault, 2009: 71-138). Tal centralidade teórica de Bookchin na figura do Estado o faz recusar a crítica dos anarquistas individualistas à sociedade como ficção instituída historicamente e confundir posições no interior dos anarquismos, como faz ao afirmar que “Max Stirner partilhava de uma disjunção semelhante [à dos liberais]: a disjunção ideológica entre o ego e a sociedade” (Bookchin, 2010: 60)<sup>13</sup>.

Nessa crítica às formulações de Max Stirner – que Bookchin toma junto com Hakim Bey, para atacar o anarco-individualismo e o *anarquismo como estilo de vida* – o autor evidencia sua impossibilidade de desvincular suas proposições a um novo projeto societal e sua centralidade na tarefa de corrosão do Estado. O *único* em Stirner não opera uma disjunção ideológica, como quer Bookchin, mas se aparta, simultaneamente, do Estado e da sociedade como fantasmas. E o faz sem alarde e sem idealizações sobre a liberdade enquanto valor. Se há uma perspicácia em Bookchin quando aponta a necessidade de retomar a *polis* – atividade política dos cidadãos, colonizada pelo Estado Moderno – enquanto assunção de um *povo* que se oporia ao objeto de investimentos da ciência política, à *população*, como mostrou Foucault (2002), resta ainda um sagrado como *telos* da existência do humano: a sociedade livre. Nesse sentido, Bookchin está muito mais próximo do liberalismo do que Stirner; ou se aproxima do que Stirner

---

<sup>13</sup> A despeito da imprecisão em reduzir Max Stirner a um autor anarquista, algo que autor alemão nunca declarou, é possível afirmar (seguindo o mesmo cuidado etimológico de Bookchin com a tradução e usos da palavra liberdade) que sua afirmação decorre da tradução inglesa do livro de Stirner, que traduz *único* (como na tradução em língua portuguesa e espanhola) por *ego*. Além do mais, Bookchin ignora – e aqui sigo a leitura de Passetti (2003) sobre Stirner – o efeito demolidor da *associação de únicos*, possível de depreender da leitura de Stirner, movida pelo querer de pessoas livres que se dispensam da busca ideal por autonomia (Cf. Passetti, 2003: 197-273). Algo bem diverso dos grupos de afinidade, que ao se mover por escolhas, interesses e afinidades ideológicas correspondem muito mais a um princípio de associação próximo da política liberal.

chama de *liberalismo social*, talvez com uma pequena diferença: onde a tradição socialista via sociedade enquanto conjunto de viventes políticos, Bookchin vê ecologia social, enquanto conjunto das relações desses viventes com o meio natural.

Volta-se a acreditar que a sociedade nos *dá* o que nós precisamos, e por isso *temos um dever* para com ela, lhe devemos tudo. Continuamos a querer *servir* uma ‘suprema instância que concede todos os bens’. Que a sociedade não é nenhum Eu que possa dar, conceder ou garantir, mas um instrumento ou meio que nos pode ser útil; que nós não temos deveres sociais, tão-somente interesses, para cuja concretização a sociedade deveria servir; que nós temos sacrifícios à sociedade, mas que antes, a sacrificar alguma coisa, então a nós próprios — em tudo isso não pensam os socialistas, porque, como liberais que são, continuam presos ao princípio religioso, esforçando-se zelosamente por alcançar qualquer coisa que até agora era o Estado — uma sociedade sagrada! (Stirner, 2004: 101).

Vejamos como formula Bookchin sua crítica:

Estranhamente, muitos anarquistas de estilo de vida que, como visionários da nova era, têm habilidade notável de *imaginar* a mudança de *tudo*, tendem a levantar fortes objeções sempre que lhes pede para mudar *qualquer coisa* na sociedade atual — a não ser cultivar uma maior “auto-expressão”, ter mais delírios místicos e transformar seu anarquismo em uma forma de arte, recuando para um mutismo social. Quando críticos do municipalismo libertário apontam o número proibitivo de pessoas que poderiam frequentar ou ser participantes ativos em assembleias municipais e perguntam quão “práticas” essas assembleias seriam em cidades grandes como Nova Iorque, Cidade do México ou Tóquio, eu posso lembrar que a abordagem comunalista levanta a questão de se podemos de fato modificar de alguma forma a sociedade atual e realizar a “comuna das comunas”. [...] De minha parte, se a anarquia vier a significar pouco mais do que uma estética do “autocultivo”, um tumulto excitante, *graffiti* com *spray*, ou atos heróicos e pessoais alimentados por um “imaginário” auto-indulgente, então eu terei pouco a ver com ela. O cultivo teatral da pessoa entrou completamente na moda quando a contracultura dos anos 60 se transformou na cultura da nova era dos anos 70

— e se tornou um modelo para os estilistas de moda burgueses e para as boutiques (Bookchin, 2010:61).

Lido ao lado da formulação de Stirner, vê-se que não se trata de uma oposição entre o imaginário e o real, mas de perguntar-se sobre o que ainda é visto como sagrado e intransponível.

A longa citação sintetiza essa crítica e a proposta de Bookchin. Ele localiza, de maneira muito precisa, a simultânea assimilação pelo capitalismo da radicalidade da crítica ecológica e do poder de enfrentamento da ordem que traz a anarquia, mas também de sua possível assimilação. Apresenta como possibilidade de superação dessa assimilação a retomada da dimensão comunal da vida social apartada do comunitarismo, próprio da tradição do conservadorismo liberal, em especial o estadunidense. Faz da urgência das questões ecológicas um mote para questionar não só a organização social, mas o modo de vida burguês. Mas deixa de ressaltar a potência que existe nos anarquismos, na multiplicidade de práticas que podem associar-se, segundo circunstâncias, como força de questionamento e abalo da ordem; mais que isso, de enfrentamento do sagrado da sociedade. Não seria demais lembrar que a renovação conservadora colocada pelo neoliberalismo também investe numa estetização, na animação de uma certa imaginação, num modo de ser e de produzir próprio de uma produção que se pretende imaterial e que busca capturar potencialidades, capacidades e participação. De certa maneira, grupos que propõe uma oposição estética, ainda que individual, a esse estilo marcadamente estadunidense estão também respondendo aos investimentos contemporâneos do capitalismo. Do mesmo modo, a formação de grupos locais em torno de interesses específicos pode encontrar certas coincidências com a democracia atual. Concluir que a constituição de teorias efetivas e eficazes sobre a melhor maneira de resistir tende a se anular num jogo proibitivo e de busca pela verdade das práticas, o que é bem pouco libertário.

A *ecologia social* e o *comunalismo* colocam questões atuais e urgentes frente ao esgotamento das lutas operárias e à nova configuração da ordem; mas, ao seduzirem-se pela polêmica, pelo convencimento e pela afinidade como política própria de certos anarquistas, buscam uma maioria que pretende se afirmar diante da infantilização apontada para o chamado *anarquismo como estilo de vida*. Perdem-se ao pretenderem se afirmar como programa a ser instituído e maneira de retomar a universalidade do homem e da natureza; de repor, no campo da política, o que segue como algo sagrado. Ao responder o que fazer diante de uma crise ecológica, acomoda-se na indicação do caminho a seguir, como uma nova disciplina, uma nova política e uma nova etapa de superação para a redenção da vida social, agora harmonizada e sacralizada junto com a natureza. Para os anarquistas, não há estilo de vida sem um efeito social e político e não há prática social e política sem uma transformação no modo de viver.

Assim, vê-se, no conjunto de propostas de Bookchin, uma possibilidade de atualização da crítica ecológica anarquista e uma maneira de problematizar a própria disputa no interior dos anarquismos. Estas disputas, muitas vezes, levam a composições políticas e alianças que, mais do que frear a radicalidade que acompanha a multiplicidade de práticas disparadas pelos anarquismos, institui práticas pouco afeitas aos libertarismos, voltando-se muito mais à autoridade das teorias e dos escritos históricos do que à extensão dos espaços de liberdade.

## **democracia, anarquismos e ecologia**

Enfrentar a democracia menos como regime formal e mais como prática em favor da liberdade, desde Proudhon (Passetti e Resende, 1986), é uma questão própria dos anarquistas. Entretanto, fazer dessa atitude um programa é estar disponível às capturas próprias de uma democracia que, como aponta Passetti (2003a), se refaz na velocidade

dos fluxos eletrônicos e nas convocações à participação. É transformar a atitude em conduta, pois democracia e ecologia se encontram irmanadas na política desse início de século XXI.

Conectadas aos controles e dispositivos eletrônicos que monitoram e convocam à participação, elas realizam uma tecnologia de governo que imprime outra ênfase ao governo biopolítico analisado por Michel Foucault; anunciam controles de uma ecopolítica. Como anota Passetti,

ecologia, tribunais internacionais, guerras, guerrilhas, limpezas étnicas e religiosas são alguns problemas embalados pela ecopolítica. Ela exige uma nova prevenção geral, transnacional, que afine no interior da *globalização*, momento neoliberal por excelência da economia, participação, produtividade, saúde e diretos. É preciso ser herdeiro da biopolítica que deu corpo são às pessoas para serem atuantes na sociedade de controle. Nesta o Estado é para o corpo são, que obtém acesso a seus equipamentos por meio de seguros particulares de saúde, segurança, renda, defesa de bens e da alma (Passetti, 2003: 51).

Neste sentido, a própria disputa entre esses anarquismos, provenientes das contemporâneas lutas estadunidenses, apontam para uma guinada de temas, para uma outra concepção de atuação na democracia; mas recuam, em especial Bookchin, ao apontar para a possibilidade de se escapar de uma tecnologia de poder mais interessada em capturar práticas para renovação do capitalismo do que em eliminar quem se opõe ao regime da propriedade e do Estado. É preciso perguntar-se quais são as potências que vazam os fluxos democráticos, que podem dar forma a um estilo de vida que seja imperceptível aos controles eletrônicos ou que produza neles uma saturação da máquina: atuação política, social, mas que implica em enfrentamento ao estilo de vida conservador do neoliberalismo, que investe em eletrônica, restauração da família e da sagrada vida na comunidade.

Se os anarquistas – que foram a expressão limite e radical de contestação

dos exercícios do poder político e destruição da ordem no interior das tecnologias de governo disciplinar e biopolítico – colocarem-se, novamente, diante das alternativas entre o individualismo e coletivismo, num tempo onde os variados processos de subjetivação produzem intermináveis e inacabadas identidades, o efeito de imobilização é iminente. Na atual política democrática e ecológica, até certos anarquismos e suas práticas radicais parecem caber e servir na defesa de uma ecologia e uma democracia que se apresentam como sagradas. É preciso enfrentar essas questões sem a pretensão de apontar soluções ou instaurar novas teorias. O que se viu nessa primeira década de século XXI foi que as históricas práticas de resistências, que abalaram governos e pessoas durante os séculos XIX e XX, estiveram cada vez mais assimiladas por essa nova temática ecológica que vem acompanhada dos controles eletrônicos e democráticos, para além do que se entendeu por participação política. Como aponta Saul Newman, os movimentos da política radical nas décadas de 1990 e 2000 explicitam uma clara incorporação das políticas anarquistas (Newman, 2011). Duas questões ficam em aberto para os movimentos de contestação e/ou protestos, vinculados à política radical: que forma darão aos arroubos de contestação? Diante da atual configuração dos programas, dos protestos e da política, serão eles capazes de desfigurar?

É preciso, ainda, estar atento ao ronco surdos das batalhas e atento aos messias do novo sagrado. Mas onde há batalhas? Segue como questão dos resistentes empedernidos.



## Bibliografia

- ALPHANDÉRY, Pierre; BITOUN, Pierre; DUPONT, Yves (1992). *O equívoco ecológico. Riscos políticos*. Tradução de Jan Bitoun. São Paulo: Brasiliense.
- ARMAND, Émile (2007). *El anarquismo individualista. Lo que ES, puede e vale*. La Plata: Terramar.
- BEY, Hakim (2001). *TAZ: zonas autônomas temporárias*. Tradução de Renato Rezende e Patrícia Decia. São Paulo: Conrad.
- BEUYS, Joseph (2010). “Conclamação à alternativa”. In: *A revolução somos nós*. São Paulo: Edições SESC, pp. 49-55.
- BOINO, Paul (2003). “Municipalismo e comunalismo”. In: BOINO, Paul; BOOKCHIN, Murray; Enckell, Marianne. *O bairro, a comuna, a cidade... Espaços libertários*. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário/IEL, pp. 39-72.
- BOOKCHIN, Murray (2007). “Uma crítica do anarquismo como caos”. <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2007/12/406670.shtml> (consultado em 12/01/2012)
- \_\_\_\_\_ (2010). *Ecologia social e outros ensaios*. Organização e prefácio Mauro José Cavalcanti. Rio de Janeiro: Achiamé.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Municipalismo libertário*. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário/SOMA.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Murray Bookchin — Textos dispersos*. Lisboa: SOCIUS.
- CLASTRES, Pierre (1999). “Liberdade, mau encontro, inominável”. In: LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert de Souza Santos. São Paulo: Brasiliens, pp. 109-125.
- DELEUZE, Gilles (2000). “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”. In: *Conversações*. Tradução de Peter Pal Pelbart. São Paulo: Editora 34, pp. 219-226.
- FOUCAULT, Michel (1979). “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. Organização e Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, pp. 15-37.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- GORZ, André (2010). *Ecológica*. Tradução de Celso Azzan Júnior. São Paulo: Annablume.
- ILLICH, Ivan (2005). “Energia e equidade”. In: LUDD, Ned (Org.). *Apocalipse motorizado: a tirania do automóvel em um planeta poluído*. Tradução de Leo Vinicius. São Paulo: Conrad.
- KROPOTKIN, Piotr (1978). *Campos, fabricas y talleres*. Madrid: Editorial Jucar.
- \_\_\_\_\_ (2000). *O Estado e seu papel histórico*. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário/SOMA.
- LA BOÉTIE, Etienne de (1999). *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert de Souza Santos. São Paulo: Brasiliense.
- LÊNIN, Vladimir I (2005). *O Estado e a revolução*. Tradução de Henrique Canary. São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Suderman.
- LEUENROTH, Edgard (s/d). *Anarquismo. Roteiro de libertação social*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- MALATESTA, Errico (2000). *Escritos revolucionários*. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário/SOMA.
- NEWMAN, Saul (2011). “A servidão voluntária revisitada: a política radical e o problema da auto-dominação”. Tradução de Anamaria Salles. In: *Revista Verve*, vol. 20. São Paulo: Nu-Sol, pp. 23-48.
- PASSETTI, Edson (2003). *Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário/ Capes.
- \_\_\_\_\_ (2003a). *Anarquismos e sociedade de controle*. São Paulo: Cortez.
- \_\_\_\_\_ (2005). “Atravessando Deleuze”. In: *Revista Verve*, vol. 5. São Paulo: Nu-Sol, pp. 26-36.
- PASSETTI, Edson e RESENDE, Paulo-Edgar de Almeida (1986). *Proudhon (Coleção*

- Grande Cientistas Sociais*). Tradução Célia Gambini e Eunice Ornelas Setti. São Paulo: Ática.
- RAMUS DE AQUINO, Gustavo (2011). *Anarquismo, cristianismo e literatura social no Brasil (1890-1938)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP.
- RECLUS, Elisée (2002). *A evolução, a revolução e o ideal anarquista*. São Paulo: Expressão e Arte/Imaginário.
- RODRIGUES, Edgar (1999). *Pequeno Dicionário de Idéias Libertárias*. Rio de Janeiro: CCeP Editores.
- STIRNER, Max (2004). *O único e sua propriedade*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Antígona.
- ZERZAN, John (1999). *Futuro primitivo*. Porto Alegre: Sabotagem.

# Loucura e transtornos: políticas normalizadoras

**Edson Passetti**

Professor no Departamento de Política e no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais na PUC-SP. Integrante do Nu-Sol (Núcleo de Sociabilidade libertária e coordenador do Projeto Temático Fapesp *Eco-política*).

## **RESUMO:**

A produção histórico-política das metamorfoses da loucura, da norma e da anomia em práticas normalizadoras de indivíduos passíveis de transtornos, situa novas relações de poder nas quais a luta antipsiquiátrica foi redimensionada em luta antimanicomial. Estado e sociedade devem se fortalecer como meio de proteção das capacidades humanas para que o indivíduo conectado, empreendedor, monitorado, policial e eventualmente transtornado participe diplomaticamente nas melhorias para um futuro melhor. No ambiente normalizado as neurociências são fundamentais para ampliar a sustentabilidade. Configura-se uma governamentalidade democrática de contenção de resistências.

*Palavras-chave: governamentalidade; transtornos; sustentabilidade*

## **ABSTRACT:**

The historical and political production of metamorphosis of madness, of norm and anomy in normalizing practices of individuals subject to disorder, indicates new relations of power in which the anti-psychiatric struggle was reshaped into anti-asylum struggle. State and society must be strengthened as a way to protect human capacity so that the connected, entrepreneur, monitored, police and eventually unsettled person take part, diplomatically, in the improvements for a better future. In the normalized environment, the neurosciences are fundamental to enlarge sustainability. A democratic governmentality is configured for restraining resistances.

*Keywords: governmentality; disorder; sustainability.*

Taí algo estranho a Foucault: a efeméride. Pouco importa quantos anos redondos completa um livro esquisito, com uma pesquisa elegante, preciosa e rara levada adiante por Michel Foucault. *História da loucura na idade clássica* é uma referência sobre a loucura, e foi o mote para o próprio Foucault a ele retornar em seu curso *O poder psiquiátrico*, depois de redigir vários escritos publicados e pronunciados, compondo a sua maneira de expor inquietações que anunciavam novas pesquisas.

Foucault encerrava com *História da loucura na idade clássica* o tempo em Upsala com seu jaguar — não o jaguar que toma o guerreiro chefe tribal dos povos da América do Sul, no agonismo do poder, apossado de um transe insuportável aos jesuítas e colonizadores espanhóis e portugueses, que ao exercerem os mandos do poder soberano permitiam matar ou escravizar estes alienados —, mas um automóvel Jaguar amarelo, um jaguar de tolos ou de donos da razão. A reviravolta escancarada nesta pesquisa-livro levará o jovem professor a abandonar o carro por uma bicicleta, com a qual deslizará com desenvoltura pelas ruas como “a cantora careca”, um biruta trafegando pelo trânsito duro dos automóveis, que certa vez o pegou e atropelou.

A diferença entre um doido e um biruta é que o doido tem a tendência de se achar cordato enquanto o biruta, sem refletir sistematicamente sobre a coisa, sente que os cordatos são muito sementeira simétrica e relógio suíço, o dois depois do um e antes do três, de maneira que, sem emitir juízo — porque um biruta nunca é um bom-pensante ou uma boa consciência ou um juiz de plantão —, esse camarada continua o seu caminho por baixo da calçada e meio a contrapelo, e vai daí que enquanto todo o mundo freia o carro quando vê o sinal vermelho, ele pisa no acelerador e Deus te livre. Para entender um doido convém um psiquiatra, mas nunca é suficiente; para entender um biruta basta o senso de humor. Todo biruta é cronópio, ou seja, o humor substitui parte das faculdades mentais que constituem o orgulho de um professor ou um doutor cuja única saída em caso de fala é a loucura, ao passo que ser biruta não é nenhuma saída, mas uma chegada (Cortázar, 2008: 128).

*História da loucura na idade clássica* atravessou Foucault em sua existência biruta, não só em *O poder psiquiátrico*. Foucault voltava-se à história dos infames e retornar a estes e aos lugares que lhes são designados não é tarefa exclusiva de profissionais dedicados aos *ditos* equilibrados. Pouco importa se o psiquiatra é uma solução tópica ou temporária a quem quer que seja, pois ele é produto do manicômio e pensa a partir de seu funcionamento como gestor da loucura e da desrazão. Pouco importa se Foucault substituiu o vocabulário psicossociológico pelo pseudomilitar em *O poder psiquiátrico*, deslocando violência, instituição e modelo familiar/aparelho de Estado, por microfísica do poder, tática e estratégia (Foucault, 2006: 21), que repercutem depois em *Vigiar e punir* (1975). São efeitos dos movimentos que as suas análises propiciam.

O deslocamento da análise das representações, ou do privilégio dado às percepções da loucura, e convincentemente de uma história das mentalidades e do pensamento, leva-o aos dispositivos de poder. A ênfase na violência cede à prática do poder que se exerce sempre sobre o corpo, aplicada de modo irregular; menos sociologia da instituição, portanto, mas indivíduo como efeito de poder, de um poder procedimental individualizador e resultante das relações de forças que atravessam as instituições; enfim, a prática psiquiátrica como produtora de enunciados legítimos que não se esgotam em si mesmos. É assim que Foucault nos mostra, enfim, que loucura e humanismo estão relacionados ao ato de Pinel, em Bicêtre, em 1792, liberando as correntes dos loucos e à redução do rei George III aos dispositivos disciplinares, retratado por Francis Willis, em 1788 (e também retomado por Pinel). O feito de Bicêtre era o de produzir uma dívida contínua a ser saldada voluntariamente pela obediência. Reconhecer-se sujeito como condição de acesso à cura decorre dos procedimentos de Willis ao situarem que no hospital não havia mais espaço para a existência do rei, real ou imaginário, mas sim para uma ortopedia mental cuja função era a de restaurar a moral. A isso

Foucault chamou de “cena protopsiquiátrica”<sup>1</sup>, enfim a prática médica da crise: “esperar o momento que a crise intervém, facilitar seu desenrolar e seu término, fazer que as forças sãs prevaleçam sobre as outras” (Idem: 40-41), lançando mão da medicação no delírio e como terapia do delírio. Não estará em jogo a análise da instituição como ponto de partida, mas o deslocamento proposto por Foucault para a análise antinstitucionalista. Com esta atitude, ele situa os perigos de reduzir certas práticas a um meio para a humanização das instituições asilares, tarefa aberta por Willis e Pinel, curando um rei ou atormentados acorrentados. Este é apenas o prólogo da cura pela moral e esta, como sabemos, redimensiona-se em qualquer ocasião: é o bem, é a sua ideia-fixa.

Tomemos outro biruta, Max Stirner:

Cuidado, rapaz! Tens a cabeça cheia de fantasmas, tens muitas obsessões! Imaginas coisas grandiosas e inventas todo um mundo de deuses à tua disposição, um reino de espíritos que te chama, um ideal que te acena. Tens uma ideia fixa!

E não penses que estou brincando ou falando por metáforas quando considero os homens presos a essa ideia do superior (de fato, quase toda a humanidade, porque a maior parte é deste tipo) como verdadeiros loucos, loucos de manicômio. O que é, afinal, uma ‘ideia fixa’? É uma ideia à qual uma pessoa se subjugou. Se reconhecerdes nessa ideia fixa um sinal de loucura, meteis o escravo dela em um manicômio. Porém não serão também ‘ideias fixas’ a verdade da fé de que não se duvida, a majestade — por exemplo, do povo — em que não se pode tocar (e quem o fizer comete crime de lesa-majestade), a virtude contra a qual o censor não deixará passar nem uma palavra para que a moralidade permaneça intacta? E não será toda conversa fiada — por exemplo, da maior parte dos jornais —, o blábláblá dos alienados que sofrem das ideias fixas da moralidade, legalidade, cristandade etc., e só andam por aí em liberdade porque o manicômio aonde vão parar ocupa muito espaço? (...) A ideia fixa é, na verdade, o que há de mais verdadeiramente sagrado!

---

<sup>1</sup> “Por cena, não entender um episódio teatral, mas um ritual, uma estratégia, uma batalha” (Cf. nota à aula de 14 de novembro de 1973, seguindo o manuscrito. Foucault, 2006: 41).



Encontramos apenas gente possessa do demônio, ou será que vêm ao nosso encontro outros tipos de *possessos*, obcecados pelo bem, pela virtude, pela moralidade, pela lei ou por qualquer outro ‘princípio’? As possessões diabólicas não são as únicas. Sobre nós age Deus e age o diabo: a ação do primeiro é da ordem da ‘graça’; a do segundo é diabólica. Possessos são aqueles que se *fixam* em suas opiniões. (...) É claro que o herege já não se expõe hoje à fúria da perseguição de antigamente, mas arrisca muito mais em suas posições contra a pureza dos costumes (Stirner: 58-63).

Desculpem por tomar-lhes a atenção com um trecho tão longo escrito em 1847, por alguém que não desconhecia os efeitos da psiquiatria ou da protopsiquiatria, um filósofo de livro único, regularmente quase ignorado em nossas reflexões políticas e universitárias, mas que passou, não sei dizer se como um cometa ou um raio, brevemente sobre a cabeça de Foucault, como sublinhou Daniel Defert (1999: 9). Pouco importa, afinal foi o próprio Foucault quem disse que escrevia pouco ou quase nada sobre quem o formou, e não à toa, dedicou breves e precisas indicações sobre outro biruta chamado Friedrich Nietzsche. Coisa de biruta, fora de nossas convenções acadêmicas de falar sobre um autor que nos é referência porque esquisito. Mas coerente com quem dissolveu a autoria. Foucault pronunciou seu discurso de abertura no Collège de France tomado pela presença não dita de Samuel Beckett. Enfim, sempre falamos com presenças estranhas ao nosso redor, mas temos o hábito do *dever acadêmico* de anunciar seus nomes como garantia de intelecção.

Importa é que, com essa maneira estranha, Foucault fez de sua obra uma instauração. E muito ainda se poderá comentar sobre os desdobramentos de *História da loucura na idade clássica*, antes e depois de *O poder psiquiátrico*, e deste antes e depois de *Vigiar e punir*, com o enrosco de Foucault com a continuidade do poder disciplinar. Para ele o poder disciplinar não precisa de rituais, cerimônias e estigmas, compõe um sistema de controle contínuo, pelo qual se está “perpetuamente sob o olhar de alguém”, ou seja, “é-se visível, está-se perpetuamente na

situação de ser olhado”, refere-se a um “estado terminal ou ótimo”, olha-se para o futuro, quando “a coisa funcionará sozinha e em que a vigilância poderá não ser mais que virtual, em que a disciplina, por conseguinte tornar-se-á um hábito”. Foucault estabelecia uma linha genética da disciplina com a soberania, mas ressaltava que seria o exercício que detalharia “em uma escala temporal o crescimento e o aperfeiçoamento da disciplina” (Foucault, 2006: 59).

E tudo isso reaparece, em outro ponto, para além das disciplinas, sem delas prescindir em *Segurança, território e população* [1977-1978] (2008a), com o poder pastoral e a guerra; em *Nascimento da biopolítica* [1978-1979] (2008b), com o *empreendedorismo*, os déficits de crimes socialmente aceitos e principalmente com a governamentalidade liberal; no *Em defesa da sociedade* [1975-1976] (2000) com o racismo de Estado: racismo biológico capaz de reativar o poder soberano de morte mesmo diante de tanto investimento na vida. As relações dos jogos de poder e verdades assumirão dimensões surpreendentes em *O governo dos vivos* [1979-1980] (2007; 2010b) e *O governo de si e dos outros* [1983-1984] (2010a) e a estética da existência, também esboçada, no capítulo final de *História da loucura* (1978), retornará em *A hermenêutica do sujeito* [1981-1982] (2004).

Enfim, e porque isso não tem fim e é próprio a um instaurador deste quilate, estas são considerações a respeito de uma obra instauradora, esquisita, inacabada, sobre o sujeito no Ocidente, sobre o Mesmo e o Outro, o insuportável, por vezes inominável, a quem não cabe as classificações de anormal, perigoso e louco por ser *inclassificável*. Para estes, o poder disciplinar não dá conta das inúmeras resistências e tampouco se acomodam entre os empalhados do gabinete do Dr. Cesare Lombroso, com sua antropologia criminal, na qual ao anarquista não cabia a prisão ou a morte, mas somente o manicômio.

Foucault, porque via a disciplina como hábito, em seu nível terminal e ótimo, situou as metamorfoses na prática institucional: “o poder

disciplinar tem a dupla propriedade de ser anomizante, isto é, sempre pôr de lado certo número de indivíduos, de ressaltar a anomia, o irreduzível, e de sempre ser normalizador, de sempre inventar novos sistemas recuperadores, de sempre estabelecer a regra. Um perpétuo trabalho da norma na anomia caracteriza os sistemas disciplinares” (Idem: 68). Portanto supõe sempre funcionalidades. Tal pretensão sistêmica do poder disciplinar ajuda-nos a compreender a relevância do conservadorismo de Émile Durkheim e ao mesmo tempo da sociologia funcionalista de Talcott Parsons, atraindo e aninhando Foucault em seu interior. Eis aí outro efeito, não mais de *História da loucura*, mas de indicações em *O poder psiquiátrico* que vasa para *Vigiar e punir*. E assim notamos outros fantasmas não declarados na Sociologia e o que esta faz com Foucault, ou melhor, a *ideia-fixa* desta institucionalização, desta Sociologia.

Aprecio a recomendação de Foucault de andar com ele a partir de suas pesquisas, tomando pontos interrompidos, entupidos, congestionados, saturados em um dado momento e desobstruídos adiante, repletos de infâmias. É assim como um biruta a ser tomado como doido que penso estar coerente com o jeito de Foucault de me perturbar, de lembrar que não somos nadinha normais e que por isso nos vemos *tão normais*; que erramos, também; que escrevemos para alimentar fantasmas quando queremos mostrar que eles inexistem ou estão localizados no delírio; que é preciso ir adiante para quebrar muros, fazer do livro uma bomba, meter fogos de artifícios no ar, revolver o marasmo satisfeito, ética e politicamente, com o enunciado sobre o que começa em nós mesmos. O que reinicia são as resistências, quando também colocam o ingovernável.

Tudo bem, nada a opor com quem case Foucault com isso ou aquilo, afinal ele não estava mesmo preocupado com seu estado civil, mas isso não habilita ninguém à liberdade de fazer de sua obra uso e abuso para

a ordem, sob a classificação imprópria de *Foucault*. O Foucault da obra não estava comprometido com a ordem, sua produção estava destinada ao presente e mesmo nas raras vezes em que se posicionou delineando o futuro, como o fez no caso do Irã, seus equívocos ou encantamentos não habilitam *experts acadêmicos* a reduzi-lo, a partir de então, a um pré-moderno, conservador, reacionário ou homossexual masculino, o que é por demais podre (Afray; Anderson, 2011); ainda que seus críticos marxistas o vejam como baluarte da pós-modernidade, não é possível abreviá-lo à condição de ideólogo da ambiguidade de nossos tempos, pois se há algo terrível em suas pesquisas sobre o saber, o poder, a verdade e a ética do sujeito no Ocidente, é o de nos colocar diante do intempestivo abalando poderes e governos. Nada tenho a acrescentar às astúcias por demais conhecidas dos liberais. E também não aprecio quando os anarquistas recorrem a Foucault para acoplá-lo a uma tradição ultrapassada.

## *Turning point*

As práticas derivadas da antipsiquiatria ganharam surpreendentes desdobramentos desde os anos 1950 com as reflexões e experimentações de Gregory Bateson, David Cooper, Ronald Laing, Franco Basaglia, entre outros, enfrentando a loucura encarcerada como doença mental, neste lugar impedido de exterior, no ponto limite da grande internação situado por Michel Foucault, que engloba, principalmente, o terminal manicômio, com menores conexões com os ilegalismos que a prisão. Nas palavras de Maurice Blanchot: "confinar o exterior, isto é, constituirlo como *interioridade* de espera ou de exceção, tal é a exigência que a sociedade, ou a razão momentânea, a fazer existir a loucura, isto é torna-la *possível*" (Blanchot, 2007: 174).

O sistema loucura-doença mental, depois de problematizado pela antipsiquiatria, passou, também, pela captura como os demais efeitos

das lutas contra a ordem, sob a forma de direitos que gradativamente compuseram a continuidade do manicômio com práticas a céu aberto dos *cares* e metamorfoseou a luta antipsiquiátrica em luta antimanicomial negociada.

A chamada biologização da psiquiatria pretendeu estancar a expansão da psicanálise, a partir dos anos 1990, situando o controle sobre comportamentos, hábitos, condutas, medos, outras emoções e sentimentos diagnosticados como impulsividades, compulsões, depressões, pânico, ansiedades acoplados ao regime dos transtornos. Isto provocou o deslocamento necessário à normalização de condutas, uma específica governamentalidade, equacionando o que é impossível de ser contido, identificado com a inevitável condição de cada um, não mais como possível louco-doido, mas, pelo avesso, como indivíduos normais propensos aos transtornos.

Com base no saber das neurociências, governar o *ambiente* normal, ou seja, de maneira sustentável, passou a ser fundamental. A ênfase não recai mais somente nos serviços públicos de atendimento, mas também na formação de organizações de portadores de transtornos, monitoramentos e principalmente o governo das próprias condutas vistas como transtornadas ou exponencialmente porosas. Inclui-se, aí, a presença das novas descobertas da farmacologia com os inibidores de recaptção de serotonina e a liberação da fluoxetina pelo *Food and Drug Administration* (FDA), dos Estados Unidos, com o objetivo de conter, primeiramente a expansão do que se convencionou chamar como *depressões*, diagnosticadas a partir da classificação de TOC (Transtorno Obsessivo Compulsivo), a Bulimia Nervosa, o Transtorno do Pânico, as Compras Compulsivas, o Transtorno de Déficit de Atenção, Hiperatividade em Crianças e Adultos, etc.. Dos alienados dos séculos anteriores chegamos “à legião dos compulsivos, esquizofrênicos, bipolares, crianças hiperativas, fóbicos, portadores de estresse pós-traumático que circulam

pelas ruas das cidades ao ar livre e são cada vez mais estimulados a se reunirem em grupos para reivindicar políticas públicas de saúde mental” (Siqueira, 2009: 21, 294).

O governo George H. W. Bush, em janeiro de 1990, por meio de ato, contemplando a Resolução 174 do Congresso, declarou a “Década do Cérebro”, abrindo-se a novos investimentos em pesquisas públicas e privadas sobre os *transtornos* mentais. Isso repercutiu no início do século XXI, na Organização Mundial da Saúde em seu “Relatório sobre a saúde no mundo 2001”, incluindo os usos abusivos de álcool e drogas, com o alerta para o fato de 1 a cada 4 habitantes do planeta estar sob algum transtorno em uma determinada fase da vida; ainda comunicava os altos gastos medicinais com saúde mental deste tipo como sendo os mais dispendiosos nos Estados Unidos e Europa. Estava em questão abordar a compreensão de fatores biológicos, genéticos, sociais e ambientais, dando amplitude à Resolução 46/119 sobre “a proteção das pessoas com doenças mentais e a melhoria da assistência à saúde mental”, de 17 de dezembro de 1991, aprovada pela Assembleia Geral da ONU, que ressaltava o direito a não ser discriminado e de obter tratamentos e acompanhamentos, portanto cuidados, com terapêuticas abertas em comunidades.

O lugar da loucura como enfermidade, agrupada a um conjunto maior das doenças e destinadas a espaços limites, ganha outra dimensão: está no próprio exterior como governo da saúde mental. Trata-se de uma operação sistêmica (um sistema aberto) orquestrada com as demais maneiras de controlar a céu aberto, que inclui os regimes de penas alternativas e políticas de *tolerância zero* para os chamados criminosos ou desencadeadores de pequenas incivildades, e que dão contornos a novos mapas sobre a vida, não mais a do sujeito de direito, mas a do vivo, como bem sublinhou Frédéric Gros (2009). Trata-se de uma governamentalidade, como nunca antes configurada, e que conecta e



acopla sociedade civil e Estado ao considerar fundamental a capacidade do indivíduo democraticamente se governar: uma nova subjetividade relacionada às *capacidades*. Somos todos, antes de tudo, normais a serem investidos de meios para aperfeiçoarmos a normalização: anormais, passam a ser portadores de déficits; perigosos passam a ser expressões de *vulnerabilidades*; é preciso, portanto, manter a medicação e as mediações acentuadas, dentro e fora, no interior e no exterior dos terminais que ainda governam os insuportáveis.

Michel Foucault havia situado com firmeza as condicionantes de uma governamentalidade neoliberal, em *Nascimento da biopolítica*, e vivemos seus desdobramentos nos dias de hoje, por meio de institucionalidades em seus itinerários fluídos de aperfeiçoamentos *ad infinitum*, mesmo quando demarcados por projeções de metas e suas indispensáveis efemérides, que pretendem possibilitar maneiras de *melhorar* a qualidade de vida, nosso bem-estar como bem comum, e a saúde mental de cada um.

## *Bric-a-brac*

Ao situar esta nova ocorrência no âmbito da neutralização de resistências, seria breve e definitivo analisar a metamorfose da luta antipsiquiátrica em práticas antimanicomiais negociadas. Além de constatar este recobrimento, não se encontra aí o que neste momento me interessa. Os elementos deste fluxo, entretanto, devem ser apreendidos por uma procedência contemporânea que justifica o *retorno* do círculo da doença mental como saúde mental com justiça, razão e democracia. Ou, se preferirem, sob os condicionantes de uma *ideia-fixa*, conforme Max Stirner, em um ponto além das disciplinas sem delas prescindir, como situei a análise de Michel Foucault no início desta conversa, e de um jeito biruta cortazariano.

Traçarei em poucas palavras as considerações do Premio Nobel de Ciências Econômicas de 1998, Amartya Sen<sup>2</sup>, fechando o novo

círculo que situa as procedências, indicadas anteriormente, compostas pela Resolução do Congresso estadunidense, o Relatório da Organização Mundial da Saúde e a Resolução da Assembleia das Nações Unidas.

Estamos diante do regime da propriedade, que parece ter deixado de ser uma questão, desde o final da Guerra Fria, e voluntariamente vivemos sob as equações matematicamente solucionáveis pelo uso central da razão como argumento democrático, em um mundo, como diz Sen, com muitas desrazões — o que, segundo ele, não implica dispensar a razão, mas conter a argumentação racional primitiva e falha —, “levando em conta possibilidades de diferentes posições razoáveis” (Sen, 2011: 21).

Posicionando-se de maneira distanciada do *institucionalismo transcendental* de Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, desloca-se para a busca de alternativas menos injustas produzidas por sociedades reais, por meio de “argumentação racional pública sobre o ranking de alternativas que podem ser realizadas” (Idem: 47). Não mais retornar à ênfase em instituições e regras, mas promover realizações: “a ideia de direito aos frutos do próprio trabalho pode unir a direita libertária à esquerda marxista (não importando quão desconfortável cada um se sinta na companhia do outro)” (Idem: 44). Segundo Sen, o que nos move são as injustiças remediáveis a serem eliminadas, ou seja, a redução de injustiça é por ela mesma a promoção de justiça. O foco recai sobre o indivíduo *agente*, na sua participação e na democracia, cujo objetivo a ser alcançado pelo *debate* pretende estabelecer a *melhoria* da disponibilidade institucional e da factibilidade das discussões interativas, por meio de uma democracia julgada não só pelas instituições, mas, também, e principalmente, pelas diversas vozes.

Trata-se da abordagem teórica da *escolha social*, que produz avaliações comparadas de alternativas pelos valores e prioridades dos envolvidos:

---

<sup>2</sup> Para os fins desta exposição tratarei das propostas de Amartya Sen situadas em *A ideia de justiça* (2011); *Desenvolvimento e liberdade* (2010); e Martha C. Nussbaum e Amartya Sen. *La qualidade de vida* (1996).

capacidade das pessoas, não mais nos termos benthanianos de utilidade e felicidade, para gerar *vida sem exclusão*. Não se está em busca do Estado ideal, seja nacional ou internacional, de Hobbes a Kant, mas de justiça que alargue a justiça global com base em uma *moralidade mínima* e que jamais será sinônimo de *humanitarismo mínimo*. Trata-se da liberdade individual com comprometimento social em função da redução dos *males* relacionados com o Estado, partidos, mídias, grupos de interesse públicos, fóruns de discussões etc.. Está em jogo um sistema aberto e democrático de educação e saúde solidificados para o desenvolvimento. O critério não é mais a renda, o PIB ou similares, mas o IDH (Índice de Desenvolvimento Humano), que combina estas variáveis, voltado para equacionar privações de liberdade derivadas da pobreza, das tiranias, carências de oportunidades, negligência dos serviços públicos, intolerâncias, interferências excessiva de Estados repressivos... tudo isso em favor do agente livre e sustentável, gerando *confiança* nas relações econômicas, sociais e políticas.

Estamos diante de uma justiça que almeja aumento de liberdades (civis, políticas e econômica) e segurança. Chega-se, assim a compreender a relevância atual pautada na expansão das capacidades e vocações, e a importância dos movimentos de liberdade no Norte da África, no início de 2011 e o Occupy Wall Street deste momento, nas agendas de governos. Pretende-se que a decisão livre do indivíduo fundamente a tradição por meio de resoluções participativas e não mais a afirmação arbitrária de qualquer tradição; aspira-se que esta forma de participação encaminhe novas soluções embasadas na crença de Estado. Exige-se que cada um trate de si, sabendo governar-se e obediente a ser governado, para influenciar no mundo; elabore avaliações sobre as vantagens individuais e do progresso social, para compor a iniciativa individual com eficácia social. Segundo Sen (2010), será assim que o Estado e sociedade fortalecerão e protegerão as capacidades humanas.

Nada disso, Sen e nós sabemos, seria possível sem uma sociedade organizada de maneira computo-informacional, de comunicação constante e que exige em sua conformação um trabalhador agente e, portanto, criativo e participativo, disposto a prosseguir e modificar a programação, diplomaticamente conectado, como um indivíduo que aprecia esta sua nova condição, e que recorre a medicações para conter seus transtornos, ampliar sua produtividade e desempenhos: um policial de si que monitora os demais (Passetti 2004: 151-160).

Uma nova *ideia-fixa* conforma seu círculo, as disciplinas foram para um nível além, e como um biruta, o que exigimos de nós diante destes *transtornos* e de tantas melhorias? Penso que as resistências diante desta condição de indivíduo vivo — um exponencial terrorista para esta boa sociedade — encontram-se produzidas entre os descrentes de idealizações, *melhorias* e das tantas *alternativas* para o justo. Calejado de tanto *retorno* ao ideal, poderá este indivíduo atravessar a condição cordata e *propositiva* para alcançar o instante propício a ser expresso pelas suas *perturbações*, e tornar-se jaguar?

Então tá! Despeço-me com *Excesso*, versos da poetisa polonesa Wislawa Szymborska; sabe-se lá porque, ela também ganhou o Nobel de Literatura, no ano 1996:

“Foi descoberta uma nova estrela,  
o que não significa que ficou mais claro  
nem que chegou algo que faltava.

A estrela é grande e longínqua,  
tão longínqua que é pequena,  
menor até que outras  
muito menores que ela.

A estranheza não teria aqui nada de estranho  
se ao menos tivéssemos tempo para ela.

A idade da estrela, a massa da estrela, a posição da estrela,  
tudo isso quiçá seja suficiente  
para uma tese de doutorado  
e uma modesta taça de vinho  
nos círculos aproximados do céu:  
o astrônomo, sua mulher, os parentes e os colegas,  
ambiente informal, traje casual,  
predominam na conversa os temas locais  
e mastiga-se amendoim.  
A estrela é extraordinária,  
mas isso ainda não é a razão  
para beber à saúde das nossas senhoras  
incomparavelmente mais próximas.

A estrela não tem consequência.  
Não influi no clima, na moda, no resultado do jogo,  
na mudança de governo, na renda, na crise de valores.

Não tem efeito na propaganda nem na indústria pesada.  
Não tem reflexo no verniz da mesa de conferência.  
Excedente em face dos dias contados da vida.

Pois o que há para perguntar,  
sob quantas estrelas o homem nasce,  
e sob quantas logo em seguida morre.

Nova.

- Ao menos me mostre onde ela está.
- Entre o contorno daquela nuvenzinha parda esgarçada e aquele galhinho de acácia mais à esquerda.
- Ah — exclamo” (Szyborska, 2011: 67-68).

## Bibliografia

- AFRAY, Janet; ANDERSON, Kevin B. (2011). Foucault e a revolução iraniana. As relações de gênero e as seduções do islamismo. Tradução de Fabio Faria. São Paulo: Realizações Editora.
- BLANCHOT, Maurice. A conversa infinita 2. A experiência limite. Tradução de João Moura Jr. São Paulo: Escuta.
- CORTAZAR, Julio (2008). A volta ao dia em 80 mundos (1968) v. 2; v. 1 (1967) e Último round (1969) v. 1. Traduções de Ari Roitman e Paulina Wach. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DEFERT, Daniel (1999). “Cronologia” in Manoel Barros da Motta (org). Michel Foucault. Problematizações do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Coleção Ditos & Escritos I. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel (1978). História da loucura. Tradução de José Teixeira Coelho. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_ (2000). Em defesa da sociedade. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_ (2004). A hermenêutica do sujeito. Tradução de Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_ (2006). O poder psiquiátrico. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_ (2007). “Do governo dos vivos – 1ª aula”. In: Verve. Tradução de Nildo Avelino. São Paulo: Nu-Sol, v. 12, pp. 270-298.
- \_\_\_\_ (2008a). Segurança, território e população. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_ (2008b). Nascimento da biopolítica. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_ (2010a). O governo de si e dos outros. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_ (2010b). “Do governo dos vivos”. Tradução de Edelcio Ottaviani. . São Paulo: Nu-Sol, v. 17, pp.154-188.
- GROS, Frédéric (2009). Estados de violência. Ensaio sobre o fim da guerra. Tradução de José Augusto da Silva. São Paulo-Aparecida.
- NUSSBAUM, Martha; SEN, Amartya (1996). La calidade de vida. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- PASSETTI, Edson (2004). “Segurança, confiança e tolerância: comandos na sociedade de controle”. In: São Paulo em Perspectiva. São Paulo, v. 18, n. 1, pp. 151-160.
- SEN, Amartya (2010). Desenvolvimento e liberdade. Tradução de. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_ (2011). A ideia de justiça. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Dominelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras.
- SIQUEIRA, Leandro (2009). O indivíduo compulsivo: uma genealogia na



fronteira entre a disciplina e o controle. São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Dissertação de Mestrado.  
STIRNER, Max (2009). O único e a sua propriedade. Tradução de João Barrento. São Paulo: Martins Fontes.  
SZYMBORSKA, Wislawa (2011). Poemas. Tradução de Regina Przybycien. São Paulo: Companhia das Letras.

# Essas ideias não estremecerão mais o mundo? Quizás, quizás, quizás...

**Valentin Galván**

*De vagos y maleantes. Michel Foucault em España.* Barcelona: Vírus Editorial, 2010, 320 páginas. Disponível em [www.viruseditorial.net/pdf](http://www.viruseditorial.net/pdf).

Heliana de Barros Conde Rodrigues

Professora do Instituto de Psicologia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)

Meses após a morte de Michel Foucault, jornadas-homenagem foram realizadas em Madri. À época, o Editorial de *Liberación* lamentou o academicismo reinante, que repentinamente irmanara universidades, fundações, ministérios e magistérios. Como resposta, o periódico dedicou 30 páginas ao pensamento do filósofo. A introdução a esse dossiê ficou a cargo de Jesus Ibañez e nele se pode ler, mantendo por ora o idioma original: “*La reflexión es una tarea de vagos y maleantes*”.

## **Em defesa de vagabundos e meliantes**

Em 2011, o alcaide madrileno Alberto Ruiz-Gallardón, chocado com os corpos malvivos a ocupar ruas e praças, declara, piedoso: “Não se pode deixar que estes senhores

fique desprotegidos frente à indiferença da sociedade, e se é preciso atendê-los dando-lhes alimento e abrigo, que se os atenda de forma cristã, que para isso estamos aqui, embora eles não o peçam por modéstia”.

Ao propor que a polícia os conduzisse a albergues, mesmo que contra a vontade, Gallardón foi acusado de reativar um dispositivo do governo franquista, a “*Ley de vagos y maleantes*”. Paradoxalmente, isso lhe permitiu posar de professor de história: “A lei não é franquista, e sim socialista”, disse. O pior é que estava certo.

Conhecida como “*La Gandula*”, sua formulação data de 1933, no governo de Manuel Azaña. Conquanto pertencente ao Código Penal, não sancionava atos ilegais, mas virtualidades: visava prevenir futuros delitos mediante afastamento, controle e de-

tenção de certas categorias de indivíduos – mendigos, vagabundos, nômades, proxenetas, rufiões. Era uma “medida de segurança”, de alegado caráter progressista porque fundada na nova Constituição, segundo a qual a Espanha constituía uma “República de trabalhadores de toda espécie”.

Não se há de descartar, no entanto, a presença do franquismo. Em 1954, “*La Gandula*” passa a incluir, entre os visados por suas intervenções, os que pratiquem “atos de homossexualidade”. As medidas aplicáveis são a internação em estabelecimentos de trabalho ou colônias agrícolas, a proibição de residência (ou obrigação de declará-la) e a submissão à vigilância dos delegados.

Ainda durante a ditadura de Franco, o título e o modo de ação ganham tons modernos. Em 1970, não mais se fala de vagabundos e meliantes, mas de “Periculosidade e Reabilitação Social”. Substituindo as anteriores, a nova lei propõe-se a ressocializar/curar, além dos antes elencados, vândalos, traficantes e consumidores de drogas, vendedores de pornografia, terroristas e imigrantes ilegais. As sanções variam de multas a cinco anos de internação.

O título do livro de Valentin Galván – obra da qual, a partir de

agora, nos ocupamos menos transversalmente – soa premonitório. E qualquer semelhança com recentes acontecimentos brasileiros *não é*, de certo, mera coincidência...

## Entre traças e traços

Por um acaso feliz, tenho acesso ao trabalho no momento em que tento organizar estantes abarrotadas de livros que se arriscam à crítica devoradora das traças. A Editora Vírus, além de comercializar “pequenos paralelepípedos”, faculta acesso gratuito na telinha. Bastam poucos *clicks* para que me decida a imprimir esse “Foucault *made in Spain*”, na expressão do autor.

Em seguida, examino as únicas prateleiras que se mantêm a salvo de insetos. Nelas estão agrupados livros de Michel Foucault, sobre Michel Foucault e, inclusive, aqueles que podem contribuir, por mais que de forma longínqua, para lançar luz sobre sua presença, efeitos e ressonâncias no Brasil – problemática de minha pesquisa em curso. Constato que nem Didier Eribon, nem o novo *Cahier de L’Herne* dedicado ao filósofo francês, tampouco o número da revista *Critique* intitulado “*Michel Foucault du monde entier*” fazem

menção à Espanha. Será um “Foucault desconhecido”?

*De vagos y maleantes. Michel Foucault em Espanha* provém de uma tese de doutorado defendida na Universidade de Cádiz sob a orientação de Francisco Vázquez García, que assina a apresentação. Nesta, ele arisca um contraste: coexistiriam em seu país duas séries de intelectuais interpelados pelo pensamento de Foucault, que apelida, respectivamente, foucaultistas e foucaultianos. Os primeiros estariam empenhados em decifrar os textos do mestre para enquadrá-lo em algum dos “ismos” que fazem a fortuna da história oficial da Filosofia; já os últimos utilizariam a “caixa de ferramentas” montada por Foucault para efetuar pesquisas empíricas em conexão com uma interrogação crítico-política do presente.

Sinto-me interpelada – foucaultista?; foucaultiana? – e me lanço à leitura da tese de Valentin Galván. Logo percebo que a impressionante quantidade de fontes em que o trabalho se apoia oferta-me traços, em lugar de traças. São autores – Carlos Castilla de Piño, Ramón García, Julia Varela, Fernando Álvarez-Uria, Manuel Vazquez Montalbán, Maitte Larrauri, Miguel Morey, Eugenio Trías –, editoras – Anagrama, Tus-

quets, Gedisa, FCE, Siglo XXI, Laia, La Piqueta, Paidós, Grijalbo – e perspectivas político-epistemológicas – filosofia analítica e filosofia dialética – que contribuem para superlotar minhas estantes (uma vida?), nem sempre, aliás, nas prateleiras reservadas a Michel Foucault.

“Não digo que tudo seja mau, mas tudo é muito perigoso” – declarou ele um dia. Valerá a pena reconhecer o até então desconhecido e consequentemente lido nas arriscadas sendas do “que importa quem fala”? Ora, foucaultista ou foucaultiana, já estou seduzida...

## Um plano...inclinado?

O “ensaio”, como o chama Galván, tem por meta analisar as leituras e leitores que acolheram a obra de Foucault na Espanha, tanto no âmbito extra-acadêmico como no acadêmico. Para tanto, faz-se necessário entender as condições dessa recepção, mediante uma reconstrução histórica. Sendo assim, o texto se compõe de três partes: I – Do tardofranquismo à transição; II – Recepção extra-acadêmica; III – Recepção acadêmica. Segue-se um epílogo voltado à comparação entre os panoramas estadunidense, mexicano e espanhol.

Ao final, há uma seção dedicada às fontes hemerográficas, periodísticas e bibliográficas utilizadas. O enquadre cronológico abarca o período que se estende de 1967 – ano de publicação do primeiro artigo sobre a obra de Foucault – até 1982 – momento de consolidação da transição democrática, com a vitória eleitoral do PSOE.

O título *De vagos y maleantes* vem à cena na Introdução para justificar que se comece pelo extra-acadêmico. Já então, Galván nos adverte das dificuldades envolvidas no empreendimento: “autores e temas que eram extra-acadêmicos foram enobrecidos, oficializados e convertidos em acadêmicos à medida que declinava a existência de uma série de publicações extra-acadêmicas da esquerda alternativa, ao passo que esses jovens professores conseguiam fazer valer suas estratégias no campo acadêmico, adquirindo posições de prestígio e poder e introduzindo o que antes eram corpos estranhos no próprio seio dos currículos oficiais”.

Trata-se, evidentemente, de uma apreensão que segue o modelo da Sociologia do Conhecimento de Pierre Bourdieu. No entanto, o plano do texto, na parte relativa à recepção extra-acadêmica, parece ir, como que “por si só”, inclinando-se progressi-

vamente numa direção quase exclusivamente acadêmica. Em termos mais precisos: enquanto as seções concernentes ao questionamento da psiquiatria e das prisões – as duas primeiras da segunda parte – preservam forte correlação entre textos e movimentos sociais, nas subsequentes, relativas à sexualidade e à educação, vê-se “minguar” a referência aos movimentos.

Esse plano inclinado dificilmente poderia ser explicado pelas vicissitudes da constituição do campo intelectual, dado que coincidem no tempo lutas e agentes envolvidos nas questões psiquiátrica, prisional, da sexualidade e pedagógica. O problema reside, talvez, na estrutura do trabalho de Galván – extra-acadêmico/acadêmico tomados como balizas iniciais, à moda de externo/interno.

Algo mais transparece a respeito na Introdução. Diz o autor que não pretende comentar Foucault, mas analisar o modo como vai-se forjando um “Foucault *made in Spain*” por meio das interpretações dos leitores. Logo a seguir, porém, refere-se a “usos e distorções” dos comentaristas – o que leva a supor que exista um Foucault original no qual se apoia como cânone. Vale dizer que a leitura do livro na íntegra evidencia o fascínio de Galván pelo filósofo

francês. É Foucault, sem sombra de dúvida, o mais citado, se bem que sempre através das traduções para o espanhol – o que nos permitiria tomá-lo, reconhecemos, como discurso entre discursos *made in Spain*.

Esta última hipótese torna-se menos plausível quando nos deparamos, ao final da Introdução, com uma espécie de mini-biografia intelectual de Foucault, concluída com a clássica divisão em Arqueologia, Genealogia e Cuidado de si. Ora, é possível que Galván imagine ter, entre seus leitores, pessoas que ignorem totalmente o filósofo e, desejando ser compreendido também por elas, o faça por prudência. Aos olhos de um leitor mais crítico, no entanto, nesse momento ergue-se um Foucault pronto e acabado, que meramente estaria *na Espanha*, mas não seria nela *fabricado*.

## **Não confio em ninguém com mais de 30 anos**

O catolicismo integrista impõe-se na Universidade espanhola do pós-guerra: o tomismo é a “filosofia dos vencedores”, a ponto de certos comentaristas falarem, usando com humor o conceito foucaultiano, em *Episteme Nacional-Católica*.

Galván explora os anos 1940-

1950 em busca de respiração: revistas como *Theoria*, *Aporía* e *Teorema* começam a favorecer relações entre um catolicismo menos “opusdeísta” e o existencialismo (ou o marxismo); o neopositivismo anglo-saxão, com sua intransigente defesa da cientificidade, alie-se ou se oponha – como é mais frequente – à dialética marxista, instaura brechas modernizantes no claustro.

Um pouco mais tarde (1962-1963), sob a égide do Concílio Vaticano II, *Cuadernos para el Diálogo* passa a conversar não só com o governo, mas igualmente com o panorama filosófico-político do restante da Europa. A partir do exílio, o Partido Comunista publica *Realidad*. Em solo nacional, editoras como Ariel, Tecnos e Alianza difundem a filosofia analítica e a Grijalbo chega, no começo dos anos 1970, a dar a partida na publicação das obras completas de Marx e Engels, prevista para 68 volumes – discreta alusão ao “ano das barricadas”?

Galván é sucinto quanto às reações do governo a esses “abusos”, conquanto não deixe de mencionar o Estado de (maior) Exceção decretado em 1969 – momento em que os estudantes, os trabalhadores das minas e o ETA (fazem bem mais do que



escrever –, assim como o fechamento, em 1972-1973, do Departamento de Filosofia da Universidade Autônoma de Madri (UAM). A última circunstância nos leva a ressaltar um dos aspectos mais interessantes do livro: a presença de textos delimitados por quadrados em negrito que funcionam como “fontes brutas”. À página 37, por exemplo, encontra-se o manifesto, assinado por 13 professores franceses – Foucault entre eles –, encaminhado ao Ministro da Educação espanhol em discreto protesto quanto à situação da filosofia na UAM.

Neste panorama, para além da escolástica hegemônica, a filosofia espanhola dita “crítica”, reparte-se entre dialéticos e analíticos até que, ao final da década de 1960, irrompe, com inegável entusiasmo, um novo grupo, objeto de diversas denominações: neonietzscheísmo, filosofia lúdica, nihilismo filosófico, filosofia pós-nietzscheana, etc.. Se a variedade de nomes redundava em certa confusão epistemológica, não deixa de ser analisadora do caráter disruptivo que essa “terceira via” instaura quanto às até então bem marcadas posições do campo filosófico tardofranquista.

Durante o ano acadêmico de 1972-1973, a UAM organiza um seminário inteiramente dedicado a Nietzsche.

Entre os colaboradores estão Eugenio Trias, Fernando Savater, Santiago Noriega, André Pascual e outros. O encontro não tarda a redundar na publicação coletiva *En favor de Nietzsche*, em cuja apresentação se pode ler: “todos os autores têm menos de 30 anos”.

Seis anos depois, J.L. Abellán, em *Panorama de la filosofía española. Una situación escandalosa*, propõe uma “primeira aproximação sociológica”, “sem juízo crítico”, a esse “retorno a Nietzsche”. Incluídas em um dos quadrados negritados, suas palavras dispensam comentários: “Não posso evitar [...] ver um paralelismo chocante entre essa filosofia do carnaval ou carnaval filosófico que nos propõem Trias e Savater, onde a pessoa desaparece atrás da máscara, e esse carnaval de modas, estilos, ideias, estudantes, guerrilheiros, ‘gaucha divine’ etc., que hoje são os ‘campus’ universitários”. Não há como resistir, contudo, a associar esse texto ao do juiz de Barcelona que foi o principal artífice da Lei de Periculosidade e Reabilitação Social: “as fontes de seus rendimentos – dos *hippies* – são a revenda de drogas, trabalhos de artesanato, outros pintam, desenham, outros são músicos, mas para eles não existe trabalho

organizado [...]. Se trabalham é para viver, não vivem para trabalhar”.

Quando tudo parecia nitidamente repartido entre o bem e o mal – dicotomias são sempre tranquilizadoras –, fazia-se árduo acolher um *Além do bem e do mal*. Tomistas *versus* renovadores, analíticos *versus* dialéticos, cientificistas *versus* militantes, pró-franquistas *versus* antifranquistas não são, evidentemente, contraposições de igual peso (ou risco). Porém, as novas problematizações que estremecerão o mundo nas décadas de 1960-1970 pouquíssima (ou nenhuma) atenção haviam recebido dos pólos da “política séria”, do “trabalho organizado”, antes que esses lúdicos, esses carnavalescos, esses “vagos” – o termo também significa “pouco definidos” – entrassem em cena.

## A revolta dos comuns

Os títulos das seções da segunda parte são, segundo o autor, deliberadamente antiacadêmicos: “Não há loucos. Há interesse em fazer loucos”; “O sangue se agita, a cabeça fermenta”; “Nem masculino nem feminino, mas todo o contrário” e “Como domesticar as crianças e construir o estudante perfeito”. Com essas alusões provocativas estão em

questão, respectivamente, manicômios, cárceres, identidades sexuais e escolas. A “velha toupeira”, talvez cega de tanto trabalhar na fábrica, entra em deriva e se põe, sem programa prévio, a escavar alicerces outros. Para segui-la, Galván precisa perder-se em meio aos movimentos sociais e periódicos alternativos surgidos entre meados da década de 1970 e o começo dos anos 1980. A lista dos últimos é extensa: *El Viejo Topo*, *Ajoblanco*, *Tiempo de Historia*, *Ozono*, *Bicicleta*, *Negaciones*, *El Cárabo*, *Teoria y Práctica*, *Materiales*, *El Basilisco*, *Zona Abierta*, *En Teoria*, *Mientras tanto*. A maioria esquadra-se quer nas diferentes famílias marxistas, quer no movimento libertário. E decerto a principal fonte do autor reside nos periódicos ácratas, como *Ajoblanco* e *Bicicleta*, bem como em *El Viejo Topo*, mais difícil de situar no espectro da esquerda, mas invariavelmente dinamizador da cultura imperante.

No momento em que se debruça sobre tais fontes, Galván perde (de-sejavelmente) o rumo. Se até então a transição não fora efetivamente interrogada – identificando-se com o período compreendido entre a morte de Franco e a vitória eleitoral do PSOE –, ele agora declara: “Não sabemos

com segurança se a transição política terminou em 1982, mas o que parece evidente é que com a chegada do PSOE ao poder desapareceu a maioria dos movimentos alternativos de esquerda”. Nesse sentido, vale a pena atentar para a declaração do Ministro (socialista) da Fazenda, Carlos Salchaga, em plena euforia democrática: “aquele que não enriquece é porque não quer”. Igualmente, para a resposta dos sociólogos (foucaultianos) Fernando Álvarez-Uria e Julia Varela: “paradoxalmente, sob um mandato socialista, os pobres passaram a ser suspeitos de debilidade mental”.

Mas regressemos desse “tempo de murmúrio” – o do desengano político, talvez quanto mais propagandeado, mais efetivo – ao “tempo de tumulto”, em que o jogo está sempre tingido de entusiasmo.

No que tange à crítica antipsiquiátrica, um bom começo pode ser o quadrado negrito à página 74, onde Manuel Vazquez Montalbán, alheio a especialidades *psi*, não deixa dúvidas sobre a radicalidade que podem atingir os movimentos que têm, entre suas ferramentas, as ideias de Foucault, Goffman, Laing, Cooper e/ou Basaglia: “Os loucos são loucos que perderam a batalha contra os ajuizados, como a perderam as vacas e os

carneiros contra os homens. Por isso, os ajuizados aprisionam os loucos e os homens comem as vacas”.

Embora Galván acompanhe os movimentos sociais críticos – o “Coletivo de Loucos”, depois “Coletivo crítico para a saúde mental”, fundado por Ramón García, e o “Coletivo de psiquiatrizados em luta”, organizado em torno do Hospital-dia de Madri –, eventualmente mostra-se preocupado em excesso com as confusões que diagnostica no manejo dos escritos de Foucault. Muitas páginas são gastas, por exemplo, denunciando equívocos de Ramón García, nem sempre atento às diferenças entre *Doença mental e personalidade* e *História da Loucura*. Com tal procedimento, não obstante forneça uma sortida amostra do publicado na seção “Antipsiquiatria” de *Triunfo*, *El Viejo Topo* e *Ajoblanco*, o autor perde a oportunidade de matizar as eventuais inflexões presentes no debate periodístico, além de arriscar-se, ele próprio, a objeções – por ignorar, digamos, o artigo de Macherey sobre a comparação que tanto o mobiliza, e *O psicanalismo*, de Robert Castel, em suas referências à Psicanálise. Na mesma direção, as vicissitudes do percurso dos críticos espanhóis da psiquiatria, como o mencionado

Ramón García – expulso de cátedras universitárias e hospitais – e os trabalhadores dos hospitais psiquiátricos de Oviedo, Conxo e Santa Cruz de Barcelona – despedidos em massa no biênio 1972-1973 –, apesar de citadas, são eventualmente relegadas aos rodapés, enquanto o corpo do texto se ocupa em comparar Foucault (por mais que “na Espanha” ou “em espanhol”) com seus (desajeitados?) fabricantes locais.

Bem mais interessantes são as incursões de Galván a eventos: as Jornadas de Psiquiatria Alternativa, organizadas por estudantes de psiquiatria e medicina de Oviedo (1978), dão acesso aos nomes de contestadores menos conhecidos que Ramón García, como González Duro, González de Chaves, Enrique Mora e José Luís Fábregas, entre outros. A divulgação dessas jornadas na imprensa alternativa, apreciada de forma minuciosa, algo favorece que se esbocem aquelas inflexões que acima reivindicávamos, qual o debate em torno de uma suposta “idealização da loucura”, por exemplo.

Porém não só de loucos coletivos e jornadas contestatórias se fez a luta de profissionais *psi* e professores universitários contra a objetivação/dominação da loucura. Ao final

da década de 1970, na Universidade de Vincennes, Fernando Álvarez-Uria defendeu, sob a orientação de Robert Castel, a tese *Miseráveis e loucos. Medicina mental e ordem social na Espanha do século XIX*. A partir de então, frequentemente em co-autoria com Julia Varela, uma série de estudos genealógicos do presente espanhol foi produzida. Nem por isso Álvarez-Uria e Varela deixaram de publicar na imprensa alternativa, e os títulos de seus ensaios falam por si mesmos: “Da política da pobreza ao cárcere das almas”, “As crianças anormais”, “Constituição do campo da infância deficiente”, “Poder médico e ordem burguesa”, “Psicanálise e controle social”, etc..

Alguns desses textos são análises do entrecruzamento crime-loucura e, mais especificamente, investigações sobre a genealogia do “indivíduo perigoso”. Nesse sentido, o trabalho de maior fôlego de Álvarez-Uria e Varela é *El cura Galeote, asesino del obispo de Madrid-Alcalá*, publicado em 1979 pela editora La Piqueta. No processo desse religioso, datado do final do século XIX, intervém o poder celestial – Galeote é um herege –, os magistrados – embora justifique seu ato pelos abusos de poder do bispo, Galeote é culpado e

deve ser condenado à morte – e os médicos alienistas – Galeote sofre de paranóia persecutória. A vitória dos últimos ficou certificada pelo encerramento do cura por 30 anos no manicômio de Leganés. Segundo Álvarez-Uria, o caso lança luz sobre a grande ofensiva que converte problemas políticos em problemas médicos para nos permitir “seguir sonhando com uma próxima idade de ouro em que os loucos cidadãos serão felizes sob a teledireção de especialistas da mente. Para tanto, não é exagerado prever um pacto próximo entre psicólogos e psiquiatras que permitirá um harmônico entendimento entre os cães de Pavlov, os pombos de Skinner e o Édipo freudiano com Lagartil em grandes doses”.

Sob as bênçãos de Galeote, podemos passar à seção relativa aos cárceres, sem dúvida aquela em que Galván obtém maior êxito em justificar o adjetivo “extra-acadêmico” com que batiza a segunda parte do livro. Após breve passagem pela criação, em 1971, do Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP), ele se pergunta: “enquanto isso, o que acontecia nos cárceres espanhóis?”.

Após a morte de Franco, a distinção entre presos políticos e presos sociais, que fora habilmente manejada

por diretores e funcionários dos estabelecimentos penitenciários – além de envolver parte da militância encarcerada, que reivindicava o primeiro estatuto –, extrapolou os muros. Já em 1975 foi concedido um indulto e, em 1976, anistia aos presos políticos. Com isso, salvo exceções – os ditos “terroristas” –, estes se viram nas ruas, ao passo que os presos sociais permaneceram na prisão ou a ela rapidamente retornaram, dado que continuava vigente a lei de Periculosidade e Reabilitação Social.

Rapidamente emergiram, em Barcelona, os Comitês de Apoio aos Presos, que mantinham contato com o GIP. Dessa conexão resultou o boletim intitulado “*Quienes no han tenido jamás el derecho a la palabra, la toman já!*”. Galván aponta o paralelismo entre o panfleto espanhol e *L'intolérable* pela forma de argumentação adotada: “Somos um grupo de companheiros que, constatando a pobreza de nossas vidas no cárcere e/ou na sociedade, acreditamos que ambos são intoleráveis”. Não tardou que o grupo criasse o “Coletivo Margem” e editasse o texto *Sobre la delincuencia*, em cuja contracapa se podia ler: “Mais além de um novo reformismo, pretendemos contribuir para impulsionar o movimento de

radical tomada da palavra – para nomear o intolerável – pelos distintos sujeitos em seu espaço dominado: fábrica, bairro, asilo, família, escola, cárcere”. Nas primeiras páginas, recomendavam-se obras sobre o problema carcerário, entre as quais *Eu, Pierre Rivière... e Vigiar e Punir*.

Pouco a pouco, no interior do movimento, gerou-se uma organização que, em 1976, culminou na criação da COPEL (Coordenadoria de Presos em Luta), cujas bases estavam no presídio de Carabanchel. Declarando-se à margem de qualquer partido político, a COPEL se dava um só objetivo: que os reclusos fossem os atores de sua própria luta, a qual incluía, entre outras metas, a reforma do Código Penal, a abolição dos regulamentos franquistas nas prisões, a depuração dos magistrados e funcionários e amplas melhorias nas condições de vida nos cárceres.

Fora dos muros, a solidariedade provinha da imprensa alternativa – notadamente *Ozono*, *Ajoblanco*, *Bicicleta* e *El Viejo Topo* –, das associações de familiares e, o que constituía algo bastante novo, da Universidade. Em março de 1977, a Faculdade de Ciências da Informação de Madri promoveu uma jornada, à qual compareceram cerca de 600 pessoas, onde,

pela primeira vez, se apresentou em público um representante da COPEL. Do evento resultou um documento de apoio à luta dos presos de Carabanchel, assinado, entre outros, por José Luis Aranguren, Augustín García Calvo e Fernando Savater.

Enquanto se multiplicavam grupos de apoio e respectivos boletins, a academia voltava a se manifestar. Ainda em 1977, na Faculdade de Direito da Universidade Complutense de Madri (UCM), realizou-se uma semana de solidariedade. Seu produto, a obra coletiva *El preso comun en España*, foi publicado no mesmo ano, e os autores cederam os direitos autorais em favor dos prisioneiros.

### *Aller à Madrid*

Em 1975, Michel Foucault esteve em solo espanhol. Galván explora detalhadamente essa viagem, quando, em 22 de setembro de 1975, na companhia de Costa Gravas, Régis Debray, Jean Lacouture, o padre Ladouze, Claude Mauriac e Yves Montand, o filósofo foi a Madri para protestar contra a condenação ao garrote, por um tribunal de exceção, de três membros do ETA e oito da FRAP (Frente Revolucionária Antifascista e Patriótica).



Uma conferência de imprensa é convocada no Hotel Torre, à qual acorrem muitos jornalistas, na maior parte correspondentes estrangeiros. Yves Montand lê o comunicado redigido por Foucault e dá a palavra a Debray, que a reproduz em castelhano, mediante tradução realizada por Santiago Carrillo, secretário do Partido Comunista Espanhol.

Quando ainda se ouviam as últimas frases – “Nossa presença pretende mostrar que a indignação que nos mobiliza significa que nos sentimos solidários, junto com muitos outros, com essas vidas ameaçadas” –, policiais à paisana entram na sala e ordenam que todos permaneçam sentados. Foucault faz pouco caso e ergue-se. É empurrado por um dos agentes. Após minutos de tensão, policiais, agora uniformizados, escoltam a comitiva francesa de volta ao aeroporto, despachando-a de volta a Paris.

Em nota de rodapé, Galván sugere a leitura de *Aller à Madrid*, texto aparentemente não disponível em espanhol. Publicado no periódico francês *Libération* em 24/9/1975, contém as declarações de Foucault no retorno da delegação, em conferência de imprensa realizada no Aeroporto de Roissy. A curiosidade nos moveu a consultá-lo em *Dits et Écrits* – rese-

nar é menos julgar do que partilhar os efeitos de um escrito.

Foucault fala então de estratégias que podemos considerar comuns aos movimentos ou lutas transversais que nele se inspiram e nos quais, correlativamente, ele próprio se apoia para produzir pesquisas-intervenção – sem que, em qualquer das duas circunstâncias, haja programa previamente montado. Inicialmente, assinala que os modos de ação do poder franquista são imunes aos simples protestos – por esse motivo, se havia de estar fisicamente no centro da Madri para ler a declaração, a fim de fazer-se ouvir pelo povo espanhol. A seguir, justifica sua atitude – a de levantar-se quando da entrada dos policiais –, dizendo: “o ofício do policial é exercer a força física. Aquele que se opõe aos policiais não lhes pode permitir a hipocrisia de mascarar-lo sob ordens a que se obedecerá de imediato”. Finalmente, assim descreve a saída dos franceses do Hotel Torre: “centenas de pessoas olhavam a cena [...]. Foi então que sentimos a presença do fascismo. Essa maneira de olhar sem ver que as pessoas têm, como se já tivessem visto esta cena centenas de vezes [...]. E esse silêncio...”.

Em outubro de 1975, Foucault estará no Brasil para uma série de



conferências na USP. Suspenderá a programação quando do assassinato de Vladimir Herzog nos porões do DOI-CODI. Sabe-se, com base em livros-reportagem, que enquanto o jornalista era torturado, um rádio, às alturas, noticiava que Francisco Franco recebera a extrema-unção. Era o dia 25 de outubro de 1975. O ditador, porém, só morreu em 20 de novembro daquele ano, preservado por tecnologias médicas até que seu “bunker” pudesse negociar a transição. O que desconhecíamos, ou a que jamais déramos a devida atenção, é que Foucault recorreu à morte (vida?) de Franco, na última aula do curso *Em defesa da sociedade*, como acontecimento analisador do biopoder, isto é, do “fazer viver e deixar morrer”. Atento a ‘Foucault na Espanha’, Galván nos oferece a ‘Espanha em Foucault’ ao transcrever o momento em que o filósofo afirma: “Foi assim que aquele que havia exercido o poder absoluto de vida e morte sobre centenas de milhares de pessoas, ele próprio caiu sob o impacto de um poder que organizava tão bem a vida, que olhava tão pouco a morte, que nem sequer percebeu que já estava morto e que o faziam viver depois de sua morte”.

## Em que mãos foi parar meu livro?

A consulta ao índice de *Dits et Écrits* inclui somente duas remissões à Espanha: a entrevista concedida, no Brasil, ao periódico *Versus* (1975) e uma rápida alusão ao modelo de transição espanhol quando das reportagens sobre a revolução iraniana (1978). Demasiado literal – efeito do comando “localizar” dos editores de texto? –, esse índice omite referências importantes.

A primeira é uma longa entrevista de Manuel Osório com Foucault – “O poder, essa besta magnífica” –, realizada em Montparnasse e publicada em *Cuadernos para el diálogo* (novembro de 1977). No livro de Galván, alude-se à apresentação editorial desse periódico (ausente da versão francesa do diálogo, publicada em *Dits et Écrits*), segundo a qual a “Semana contra a lei de Periculosidade Social”, organizada em Madri pela “Coordinadora de Grupos Marginalizados”, teria contado com uma presença ilustre, o próprio Michel Foucault.

A segunda referência, raridade extraída das fontes por Galván, nos informa que, em 1978, Santi Soler e Rosend Arqués, colaboradores de *Ajoblanco*, viajaram a Paris para entrevistar o filósofo. Nesse encontro,

não publicado em *Dits et Écrits*, ele lamenta que *Vigiar e Punir* tivesse ido parar nas mãos de policiais e funcionários de prisões, que o teriam estudado em vão, pensando que encontrariam sugestões para aperfeiçoar seus abusos. Conquanto não se trate de situação idêntica, certo é que, na Espanha, *Vigiar e Punir* foi parar nas mãos do diretor geral de Instituições Penitenciárias.

Ao final de 1977, o governo de Adolfo Suárez aprova o projeto de anistia política, ignorando os presos sociais. A COPEL reage, reivindicando anistia geral, e pouco depois eleva o tom, advertindo: “A ordem é: ou indulto ou arrasar todos os cárceres antes de janeiro”. Seguem-se, em inúmeras prisões, greves de fome, tentativas de suicídio coletivo, fugas inauditas. A tensão vai aumentando paulatinamente e culmina com o assassinato do prisioneiro Augustín Rueda Sierra por funcionários de Carabanchel, seguido, dias depois, por um atentado a bala contra Jesús Haddad Blanco, diretor geral das Instituições Penitenciárias, cuja autoria foi reivindicada pela GAPEL (Grupos Autônomos de Apoio aos Presos em Luta), suposto braço armado da COPEL. Com a morte de Blanco, assume a direção geral Car-

los García Valdés, jovem professor ligado a *Cuadernos para el diálogo*.

À época, o Senado chegou a debater um projeto de indulto para os presos sociais, que não foi adiante porque sequer os partidos de esquerda eram favoráveis à liberdade dos encarcerados, embora defendessem uma reforma penitenciária. Galván anota com propriedade que enquanto os marxistas sempre viram a questão prisional como derivada de circunstâncias econômicas, estas sim determinantes, os anarquistas se interessaram particularmente pelos espaços de confinamento, a ponto de Kropotkin, já em 1886, declarar serem os cárceres “universidades do crime mantidas pelo Estado”. Sendo assim, tanto o Coletivo Margem como a COPEL – esta com a cooperação de intelectuais, como Fernando Savater – elaboraram uma versão ácrata do poder, valendo-se de um Foucault decididamente libertário e abolicionista.

A reforma aprovada em maio de 1978 denunciava tão radicalmente o sistema penitenciário que o senador Juan Maria Bondrés chegou a citar trechos de *Vigiar e Punir* em seu discurso, para surpresa dos demais parlamentares. O livro tampouco era ignorado por García Valdés, o novo diretor das prisões, que dele fizera

amplo uso em seus escritos sobre o nascimento e desenvolvimento histórico da sanção carcerária.

A despeito dessas veleidades, García Valdés era bem pouco dado à revolta física, limitando-se a emitir circulares reguladoras. A tal procedimento, a COPEL respondeu com vários comunicados, dentre os quais o publicado em *Ajoblanco* sob o título “A cogestão é um camelo”. Embora Galván não nos dê acesso ao texto, pode-se inferir o conteúdo a partir do velho ditado: “O camelo era para ser um cavalo, mas foi feito por uma comissão”.

A edição castelhana *El Panóptico*, de Jeremy Bentham – precedida do prólogo de Foucault “*El ojo del poder*” –, animou intelectuais como Álvarez-Uria, María Jesús Miranda e Miguel Morey a designar García Valdés como um descendente tardio do utilitarista britânico, já que exclusivamente interessado em criar cárceres modernos e científicos. Não tardou para que o “diretor foucaultiano” pedisse demissão do cargo.

## **Vicissitudes de um projeto abandonado**

Quando da entrevista de Manuel Osório a que acima nos referimos,

*A vontade de saber* recém fora publicado. Naquela ocasião, Foucault anunciou seus futuros livros na linha da história da sexualidade – projeto que abandonaria, alegando aborrecer-se horrivelmente em escrever sobre o que já sabia.

Na Espanha, Galván localiza o desenvolvimento dos domínios previstos: a “sexualidade do corpo das crianças” na pedagogia de Pere Solá; a “histericização do corpo da mulher” e a “regulação das populações” nos trabalhos de Álvarez-Uria e Varela; a “psiquiatrização do prazer perverso” nos escritos de José Maria Farré. Entusiasmado com essas incursões, Galván passa algo apressadamente pelos movimentos homossexual e feminista.

Do primeiro, aponta a emergência em 1970, ligada à promulgação da Lei de Periculosidade e Reabilitação Social. A partir da Catalunha, espalha-se por todo o país, culminando na constituição, em 1972, do Movimento Espanhol de Liberação Homossexual (MELH), cujos objetivos eram a conscientização de gays e lésbicas quanto a direitos e a aceitação dos mesmos pela sociedade. Em 1975, passa a chamar-se Frente de Liberação Gay da Catalunha (FAGC), cuja plataforma, lançada dois anos depois, reivindica a derrubada da lei

de 1970, a anistia para os encarcerados devido a “atos de homossexualidade” e a obrigação do Estado de oferecer, em todos os níveis escolares, uma educação sexual isenta de discriminação. Como na questão carcerária, não foi rápida a mudança. Apesar de incompatível com a Constituição de 1978, a lei franquista só seria derrubada em 1995, embora os “atos de homossexualidade” tenham sido dela suprimidos já em 1979, mediante uma das tantas reformas que balizaram, de forma suave e gradual, a (interminável?) transição.

As ações dos grupos de liberação pareciam, aos olhos dos pertencentes à “Esquerda Revolucionária” – armados dos textos de Foucault e Marx –, demasiado tímidas e mesmo equivocadas, ao objetivarem integração e igualdade com a ajuda de psiquiatras, sociólogos, sexólogos, juristas e religiosos. Os revolucionários viam na FAGC um homólogo da francesa “Arcadie”, de caráter julgado apolítico e reformista. Ao contrário desta(s), não demandavam aceitação, mas a destruição do dispositivo de sexualidade burguês. Se algum direito queriam, era o de falar por si próprios, sem explicações ou passaportes de normalidade.

Após essas breves anotações, Gal-

ván passa ao feminismo, cuja emergência, na Espanha, decerto não está ligada à derrocada do franquismo, por mais que tenha sido por este quase sufocado. No entanto, o autor quase nada nos diz dos movimentos pré ou pós-ditatoriais, concentrando-se nas teses defendidas, já nos anos 1990, sob a orientação de Célia Amorós Puentes, na UCM. Aparentemente, o caráter disruptivo de *A vontade de saber* quanto às perspectivas que até então orientavam as lutas em torno da sexualidade – centradas na natureza do desejo, na lei, na repressão e na extração da força de trabalho do proletariado – entusiasma Galván a tal ponto, que ele prefere falar do livro de Foucault (publicado pela mexicana Siglo XXI em 1977) e das inúmeras entrevistas que o filósofo concedeu sobre o mesmo.

Ao início desta resenha, referimo-nos a esse plano inclinado, paulatinamente distanciado dos movimentos sociais. Na seção relativa à sexualidade, como antecipamos, a maioria das páginas está voltada à retomada (espanhola) do projeto (abandonado) de Foucault, embora, reconheça-se, quase sempre com apoio no publicado em periódicos alternativos, com predomínio de *El Viejo Topo*.

Limitamo-nos, nesta direção, a

apresentar o domínio da “histericização do corpo da mulher”, desenvolvido por Álvarez-Uria e Varela. Os autores usam o método genealógico para investigar o processo de posseção diabólica das religiosas do Convento de San Plácido. Ali, a confissão, de início meio inquisitorial de combate à heresia – estratégia tridentina –, pouco a pouco se transforma em ferramenta de controle mediante a extração da verdade. Uma vez desembaraçadas da presença do demônio, as religiosas são incorporadas pela razão médica, a mesma que converte as mulheres em carne passional e paridoras submissas. Desde então, caso as crises reapareçam, elas já não se encontram possuídas, mas enfermas. A mãe e sua face negativa, a mulher nervosa, tornam-se as figuras mais visíveis dessa histericização dos corpos femininos, não sendo necessário esperar, para tanto, por Charcot, Janet, Breuer e Freud, meros continuadores.

O trabalho dos sociólogos não carece de interesse; pelo contrário, já que se dedicam a pesquisas empíricas relativas ao dispositivo da sexualidade, capazes de contribuir para o diagnóstico do presente e alimentar suas lutas. Curiosamente, no entanto, nesse momento o livro sofre nova

inflexão: uma espécie de “duplo” de Michel Foucault emerge na figura de Jesus Ibañez, o que justifica, um tanto tardiamente, que tenhamos iniciado esta resenha com suas palavras.

Segundo Galván, se Foucault construiu uma genealogia das Ciências Humanas por intermédio da análise crítica de práticas como o inquérito, a confissão e o exame, Ibañez teria levado a cabo labor análogo através da apreciação de técnicas como o inquérito estatístico e o grupo de discussão.

## **A fuga das galinhas**

Enquanto na seção relativa à sexualidade ainda emergem os movimentos sociais homo e feminista, na quarta (e última), dedicada à recepção extra-acadêmica do pensamento foucaultiano, nada ficamos sabendo sobre as lutas em torno da educação em solo espanhol.

Já formulamos hipóteses acerca desse “minguar” progressivo; mas uma observação de Galván, à página 168, pode nos fornecer nova pista. Diz ele, então: “centrar-nos-emos na temática da educação e da disciplina, problemática que [Foucault] não tratou de forma sistemática, e sim de maneira fragmentária”. A nosso ver,

as noções de “difusão” e “recepção”, caras à Sociologia do Conhecimento, desempenham aqui uma função limitadora: pois como falar em difusão e/ou recepção de algo que não chega a constituir um *corpus* sistematizado? Correndo o risco de “santificar” Foucault, avaliamos que este poderia ter permitido a Galván um percurso mais profícuo, caso fossem levados em conta assinalações como o que fez em entrevista concedida em 1975, no Brasil, ao *Jornal da Tarde*. Em resposta à pergunta “Como é possível que Foucault seja de esquerda?”, o filósofo retruca: “Foi apenas após 1968 [...] que esses problemas [do hospital, da saúde, da psiquiatria, da prisão, da educação] passaram a ocupar a reflexão política. Pessoas que não se interessavam pelo que eu faço passaram de repente a me estudar. E eu me vi implicado com elas [...]. Como vocês querem: fui anexado, ou, a partir de um certo momento recebi direitos de cidadania”.

Além de irônica, a resposta de Foucault é dotada de singular rigor. Leva a pensar menos em difusão e recepção – categorias que pressupõem totalizações, sistematizações e/ou fechamentos prévios – do que em deslocamentos, devires, desprendimentos, permeabilidades, etc.; ou

melhor, leva a raciocinar com base em um espaço de dispersão inconcluso, mutante, onde os presumidos pontos de apoio – “idéias de Foucault” e “âmbitos sociais específicos” – se interceptam ou mesmo interceptam, qual no encontro entre abelha e orquídea tão bem retratado por Gilles Deleuze.

Ao abordar as lutas ligadas à educação, Galván não ignora 1968. Fala sobre ele, porém, mais para exibir um Foucault distante do movimento estudantil-operário – participando da reforma universitária, escrevendo *A Arqueologia do Saber*, ensinando na Tunísia – do que para construir um Foucault anexado por seus efeitos. Conseqüentemente, os movimentos sociais no tardofranquismo e na transição ausentam-se do texto em favor da apresentação do campo da Sociologia Crítica da Educação, cujo fundador seria Durkheim e que teria como continuadores Bourdieu, Althusser, Baudelot e Establet, etc.. Somente uma espécie de “caçada de indícios” permite localizar, no livro, uma alusão, em quadrado negrito, ao movimento dos “Novos Educadores”, sobre o qual, no entanto, nada mais nos é oferecido.

Seríamos injustos com Galván, entretanto, se o diagnosticássemos como



puramente academicista quando analisa a recepção extra-acadêmica no âmbito que ora nos ocupa. Porque é justamente aqui que Jesus Ibañez faz um triunfal retorno como “duplo” espanhol de Michel Foucault.

Primeiramente, através da distinção/correlação que Ibañez estabelece, quanto à presença da disciplina nas sociedades capitalistas, entre “recintos de aplicação” (fábricas, manicômios e hospitais) – controle do espaço e do tempo, produção/docilização de indivíduos – e “recintos de explicação” (especialmente escolas) – eclosão de especialidades como a psicologia, a pedagogia, a psiquiatria, a criminologia e proliferação dos exames.

Em seguida, mediante a apresentação da trajetória de Ibañez, incansável lutador contra a ditadura franquista, preso quando do conflito universitário de 1956, foi expulso dos espaços acadêmicos em que atuava: Universidade Complutense de Madri, Escola de Jornalismo, Instituto de Estudos Políticos e Instituto de Opinião Pública. Em 1965, participou da criação da Escola de Ensino Livre de Sociologia (CEISA), fechada pelo franquismo, recriada como Escola Crítica de Ciências Sociais e definitivamente encerrada em 1969. Ibañez sempre

articulou a filosofia francesa de autores como Foucault, Deleuze, Lacan e Althusser com o pensamento de frankfurtianos como Adorno e Marcuse e, na segunda metade da década de 1960, trabalhou na fundamentação teórica e prática do “grupo de discussão” – procedimento qualitativo, crítico e aberto que se contrapunha aos levantamentos estatísticos de opinião. Impedido de atuar na academia, Ibañez fez uma espécie de “desvio” pelos estudos de mercado, dirigindo o Instituto ECO, que investigava os hábitos dos consumidores. Somente após certa “desfranquização” pôde retornar à Universidade, em 1974, tendo defendido em 1979, aos 51 anos de idade, tese de Doutorado sobre o capitalismo de consumo. Até sua morte, em 1992, dirigiu o Departamento de Sociologia IV da Faculdade de Ciências Políticas e Sociologia da Universidade Complutense de Madri.

Porém, o mais interessante na apresentação desse “duplo” encontra-se no quadrado negrito concernente ao seminário-homenagem a Ibañez, realizado, em 1994, no Departamento que dirigira. O texto protesta contra as tentativas de transformar o contestador em figura do museu de cera acadêmico: “Jesus Ibañez era/é foucaultiano [...], o



que é a mesma coisa que afirmar que poderia ter sido nietzscheano ou roqueiro...ou, se preferem, um escandaloso e provocador *vago y maleante* [...]. Pressentimos que seu pensamento se vê traído quando em sua faculdade se organiza um Seminário [...] do qual se exclui qualquer tipo de posição crítica ou alternativa”. Dez anos após a morte de Foucault, que Ibañez chamara de *vago y maleante*, ele próprio é brindado com essas categorias de acusação transformadas em elogio da intransigência e do exercício cotidiano da liberdade.

Para além da presença de Jesus Ibañez, é Julia Varela quem ocupa a quase totalidade do restante da seção. Em 1976, ela se matricula na Universidade de Vincennes, onde virá a defender, sob a orientação de Jean-Paul de Gaudemar, a tese *Modos de educação na Espanha da Contrarreforma*, publicada, em 1983, pela Editora La Piqueta. O trabalho, que abarca o período que vai da reforma protestante ao século XIX, focaliza, em perspectiva genealógica, a escola como aparelho de poder-saber e instituição geradora de identidades sociais, sempre mediante o estudo empírico da emergência e transformações dos “modos de educação”.

A partir de então, os estudos de

Varela se farão contribuições valiosas para as lutas em torno da renovação educacional no pós-franquismo, especialmente os realizados juntamente com Álvarez-Uria e reunidos na coletânea *Arqueología de la Escuela*. Na introdução a essa obra, os dois sociólogos contestam os historiadores da educação e os pensadores marxistas que vêem na extensão da educação escolar uma conquista da classe operária. Recordam que durante o século XIX o movimento operário lutou por um modo de educação gerido pela própria classe trabalhadora e destinado à sua emancipação. Essa incipiente autogestão, no entanto, foi obstaculizada pela imposição da escola nacional obrigatória, com seu enclausuramento em “recintos de explicação”, a invenção do professor, a separação dos sexos, os exames, a organização disciplinar do tempo e do espaço, etc..

Ao final dos anos 1990, as contribuições da própria Julia Varela passaram a merecer análises específicas. É assim que Castilla Vallejo, em *Análisis del poder en Michel Foucault*, vê as críticas da socióloga às instituições sociais e científicas como parte do seu enfrentamento com o pós-franquismo, período em que se prolonga uma polícia das almas de

feição jesuítica que, absurdamente, identifica educação e escolarização.

É possível imaginar, embora Galván disso não nos fale, as dificuldades enfrentadas por agentes e movimentos críticos desse progressismo pedagógico tomado por óbvio. Um exemplo, ao menos, é citado: por ter definido a Universidade como aparelho de exclusão, Maria Jesús Miranda foi suspensa de suas funções na UCM em 1979. Dois anos depois, Jesus Ibañez, com seu estilo de “velha toupeira em deriva”, apelou à invenção de uma espécie de fábula para interrogar o lugar de alunos e professores nas reformas educacionais em curso: “Em uma granja, quando uma galinha come pode pensar que é sujeito de seu comportamento; o granjeiro pensará que o sujeito é ele, que dá de comer às galinhas. Se a galinha fosse a uma escola “tradicional”, sairia reforçada em sua crença; se fosse a uma escola “liberal”, tomaria consciência de que o granjeiro lhe rouba os ovos; se fosse a uma escola “marxista clássica” matizaria, pensando que o que o granjeiro lhe rouba é a diferença entre o valor da comida e o preço dos ovos [...]. Porém o grave é que a galinha não é sujeito, que só existe no discurso produtivo do granjeiro. Porém o

grave é que nós, professores, sequer somos granjeiros – proprietários –, que só existimos no discurso produtivo do poder”.

## Sobre clarividências e interrogações

A primeira referência bibliográfica a Foucault na Espanha – e com isso passamos à recepção acadêmica – é uma resenha de *As palavras e as coisas* publicada em 1967 na revista *Convivium*. Esse escrito é uma amostra inicial do “escândalo” promovido pelo livro em questão entre estudiosos de diversas colorações. Criticando o trabalho de Foucault por dar um mesmo “leito” a toda a produção de uma época, Pere Lluís Font usa então a expressão “terrorismo da Episteme”. Como indício da mobilidade que afeta as placas geológicas do saber a partir desse final dos anos 1960, deve-se dar atenção às observações de Galván: no mesmo número de *Convivium*, Font resenhou *Diálogos de Paulo VI*, de Jean Guilton; uma década depois, dirigirá uma coleção althusseriana na Editora Laia.

É quase impossível definir o que primeiro se leu de Foucault em solo espanhol, se *História da Loucura* ou *As palavras e as coisas*. Certo é que

as traduções não provinham de editoras locais, mas, em sua quase totalidade, da mexicana Siglo XXI. A despeito da resenha de Font e da publicação, na *Revista del Occidente*, ainda em 1967, de “Las meninas” – capítulo de *As palavras e as coisas* que teve vida própria –, ao admitir ter sido Eugenio Trías o introdutor de Michel Foucault na Espanha, Galván faz a balança tender para o lado da tese de 1961. A página única “*El loco tiene la palabra*”, presente na revista *Destino* em 1968, rapidamente se multiplica como os pães: no ano seguinte, *Convivium* exhibe 14 páginas de Trías, que, ao apresentar a “obra” de Michel Foucault, pergunta-se: “Não será uma antecipação ociosa a nossa, a de pretender esclarecer uma obra que ainda se encontra no momento de esclarecer a si própria?”.

Em uma resenha, seria igualmente ocioso seguir passo a passo as pegadas do “nome de autor” Foucault em revistas e livros espanhóis, cuidadosamente elencados por Galván. Uma condensação faz-se possível recorrendo ao quadrado negrito à página 195, onde J. Álvarez, na apresentação do periódico valenciano *Teorema*, datada de 1979, emprega uma pletora de oxímoros para (in)

definir esse filósofo ávido por jamais permanecer o mesmo: “Estruturalista sem estruturalismo, existencialista sem existencialismo, historiador sem história, marxista sem marxismo e político sem política, a negatividade afirmativa de suas documentadas análises arqueológicas fazem de sua obra um corpo disponível para o leitor anônimo e um saber futuro que não renuncia a ser refletido como sintoma do Apocalipse”.

Esse apocalíptico, no entanto, terá antes passado por muitos e desaventurados “ismos” por meio dos quais a academia – não apenas espanhola – tentou dar-lhe um rosto estável. E como Galván não dispensa o anedótico, ousamos incluir um caso brasileiro.

Assim relata Affonso Romano de Sant’Anna o que lhe foi contado por Lea Novais, intérprete de Foucault na viagem do filósofo ao Rio de Janeiro, em 1973: “Alta noite, um casal, misteriosamente, vai procurar Foucault no Hotel Sol Ipanema. Ele pensa que é algum recado político para exilados, pois vivíamos numa ditadura, e como da portaria recebeu o recado de que era ‘confidencial e urgente’, ele se veste e desce. Um homem o conduziu ao carro onde uma mulher os esperava. Tudo pa-

recia altamente confidencial e perigoso. O filósofo entra no carro. Finalmente indaga: de que se trata? E o homem diz: ‘- *Monsieur, qu’est que c’est l’estructuralisme?*’”

Sim, pois dentre as jaulas douradas em que se tentou prender ‘Fucs’, a raposa, o estruturalismo terá sido a dotada de maior segurança: o cientificismo e o anti-humanismo a ele associados, em estreita ligação com o contraponto às filosofias do concreto e do (demasiado) humano, geraram, notadamente entre 1970 e 1975, intermináveis debates em livros e revistas acadêmicas.

Como tentativa (nossa) de resumir esse palavrório quase sempre centrado nas causas e consequências da “morte do homem”, cumpre dizer que Eugenio Trías foi o autor do verbete “Estruturalismo” no *Dicionário de Filosofia Contemporânea*, organizado por M.A. Quintanilla e publicado em 1976, pouco depois, portanto, da morte “do homem” – Franco, no caso... Trías procura evadir-se da armadilha-verbete, afirmando que “Foucault realizou o projeto genealógico nietzscheano através de uma Arqueologia do Saber, sob as influências perceptíveis do impacto da linguística estrutural, a inspiração existencialista de Heidegger e

Nietzsche e mais secundariamente de Freud”. Mas bem sabemos que autores, disciplinas e sociedades de sábios são, todos eles, dispositivos para atenuar a perigosa aleatoriedade dos discursos.

A partir do início da década de 1980, o refrão começa a mudar, e não mais é tanto a polêmica do humanismo que faz a fortuna (bibliográfica, ao menos) da academia. A defesa habermasiana da Modernidade contra o que o filósofo alemão chama de “antimodernismo dos jovens conservadores” penetra as páginas dos periódicos alternativos e, pouco depois, das coletâneas dedicadas às diferentes “leituras” de Michel Foucault. Trata-se da versão espanhola do contraponto modernistas *versus* pós-modernistas ou, na bem humorada formulação estadunidense, *frankfurters* contra *french fries*.

Galván nos permite saber que também Jurgen Habermas teve, em 1982, seu “*Aller à Madrid*”. Na conferência, o filósofo moderno apresenta uma história de mocinhos e bandidos: os primeiros mantêm a fé na razão, ao passo que os últimos – Foucault em destaque – são meramente céticos e provocadores. Já não são os “tempos de tumulto”, mas, não estando morta a velha toupeira

– talvez porque cega, ela não busca justificativas para insubordinar-se –, a revista que leva seu nome, na pena de Velázquez Jordana, assim murmura impressões sobre essa conferência: “Não deixa de produzir-me a desagradável sensação de quem investiga as reações provocadas por um Jaguar esportivo no meio de uma ilha de leprosos [...]. Quantas perplexidades, [...] que mar de bocas abertas não nos deixou o divino marxista [...] e com que secreto remorso escondíamos constantemente a última e transcendental pergunta, aquela que não nos atrevíamos a fazer sequer a nós mesmos: “O que disse ele?”. As pessoas se entediavam. O filósofo mais representativo dos anos oitenta deixa entre nós um grande vazio”.

Não sabemos o quanto o “Jaguar esportivo” é uma referência (velada) a Michel Foucault. Bem menos duvidosa, porém, é a postura adotada por Galván nesta primeira seção da terceira parte do livro. Ele se envolve nos debates, e ninguém o pode proibir, leitor de Foucault entre outros, de fazê-lo. Mas assume um tom professoral, ou seja, o daquele que, ao conhecer não só a obra de Foucault como a exata cronologia de suas publicações (em francês e em espanhol), está autorizado a dirimir os

contrassensos dos demais. Exemplos dessa atitude estão presentes em vários momentos, podendo-se destacar a tentativa de especificar as diferenças entre a conferência “Nietzsche, Freud, Marx” e *As palavras e as coisas*, datadas de 1964 e 1966, respectivamente, e que seus compatriotas teriam lido “*al revés*” em função das datas das traduções. Com intuito esclarecedor, Galván resume a conferência e o livro. No caso do último, comete – a olhos “foucaultistas”, admitimos – sérios equívocos ao caracterizar as epistemes do Renascimento, Clássica e Moderna. Problemas como esse se repetem ao longo do livro, aspecto que retomaremos. Mas vale dizer desde agora que Galván teria contornado esse risco – o de procurar, nem sempre com sucesso, “representar” com clarividência a verdade de Michel Foucault – caso atentasse para o título que ele próprio dá à seção em pauta: “A *pergunta* pelo saber”. Mais tarde, por sinal, usará a expressão “máquina de perguntar” para caracterizar o filósofo francês. A nosso ver, não se trata tanto, no que tange às eventuais mudanças de Foucault, de algo que exija uma exposição professoral baseada em modelos-verdade e simulacros, ou capaz de refazer o fio das ideias em perfeita sequência

cronológica, mas de estar atento a problematizações diferentes, que exigem respostas-argumentos também diferentes.

## **Não conheço esse senhor!**

O ano de 1978 poderia ser singularizado como “o que não terminou” quanto à acolhida de Foucault na Espanha. Na editora madrilenha La Piqueta é criada a coleção Genealogia do Poder, cujas obras deveriam servir como “picareta de demolição” dos poderes vigentes. O primeiro produto é a coletânea *Microfísica do poder*, em que os organizadores, Álvarez-Uria e Varela, reúnem entrevistas, intervenções e aulas de Michel Foucault, todas datadas da década de 1970 – a partir do início da qual teria ocorrido a “virada” da primeira para a segunda fase do filósofo.

Pouco tempo depois do lançamento – cujo título retomava o da edição italiana de 1977 e seria reproduzido na brasileira, de 1979 –, Álvarez-Uria fala dos textos incluídos no livro, um pouco diferentes em cada uma das “nacionalidades”, como aqueles que “desvelam uma geografia de guerra que nem os pactos, as tréguas ou o consenso podem ocultar [...]. Para essas guerrilhas,

Michel Foucault fabricou as melhores armas”. As expressões empregadas, além de apontarem para além da Universidade, eram um indício de que esse novo Foucault não gozava de sinistra unanimidade.

Conta-se que em 1976, em sua última viagem ao Brasil, irritado com as perguntas repetitivas que lhe dirigiam intelectuais e estudantes, Foucault teria afirmado, quem sabe praticando sua “moral antiestratégica”, desconhecer (ativamente) Karl Marx. Conquanto o rompante não se repita em outras ocasiões – mais frequente era que se voltasse contra a “comunistologia” e a infinita citação do Mestre pelo que chamava de “marxismo acadêmico” –, a reconstituição efetuada por Galván, se lida por ele, contribuiria sem sombra de dúvida para potencializar sua má vontade para com a galáxia comunista ou (eruditamente) marxista.

Quando a “máquina de perguntar” passa a problematizar os múltiplos e dispersos exercícios de poder, a essa microfísica a principal resposta dos partidários e/ou dos “bem postos” é a suprema acusação: metafísica! A saraivada conta com reservas de vocabulário: falta a Foucault um ponto de vista de classe; é um mero literato que, carente de militância, pensa



que abala o poder com metáforas; por falta de um edifício teórico consistente e sistemático, dispensa a (sacrossanta) noção de ideologia; é um místico, atormentado e solitário; em suma, um burguês.

Em 1979, *El Viejo Topo*, sempre receptivo aos debates político-culturais, abre espaço para que Massimo Cacciari, ex-dirigente do PC italiano, dê a conhecer, no idioma de Cervantes, suas opiniões sobre as “ingenuidades” da “psicologia do poder de Foucault” e, porque “incapazes de praticar o jogo do poder, condenadas a reconsagrá-lo”. No mesmo número, o periódico publica a réplica do filósofo, sob o título “O que digo e o que dizem que digo”. Agora bastante estratégico, em lugar de responder a Cacciari, Foucault põe em análise o modo de produção das objeções comunistas: “Já que não podem dizer ‘o que Foucault faz é inaceitável’, dizem ‘o que Foucault diz é falso’. Mas, para poder dizê-lo, vêm-se obrigados a mentir e a me fazer dizer o que eu não disse”.

Essa e outras intervenções críticas quanto a Michel Foucault serão, anos mais tarde, reunidas pelo argentino Horacio Tarcus na coletânea *Disparen sobre Foucault*. Os espanhóis, todavia, não precisam aguardar esse

título explícito: desde os tempos da guerra civil, bem sabem o que está em pauta. Sendo assim, Rosa María Rodríguez Pérez, em estilo foucaultiano, põe em tela de juízo as condições de existência das objeções dos comunistas, declarando: “Creio que o marxismo pode ter argumentos muito mais profundos para propor uma crítica à obra de Foucault, sem [...] identificá-lo ao ‘horível perigo da anarquia’ [...] com o único objetivo de criar um inimigo único”. Em linha análoga, Miguel Morey já advertira que os trabalhos de Foucault decepcionavam profundamente aqueles que, desesperançados do marxismo, buscavam uma nova versão do leninista “Que fazer?”: “O discurso de Foucault está cuidadosamente expurgado de qualquer proposta de redenção: não promete nenhum Homem Novo, não anuncia a Salvação no fim dos tempos” (p. 221).

As últimas frases provêm do ensaio-introdução de Morey à antologia de entrevistas e aulas de Foucault que organizou em 1978. Com argúcia, Galván apela a essa obra para fazer, da concretude material de um livro, indício da progressiva academicização dos debates. Inicialmente publicada em Barcelona na coleção *Cuadernos Materiales*, vinculada ao



PSUC (*Partit Socialista Unificat de Catalunya*), a reunião de textos trazia na capa uma jovem sem rosto, com exuberantes seios desnudos e portando ligas; na parte inferior, sobressaía a pergunta: “Pode-se fazer uma genealogia da moral moderna a partir de uma história política dos corpos?”. Três anos depois, na capa da nova edição, publicada em Madri pela Alianza, destaca-se sobre um fundo claro a figura de um saca-rolhas, acompanhado do nome do organizador e do título da coletânea, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Para Galván, essa mudança, não somente editorial, é sugestiva da passagem de um Foucault “caixa de ferramentas” a um Foucault próximo a converter-se em “clássico da Filosofia”.

Antes disso, em meados dos anos 1970, os dissidentes soviéticos, o Gulag e a emergência, na França, do grupo dos “novos filósofos” puseram Foucault em mira, conquanto, nesse caso, fossem os comunistas (e/ou os marxistas) os que inicialmente se viram sob ataque. Falou-se muito então de totalitarismo, “marxismo de cimento”, “religião do poder” etc.. A não condenação de Foucault a Glucksman, Bernard-Henry Lévy e outros novos filósofos, que as-

sociavam o marxismo à barbárie e se converteram à democracia liberal, não contribuiu, porém, para que ele se visse em posição confortável. Sendo assim, embora em 1979 o PC francês tenha abandonado a “ditadura do proletariado” e, em 1979, o PSOE (Partido Socialista Operário Espanhol) se declarasse “não mais marxista”, para muitos dos antigos intelectuais de esquerda a microfísica foucaultiana manteve-se, recorrendo a um termo em voga, algo “nefasto”.

Ver em Foucault um suposto apoio aos novos filósofos baseava-se na resenha que ele escrevera sobre *Les maîtres penseurs*, de Glucksman, quando do lançamento do livro em 1977. O genealogista saudava então que se pudesse finalmente ouvir as vozes das vítimas, dos irreductíveis, até então apagadas, porque malditas, do discurso filosófico. O trabalho de Glucksman foi traduzido para o espanhol em 1978, mas não a resenha. E talvez pouco tenha adiantado, para aqueles intelectuais sempre em busca de um inimigo único, a já mencionada entrevista aos colaboradores de *Ajoblanco*, pois, antes “anarquista”, o filósofo é agora objeto de uma nova acusação: “neoliberal”. A despeito disso, eis parte de suas palavras sobre o problema: “Não é que

eu pretenda dizer que agora sejamos mais ‘livres’ [...]. O presente é duro, a liberdade diminui em todos os campos e o Poder-Sistema-Estado aumenta sua pressão. O que tento dizer [...] é que há que deixar de lado as teorizações futuristas e afastadas da vida”.

## Obra de arte, talvez?

Perguntar sobre o sujeito – terceira seção da parte relativa à recepção acadêmica – constitui, para foucaultistas ou foucaultianos, a aceitar tal divisão, o ponto de maior risco. Galván o enfrenta. Mais do que em qualquer outro momento do livro, parece ver-se na obrigação de esclarecer a última “virada”, constitutiva do “último Foucault”.

Apoiado nas edições espanholas de “Sexualidade e solidão” – diálogo com Richard Sennet divulgado em *Ajoblanco* em 1981 – e, principalmente, nos adendos e entrevistas incluídos na segunda edição do livro dos estadunidenses Dreyfus e Rabinow – traduzido em 1988 –, ele parece preocupado em entender (e em fazer-se entender sobre) o cuidado de si e a estética da existência. Como tantos outros – não nos excluimos desse conjunto –, não é muito bem

sucedido. Fragmentos e frases como “ontologia da história” (p. 254); “já não interessavam a Michel Foucault os mecanismos do poder que regulavam a formação e as práticas de um saber sobre o sexo” (p. 259); a ética grega e a cristã se contrapõem “porque a primeira é pagã e a segunda, transcendente”, assim como certa indistinção entre os problemas ligados à história da sexualidade e ao cuidado de si – a nosso ver distintos, embora reunidos tanto em *O uso dos prazeres* como em *O cuidado de si* – remontam, como antes frisamos, à tentativa eventualmente malograda de “esclarecer Foucault”.

Bem mais interessante é a apresentação empreendida, no caso *made in Spain*, acerca do debate que se instalou entre os acadêmicos quanto a ser Foucault, ou não, um “filósofo iluminista”. Se a partir de Kant divisam-se dois caminhos possíveis para o pensamento filosófico – uma analítica da verdade em geral (implicando restrições e obediência a limites) e uma ontologia histórica do presente, ou de nós mesmos (que impulsiona à experimentação ruptural de novas maneiras de saber e de viver) –, o decidido alinhamento de Foucault com o segundo deles nem por isso impediu que se procurasse

anexá-lo ao primeiro e, com isso, a um projeto “esclarecido” de governo.

Nessa direção, Galván põe em destaque as posições assumidas por Fernando Savater e Francisco J. Martínez. Ficamos apenas com o último, por mais que Savater aparente paulatinamente tornar-se, ao final do livro, uma espécie de anti-herói, ex-nietzscheano ou cioraniano convertido ao neoliberalismo. O próprio Galván, entretanto, não se porta necessariamente melhor ao considerar “não isentas de suspicácia” as posições de Martínez relativas à última “virada” do pensamento foucaultiano. Eis a pergunta-afirmação de Martínez com que Galván estaria de acordo: “Sucumbiu Foucault à sedução de um narcisismo atualmente imperante, que se reclui na privacidade e retorna à dietética e ao cuidado obsessivo do corpo, não para dominar os demais, mas para esquecer que está dominado?”.

Retorna efetivamente “o último Foucault” ao projeto ilustrado, como indaga/afirma Martínez nas jornadas-homenagem com que iniciamos esta resenha? Não é a perspectiva de Álvarez-Uria no dossiê-contestação publicado por *Liberación*: “[Foucault], espírito livre, sedutor, antidogmático, [...], consciência malvada de seu tempo, vivisseccionador das virtudes

[...], pensador do ‘talvez’”. (p. 267).

De nossa parte, preferimos multiplicar o último termo, entoando: “Quizás, quizás, quizás...”.

## A inquietude do mundo

Recém morrera Michel Foucault, e seu duplo Jesus Ibañez não precisou de mais do que um título, em artigo publicado em *El País*, para evidenciar o impacto do acontecimento: “Essas ideias que não estremeirão mais o mundo”.

Em face dessas palavras tão fortes quanto desalentadoras, o epílogo do livro de Galván lança-se a um exercício de alteridade através de espelhos outros. O intuito declarado é o de uma comparação entre as acolhidas de Foucault nos Estados Unidos, no México e na própria Espanha. Uma certa situação mexicana, todavia, constitui o cerne dessa conclusão que não ousa dizer seu nome.

Em 1981, Rafael Sebastián Guillén Vicente defendeu, na Universidade Autônoma do México, uma tese de nome extenso: *Filosofia y Educación: prácticas discursivas y prácticas ideológicas. Sujeto y cambio históricos en libros de texto oficiales para la educación primaria en México*. Quando desse escrito, que associava as con-

tribuições de Foucault e de Althusser, tinha 24 anos de idade. A partir de então, é inútil buscar “percursos Lattes” desse Rafael – as fontes a que Galván recorre estão no serviço de informações do Exército Mexicano. Porque Rafael é o subcomandante Marcos, envolvido, desde que dele não mais se soube na cidade e na Universidade, com as comunidades indígenas tzotziles e tzeltales, em Chiapas. Na tese que o poderia ter transformado em famoso professor universitário, constam das referências bibliográficas *A Arqueologia do Saber*, *A ordem do discurso*, *Vigiar e Punir*, *Nietzsche*, *Freud*, *Marx*, *As palavras e as coisas* e *A vontade de saber*. Nela, ao diagnosticar, com Foucault, a não transparência do discurso, Rafael/Marcos se pergunta: “o que se diz, como, quem o diz, a quem e para que se o diz?”. A desacademicização de Rafael Guillén Vicente, apresentada ao final do livro de Galván, funciona como um antídoto às tentativas de mumificação daquelas idéias mal-ditas que abalaram o mundo acadêmico e extra-acadêmico, a ponto de desfazer-lhes as fronteiras.

Eventualmente “foucaultistas”, muitas restrições formulamos ao longo desta resenha: o trabalho de Galván

é por vezes professoral, o que não o livra de alguns equívocos; seu plano se inclina demasiado em direção ao acadêmico, talvez mais do que a própria acolhida de Foucault na Espanha; certas totalizações prévias, pouco refletidas, tendem a rigidificar, na forma de campos separados e confrontados, o que poderia ser um espaço de dispersão fluido e mutante; apesar de ser muito mencionada a palavra “pergunta”, a categoria “problematização” se ausenta em favor de uma clarividência estudiosa e vigilante da cronologia.

Ao terminar a leitura, no entanto, a lembrança que se faz presente é a da resenha redigida para a revista *Discurso* pela professora Laura Vergueiro quando do lançamento, em 1978, de *Da(na)ção da norma*, de Roberto Machado e colaboradores, primeira publicação historiográfica brasileira em moldes foucaultianos. A resenhistas faz diversas críticas a tal trabalho: ele fala muito de medicalização, mas quase nada dos medicamentos; é excessivamente fiel a Foucault, o que o impede de desvendar o que é específico à sociedade brasileira, como o escravismo; reforça demais os pontos comuns entre Brasil e Europa, apagando as diferenças. Objeções sérias, como se vê. Contudo, elegante

e perspicaz, Laura Vergueiro assim conclui sua resenha: “Se os autores tivessem levado essas implicações às últimas consequências, *Da(na)ção da norma* não existiria. O que, apesar

dos pesares, seria uma pena e um atraso”.

Digo exatamente o mesmo sobre *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*, pois é o fundamental.

# Os limites da Agenda

**André Botelho e Lilia Moritz Schwarcz (orgs.)**

*Agenda Brasileira: Temas de uma sociedade em mudança.* São Paulo: Companhia das Letras (2011), 584 páginas.

Gustavo Simões

Mestre em Ciências Sociais pela PUC-SP. Pesquisador no Nu-Sol e no Projeto *Ecopolítica*.

Agenda pode ser a caderneta onde marcamos e lemos nossos cronogramas, telefones, e-mails, contatos. Pode significar também prioridade, caderno no qual se anota dia a dia as atividades, registro de reuniões, apontamentos de compromissos futuros. Transformou-se em *agenda governamental* relacionada à governamentalidade das condutas a serem governadas. É uma palavra que prescinde de tradução. Para além da língua portuguesa, outras como a inglesa, a francesa, italiana e espanhola, utilizam-na sob a mesma grafia. Agenda é agenda, de São Paulo a Paris, passando por Barcelona, Londres, alhures.

Essa palavra-chave estampa a capa de *Agenda Brasileira: temas de uma sociedade em mudança*, compilação de breves textos organizados por André Botelho e Lilia Moritz Schwartz. É

de se notar que não há, entre os quarenta e oito textos publicados, nenhum verbete assinado por autores que exercem seu trabalho fora da região sudeste do Brasil. Portanto, no eclético “cardápio” – palavra utilizada mais de uma vez para definir a seleta de textos – há a reiteração da visão de Brasil propugnada por intelectuais e personalidades de universidades ou grupos organizados com sede, sobretudo, em São Paulo e Rio de Janeiro. O livro, segundo a apresentação, complementa *Um enigma chamado Brasil*, lançado em 2009 pela mesma editora, com textos que abordavam o pensamento de vinte e nove intelectuais brasileiros. Botelho e Schwarcz, enredados na hipotética divisão entre teoria e prática, restrita à história do pensamento, afirmam uma unilateral leitura dos *problemas* escudados no seguinte argumento: “a



ideia agora não é seguir intelectuais, mas antes temas da nossa agenda nacional; não tanto as teorias, mas as práticas, assuntos e questões que vem contribuindo para desenhar projetos de nacionalidade, intencionais ou não” (p.11).

Proponho dividir esta resenha em três movimentos: o primeiro, compreende os verbetes que mapeiam a formação de certa identidade brasileira nas décadas de 1920 e 1930 – a maior parte dos verbetes trata desse período, o que por si só evidencia a origem do *pensamento* dos organizadores; o seguinte, mira os breves textos que descrevem os efeitos da ditadura civil-militar (1964-1985) sobre a cultura brasileira; e o último movimento acompanha as políticas que irromperam com a chamada “abertura política” e seus desdobramentos até o fim da primeira década do século XXI.

## **22, 30 : a construção da brasilidade**

*Agenda Brasileira: temas de uma sociedade em mudança* apresenta quarenta e oito textos distribuídos por 584 páginas. O livro é inaugurado pelo verbete “Imagens da África no Brasil”, texto de Valdemir Zamparoni que mapeia desde a abolição da

escravidão, a irrupção das teses conservadoras de Nina Rodrigues, passando pela contribuição da Semana Modernista de 1922, até o pensamento de Gilberto Freyre, na década de 1930. Zamparoni não somente abre o livro como também nos permite acompanhar traçados relacionados à formação de uma identidade nacional, ainda na primeira metade do século XX. Segundo o autor, a Semana de 1922 foi à responsável pela difusão do “mito das três raças”, retomado como política durante o governo de Getulio Vargas, sobretudo, durante a ditadura do Estado Novo. Foi no início dos anos 1920 que os negros se voltaram para os projetos políticos nacionais e “Mário de Andrade coletou práticas culinárias, cantos de trabalho; (...) os negros foram pintados particularmente por Portinari” (pp. 24-25).

Rubens George Oliven reitera a importância da década de 1920 na construção do que denominou de *brasilidade*. Para ele, os acontecimentos de 1922, definem um “divisor de águas” entre um novo modo de afirmação da cultura, “exaltando-se símbolos como Macunaíma, a figura do malandro, o carnaval, o futebol” e os modelos de modernidade, europeu e estadunidense, que a elite

do país passou a valorizar a partir daquele momento. Em suas palavras: “o movimento modernista significa, por um lado, a reatualização do Brasil em relação aos movimentos culturais e artísticos que ocorrem no exterior. Por outro lado, implica também buscar nossas raízes nacionais, valorizando o que haveria de mais autêntico no Brasil” (p. 259). Corroborando as argumentações destes dois textos emblemáticos da *agenda*, Eucanaã Ferraz, em “Poesia no Brasil funciona”, afirma que, ultrapassando os eventos circunscritos às apresentações ocorridas no Teatro Municipal de São Paulo, a década de 1920 “serviu como baliza para a tarefa de tornar as artes nacionais contemporâneas das vanguardas europeias” (p. 413).

Foi também nos mesmos anos 1920 que, pela primeira vez na história, um time de futebol (o Vasco da Gama) contratou jogadores negros, como recorda o ex-jogador Tostão. Lilia Moritz Schwartz parte justamente de um embate ocorrido num campo de futebol, em 2009, entre o jogador do São Paulo Futebol Clube, Grafite, e o zagueiro argentino De Sabato, para analisar a especificidade do racismo brasileiro. No entanto, a autora retorna às primeiras décadas do

século XX visando compreender certa formação identitária. “Interessante é pensar que, em meados da década de 1920, estávamos a um passo do *apartheid social*, e em 1930 nos transformaríamos em ‘modelo de democracia social’. É certo que o contexto intelectual era distinto, e que agora a noção de raça passava a ser trocada pela de cultura, advogando-se que não era a biologia que explicava as sociedades, mas suas histórias, contingências e costumes” (p. 440).

Nos primeiros anos de Getúlio Vargas como presidente, mais precisamente em 1932, foi promulgado o Código Eleitoral que concedeu o direito de voto às mulheres, criou a Justiça Eleitoral e introduziu o voto secreto. Todavia, a partir de 1937, com o início da ditadura do Estado Novo, Vargas intensifica a centralização do Estado em seu domínio. É conhecida a cerimônia de queima das bandeiras estaduais e a valorização, por conseguinte, da imagem da única bandeira permitida: a verde-e-amarela. Como exemplo desse deslocamento e sobreposição das questões que emergiram nos anos de 1920 e se fortaleceram na década seguinte, Schwartz sinaliza a política – implementada por Vargas em plena ditadura – de

nacionalização e descriminalização de práticas proibidas anteriormente pela polícia, como a capoeira, o samba e o candomblé. Ruben Oliven aponta que, durante o governo de Vargas, “várias manifestações populares foram integradas, a partir de então, à imagem que dá forma à identidade nacional. Algumas tiveram origem nas elites, como o carnaval e o futebol. Outras, nas classes populares, como o samba e a feijoada” (p. 262).

Todavia, a *Agenda*, ao tratar do período segundo uma continuidade histórica, desconhece as diversas resistências políticas ao governo Vargas. Tomemos um caso rápido: a anarquista Maria Lacerda de Moura, na mesma época, analisou o direito de voto estendido às mulheres não como uma conquista, mas sim como continuidade da perpetuação da subordinação da mulher, visto que o voto e a política eleitoral pouca ou nenhuma relação tinham com o autoconhecimento e o domínio do próprio corpo e prazer pelas mulheres; o voto nivelava as mulheres ao modelo de mulher burguesa tomada como uniformidade, e cuja expressão de época foi Berta Lutz.

Logo após a Segunda Guerra Mundial – que, no entendimento de Celso Castro, tornou insustentável

a ditadura do Estado Novo implementado por Vargas em 1937, pois, “enquanto havia uma ditadura no Brasil, nossos ‘pracinhas’ foram lutar na Itália contra o nazifascismo” –, intelectuais como Caio Prado Jr. e Florestan Fernandes se distanciaram do pensamento de Gilberto Freyre e do discurso conhecido como racista. Segundo Zamparoni, começaram “a estudar, inspirados pelas novas sociologias marxista ou weberiana, não mais a ‘questão negra’, mas a escravidão enquanto sistema de opressão e alienação, os modernos conflitos raciais e as relações de classe” (p. 26). Todavia, se Gilberto Freyre era contestado pela irrupção de novos pensamentos acerca da cultura brasileira, o anticomunismo fomentado nos anos Vargas por militares como Eurico Gaspar Dutra e Góis Monteiro ganhava cada vez mais força sob o desenvolvimento da chamada Guerra Fria.

## **60, 70: ditadura civil-militar**

É de se notar que, dentre os quarenta e oito textos presentes na *Agenda*, poucas passagens se debruçam exclusivamente sobre a irrupção da ditadura civil-militar em 1964. O mais explícito é de

autoria de José Ricardo Ramalho; que reduz sua explicação do Golpe, talvez pela brevidade de espaço, à “ação dos trabalhadores em defesa das reformas econômicas propostas por João Goulart”, ignorando o consentimento de grande parte da população brasileira que organizava, nas capitais, marchas em defesa da família e pela propriedade. O Golpe, segundo ele, “foi um movimento político que usou como justificativa o medo do comunismo, mas também da formação de uma ‘república sindicalista’ no país” (p. 537). É de se notar também que não há na agenda nenhuma reflexão acerca da institucionalização da tortura nos porões, delegacias e em vários cantos do país, arruinando existências consideradas perigosas, subversivas e ao mesmo tempo produzindo medo e obediência na maior parte da população. Não há tinta sobre as guerrilhas, tampouco uma análise sobre a atual formação da Comissão da Verdade, um tema urgente de *agenda governamental*. O assunto se restringe às grandes redes de televisão que surgiram nesse momento “com programação em âmbito nacional, possibilitada pela fundação da Embratel e do Ministério das Comunicações,

respectivamente em 1965 e 1967” (p. 299), difundindo a imagem de um país em crescimento e constante progresso e, neste caso, mostra ao leitor os limites que comportam o agendamento de temas e que podem ser justificados pelos mais variados vieses políticos.

Sob tal investimento maciço em propaganda da ditadura, e justificando a necessidade de ocupar o “vazio” amazônico, empresas beneficiadas por incentivos fiscais instalavam-se no Pará e Mato Grosso; centenas de hectares de terras públicas eram repassadas a proprietários particulares a preços irrisórios, e homens de vários lugares do Brasil eram contratados para derrubar parte das matas. “As vozes que se levantavam contra os efeitos devastadores dessas políticas tiveram dificuldades em se fazer ouvir, pois, no início dos anos 1970, o país crescia ao redor de 10% ao ano e não havia, mesmo entre planejadores e organismos internacionais de desenvolvimento, quem questionasse o modelo brasileiro”, afirma Neide Esterici (p. 39). Como mostra Feldman, obras como a rodovia Transamazônica tornaram-se possíveis, ancoradas justamente nos pretextos de “ocupar os vazios” ou “integrar para não

entregar”. Trata-se, assim, de um investimento em identidade nacional pela ditadura civil-militar, repaginando o Estado Novo, evidenciando a atualização da *agenda* governamental de maneira autoritária, segundo as políticas de ocupação territorial e controle da população.

Mesmo diante da institucionalização do regime militar — atingindo até mesmo a prática do futebol que, segundo Tostão, a partir da seleção de 1970, se enredou no estilo pragmático europeu, abandonando a habilidade, a fantasia e a improvisação —, novos questionamentos ligados às contestações contraculturais ao redor do planeta repercutiram no Brasil. J. Guinsburg e Rosangela Patriota, em “Teatro Brasileiro: uma longa história e alguns focos” mostram que, “mesmo sob a ditadura militar, o teatro foi espaço não somente da cena da resistência democrática e da defesa da radicalização política, mas também de experiências no âmbito da teatralidade, seja com os musicais do Arena, seja com as pesquisas cênicas do Oficina, que tiveram visibilidade antológica de *O rei da vela* e se radicalizaram com as apresentações de *Roda Viva*, *Galileu Galilei* e *Na Selva das Cidades*” (p. 513). Entretanto, atores, diretores e grupos não passaram ilesos à sanha

policial durante a ditadura civil-militar. Guinsburg e Patriota citam a passagem pelo Brasil do coletivo anarquista *The Living Theatre*. Porém, não situam as práticas que os levaram à prisão em Ouro Preto, no governo militar de Garrastazu Médici. O *Living Theatre*, inventado por Julian Beck e Judith Malina nos anos 1950, em Nova Iorque, deixara os Estados Unidos no final dos anos 1960 em repúdio à Guerra do Vietnã e por recusar-se a pagar impostos (na tradição da prática de resistência inaugurada por David Henry Thoreau contra a anexação de parte do México). O grupo foi detido no início dos anos 1970, no Brasil, sob acusação de subversão e tráfico de drogas. No porão do DOPS de Belo Horizonte, seus integrantes foram submetidos a torturas e violências inomináveis. Após a libertação, resultado da repercussão internacional do caso, Beck & Malina montaram uma peça pelas ruas de Nova Iorque, na qual expunham cruamente os modos como os presos eram tratados pela polícia brasileira.

Referindo-se à liberação do sexo, Julio Assis Simões afirma que “no Brasil dos anos 1970, sob a ditadura militar, formas locais de desbunde e contestação cultural abriram brechas na repressão política. A androginia

adquiriria então um potencial subversivo”. Assis Simões recorda que “em seu primeiro espetáculo no Brasil depois da volta do exílio na Inglaterra, em 1972, o cantor e compositor Caetano Veloso surpreendia o público ao usar batom e encenar maneirismos à moda de Carmen Miranda” (p. 237). Para além disso, o autor atribuir como fundamental para a irrupção do Movimento Gay no Brasil o lançamento do jornal alternativo *O Lampião* e a invenção do grupo *Somos*. Acrescentaria à reflexão de Assis Simões não só a postura libertária do coletivo do jornal *O Inimigo do Rei*, de Salvador, lançado ao mesmo tempo que *O Lampião*, em plena ditadura, e que reivindicava “prática sexual ampla, geral e irrestrita”, mas, também, a decisiva proliferação da chamada imprensa alternativa na formação de um discurso antiditatorial. Somado à irrupção de *Lampião* e do *Somos*, Assis Simões reitera a vitalidade da introdução do pensamento de Michel Foucault em certas universidades brasileiras na formação de alguns questionamentos no interior do Movimento Gay. Ultrapassando a importância que ele confere a esses escritos, cabe recordar que Foucault esteve presente no Brasil não somente

pela circulação de seu pensamento. Em 1975, ano da morte de Wladimir Herzog, ele interrompeu o curso que ministrava na Universidade de São Paulo (USP) afirmando não ensinar em países nos quais se torturam jornalistas nas prisões.

No final da década de 1970 e início dos anos 1980, Foucault analisou a política reivindicada pelo Movimento Gay francês e sugeriu a certa militância que experimentasse o prazer associado à invenção de novos modos de vida, a uma ética que ultrapassasse a questão policial identitária recoberta pelos reclames por direitos. O texto de Assis Simões, intitulado “Movimento Homossexual e LGBT”, descreve como, no Brasil dos anos 1980, ao contrário do que sugeriu Foucault, preponderou pouco a pouco uma tendência política disseminada por organizações atreladas ao Estado. A explosão de casos de HIV-aids articulou, segundo ele, “velhas associações entre homossexualidade e doença”, fazendo com que grande parte dos gays organizados se enredassem em partidos políticos e sob o prestígio de autoridades de saúde envolvidas no combate à propagação do vírus. “Ao longo dos anos 1990”, encerra Assis Simões, “as parcerias com o Estado em torno do combate



à Aids consolidaram-se e deram impulso à multiplicação de grupos ativistas, inclusive de lésbicas e de travestis, promovendo a diversificação e a incorporação dos vários sujeitos do movimento homossexual na atual sigla LGBT” (p. 243).

É interessante notar que no mesmo período, de modo similar ao que ocorreu com o chamado Movimento Gay – isto é, a adoção de aspectos formais e ligados ao Estado nas reivindicações por novos direitos –, o Movimento Negro Organizado passou a definir suas lutas de maneira distinta dos embates que eclodiram nos anos 1970. Valdir Zamparoni mostra como nessa década, “à medida que esfriavam as notícias sobre as ex-colônias, a presença dos temas africanos, a reivindicação da ‘libertação’, foi perdendo espaço para uma *agenda* muito mais pautada pela discussão das relações raciais norte americanas, num viés neoliberal”. Após certa libertação, ao invés de avançar politicamente na direção da afirmação de novas práticas de liberdade, as reivindicações de parte do Movimento Negro Organizado restringiram-se à exigência por direitos. Zamparoni cita como exemplo de conquista do Movimento Negro nesse momento a

obrigatoriedade do ensino de História da África nas escolas brasileiras. Até os anos 1990, segundo o autor, os currículos escolares brasileiros, refletiam o postulado hegeliano de que a África não tinha ‘interesse histórico próprio’, já que não aportava ‘nenhum ingrediente à civilização’. Todavia, hoje, argumenta que “vivemos em outra conjuntura institucional. Depois de pressões vindas de vários segmentos sociais, dos meios universitários uma nova onda emergiu, e a África, como tema e campo de estudos até então marginalizados, passou a ser atraente” (p. 27). Mesmo celebrando tais conquistas, Zamparoni afirma que no Brasil a África segue ainda hoje aprisionada por duas imagens. De um lado a imagem de uma África selvagem, amplamente disseminada por documentários e telejornais. Por outro, a imagem mítica da “Mama África”, idealizada, “originária”, “profunda”.

## **80, 90, 2000: institucionalização da democracia**

Parte dos textos que abordam a chamada “abertura política” e questões que emergem no Brasil do século XXI celebram precisamente a proliferação, no final dos anos 1980, de direitos



destinados aos chamados grupos minoritários. Segundo Maria Alice Rezende de Carvalho, assistimos, a partir dos anos 1970, à consolidação de “uma terceira onda de direitos, que, contudo, não mais se refere exclusivamente a indivíduos, podendo abranger grupos, etnias, nações e a própria humanidade, em seu direito a um meio ambiente equilibrado, à paz ou à transmissão do patrimônio ecológico e/ou cultural às gerações futuras” (p. 107). A questão das minorias aparece então relacionada aos balizamentos da *agenda* internacional, mas a autora não elucida em que medida isso interfere na identidade brasileira. Antonio Sergio Alfredo Guimarães defende que as lutas contestatórias da ordem na atualidade devem reduzir-se “à argumentação de que mecanismos como exploração ou barreiras de controle deturpam ou neutralizam as políticas que visam garantir a igualdade de oportunidades e tratamento”. Para além dessa argumentação, compara as chamadas *ações afirmativas* garantidas pelo direito a “revoluções como modo de instituir ordens mais igualitárias” (p. 169).

No contexto de institucionalização das lutas das minorias – efeito da chamada “terceira onda de direitos”,

apontada por Rezende de Carvalho como responsável pela garantia desde direitos individuais até o direito de todos ao usufruto de um planeta equilibrado – Neide Esterci descreve o que denominou de “nova invenção da Amazônia”, assentada na ideia, segundo ela, de que o Estado nacional é pluriétnico e multicultural e, portanto, “deve assegurar aos portadores de culturas e identidades diferentes o controle de suas próprias instituições e formas de vida” (p. 41). Tal noção é atestada, para além do território amazônico, por Celso Athaide em “Periferia, beco, viela” ao concluir: “ninguém melhor do que os próprios ‘periféricos’ para expressar sua realidade” (p. 406).

No mesmo momento definido por Esterci como o instante em que o Estado garante direitos àqueles identificados como portadores de culturas diferentes, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha ressalta a valorização dos povos indígenas, mais precisamente depois da ECO-92, “como detentores de conhecimentos ecológicos importantes e pelo seu papel na conservação da biodiversidade” (p. 289). Entre os vários fatores que contribuíram para a o reconhecimento dos saberes indígenas, segundo a antropóloga,

está a crise de desenvolvimento capitalista que possibilitou “o advento de uma consciência de sustentabilidade” (Idem). Todavia, se Manuela Carneiro da Cunha expõe com firmeza como os povos indígenas, auxiliados por essa nova consciência de sustentabilidade amplamente disseminada no início da década de 1990, contrariaram as expectativas de certos pesquisadores dos anos 1970 — que preconizavam que as sociedades indígenas desapareceriam — não há em suas considerações a análise do envolvimento de lideranças indígenas no atual “mercado verde”, estimulado também desde a ECO-92 e que prevê a negociação direta entre certos povos e empresas capitalistas internacionais dos chamados “créditos de carbono”. Fabio Feldman, membro do “Conselho Brasileiro de Construção Sustentável”, atribui à Conferência da ONU de 1992 a responsabilidade por um novo modelo de implementação de políticas públicas ligadas à Amazônia e lembra que a criação do Ministério do Meio Ambiente brasileiro, como a aprovação de documentos como **Agenda 21**, Declaração do Rio e Declaração sobre Florestas, vieram como desdobramento do encontro internacional. Entretanto, o texto de Feldman se detém à valorização

das mudanças políticas institucionais relacionadas às negociações decorrentes da Rio-92, e pouco situa acerca da formação de um mercado baseado na *sustentabilidade*, responsável, desde os anos 1970, por sustentar e suportar a imagem das grandes empresas, acusadas por ambientalistas de serem as principais agentes de destruição do planeta.

Ressalto aqui a noção de *sustentabilidade* pois a palavra estampa o texto de apresentação da *Agenda*, na contra-capá, com a pergunta: “o que fazer para que o país se torne economicamente viável e ecologicamente sustentável?”. Para além disso, é preciso recordar que vinte anos depois da ECO-92, o Brasil volta a ser o palco de uma Conferência Internacional sobre o meio ambiente, a Rio+20, definidora de novas *agendas* políticas a serem implementadas gerando infundáveis reformas, negociações, debates e fiscalizações em prol da gestão capitalista para um planeta sustentável. A *sustentabilidade*, portanto, é mais do que o sintoma de uma suposta crise capitalista. É a noção que sustêm hoje a sobrevivência do negócio de inúmeras empresas ao redor do mundo.

São precisamente esses textos —

que reiteram a chamada “terceira onda” de direitos, isto é, as reivindicações por direitos que articulem desde a *sustentabilidade* do planeta a garantia de direitos as minorias – que delinearão a denominada *Agenda brasileira* no século XXI. Talvez possamos afirmar que os textos acima apresentam o enfraquecimento de certas lutas minoritárias que, sob a instituição da democracia no país, permutaram sua potência em troca de certa sobrevivência institucional. Gilles Deleuze, em conversa com Toni Negri na primavera de 1990, já havia alertado para o fato de que uma minoria em busca de modelos quer se tornar majoritária. Seguindo a sugestão de Deleuze, podemos nos perguntar se as reivindicações pluralistas junto ao Estado, presentes na *Agenda brasileira*, não teriam reforçado — ao invés da diversidade — um modelo de uniformidade sustentado pelo pensamento de Estado.

### **.../para além da agenda**

Agenda é agenda em variados lugares, palavra que uniformiza, torna comuns diferentes gostos; é agenda governamental que seleciona problemas governáveis. Agenda

designa, também, esse conjunto de textos reunidos em 584 páginas, e que irrompem como sistematizações de projetos que miram a constituição e a institucionalização de políticas de Estado. Contudo, há coisas que a *Agenda* não registrou e nem poderia fazê-lo, pois estão fora do tempo, dos calendários, compromissos, protocolos, prioridades, assinaturas. *Menos estrangeiro no lugar que no momento*. Assim dizia um verso de uma canção inventada no início dos anos 1990, por um compositor que vivera intensamente as liberações provocadas pelos anos 1960 e 1970. A mesma canção, intitulada “o estrangeiro”, iniciava com a breve descrição de olhar de certos homens oriundos do outro lado do Atlântico em relação à Baía de Guanabara. Na mesma época que a possível visita de Paul Gauguin à Baía de Guanabara, descrita na canção, um outro francês, Élise Reclus, cartógrafo, agitador, desembarcou no Brasil. Em 1893, homenageado pela Sociedade Geográfica do Rio de Janeiro, fez questão de afirmar a beleza das matas da então capital federal. Todavia, recordou que o conservadorismo brasileiro fez com que este fosse um dos últimos países da América a abolir a escravidão.

Retornou à França por Dacar, mas continuou atento aos acontecimentos da história do país. Chamou sua atenção acontecimentos como a Cabanada e a experimentação libertária na Colônia Cecília. Mas porque retomar aqui a visita desse cartógrafo libertário? Ele reiterou em seus textos que a *mudança*, isto é, o movimento é a condição para a existência. A *mudança* de que

escreve Reclus é distinta da utilizada no título da *Agenda*. A mudança para ele ultrapassa a imobilidade do pensamento que *sustenta* o governo, o Estado. A *mudança* para o libertário é uma outra palavra, outra história...

Diferente da Agenda de papel, com a qual viramos página por página até o seu fim, a agenda política não cessa de ser atualizada. Por isso é cada vez mais vital escrever...

## *O Instituto Ethos e a responsabilidade social: transparência e monitoramento*

**Hannah Maruci Aflalo**

Estudante de Relações Internacionais na PUC-SP; bolsista FAPESP de iniciação científica com o projeto “O Instituto Ethos e sua influência global na conduta socialmente responsável tida como necessária e desejável”, vinculada ao projeto temático FAPESP *Ecopolítica*.

O Instituto Ethos define o conceito de responsabilidade social empresarial “como a forma de gestão que se define pela relação ética e transparente da empresa com todos os públicos com os quais ela se relaciona e pelo estabelecimento de metas empresariais que impulsionem o desenvolvimento sustentável da sociedade, preservando recursos ambientais e culturais para as gerações futuras, respeitando a diversidade e promovendo a redução das desigualdades sociais”. (Instituto Ethos, s/d)

A noção de responsabilidade social surgiu na Europa na década de 1970 e se consolidou na América Latina em 2001, com a realização da I Conferência de Responsabilidade Social nas Américas. O Instituto Ethos, criado em 1998 pelo empresário Oded Grajew, teve papel crucial neste processo tanto no Brasil como na América Latina. Ao

adotar padrões de conduta trazidos de instituições similares da Europa e dos Estados Unidos da América, o Instituto Ethos se apresenta como uma nova forma de institucionalização e produção de verdades<sup>1</sup> que criam, reforçam e renovam o discurso da responsabilidade social por meio da educação e do monitoramento das empresas em direção à conduta socialmente responsável.

A emergência do conceito de responsabilidade social e as práticas que criaram e consolidaram o discurso socialmente responsável (que ganha espaço dentro do discurso ambiental) determinam hoje novas expectativas em relação à conduta empresarial. As novas práticas esperadas das empresas em relação à sociedade e ao meio ambiente, delineadas e ensinadas pelo Instituto Ethos, começam a configurar um novo tipo de empresa que se diferencia das empresas das décadas anteriores.

A empresa social, predominante nos anos 1960, se definia por uma atitude filantrópica: os investimentos sociais eram separados das atividades lucrativas da empresa e significavam a abdicação de fração do lucro em prol de um bem social. Esta concepção deu lugar a um novo tipo de empresa, a partir dos anos 1990, que passa a incorporar práticas socialmente responsáveis a suas atividades sem que isso signifique a redução de seus lucros, mas de modo a permitir, acima de tudo, sua maximização. Tais empresas são chamadas *empresas cidadãs* e buscam exercer sua cidadania por meio da participação ao seguirem os padrões da conduta socialmente responsável.

O papel educacional assumido pelo Instituto Ethos – no sentido de direcionar a conduta das empresas para a responsabilidade social – e a própria consolidação do discurso socialmente responsável são sustentados pelas noções de transparência e monitoramento. A transparência se coloca como um valor a ser alcançado e, para tanto, as empresas devem se apresentar publicamente para seus *stakeholders*<sup>2</sup> por meio de relatórios e balanços sociais. A empresa cidadã, portanto, é aquela que desenvolve sua participação exibindo seu papel social de modo aberto e transparente: mais importante

do que ser socialmente responsável é mostrar que o é. É importante ressaltar que essa transparência, enquanto valor moral atribuído às empresas, é aqui entendida como inalcançável, pois a neutralidade não é possível. A busca pela transparência, no entanto, é o que incentiva as empresas a desejarem o monitoramento de suas atividades, uma vez que, quanto mais controladas, mais transparentes se apresentam para seus *stakeholders*. Dessa forma, uma polícia da vida<sup>3</sup> mostra-se presente nas relações das empresas entre elas mesmas, com seus *stakeholders* e na condução das empresas pelo Instituto Ethos. Essa polícia da vida apresenta-se como desejável e necessária na medida em que todos, enquanto cidadãos, querem e são convocados a participar, vigiando e monitorando uns aos outros.

## Notas

<sup>1</sup> Entende-se aqui por “verdade” o que Michel Foucault define como “um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados” (FOUCAULT, 1979: 14).

<sup>2</sup> “Termo em inglês amplamente utilizado para designar as partes interessadas, ou seja, qualquer indivíduo ou grupo que possa afetar o negócio, por meio de suas opiniões ou ações, ou ser por ele afetado: público interno, fornecedores, consumidores, comunidade, governo, acionistas, etc.” (Instituto Ethos, 2005).

<sup>3</sup> “uma polícia da vida começa a tomar vulto quando cada cidadão está convocado a participar, cuidando dos vivos em sua área, das condutas de cada um” (PASSETTI, 2011: 132).

## Bibliografia

FOUCAUT, Michel (1979). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.

Instituto Ethos (2005). “Parcerias para uma sociedade responsável” in *Conferência Internacional — Empresas e Responsabilidade*

*Social*. Disponível em [http://www.ethos.org.br/CI/apresentacoes/apresentacoes\\_10-06/BeatGruninger-GestaoDeDialogos.pdf](http://www.ethos.org.br/CI/apresentacoes/apresentacoes_10-06/BeatGruninger-GestaoDeDialogos.pdf) (Consultado em 15/09/2011)

Instituto Ethos (s/d). “O que é responsabilidade social empresarial?”. Disponível em [www.ethos.org.br](http://www.ethos.org.br) (consultado em 10/09/2011)

PASSETTI, Edson (2011). “Ecopolítica: procedências e emergência” in VEIGANETO, Alfredo e CASTELO BRANCO, Guilherme (orgs.). *Foucault: Filosofia & Política*. Belo Horizonte: Autêntica.





# ecopolítica

governamentalidade planetária, novas institucionalizações  
e resistências na sociedade de controle



[o projeto](#) ▫ [eventos](#) ▫ [agenda](#) ▫ [links](#) ▫ [revista ecopolítica](#) ▫ [contato](#)

pesquisadores

projeto em fluxos

ecopolítica

direitos

segurança

meio ambiente

penalização a céu aberto

mapoteca

documentos

relatórios

leituras e anotações

pesquisas

iniciações científicas

mestrados

doutorados

pós-doutorados

[home](#) | [sobre o projeto](#)

## paisagens

**texto e seleção de imagens: acácio augusto e gustavo simões.**  
**indicação de verbete: edson passetti.**



O ano de 2011 ficou marcado por uma série de protestos e manifestações de rua, convocados e coordenados por meio dos instrumentos eletrônicos compartilhados. Muitos atribuem esses protestos ao dinamismo e a capacidade de mobilização das redes sociais digitais, ignorando que a propriedade dessas redes está sob controle de capitalistas planetários, seus financistas e os próprios usuários.



Analistas descrevem esses protestos considerando a insatisfação sazonal dos jovens, o fracasso da educação familiar, o desgosto com as democracias ou as ditaduras, como efeitos da globalização e das crises do capitalismo. Associam-nos ao dinamismo das redes e a certa insatisfação com capitalismo financeiro detonada após a crise econômica de 2008, que arrastou o continente europeu e os Estados Unidos da América (EUA) para o endividamento e a recessão.



A motivação inicial para esse chamado despertar foi o aumento imediato dos índices de desemprego, aliado à constatação de certos jovens de que mesmo sob intensivo investimento em capital humano, com formações e certificações, não usufruiriam dos confortos com os quais a classe média se acostuma e celebra no capitalismo. Os eventos marcantes que se desdobraram em outros protestos irrompem na Praça Tahir, na cidade do Cairo, Egito, em fevereiro de 2011.



Em seguida, na Espanha, as manifestações do 15-M (15 de maio) aparecem na Plaza Catalunha e Puerta Del Sol, reivindicando democracia real, maior assistência do Estado em serviços públicos e controle fiscal das transações financeiras. O movimento que expressou clara inspiração nos jovens do Magreb, norte da África, ficou conhecido como os indignados.



Em julho, irromperam os protestos de estudantes no Chile que reivindicavam uma maior presença do Estado no sistema educacional.



As ruas de Londres e de outras cidades inglesas também foram tomadas, em agosto de 2011, por um contingente, em sua maioria de jovens, que se mostraram insatisfeitos com suas limitações de consumo e perspectivas de emprego. Manifestaram sua insatisfação com o governo de David Cameron protagonizando confrontos com a polícia e saques a lojas de Departamento e eletro-eletrônicos.



Por fim, em setembro, jovens acamparam na Praça Zucotti, em torno de Wall Street, localizada em Nova Iorque, reclamando uma "outra" democracia, uma "outra" economia, a garantia de emprego, de um contrato seguro para o futuro e o julgamento dos responsáveis pelas crises financeiras de 2008.



A constatação analítica de Saul Newman em texto recentemente publicado na revista Verve (2011) explicita que tais protestos, identificados muitas vezes como representantes de uma política radical, incorporam práticas procedentes de certos embates anarquistas, visto que, se definem como apartidários, descentralizados e não representativos.



Os protestos que emergiram em 2011 foram coordenados via internet e estimulados em círculos concêntricos de acumulação e ocupação.



Para além dessa incorporação indicada por Newman, chama atenção o sucesso dos protestos no conjunto da mídia impressa, eletrônica e televisiva.



Durante o ano, veículos à direita e à esquerda dos governos em todo o planeta relataram com grande entusiasmo tanto a queda das ditaduras no Magreb (sem esquecer intervenção militar da OTAN na Líbia); quanto a sobrevivência do engajamento de jovens na política, recolocando a praça e a internet como território da ação política, anunciando novas institucionalidades.



Entretanto, o que há em toda essa movimentação, impulsionada por retórica radical, é a explicitação de um desejo por mais Estado e a manifestação de uma vontade de melhorias tais como criação de empregos, expansão da educação estatal, transparências dos negócios públicos, entre outras reivindicações.



Alimentam a política contemporânea pelo chamado protagonismo juvenil: o que manifesta, por si, um maior volume e diversificação das



evento, e que manifesta, por si, um maior volume e diversificação das participações.



Há muito protagonismo e pouco agonismo.



Há uma produção infinda de reclames por direitos e pouca insurreição.

Coordenação eletrônica de personagem como uma figura coletiva e nenhuma luta; drama e não tragédia.



As movimentações na Grécia também estiveram, eventualmente, associadas às chamadas ondas de protestos pela imprensa escrita, televisiva e da internet.



No entanto, Atenas arde desde 2006, quando começaram as manifestações de rua, impulsionadas pelos jovens anarquistas do bairro Exárchia.



Em 2008, com o assassinato de um jovem anarquista de 14 anos, não cessaram os enfrentamentos com a polícia, os ataques com coquetéis molotov aos bancos, lojas, delegacias e tribunais.



Mesmo resultante dos cortes de verba do Estado e das altas taxas de desemprego e contando com a presença de grandes contingentes — inclusive de partidos e sindicatos, organizações sempre a espreita para apagar o fogo das insurreições como referiu Sebastien Faure — a atuação dos anarquistas gregos nos protestos, indicou maior radicalização e disseminação das práticas de ação direta contra as empresas, o Estado e a União Européia (cf. hypomnemata 104, de dezembro de 2008 <http://www.nu-sol.org/hypomnemata/boletim.php?idhypom=121>, e 121, de maio de 2010 <http://www.nu-sol.org/hypomnemata/boletim.php?idhypom=147>).



Na Grécia, também, acontece a incorporação das práticas anarquistas analisada por Newman, mas a multiplicidade de ações e associações torna o conjunto das manifestações mais difícil de ser apreendido.



Certas lutas gregas invadem os tribunais, como o caso do julgamento dos treze libertários em Koridallos obstruído por mulheres anarquistas e suspenso pela recusa dos acusados em responder as perguntas que lhes foram feitas.



O protagonismo de organizações, partidos e sindicatos também ocorre na Grécia, mas em tensão constante com o agonismo de algumas associações anarquistas.

A flecheira libertária editada pelo Nu-Sol acompanhou, no instante das manifestações, com o olho no lance, as movimentações e protestos que irromperam em 2011. Junto com essas imagens reproduzimos uma seleta de flecheiras libertárias que atingiram cada um desses embates.



**Em 2012, não proteste, desfigure!**

**seleta de flechas**

**flecheira libertária, 139. 1 de fevereiro de 2011.**

**na grécia: jovens impossíveis diante do tribunal**

Atenas. No dia 17 de janeiro começou o julgamento de 13 jovens anarquistas, acusados de terrorismo. Um novo tribunal-antiterrorista foi criado, especialmente para o caso. Ele localiza-se em uma das salas da prisão de Koridallos. Desde seu início, o julgamento não cessa de ser interrompido e suspenso. Juízes, promotores, advogados e autoridades não sabem mais o que fazer. Os acusados se negam a responder as perguntas que lhes são feitas. Recusam a representação dos advogados que lhes são designados. Escracham a seriedade do "procedimento impessoal". Suas jovens mulheres anarquistas botaram pra quebrar na platéia. Escandalizaram, foram postas para fora e proibidas de ocupar o espaço designado para a "assistência". Explicita-se, neste pequeno e imenso acontecimento, eles não se fazem de vítimas, nem pretendem ser algozes de ninguém.

## **dianete do tribunal, um anarquista**

Estas mulheres e homens anarquistas com seus gestos tesos e tesudos trazem vitalidade em frescor. Humor, desacato, silêncio altivo e destemor para abalar e botar para quebrar o velho ou o novo açougue da formalidade: o tribunal. Eles são corajosos e neste instante habitam e propagam o incontornável diante dos que prezam o juízo

## **flecheira libertária, 206. 31 de maio de 2011. mais praças, mais emprego, mais democracia, mais ...**

No centro de Barcelona e de Madri, em suas praças principais concentram-se centenas de jovens que lá acampam para protestar contra a crise e pedir mais emprego e "democracia real". O governo catalão decidiu "higienizar" a praça com uma ação truculenta da polícia com o objetivo de deixar o local "limpo" para a celebração da vitória da Copa dos Campeões pelo Barcelona. Além de ferir pessoas e destruir barracas, a polícia tomou equipamentos de comunicação e informática, utilizados pelos indignados para dar visibilidade ao movimento por meio de redes sociais, blogs e o YouTube. Os manifestantes não deixaram a praça e mobilizaram-se para protestar em outras praças da Espanha e de outros países. Apressados articulistas já comparam o que ocorre na praça da Catalunha com o Maio de 68. Esquecem-se que aquela juventude queria tudo e mais que emprego e democracia.

## **a mesma praça?**

As primeiras reivindicações assinadas em manifesto pelo 15M são: alteração da lei eleitoral; atenção aos direitos básicos reconhecidos pela Constituição tais como direito à habitação e a uma saúde pública de qualidade; reforma fiscal favorável aos rendimentos mais baixos... Jovens portugueses, franceses e gregos também saíram às ruas para protestar em solidariedade. A Porta do Sol, em Madri, tornou-se, segundo um dos acampados, a Praça da Solução. Mas quem quer solução luta amparado pela tristeza de uma falta, aguarda um desfecho para preencher o vazio, uma alternativa. A algaravia dos indignados espanhóis quer fazer da praça um outro espaço, ou somente mais um balcão de permutas?

## **89, 99. século XXI?**

O que mais é elogiado e comemorado por comentaristas de jornais é que o 15M possui uma pauta clara de reivindicações e faz uso da internet, celular e redes sociais digitais como efeito de um movimento novo, não atrelado a partidos e sindicatos. Alguns falam da chegada das revoluções árabes na Europa. Diante de uma pauta que pede emprego, separação de poderes e democratização das instituições do Estado, não há o que buscar em 1968. Chamar isso de revolução é fazer eco ao argumento liberal das chamadas revoluções de veludo, na época, para designar o esgotamento do mundo socialista.

## **continua**

Movimentos apartidários e espontâneos foram a marca dos movimentos anti globalização no final da década de 1990, que culminaram na morte

de um jovem anarquista na Itália e na acomodação "propositiva" do Fórum Social Mundial. Mas a história não se repete, não opera por comparações. O traço a ser notado desse movimento dos jovens espanhóis é sua moderação política e suas preocupações sustentáveis, que dão forma à política entendida como atividade de Estado, para garantia de direitos, criação de empregos e preservação do planeta. Assim, aplicam o programa democrático contemporâneo com espetáculo na praça, transmissões digitais e aplacam o susto que a Europa tomou com os jovens anarquistas gregos em 2006. E ao mesmo tempo, proclamam o justo na democracia: o 15M descreu dos partidos políticos. Em época de moderação isso anuncia a vida fascista.

### **flecheira libertária, 214. 16 de agosto de 2011 protestos...**

Vivemos um ano de eclosão de protestos, em vários cantos, convocados pelos instrumentos eletrônicos compartilhados. Analistas descrevem esses instantes considerando a insatisfação sazonal dos jovens, o fracasso da educação familiar, o desgosto com as democracias ou as ditaduras, como efeitos da globalização e das crises do capitalismo, cada vez mais próximas umas das outras. Os protestos sinalizam um esgotamento simultâneo de ditaduras e democracias, ainda sem saídas, para a enrascada capitalista em cada regime.

### **e o desejo de estado.**

As crises dos monopólios, no século XX, levaram as massas desesperadas a oscilarem entre a revolução e o fascismo. Hoje, argumenta-se que as classes médias estão atônitas ou imobilizadas diante do financiamento estatal aos bancos que governam o planeta com uma concentração de riquezas jamais vista. Os protestos expressariam o incômodo a esta situação. Organizados por meio de convocações eletrônicas eles estariam substituindo os antigos condutores de massa? Os protestos de 2011 querem mais Estado controlando a atual concentração de riquezas e distribuindo-a um tanto em seguros, moradias, empregos, escolarização, enfim, em cuidados com cada um. Estaríamos diante de uma nova solução para a crise pela institucionalização de um outro fascismo?

### **hipótese:**

O mundo dos protestos e das chamadas redes sociais está sob o controle superior dos proprietários dos equipamentos eletrônicos, seus financistas e os próprios usuários. O Facebook e seus correlatos compartilhados não estão em crise! As convocações para protestos são mapeadas e os governos acionam a identificação de cada um, convocando a população a delatar, ou simplesmente censuram, interceptam. As fascistas palavras de ordem são comunicadas, simultaneamente, provocando imediatas reações, voltadas a um querer mais Estado para a conservação da ordem. Não há uma revolução em andamento, somente o vaivém de protestos que dão tempo ao tempo aos reajustes de um capitalismo sideral.

Nos cadernos de jornais de domingo, uma socióloga catita argumenta que as ruas do planeta tornaram-se palco para a política e compara a chamada Primavera Árabe à movimentação dos denominados Indignados na Espanha, os protestos nos subúrbios de Londres e as reivindicações por reformas advindas de jovens no Chile, com os acontecimentos de 1968. Porém, segundo a pop star do abre aspas do momento, os reclames escutados atualmente pelas ruas são mais amplos do que as afirmações do final da década de 1960, pois agora eles visam



educação e emprego de qualidade, uma sociedade mais razoável. Certas ruas de 1968 tornaram-se espaços de lutas contra ditaduras, guerras, polícias, os governos e suas razões. Atualizar 1968 é retomar o ânimo desse fogo. Entre a chama nas ruas e o coro das marchas atuais há uma diferença abissal.

**flecheira libertária , 215. 23 de agosto de 2011.  
wall street**

Publicada na revista canadense Adbusters, a imagem de uma bailarina dançando sobre um touro – símbolo do maior centro financeiro dos Estados Unidos – era seguida da convocação, com hashtag, para o twitter "Ocupem Wall Street". Centenas de jovens acamparam na Praça Zucotti, próximo ao prédio da bolsa de Nova Iorque. Duas semanas depois do acampamento erguido, 700 manifestantes foram detidos acusados de atrapalhar o trânsito na ponte do Brooklin. A ação policial, amplamente divulgada pelas mídias e redes sociais, arregimentou um número ainda maior de pessoas simpáticas ao occupy wall street. Artistas de Hollywood, cineastas militantes, rappers, entre outros engajados do show business estadunidense prestaram seu apoio às reivindicações estampadas pelos cartazes erguidos por sorumbáticos indignados. A velha América mostra a durabilidade da mumificação democrática.

**flecheira libertária , 222. 11 de outubro de 2011.  
um poeta**

Entre as principais reivindicações dos jovens acampados em Wall Street estão uma "outra" democracia, uma "outra" economia, a garantia de emprego, de um contrato seguro para o futuro, o julgamento dos responsáveis pelas crises de 2008 e a atual. O editor da revista Adbusters, contente com o sucesso da manifestação planeja, para breve, uma nova marcha que se estenderá do Brasil a Austrália. Segundo o relato de um dos ocupados, um jovem desolado circulou durante cinco dias entre as barracas perguntando se ali ocorreria uma assembléia de poetas. Conta-se que o jovem perambulou e foi embora desolado. Por certo, a multidão do occupy wall street não era a multidão de martelo, de violino ou de nuvem, que o poeta Federico Garcia Lorca escreveu em sua passagem por Nova Iorque, no início da década de 1930. Multidão que gritaria até que lhe rebentassem os miolos contra o muro, ante as cúpulas, louca de fogo.

**flecheira libertária, 226. 08 de novembro de 2011.  
a maioria:**

A crise anunciada na Grécia levou à decisão da renúncia do primeiro-ministro. No entanto, o próprio governo decidiu que isso não será possível sem um novo acordo de coalizão que impeça a metafísica do "vácuo de poder". A maioria suplica por um governo constituído e estável que consiga driblar a quebradeira geral do Estado grego e a malandragem dos bancos europeus que ganharam milhões em especulações. A maioria quer emprego.

**flecheira libertária, 226. 08 de novembro de 2011.  
ao rés do chão**

Diante da renúncia anunciada do primeiro-ministro, uma enquete revelou que parte da população grega quer um novo governo que resolva o desemprego, mantenha a ordem e salve o euro. Entretanto, as ruas atenienses que ferveram em 2006, 2008 e de novo nesse ano não



ruas alemãs, que tiveram em 2000, 2008 e, de novo, nesse ano, não foram ocupadas apenas por quem teme o fim dos restos de welfare state. Mas a maioria vai às ruas e faz procissão para o Santo Capital-Estado.

### **flecheira libertária, 227. 15 de novembro de 2011. protestos cooperativos**

Além do Occupy Wall Street, mais uma mobilização ocorre via redes sociais, no efeito da crise. Desta vez, pelo Facebook, convoca-se a participar do Bank Transfer Day, realizado em 5 de novembro. Calcula-se que desde o início do movimento mais de 4,5 bilhões de dólares foram transferidos para cooperativas de crédito. A "causa" aglutina os "consumidores" que não querem mais sustentar grandes bancos e apostam na economia solidária para "consertar" as instituições financeiras. As cooperativas de crédito integradas à economia solidária estão estrategicamente empregadas para expandir o empreendedorismo via programas de inclusão de populações sem acesso ao crédito e, agora, aparecem como "porto seguro" para as economias das classes médias. O neoliberalismo exige planejamento, organização e participação da sociedade, até mesmo para protestos financeiros.

### **flecheira libertária, 232. 20 de dezembro de 2011. ocupação e palavras que circulam nos novos movimentos**

A versão dos ocupados em São Paulo abandonou as ruas mais rápido que em outros lugares do planeta. Segundo seu site oficial, no momento, dedicam-se à promoção de oficinas de "Táticas, Estratégias e Segurança". Chamam isso de "Oficinas de Ação Direta". Esses e outros encontros estão acontecendo em diversos locais da cidade como forma de reagrupar para uma nova ocupação anunciada. O curioso é notar que mais e mais o léxico dos ocupados se vale de palavras que pertencem às práticas históricas dos libertários sem se dizerem anarquistas ou contra o Estado, posicionando-se apenas como apartidários. Além do efeito espetacular o que mais essas ocupações que marcaram esse ano são capazes de mostrar?

### **flecheira libertária, 232. 20 de dezembro de 2011. sobre a ação direta e ocupados**

A história das lutas anarquistas noticia que ação direta, violenta ou não, se antecipa à lei e ao fato revolucionário [ver hypomnemata 124 <http://www.nu-sol.org/hypomnemata/boletim.php?idhypom=150>]. Sua especificidade não está no uso da violência, mas na capacidade de abrir conversações e fazer soar a revolta diante do intolerável. Ainda que possa ser tomada como uma tática ou uma estratégia de ação, ela não se ocupa de segurança ou proposições. Os "indignados" e "ocupados" parecem querer renovar a política do liberalismo a partir de práticas que são próprias dos libertários, quando falam de ação direta e associada à segurança. A ação direta está ligada a anti-representação e à autogestão como jeito de fazer que favoreça a expansão da liberdade, impossível vinculá-la à necessidade de segurança.

### **flecheira libertária, 235. 14 de fevereiro de 2012. grécia em chamas: alerta!**

Há dois dias. diversas cidades na Grécia sequeuem em areve aeral com uma

na Grécia, em 1934, quando o governo de direita reagiu com uma grande manifestação de rua convocada para o domingo, 12 de fevereiro. Enquanto o governo buscava acordo, com soluções fiscais e empréstimos, junto à União Europeia e o FMI, a repressão aos rebeldes se intensificou. As notícias informam que leis municipais de limpeza urbana foram ativadas para prender jovens anarquistas que espalham cartazes pelos muros. Da mesma maneira, o partido comunista e os dirigentes sindicais

avançam contra o que classificam de irresponsabilidade dos jovens anarquistas, que, por sua vez, reiteram que o alvo não são as medidas do governo, mas o governo; não é a UE ou o Euro, mas o capitalismo. Com gritos de "Abaixo a Ditadura e seu regime! Revolução ou submissão, capitalismo ou liberdade!", os anarquistas, que foram os primeiros na Grécia a se levantarem contra o governo e os tratados da UE, desde 2006, correm o risco de mais uma vez servirem de aríete para os negócios dos dirigentes políticos de esquerda e de direita.

### **flecheira libertária, 236. 21 de fevereiro de 2012. para não deixar o fogo apagar**

Se o que a Grécia está vivendo é uma crise econômica, ela explicita que é preciso (e é possível) inventar outras sociabilidades que prescindam do capital. Anarquistas nas ruas em Atenas vão além: gritam para quem quiser ouvir que a própria situação da população na Grécia (e que se reproduz em maior ou menor escala por diversas partes do planeta) não é nada mais, nada menos, que efeito de uma política capitalista. E se capitalistas e autoritários ao redor do mundo pretendem reduzir o problema a negociações e crises localizadas, nós anarquistas ecoaremos ações insubmissas ao redor do planeta. Saúde aos anarquistas na Grécia!

### **INSURREIÇÃO** s.f. (do latim, in contra, e sugere, levantar-se)

Levante contra o poder estabelecido. Movimento de um povo erguendo-se contra o Governo. A Grécia, a América e a França registram memoráveis insurreições. Próximo a nós, o século XIX já viu insurreições arrebatadoras o quadro político: 1830, 1848, 1871. Explosões devidas – para além da habitual incompetência dos governantes - tanto à insuficiência social da Revolução de 1789, quanto ao jugo, com novas formas e numa armação imprevista, cada vez mais pesado sobre as camadas laboriosas da nação... A Convenção havia declarado que "quando o Governo viola os direitos do povo, a insurreição é, para o povo e para cada porção do povo, o mais sagrado dos deveres e o mais indispensável dos direitos" (Artigo 37 da Declaração de 1793). Esse texto afirma, da forma mais precisa e explícita, que lançar mão da insurreição é não somente um direito imprescritível, mas também um dever sagrado.

Apesar disso, os próprios democratas cuja ideologia afirma se inspirar dos princípios da declaração acima citada, também repudiam o recurso à insurreição. Acreditando ter trazido com o "sufrágio universal" as possibilidades, para o povo, de uma emancipação pacífica numa "legalidade extensível", eles não estão longe de pensar, apesar dos crescentes abalos contrariando tal presunção, que a democracia é prenhe de todas as liberdades possíveis, e que dará à luz, na tranquilidade de progressivas evoluções, benesses cujo anseio pode apaixonar a humanidade. Como se no círculo de seus princípios estivessem contidos, para as gerações futuras, os germens das mais vastas aspirações, bastando para realizá-las apenas os processos de via lenta — única admitida — das reformas. Assim, verdades e meios formam como que um bloco de revelações, sendo considerado ímpio o apelo à violência em nome de uma equidade incessantemente adiada. Entretanto, como afirmava Eugène Sue, "não existe no passado, uma única de nossas liberdades que nossos pais não tenham sido forçados a conquistar pela insurreição". E ela

permanece, para as massas espoliadas – sob formas variadas e com resultados mais ou menos bem sucedidos – uma das alavancas de suas esperanças contestadas enquanto a força — esse direito de Estado — continuar cristalizando em instituições conservadoras o futuro das sociedades.

Os defensores do princípio de autoridade — independentemente do signo político de seu reino — negam o direito à insurreição. Mesmo no caso em que os detentores do poder só tenham se apoderado dele recorrendo à violência insurrecional, eles recusarão a seus adversários o direito de apelar para os mesmos meios. Aprovando —ou melhor — glorificando o movimento insurrecional que lhes permitiu confiscar, em proveito de suas metas ambiciosas, o poder governamental, eles recriminam — ou melhor — condenam e reprimem implacavelmente qualquer tentativa de insurreição dirigida contra eles. Essa odiosa, mas bastante compreensível contradição, marca na França o comportamento dos governantes atuais que, entretanto, vangloriam-se desavergonhadamente de serem os herdeiros e continuadores da Revolução Francesa. É marca, na Itália, de um Mussolini que, levado ao poder supremo pelos saques a mão armada e a marcha sobre Roma de hordas fascistas, considera como o pior dos crimes qualquer resistência a suas vontades, punindo com as mais severas penas todo ato, todo escrito, toda atitude hostil a sua pessoa e suas vontades. É marca, na Rússia, dos governantes bolcheviques que, após terem preconizado, preparado, organizado e executado, com a intrépida ajuda de todas as forças revolucionárias da Rússia, o formidável movimento popular que, em outubro de 1917 derrubou, pela violência, o governo estabelecido, hoje não toleram nenhuma propaganda dirigida contra a ditadura de seu partido, e tratam como malfeitores, prendem, exilam e assassinam todos aqueles que não concordam em se inclinar diante das malfetorias dessa ditadura. É marca de todos os partidos e de todos os indivíduos que aclamam a insurreição quando esta lhes é proveitosa e repudiam-na quanto prejudica seus interesses, seus desejos de ambição e seus sonhos de dominação.

Não se deve confundir Insurreição e Revolução. A revolução é uma coisa, a insurreição outra. A ideia de revolução implica na necessidade de se arrebenhar as engrenagens do regime estabelecido, para instaurar sobre as ruínas desse regime um regime não apenas novo, mas cujas bases e estruturas estejam em total oposição com os princípios e as instituições do regime que desabou. A ideia de insurreição não chega até aí: ela não se propõe necessariamente a uma mudança de regime; ela se limita, com mais frequência, a modificar a forma do poder estabelecido; por vezes, contenta-se com a mudança do pessoal do governo; ela ataca uma pessoa, um instituição, ou mesmo uma engrenagem administrativa ou diretorial e, tendo obtido esse resultado parcial, declara-se satisfeita. Resumindo: uma revolução deve ter como consequência dilacerar o contrato social estabelecido, abolir suas cláusulas, aniquilar todos os princípios que viciavam tal contrato e proclamar um estado de coisas diametralmente oposto, estabelecido por um contrato social inteiramente novo. É por isso que os anarquistas afirmam que a história da humanidade registrou inúmeras insurreições, mas até este dia, nenhuma única verdadeira Revolução.

Qualquer insurreição começa necessariamente pelo ato de um único indivíduo ou de alguns: aqueles que, em primeiro lugar ou mais dolorosamente, sofreram um abuso, uma injustiça, um crime do poder estabelecido. Esse homem ou esses alguns homens formam o desejo de lutar contra o poder, autor ou cúmplice desse abuso, dessa injustiça ou crime. Comunicam seu projeto às pessoas que possam por ele se interessar. De boca em boca, a ideia desse protesto contra o poder estabelecido vai se desenvolvendo, ganhando terreno, envolvendo um número sempre crescente de homens conquistados ao projeto de insurreição; cedo ou tarde, ela estará inscrita no programa de um desses partidos políticos sempre à espreita de tudo que possa alimentar e incrementar o descontentamento da opinião pública: tudo que faça parte da "oposição" é varrido por uma corrente cada vez mais vasta e tumultuosa. O poder se mobiliza, não acreditando que o movimento

tenha reunido elementos e forças capazes de garantir seu sucesso. Aciona seu aparelho repressivo: apela aos recursos, às ajudas e apoios e aos meios de violência que acredita serem capazes de dispersar, de reduzir ao silêncio ou de intimidar os iniciadores do movimento. No mais das vezes, esses atos de sufocamento e de violência apenas fortalecem a propaganda que o governo pretende amordaçar e vencer; eles apenas intensificam a irritação popular, estimulando o zelo, o ardor, o entusiasmo e a energia de ação dos inimigos do poder estabelecido. A complicação se complexifica e agrava; soa a hora das resoluções viris e das ações decisivas; A oposição não pode mais recuar. Qualquer hesitação torna-se covardia, capitulação, derrota.

A insurreição explode. Duas possibilidades: ou ela triunfa e, nesse caso, os chefes do exército insurrecional são heróis e seus soldados bons, honestos, gloriosos combatentes; ou ela é esmagada e, nesse caso, os chefes são bandidos e os soldados malfeitores.

Elisée Reclus que foi, ao mesmo tempo, o mais ilustre e sábio dos geógrafos (consultar suas obras: A Geografia Universal, O Homem e a Terra) e um dos melhores teóricos anarquistas, não hesitou em declarar que "diante dos incessantes abusos e crimes do poder, os anarquistas encontram-se em estado de insurreição permanente". Nobre e forte afirmação! Para os seres dignos, orgulhosos e livres que tentamos ser, essa declaração não se limita a indicar o direito; ela também traça e dita a atitude.

SÉBASTIEN FAURE

<http://encyclopedie-anarchiste.org/articles/i/insurrection>

Tradução: Martha Gambini