



27(1):127-150  
jan./jun. 2002

# GOVERNO, SUBJETIVAÇÃO E RESISTÊNCIA EM FOUCAULT

Lisete Bampi

**RESUMO** – *Governo, subjetivação e resistência em Foucault.* Neste ensaio, discuto as idéias centrais, desenvolvidas por Michel Foucault, referentes à perspectiva do governo, e os deslocamentos teóricos em suas pesquisas que conduziram a esta noção. Problematizo o conceito foucaultiano de poder em suas relações com a resistência e a dominação. Ao analisar as noções de poder e resistência, em fases distintas da produção de Foucault, estabeleço algumas conexões entre o seu pensamento e o de Gilles Deleuze.

**Palavras-chave:** *Foucault, governo, Deleuze, resistência, subjetivação, liberdade.*

**ABSTRACT** – *Government, subjectivation and resistance in Foucault.* In this essay I discuss the central ideas developed by Michel Foucault regarding the perspective of government, and the theoretical shifts in his investigations, which led to this notion. I discuss the Foucaultian concept of power in its relation with resistance and domination. When I analyse the notions of power and resistance, in different stages of Foucault's production, I establish some connections between his thought and the thought of Gilles Deleuze.

**Key-words:** *Foucault, government, Deleuze, resistance, subjectivation, freedom.*

A noção de *governamentalidade* aponta para a distinção das mentalidades particulares, das artes, dos regimes de governo que emergiram no início da Europa moderna. Tal noção refere-se a regimes específicos de governo, às formas pelas quais governamos e somos governados, bem como à relação entre o governo do Estado, dos outros e de si mesmo. Procura distinguir mentalidades, artes e regimes de governo envolvidos na produção de práticas e tecnologias específicas. Já o termo *governo* é utilizado de um modo mais geral, referindo-se a qualquer forma – *mais ou menos* – calculada e racionalizada de direção das condutas.

Por volta de 1990, começaram a surgir produções tratando do tema da governamentalidade. Portanto, essa noção não foi empregada tão imediatamente. Foi no final da década de 90 que tais produções tornaram-se significativas. Entretanto, enfatiza Dean (1999), não se pode apontar um caminho comum de utilização das ferramentas conceituais produzidas por pesquisadores nesta área. Sua utilização distribui-se por campos de trabalhos tais como os estudos feministas, as relações internacionais, os estudos de desenvolvimento, de colonialismo e de pós-colonialismo.

Com efeito, uma diversidade de estudos sobre estratégias específicas, tecnologias e práticas para a *conduta da conduta*, vêm sendo produzidos a partir da perspectiva do governo. Dentre esses estudos, encontram-se análises no campo da educação e do currículo (cf. Bampi, 2000; 2001; Corazza, 1999; Popkewitz, 2001; Veiga-Neto, 2000); da emergência da educação e do seguro social (cf. Defert, 1991; Donzelot, 1984; 1988; Hunter, 1994); das novas tecnologias de gerenciamento e de cidadania econômica (cf. Miller & O’Leary, 1992); do controle do crime (cf. O’Malley, 1992; Rose, 2001); das tecnologias de cidadania e das novas estratégias sociais de *empowerment* (cf. Cruikshank, 1999); da regulação da pobreza, do desemprego, da medicina, da psiquiatria e da saúde (cf. Dean, 1991; 1995; Miller & Rose, 1986; Osborne, 1993); das estratégias do *marketing* e das tecnologias de consumo (cf. Greg, 1996), dentre outros.

Por outro lado, críticas e limitações vêm sendo apontadas nessas produções que utilizam a perspectiva do governo em suas análises. Em *Discourses of power: from Hobbes to Foucault*, Hindess (1997b) examina minuciosamente a noção foucaultiana de poder. Uma rigorosa problematização dessa noção encontra-se em *Power as an art of contingency: Luhman, Deleuze and Foucault* (Pottage, 1998). Ortega (1999) e Dean (1999) apontam para os deslocamentos teóricos nas pesquisas de Foucault que o levaram a substituir o conceito de poder pela noção de *governo*.

O’Malley (1998) enfatiza que, ao se afastarem das questões do “porquê”, os estudos em governamentalidade tornaram visíveis o arranjo de estratégias liberais e as tecnologias que possibilitaram conhecer como atingiram seus efeitos. No entanto, a centralidade em abordagens discursivas oficiais dificultou

reconhecer a imbricação da resistência e do governo, bem como as contradições geradas por essa combinação e as práticas de governo necessárias à sua estabilização. O “determinismo discursivo” é repellido pelo reconhecimento de que “a realidade é demasiado refratária para ser capturada por qualquer conhecimento perfeito” (ib., p. 156).

Esse autor argumenta que não é peculiar à literatura sobre governamentalidade prestar atenção à resistência. De um modo geral, há um silêncio quanto às formas pelas quais a resistência e o governo articulam-se de maneira positiva e produtiva. Segundo o autor, esse é um silêncio curioso, na medida em que a ênfase de Foucault na idéia de a resistência jamais estar em uma posição de exterioridade em relação ao poder, não tem sido traduzida para uma posição de destaque nessa literatura.

Dean (1999) enfatiza que o termo *governo* não se esgota no terreno da política, mas o torna inteligível, estabelecendo suas condições práticas, técnicas e epistêmicas de existência. Entendendo que o governo é um local de ação aberto entre o exercício do poder e tudo o que escapa ao seu domínio, e que a ênfase na natureza agonística do poder é um “jogo estratégico entre as liberdades”, Dean realça que a análise das artes de governo não são os únicos componentes do estudo da política. Como propõe Foucault, as análises do poder constam de três níveis: “as relações estratégicas, as técnicas de governo e os níveis de dominação” (Foucault, 1988a, p. 19).

Entretanto, uma das limitações de Foucault nas análises do governo e do liberalismo, argumenta Dean (1999), está em focalizar os dois últimos níveis em detrimento do primeiro. Há que se enfatizar, nas abordagens do governo, não somente a produção e o funcionamento das tecnologias, mas também a produção simultânea do governo. Visto que o governo é modificado por práticas e tecnologias, é necessário, pois, analisar as implicações das formas de racionalidades e ação políticas referidas à luta pelo governo (Hindess, 1997a).

Pode-se dizer que, nos últimos anos, a “leitura” do trabalho de Foucault – em particular, em análises produzidas a partir da perspectiva do governo –, tem sido consideravelmente influenciada pelos estudos de Deleuze (1995a; 1990) e de Paul Veyne (1997, 1982). Aqui é interessante referir o ensaio de Robinson (1999) – *Thought of outside: the Foucault/Deleuze conjunction* – que aponta para a fecundidade de focalizar o entrelaçamento da “caixa de ferramentas” conceituais “deleuzo-guattarianas” com as práticas teóricas de Foucault, para articular, se não um propósito comum, uma “causa comum” (Deleuze, 1992a, p. 107). O autor enfatiza não a produção de uma “leitura deleuziana” de Foucault, muito menos busca fundir ou acabar com suas diferenças – o que Deleuze (1995b, p. 85) chama “suas diferenças de métodos e propósitos”, as quais podem ser cruamente sumarizadas ao longo dos eixos “poder/desejo, história/geografia, arquitetura/fluidez, ou como uma relação inversa para a construção de problemáticas filosóficas compartilhadas” (ib., p. 57).

Deleuze (1992a, p. 109) refere-se a “uma concepção comum” de sua Filosofia com a de Foucault: “não possuíamos o gosto pelas abstrações, o Uno, o Todo, a Razão, o Sujeito. Nossa tarefa era analisar estados mistos, agenciamentos, aquilo que Foucault chamava de dispositivos”. Por isso, Deleuze buscou “não remontar aos pontos, mas desemaranhar as linhas”: uma “cartografia, que implicava em uma microanálise”, chamada por Foucault de uma microfísica do poder, e por Guattari de uma micropolítica do desejo. Era nos “agenciamentos” que Deleuze e Foucault encontravam “os focos de unidade, nós de totalização, processos de subjetivação, sempre relativos, a serem sempre desfeitos”, a fim de seguirem “mais longe uma linha agitada”. Assim, Deleuze e Foucault não buscaram “origens mesmo perdidas ou rasuradas”, mas pegaram “as coisas onde elas crescem, pelo meio” (ib., p. 109).

Trata-se mais de uma tentativa de articular o *entre*, ou melhor, a linha transversal do *outside* que corre de um para o outro, separando e conectando. A “linha *entre* que não pertence nem a Foucault nem a Deleuze, mas constitui um bloco singular de devir”. A vantagem, segundo Robinson, de ler *entre* Foucault-Deleuze-Guattari, possibilita, imediatamente, articular um sistema conceitual rizomático aberto, governado por uma topológica de condições imanentes de existência e não condições transcendentais de possibilidade; uma afirmação da diferença do pensamento – e do pensamento da diferença – e não a negação dialética do Mesmo; um foco sobre os processos de individuação e não sobre o indivíduo produzido (Robinson, 1999, p. 57).

Assim, neste ensaio, analiso os deslocamentos teóricos que levaram Foucault a substituir o conceito de poder pela noção de governo. Descrevo críticas apontadas em relação à perspectiva do governo, principalmente, considerando produções nesta área que buscam problematizar limitações advindas de trabalhos nessa perspectiva. Argumento que a noção de resistência acompanha os movimentos teóricos de Foucault em direção a sua conceitualização de poder. Elucido a idéia foucaultiana de liberdade, apontando a produtividade analítica que a noção de governo oferece para a afirmação de algo diferente.

## **O Estado, os outros e o si mesmo**

A produção foucaultiana, em especial de 1977 a 1984, possibilita analisar o modo como os indivíduos, nas sociedades ocidentais, são conduzidos e conhecidos por outros indivíduos. Foucault chama de *governo* o ponto de contato entre o modo como se dá essa condução e esse conhecimento e o modo pelo qual os indivíduos se conduzem e conhecem a si próprios. Para realizar este tipo de analítica, Foucault destaca a importância de levar em conta não apenas as técnicas de dominação, mas também as técnicas do eu. Isso implica atentar para a interação entre esses dois tipos de técnicas, ou seja: para “os pontos em

que as tecnologias de dominação dos indivíduos uns sobre os outros recorrem a processos pelos quais o indivíduo age sobre si mesmo e, em contrapartida, os pontos em que as técnicas do *eu* são integradas em estruturas de coerção” (Foucault, 1993, p. 207).

Em 1977, no curso *Segurança, território e população*, Foucault trata da “gênese de um saber político” que tem como preocupação central a noção de população e os procedimentos e meios que possibilitam e garantem a sua regulação. Nesse curso, aparecem os termos *poder pastoral*, *razão de Estado* e *arte de governo*. A expressão *arte de governar* é utilizada por Foucault para referir-se ao modo correto de gerenciar meticulosamente os indivíduos, bens, famílias, etc., e à forma como este gerenciamento regulador foi utilizado na gestão de um Estado (Foucault, 1995b, p. 281).

Essa utilização baseia-se nas diferentes artes de governar que foram elaboradas a partir da metade do século XVI, mais especificamente, na passagem de uma arte de governar que teve como princípios “virtudes tradicionais” ou “habilidades comuns” para uma arte de governar ligada à emergência da “razão de Estado”. Tal razão, cuja “racionalidade tem seus princípios e domínios de aplicação específico no Estado”, estabeleceu, contudo, para a arte de governo, obstáculos que perduraram até o início do século XVIII (id., 1997b, p. 83).

O desbloqueio desta arte de governo está ligado à emergência do problema da população. Foi o desenvolvimento de uma ciência de governo – a Estatística – que possibilitou um conhecimento preciso e sistematizado da população. Para a razão de Estado é preciso ter um conhecimento adequado e detalhado da realidade a ser governada. Esse conhecimento deverá ser usado no sentido de moldar a realidade para que determinados fins possam ser atingidos (ib., p. 83).

Já no curso de 1978/1979, intitulado *Nascimento da biopolítica*, Foucault (1997c) faz uma análise das formas de *liberalismo* – liberalismo clássico, liberalismo econômico, liberalismo social, liberalismo do bem-estar, neoliberalismo em suas diferentes versões – em relação às práticas de governo às quais essas formas estão ligadas. Foucault mostra que analisar o liberalismo em relação a práticas de governo permite compreender que suas distintas formas não são opostas ao governo, compreendido como *conduta da conduta*. Por isso, enfatiza a análise das formas de racionalidades políticas e dos modos com que estas articulam-se aos regimes de governo.

As análises de Foucault mostram a singularidade genealógica do liberalismo. Abordam o liberalismo não como um período, uma filosofia ou uma forma de Estado, tampouco como um conjunto coerente de idéias ou como uma estrutura institucional definitiva. Para Foucault, o liberalismo é uma forma permanente de crítica sobre a prática governamental. Enquanto uma prática crítica, o liberalismo apresenta um certo grau de invenção. Isto significa que seus alvos podem mudar conforme as circunstâncias em que se localizam. No final do século XVIII, foram as noções de *razão de Estado* e de *polícia*. No século

XIX, as antigas formas do liberalismo. Após a II Guerra Mundial na Europa, foram as formas de totalitarismo nacional do Estado socialista. No final do século XX, estão incluídos o ideal do *Welfare State* e o conceito de Estado-Nação (cf. Dean, 1999, p. 49).

As pesquisas de Foucault (1997b) sobre o liberalismo enfatizam os contextos próprios à produção de suas críticas da irracionalidade do excesso de governo. Para enfatizar a pluralidade de liberalismos e a especificidade própria à formação intelectual de cada instância, Foucault analisa o liberalismo alemão – 1948-1962 –, conhecido como ordoliberalismo, e o liberalismo americano na Escola de Economia de Chicago. Dean (1999) sugere que os *Ordoliberalen*, a partir das elaborações de Foucault, podem ser considerados neoliberais, no sentido de que buscavam reconstruir a operação de uma economia de mercado e o regime dos mecanismos de precificação. No entanto, apesar das especificidades dessas formas de liberalismo, as abordagens de Foucault focalizam em ambos liberalismos o que é criticado, contraposto e problematizado: o Estado de Bem-Estar e os excessos de governo.

Ao recorrer a Elias (1994), Veiga-Neto (2000, p. 199) acentua que “a lógica neoliberal” funciona “como uma condição de possibilidade para que se dê a passagem do ‘governo da sociedade’ – no liberalismo – para o ‘governo dos sujeitos’ – no neoliberalismo”. Importa destacar que foi o neoliberalismo americano que se estabeleceu, ao orientar as políticas econômicas ocidentais e, mais adiante, quase todas as mundiais. Ao empregar a noção de *escolha*, como uma capacidade humana que suprime e antecede todas as determinações sociais, esse neoliberalismo “inverte a noção de *Homo oeconomicus*” do liberalismo (Dean, 1999, p. 57). O neoliberalismo “desnaturaliza as relações sociais e econômicas” introduzindo “a modelagem como um princípio”, a partir do qual o consumidor passa a ser visto como um “*Homo manipulabilis*” (Veiga-Neto, 2000, p. 197).

Em suma, as análises de Foucault dos diferentes tipos de liberalismo – como *arte de governo*, como uma *maneira de se fazer as coisas* – mostram que é necessário analisar formas específicas de racionalidades políticas e as maneiras como estas articulam-se a regimes de governo. Essas análises possibilitam compreender que essas formas contam com técnicas específicas de regulação da conduta. A análise das formas de liberalismo – e de neoliberalismo – em relação às práticas de governo torna possível entender seu processo de invenção, diretamente implicado com circunstâncias históricas e com regimes de governo particulares.

Nas lições de 1979/1980, denominadas *Do governo dos vivos*, Foucault estuda a problemática da confissão e do exame de consciência a partir das análises feitas em torno de um entendimento mais amplo das técnicas e procedimentos orientados a conduzir a conduta dos indivíduos. Nos cursos que se seguem – *Subjetividade e verdade* e *A hermenêutica do sujeito* –, as análises

em torno da questão do governo prosseguem, resultando no estudo das *tecnologias de si* (Foucault, 1997d).

Este termo *governo* é utilizado por Foucault para designar a maneira de moldar, guiar, dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes, dos loucos, das mulheres. Portanto, não é empregado por Foucault exclusivamente no mesmo sentido que adquire na Modernidade – o de gestão e de administração dos Estados –, mas apóia-se na significação que o termo *governo* tinha no século XVI, qual seja: um modo de “estruturar o eventual campo de ação dos outros”, como a “conduta da conduta” (Foucault, 1995a, p. 234).

Foucault (1995a) enfatiza que não há um princípio de poder que domina até o menor elemento da sociedade, mas uma disseminação do poder em toda a rede social. As relações de poder encontram-se, pois, enraizadas na sociedade. Sua disseminação implica uma multiplicidade de formas díspares e individuais de objetivos, a partir da possibilidade de agir sobre a ação dos outros. Essa disseminação se estende por toda a relação social, definindo formas diferenciadas de poder.

Nas sociedades contemporâneas, o Estado não é o único lugar ou a única forma de exercício do poder. Mesmo os outros tipos de relação de poder, que a ele se referem, não significam que dele derivem. O que ocorreu foi uma “estatização contínua das relações de poder”, em que essas relações “foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado”. A noção de governo aponta para a diversidade de forças envolvidas na regulação da vida dos indivíduos, objetivando fins diversos. Assim, o Estado não é visto como origem do governo, mas como constituinte e constituidor de um campo de cálculos e de intervenções (Foucault, 1995b, p. 247).

A questão do Estado – que era central nas investigações do poder político –, é “recolocada” a partir da perspectiva do governo. O Estado, agora, aparece “como um elemento” – em múltiplos circuitos de poder –, “conectando a diversidade de autoridades e forças, dentro de uma ampla variedade de complexos agenciamentos”. Desta forma, investigar as relações de poder no nível molecular não implica contrapor o micro ao macro: se “existem diferenças entre o governo de amplos e pequenos espaços e processos, essas diferenças não são ontológicas, mas tecnológicas” (Rose, 1999, p. 5).

O poder do Estado moderno ocidental integra uma forma de poder que se originou nas instituições cristãs, a qual combinou técnicas de individualização e procedimentos de totalização: o poder pastoral. Um poder que, ligado à idéia de governo, objetiva não só cuidar e salvar a humanidade como um todo, mas cada indivíduo no outro mundo, é uma forma de poder orientada para a salvação “por oposição ao poder político. É oblativa, por oposição ao princípio da soberania; é individualizante, por oposição ao poder jurídico; é co-extensiva à

vida e constitui seu prolongamento; e está ligada a produção da verdade do próprio indivíduo” (Foucault, 1995b, p. 237).

Tal forma de poder requer que se conheça a mente das pessoas, suas almas, seus segredos mais íntimos, para que possam ser orientadas para a salvação. Essa técnica foi ampliada – fora das instituições religiosas, a partir do século XVIII –, objetivando não mais orientar o povo para a sua salvação no outro mundo, mas assegurá-la neste mundo, de um modo que propiciasse às pessoas saúde, riquezas, segurança, etc. À medida que o poder pastoral ampliou-se, seus objetivos multiplicaram-se, assim como seus agentes – a família, a medicina, a psiquiatria, a educação, os empregadores. O foco desse poder passou a ser o desenvolvimento do saber sobre o homem em torno de dois pólos: “um globalizador e quantitativo, concernente à população; o outro, analítico, concernente ao indivíduo” (ib., p. 238).

A definição de governo como *conduta da conduta* pode significar guiar, direcionar e conduzir. Governo é entendido por Foucault tanto em um sentido amplo quanto restrito. Tanto diz respeito à relação da pessoa consigo mesma ou com outras pessoas – quando envolve alguma forma de controle ou direcionamento –, dentro de instituições ou nas comunidades, bem como nas relações referentes ao exercício da soberania política (Gordon, 1991).

Outrossim, governar as pessoas não deve ser visto como um modo de forçá-las a fazer o que o governante quer, por meio de técnicas de dominação. Segundo Foucault, este é somente um dos aspectos da *arte de governar*. Governar consiste em um conjunto tênue de técnicas racionais, sendo que a eficiência de tal arte “deve-se à sutil integração de tecnologias de coerção e tecnologias do eu” (Foucault, 1993, p. 207).

Da mesma forma, para Burchell (1996), uma analítica em termos de governo estabelece uma relação entre as técnicas de dominação e as técnicas do eu no processo de subjetivação dos indivíduos. Segundo este autor, a perspectiva do governo, ao introduzir a idéia de técnicas do eu, parece significar um “relaxamento do vínculo entre subjetivação e sujeição”, o que não quer dizer que haja um rompimento. Há uma interação entre as técnicas do eu e as de dominação, e a irredutibilidade de uma para outra mostra que o relacionamento e a interação entre ambas nem sempre é harmonioso (ib., p. 20-21).

## **Do poder a uma teoria da ação**

A partir de 1976, a noção de governo aparece como resultado de um deslocamento teórico no eixo do poder. A idéia de poder, como relação de forças, é substituída por uma noção de poder direcionada para uma teoria da ação que conduz à noção de governo. O governo passa a ser visto como uma espécie de região intermediária que não é liberdade nem dominação, não é consenso nem coerção. Tal região localiza-se *entre* um tipo de poder como um conjunto aber-

to, reversível e estratégico de relações entre as liberdades, e a dominação como algo que fixa e bloqueia essas relações. Por isso, o governo é viabilizado através das liberdades daqueles sobre os quais é exercido.

Em *A vontade de saber*, cuja primeira publicação data de 1976, o poder é concebido por Foucault como um conjunto de relações de forças múltiplas. Nos cursos de 1975-1976 – intitulados *Em defesa da sociedade* (1999a) –, mais especificamente, na *Aula de 7 de janeiro de 1976*, esse mesmo poder aparece como resultado de lutas, de batalhas, como guerra. Deste modo, Foucault estabeleceu que as relações de poder desenvolvem e distribuem – em torno, sobre, e entre elas mesmas como um mapa, ou um diagrama de pontos – um “complexo e reversível campo de batalha de forças intensivas”, as quais desempenham o papel de adversário, alvo e apoio. As relações de poder delineiam configurações variáveis de forças que se encontram sutilmente entrelaçadas. Essas relações estão sujeitas à resistência – imanente a seus objetos – e à contra-resistência (cf. Proust, 2000a, p. 18-19).

Os pontos de resistência, em *A vontade de saber*, são apresentados como irreduzíveis diante das relações de poder. No caso do dispositivo da sexualidade, os pontos de resistência encontram-se nos corpos e nos prazeres. Contra “o dispositivo da sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres” (Foucault, 1990, p. 147). Entretanto, o indivíduo não dispõe dos “meios para utilizar o corpo e os prazeres de forma ativa contra este poder subjetivante”. Até então, a analítica do poder foucaultiana não possibilita modos de resistência “para além do poder” (Ortega, 1999, p. 33).

Em seu texto de 15 de janeiro de 1977, ao narrar *A vida dos homens infâmes* e, então, *As vidas paralelas*, Foucault (1999b) já admite estar preso às relações de poder e, também, às dificuldades apresentadas por sua analítica do poder. No entanto, esta posição é mantida por Foucault por cerca de oito anos. Mesmo em *O sujeito e o poder*, após já ter modificado a noção “guerreira” de poder, não estando esta mais presente na noção de governo, as afirmações de Foucault deixam margem à ambigüidade.

Nesse ensaio – *O sujeito e o poder* –, publicado no ano de 1982, Foucault adverte que “o modo da relação próprio ao poder não deveria, portanto, ser buscado do lado da violência e da luta (...); porém do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro, nem jurídico – que é o governo”. Para Foucault, usar a linguagem da guerra, da batalha e da luta fazia com que as formas de poder pudessem identificar-se com dominação, remetendo a uma concepção insatisfatória e politicamente ingênua de poder. Porém, ao mesmo tempo que reconhece que “não há relação de poder sem resistência”, Foucault afirma que “toda a relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta” (Foucault, 1995a, p. 244-248).

Em suas entrevistas de 1984 – *O cuidado com a verdade* (1999c) e *Uma estética da existência* (1988c) –, Foucault afirma a necessidade de ter “invertido a frente”, de “dar voltas sobre o mesmo problema”, de “uma mudança de

perspectiva”, dentre outras expressões que utilizou, para caracterizar um “deslocamento teórico no eixo do poder” e dar “voz à resistência” (cf. Ortega, 1999; Dean, 1999; Gordon, 1991). Na *Ética do cuidado de si como prática de liberdade* – entrevista com Foucault de 20 de janeiro de 1984 –, a noção de resistência é, explicitamente, retomada e reelaborada. A noção de resistência acompanha este deslocamento teórico no eixo do poder. Quando Foucault é indagado sobre “uma certa deficiência” em sua problemática, mais especificamente, em relação a uma “concepção de resistência ao poder”, ele afirma: “isso faz voltar ao problema do que eu entendo por poder” (Foucault, 1988a, p. 11-12).

De forma análoga ao livro *A vontade de saber*, as relações de poder são “móveis, reversíveis e instáveis”, não “estão dadas de uma vez por todas”. Entretanto, nessa entrevista, Foucault acrescenta um outro elemento, diferenciando as relações de poder e os estados de dominação, os quais encontram-se privados da liberdade. Portanto, “existe necessariamente a possibilidade de resistência” – de “escape, de fuga, de estratégias que revertam a situação” (ib., p. 11-12).

Além disso, quando Foucault é indagado se “é um trabalho de si, sobre si mesmo, que pode ser compreendido como uma certa liberação, como um processo de liberação”, ele afirma que “sempre esteve um pouco desconfiado do tema geral da liberação”, explicitando a necessidade de ser “um pouco mais prudente” ao falar a esse respeito. Na medida em que esse tema “não é tratado com cuidado e dentro de certos limites”, afirma Foucault, “corre-se o risco de se remeter de novo a idéia de que existe uma natureza, ou uma essência humana, a qual como resultado de um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, encontra-se alienada ou aprisionada em e por mecanismos repressivos”. Segundo “esta hipótese, seria suficiente fazer explodir a tranca repressiva para o homem se reconciliar consigo mesmo, reencontrar sua natureza ou se relacionar com sua origem e restabelecer uma relação positiva e satisfatória consigo mesmo” (ib., p. 2).

Dessa forma, Foucault admite não estar “seguro de haver falado claramente” quando começou a se interessar pelo “problema do poder”, nem de ter utilizado “as palavras apropriadas”: “agora tenho uma visão muito clara de tudo isso”, afirma, propondo que “devemos distinguir as relações de poder como jogos estratégicos entre as liberdades” e os “estados de dominação”, os quais “habitualmente chamamos de poder”. Esses jogos “fazem com que alguns tentem determinar a conduta dos outros”, ao que, por sua vez, estes respondem “tentando não se deixar determinar em sua conduta ou procurando determinar a conduta daqueles”. E, então, é “entre ambos, entre os jogos de poder e os estados de dominação” que se “encontram as tecnologias governamentais” (ib., p. 19).

Em virtude disso, Foucault passa a analisar as tecnologias de governo não somente orientadas para os outros, mas também para si. É o deslocamento do governo dos outros para o governo de si que permite introduzir a temática da autoconstituição do sujeito. Ao descrever as tecnologias de governo na análise

do poder, Foucault constitui as técnicas de si. É a relação entre ambas que ele define como *governamentalidade*. Foi este “deslocamento”, para Ortega (1999) e Dean (1999), “descolamento”, para Deleuze (1995), no eixo do poder que possibilitou a Foucault passar do governo dos outros para o governo de si.

Tal modo de análise fica evidente quando Foucault analisa o dispositivo de sexualidade e sua história. Neste momento, ele se dá conta que, ao estudar a prisão e o asilo, deteve-se demasiadamente nas técnicas de dominação e que o exercício do poder não deve ser entendido como pura violência ou coerção, já que “o poder consiste em relações complexas”. Após ter estudado o campo do governo, partindo das técnicas de dominação, Foucault passa a estudá-lo a partir das técnicas do eu, no caso específico da sexualidade (Foucault, 1993, p. 207).

Para compreendermos o que são as relações de poder, propõe Foucault, possivelmente devêssemos investigar não somente formas de resistência, mas também as tentativas de dissociar essas relações. Para tanto, refere uma série de oposições que se desenvolveram nos últimos anos, como, por exemplo, o poder dos homens sobre as mulheres. Para esse autor, trata-se de lutas que questionam o estatuto do indivíduo. Se, por um lado, afirmam o direito dos indivíduos de serem diferentes, enfatizando o que os torna “verdadeiramente individuais”, por outro, atacam tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária, força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo” (id., 1995a, p. 234-235).

Essas lutas são batalhas contra o “governo da individualidade”, que não são contra nem a favor do indivíduo, mas objetivam, antes de mais nada, uma técnica, uma forma de poder. Essa forma de poder é aplicada diretamente à vida cotidiana do indivíduo, marcando-o com sua própria individualidade, ligando-o à sua própria identidade, impondo-lhe uma lei de verdade. Trata-se “de uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos”. Para Foucault, existem dois significados para a palavra sujeito: “sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou auto-conhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a” (ib., p. 235).

Quando se fala de “sujeito”, para Foucault, deve-se “falar de ‘modos de subjetivação’” (Fischer, 1999, p. 41). O termo “sujeito” não foi utilizado por Foucault com referência a “pessoa ou forma de identidade”. Os termos “subjetivação” e “si” foram utilizados, respectivamente, no sentido de “processo” e de “relação a si”. A relação da força consigo se constitui em ações sobre ações. Trata-se de dobrar a “linha de força”, ou melhor, da invenção de outros e novos modos de existência “capazes de resistir ao poder bem como se furta ao saber, mesmo se o saber tenta penetrá-lo e o poder apropriar-se deles”. Esses “modos de existência ou possibilidades de vida não cessam de se recriar, e surgem novos” (Deleuze, 1992a, p. 116).

## A linha do *outside*

Nos últimos anos, desde a morte de Foucault, as noções foucaultianas de poder, subjetivação e resistência têm recebido, pode-se dizer, uma grande atenção da crítica. O que não é surpreendente, como argumenta Heller (1996, p. 78) – em seu ensaio *Power, subjectification and resistance in Foucault* –, já que esses conceitos, não somente encontram-se enredados, mas talvez, dentro das formas mais familiares do discurso teórico, constituam-se nos mais difíceis de deslindar. No entanto, Heller afirma surpreender-se com a forma com que críticos de Foucault – incluindo Jurgen Habermas, Charles Taylor, Nancy Fraser, Anthony Giddens, Nicos Poulantzas e Peter Dews –, que têm escrito sobre poder, sujeição e resistência, vêm debatendo seus projetos teóricos.

Ao examinar esta literatura, Heller aponta para a existência de um consenso, muito difundido, preocupado com “a ‘correta’ interpretação de Foucault”. Ao “oferecer sua própria interpretação”, a autora refere que estes estudiosos “têm falhado ao entender os conceitos de poder e sujeição de Foucault”. Por isso, diz não se surpreender que o mesmo ocorra com a noção de resistência (ib., p. 98).

A partir de uma análise minuciosa dos escritos de Foucault – de *Vigiar e Punir* até a *História da sexualidade* –, Heller busca “desafiar esta interpretação hegemônica”. Ao argumentar sobre a “questão da resistência”, a autora defende a “idéia de que a resistência ao poder, longe de ser infundada teoricamente, é estruturalmente garantida por Foucault pela reversibilidade dos mecanismos de poder e pelos heterogêneos processos de subjetivação”. No final de seu ensaio, Heller elucida a noção foucaultiana de liberdade, afirmando que essa noção permitiu a Foucault “distinguir entre as relações de poder liberadas e relações de poder envolvendo dominação” (ib., p. 77).

Pickett (1996, p. 446), também, refere-se à “surpreendente” falta de um “amplo tratamento” do tópico da resistência nos escritos de Foucault, sendo que a maioria das discussões centram-se em “exames cansativos” da noção de poder. Para desenvolver um entendimento da noção foucaultiana de resistência, este autor procura mostrar a utilidade de “traçar o desenvolvimento do tema do ‘agonismo’ no pensamento de Foucault”. Para tanto, ele divide os estudos de Foucault em três períodos. O primeiro começa no início dos anos 60, com alterações no início dos anos 70 e, finalmente, a idéia de resistência que Foucault elaborou na última década de sua vida.

Em seu desenvolvimento cronológico, Pickett (ib., p. 447) utiliza “os termos preferidos de Foucault”, que foram modificados de acordo com as mudanças em seu pensamento. No início dos anos 60, Foucault utilizou os termos “contestação”, após Blanchot, e “transgressão”, após Bataille, de uma forma alternada. Neste período, a noção de poder, ainda, não havia sido formulada como um conceito central. A preocupação de Foucault estava relacionada com

questões fundacionais de uma cultura que se constituem em categorias básicas que Foucault vê como dicotomias, as quais fornecem o contexto para a ação e crença sociais, tais como: bem/mal e normal/patológico.

A divisão razão/desrazão é o primeiro exemplo do trabalho de Foucault nesta fase. Essa divisão histórica – razão/desrazão –, a criação de um abismo entre ambas sobre o qual nenhum tipo de comunicação pode ocorrer, é a mais importante instância da criação de um “limite”. Transgressão ou contestação é um “excesso” que atravessa tal limite e coloca a própria divisão em questão. A transgressão força o limite a reconhecer o que ela exclui, e a partir daqui “o mundo é forçado a questionar a ele mesmo” e “tornado ciente de sua culpa”. Contudo, esta não é a “expressão do desejo por um mundo sem limites” (cf. Foucault, 1972; 1977a; Pickett, 1996).

Na *História da loucura*, Foucault argumenta que a loucura e a razão “compartilharam uma linguagem comum e que havia um debate entre as duas”. O silêncio da Psiquiatria torna-se possível. O louco, que tinha levado uma “existência errante”, agora estava confinado e feito objeto anônimo de recompensas e punições, de constrangimentos físicos e morais. É através do resgate das vozes da desrazão que se torna possível a crítica “daquela outra forma de loucura, pela qual os homens, em um ato de razão soberana confinam seus pares”. O desejo de reconhecer as experiências e de falar das “populações excluídas e marginalizadas provará ser um desejo duradouro” para Foucault. Pois, aquelas vozes são fontes da luta contra “aquele gigantesco aprisionamento moral”, cuja a história Foucault escreveu (cf. Foucault, 1972; 1977b; Pickett, 1996).

Em seu ensaio *A preface to transgression*, Foucault afirmou que “transgressão e contestação” foram “vitais para a própria forma de pensamento, se não para a cultura”. Foucault baseia-se nos escritos de Bataille sobre o erotismo e argumenta que esses escritos “também informam a experiência da transgressão”. Assim, além das vozes da desrazão, Foucault identifica um segundo lugar de “excesso e contestação”: na “raiz da sexualidade. (...) uma experiência singular é moldada: a da transgressão” (cf. Foucault, 1977b, p. 33; Pickett, 1996, p. 450).

A idéia de “agonismo” é ampliada de um outro modo: “a transgressão agora está relacionada com uma explícita afirmação da diferença”. O argumento de Foucault é o de que a transgressão é a negação temporária de um limite. A transgressão não é de natureza negativa. Porém, esta “afirmação não contém nada de positivo, nenhum conteúdo pode uni-la”. As “várias regras, limites e normas que a história nos tem imposto, que são freqüentemente vistas como naturais, são fontes de exclusão, marginalização e a resultante solidificação da identidade” (cf. Foucault, 1977b, p. 33; Pickett, 1996, p. 450).

Pela transgressão é “possível minar esses limites, embora novos limites sempre surgirão”. Essa afirmação da diferença é, então, “uma instância agonística permanente”. Em seu ensaio – *The thought of outside* –, Foucault

explicou a razão para isto: “qualquer um que tenta se opor a lei a fim de fundar uma nova ordem, para organizar uma segunda força política, para instituir um novo estado, encontrará somente as boas vindas silenciosas e acomodadoras da lei” (Foucault, 1990b, p. 38).

Segundo Pickett, o “propósito da contestação não é a construção de um novo e melhor sistema baseado na razão, verdade, ou humanidade”. Qualquer “sistema como esse terá efeitos similares de exclusão, que é a razão pela qual Foucault repudia o desejo de opor a lei corrente em nome de uma nova lei”. A transgressão busca “minar ou ao menos enfraquecer qualquer dado conjunto de limites para atenuar sua violência”. Ela não é “nada mais nada menos que a afirmação da negação”. A recusa de descrever “uma nova ordem, aliada com um amplo desejo por resistência, provará ser uma constante no trabalho de Foucault” (Pickett, 1996, p. 450-451).

Na primeira metade dos anos 70 – marcada por uma “renovada simpatia pelo marxismo, provavelmente causada pelos eventos de 68” –, “luta” e “resistência” são utilizadas como sinônimos. É nessa fase que a noção de poder emerge como conceito central. Apesar de ter utilizado o termo “agonismo”, em alguma ocasião, em seus trabalhos mais influentes dos anos 70 e início dos anos 80, Foucault prossegue com a mesma terminologia: a “mudança na terminologia coincide com os movimentos de Foucault em direção a sua conceitualização de poder” (ib., p. 447).

Nos últimos trabalhos de Foucault, a idéia de resistência está conectada ao “ideal nietzschiano da auto-criação estética”. A prática de uma estética do *eu* não é nada mais nada menos que as formas pelas quais os indivíduos são produzidos e se produzem enquanto sujeitos. A localização dos pontos de resistência na não aceitação dos modos de subjetividade impostos nos oferece a possibilidade de mudar as práticas tidas como “intoleráveis”. A idéia de que a vida de alguém pode ser criada como uma “obra de arte” abre possibilidades de escolha de novas formas de experienciar-se a si mesmo. Então, a posição de Foucault de que “tudo é perigoso” não remete ao pessimismo ou ao desespero, e sim às múltiplas formas de resistir, pois existe uma escolha “ético-política” a ser feita (cf. Foucault, 1984; 1999d).

A noção de “política” desenvolvida por Foucault, principalmente a partir de sua experiência com a revolução iraniana, está relacionada a uma atitude crítica que foi caracterizada como um *ethos*. Essa experiência possibilitou a Foucault uma reflexão em relação às suas noções de poder e subjetividade, bem como de práticas de governo. Os escritos de Foucault demonstram seu fascínio pela revolução iraniana como um evento político (Foucault *apud* Eribon, 1990; Foucault, 1988d).

A partir da análise de uma série de artigos e entrevistas de Foucault sobre a revolução iraniana, Keating (1997) argumenta que tais escritos tornam claras as possibilidades de resistência em seu trabalho – possibilidades essas que

Foucault não pode tratar de um modo sistemático em seu tempo de vida. Keating (1996), em sua pesquisa de doutorado *Foucault, vitalism, resistance: the subject of resistance in the thought of Michel Foucault*, associa o trabalho de Foucault a um “vitalismo”, demonstrando que esse “contexto vitalístico” é tributário de Bergson e, em grande parte, de Bataille e Canguilhem.

Deleuze (1992 a) diz crer que, pelo menos em dois pontos, há de “fato um certo vitalismo de Foucault”. Por um lado, “as relações de força se exercem sobre uma linha de vida e de morte que não cessa de dobrar e se desdobrar, traçando o próprio limite do pensamento”. Por outro lado, “quando Foucault chega ao tema final da ‘subjettivação’, esta consiste essencialmente na invenção de novas possibilidades de vida, como diz Nietzsche, na constituição de verdadeiros estilos de vida: dessa vez, um vitalismo sobre fundo estético” (ib., p. 114).

Para Foucault, a revolução iraniana representou um apelo estético por sua “beleza” e, simultaneamente, “gravidade”. Entre os elementos que caracterizaram este evento, o que mais fascinou Foucault foi a presença de uma “vontade coletiva”. Esse fascínio relaciona-se com a percepção de Foucault sobre a ausência de lutas e de conflitos sociais que foram considerados essenciais para as situações revolucionárias no ocidente: “o que me impressionou no Irã”, argumentou Foucault, “é que não havia luta entre os diferentes elementos” na sociedade. Essa revolução ocorreu sem a presença de uma “vanguarda, classe, partido, ou ideologia política” (Foucault, 1988d, p. 216).

A união do povo iraniano não adveio de uma estratégia política consciente dos diversos setores desta sociedade. O “que nós presenciamos”, afirmou Foucault, “não foi o resultado de uma aliança política, por exemplo, entre vários grupos políticos”. Tampouco, “foi o resultado de um comprometimento entre classes sociais que, no fim, cada uma cooperando com a outra, nisto ou naquilo, chegaram a um acordo para reivindicar esta ou aquela coisa. Não foi nada disso o que ocorreu”. Algo “diferente aconteceu. Um fenômeno atravessou a população inteira e vai parar algum dia. Neste momento, tudo o que restará são os diferentes cálculos políticos que cada indivíduo teve em sua mente o tempo todo” (ib., p. 219).

A importância das cerimônias religiosas, das orações e celebrações, em sua função de propagar a revolta, foi reconhecida por Foucault. No entanto, ele explicou essa revolta em termos de possessão das pessoas por um “espírito revolucionário”. A religião, no entendimento de Foucault, operou como um vocabulário, pelo qual os iranianos expressaram seu desejo de modificar a relação com os outros e consigo mesmos, reacendendo “uma forma de vida imobilizada por um milênio”. Por outro lado, as características esotéricas da linguagem do Islã xiita trouxeram à tona o que unificou os iranianos em um “ato de revolta coletiva” (cf. Foucault, 1978a; 1978b; Keating, 1997).

O governo islâmico implicou em um “retorno ao que foi o Islã no tempo do profeta”, quando as experiências religiosas precederam a mera obediência

a um código. A religião para os iranianos era “como a promessa e a garantia de encontrar algo que modificasse a sua subjetividade”. Os iranianos, pelas ruas de Teherã, diziam a eles mesmos: “é claro, nós temos que mudar este regime e livrarmo-nos deste homem, temos que mudar esta administração corrupta, mudar todo o país, a organização política, o sistema econômico. Mas, acima de tudo, temos que mudar a nós mesmos” (Foucault *apud* Keating, 1997, p. 184; 1988d, p. 217).

A busca dos iranianos por um governo islâmico, no entendimento de Foucault, era o que impelia um retorno das pessoas a uma existência espiritual. A “nossa forma de ser, de nos relacionar com os outros, com as coisas, com a eternidade, com Deus, etc., deve ser completamente mudada, e haverá uma verdadeira revolução se esta radical mudança em nossa experiência acontecer”, afirmava o povo iraniano. Assim, os iranianos não somente mudariam a ordem política no Irã, como a si mesmos (Foucault, 1988d, p. 217-218).

A vida, então, tornou-se o agente desta ação revolucionária, ou melhor, deste “ato de criação política”. As análises de Foucault sobre o confronto entre uma “multidão revolucionária desarmada e as armas do *Shah*” remetem para a oportunidade de existências renovadas. A vontade de encontrar a morte – expressa por jovens iranianos que Foucault encontrou em muitas ocasiões –, pela causa da revolução, foi significada por ele por sua relação àquele irredutível momento em que “a vida não mais trocará a si mesma” por se submeter a violência e a coerção: o homem “dará preferência ao risco da morte em relação a certeza de ter que obedecer”. A utilização da palavra “vida”, nos estudos de Foucault, indica uma nova “forma de vida” que, especificamente, a revolução iraniana reintroduziu (Foucault, 1981, p. 5).

No curso de 1982 – *A hermenêutica do sujeito* –, encontra-se uma passagem na qual Foucault afirma que “não há ponto de resistência ao poder político mais útil, e com mais prioridade”, que o “consistente em uma relação consigo”. Contudo, dois anos depois, na *Ética do cuidado de si como prática de liberdade*, Foucault diz não crer “que o único ponto de resistência possível ao poder político – entendido como estado de dominação – esteja na relação de si para consigo mesmo”. Com a noção de “governamentalidade”, diz Foucault, “indico a relação de si para si mesmo, o que significa exatamente que, na idéia de governamentalidade, aponto para a totalidade de práticas mediante as quais se pode constituir, definir, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter com referência aos outros” (id., 1988a, p. 19).

Com efeito, “são os indivíduos livres que tentam controlar, determinar e delimitar a liberdade dos outros e, para fazê-lo, dispõem de certos instrumentos para governá-los”. Sem dúvida, isso se baseia na “liberdade, na relação de si para consigo mesmo e na relação com o outro”. No entanto, quando se “tenta analisar o poder não do ponto de vista da liberdade e das estratégias de governamentalidade, mas a partir de uma instituição política, somente é possí-

vel considerar o sujeito como sujeito de direitos”. Com isso estaríamos retornando a uma “concepção jurídica de sujeito”. Por outro lado, “a noção de governamentalidade permite fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros, que é o que constitui a matéria da ética” (ib., p. 20).

A noção de liberdade não está relacionada com a capacidade de nos opor ou nos esconder de forma a não permanecer em uma dada relação por nos abstermos de autonomia ou abdicarmos de uma ação. A liberdade envolve “insatisfação na relação”. Dizer que as relações de poder pressupõem a liberdade dos indivíduos não é dizer que a liberdade corresponde à autonomia como uma propriedade dos sujeitos. O exercício do poder pressupõe a liberdade no sentido de que a própria relação é “esculpida por um movimento constante de antecipações recíprocas, e intervenções de modo que cada ator é dependente da autonomia do outro” (Pottage, 1998, p. 23).

Assim, a noção foucaultiana de governo pode ser entendida como uma *arte de jogar*. A “arte do jogo” não está em dominar um “ator oposto, mas antecipar e explorar suas intervenções e, assim, tornar as próprias intervenções dependentes das incansáveis invenções de contra-estratégias” de um *oponente*. Trata-se de uma “contínua incorporação de contrários”, ou melhor, “de uma relação que esculpe, e é esculpida, por seus termos” (ib., p. 22).

Da mesma forma, a resistência “não confronta o inimigo para impor a derrota”. Se a resistência é um combate, então, ela “é um combate particular”. Por isso, ela “luta com a adversidade, da qual o adversário é somente um substituto para enfraquecê-la e tornar fraco seu suporte”. A resistência “não busca a vitória, não se empenha em batalhas, ainda menos na guerra”. Mas, “através de uma dupla e lateral estratégia, desarma o inimigo com as próprias armas do inimigo”. Desregulando “as regras da guerra que ela impôs”, a resistência restringe, limita seus alvos, “para deslocar seu domínio e método de se desempenhar” (Proust, 2000a, p. 21).

A resistência “pode inventar novas regras enquanto ocupa um lugar sobre o tabuleiro de xadrez ou desempenhando o jogo adversário”. Mas este tipo de invenção requer estratégias: “a arte de pegar emprestado, de imitar, de substituir”. Prover uma resposta “é roubar e adequar, novamente, as armas dos adversários, virando-as do avesso como uma luva e oferecê-las de volta”. Desta forma, “seus impasses e perigos, ocultos, até agora, tornam-se claros – como são as chances e as novas possibilidades que poderiam anteriormente terem sido impensáveis e impossíveis”. Não “há boas resistências para a maldade” ou “más resistências para o bem”: há resistências reativas que negam, conservam e restauram o estado das coisas, e resistências ativas que ativam e retiram desta diversão a alegria da invenção e a afirmação de algo diferente” (ib., p. 20-21).

A resistência é “sempre pontual e local, sempre precisa e limitada. Aqui, algumas forças respondem, neste local particular, e neste momento particular,

para aquelas forças particulares em um jogo duplo e complexo onde cada um resiste à resistência do outro”. As “forças de resistência são cegas e obstinadas, surdas e teimosas, parecem desprovidas da mínima inteligência: as mesmas forças funcionam na morte e na vida, na resistência e na contra-resistência”. Essas “forças experimentam com o novo, estão sujeitas a variações aleatórias e a encontros contingentes”, fazendo “uso de viradas e desvios sobre os quais é arriscado decidir se é uma questão de astúcia do mesmo ou uma de uma complexa estratégia para eludir o mesmo” (ib., p. 21).

A resistência é uma “experiência de subjetivação” e uma “experimentação da liberdade”. Liberdade “não é um requisito inerente a uma explicação de por que alguns resistem e não outros”. A liberdade “exige coragem para tirar da nossa própria raiva, em relação ao inaceitável a fim de reunir a energia necessária para combatê-lo”. Ela requer coragem para “redirecionar o poder de existir que é liberado pela própria indignação combativa de alguém para cultivar e multiplicar poderes dignos de existência. Tudo isso requer um sentido de risco e perseverança. E a resistência, como a ética, não é nada além da coragem de liberdade” (ib., p. 21).

Deste modo, pode-se entender melhor as “figuras de resistência” selecionadas por Deleuze, tanto quanto – algumas vezes – por Foucault. Estas não são figuras de revolta heróica, “contrárias à injustiça, ou figuras de combate contrárias à opressão”. São figuras de uma existência anônima e originária, as quais são trazidas, apesar de elas mesmas, para uma visível ou não-visível confrontação com o poder. Essas figuras “são restauradas ou dissolvidas pelos infinitos e impessoais escritos de uma vida” (id., 2000b, p. 27).

Ao narrar *A vida dos homens infames*, Foucault objetivou “dar aos gestos infames seu componente de resistência e eternidade. Gestos menores, humildes e obscuros são iluminados como brilhantes e imensos por um poder glorioso e visível”. A concepção de “homem infame” de Foucault – diferentemente de Bataille – foi definida não por um excesso no mal, mas por se tratar de um homem comum que, iluminado por fatos corriqueiros, é confrontado com o poder, desafiado a falar e a se mostrar. Pode ser que “a fama mude seus aspectos, ou que esse poder não é mais repressivo, mas incite, que ele não condene ao silêncio, mas incite a confissão. Pode ser que Pierre Rivière ou Hercule Barbin, hoje, fossem chamados Roger Knobelspiess”. No entanto, “isto não muda o significado de ‘resistência’”. A resistência “não se refere a um indivíduo, ou a um ato coletivo, ou a um combate”. Mas, a uma “vida infame que, através de seu encontro aleatório com os escritos, tem multiplicado a linha imanente de uma vida, simultaneamente, tranqüila e brilhante que uma vez que se torna legendária, e hoje será qualificada como literária” (ib., p. 27).

Nesse ensaio – *A vida dos homens infames* –, Foucault (1999b) diz de sua dificuldade de ultrapassar a linha do poder e de conseguir transpô-la: “sempre a mesma incapacidade de transpor a linha, de passar para o outro lado..., sem-

pre a mesma escolha do lado do poder, daquilo que ele diz ou faz dizer”. Transpor a “linha de força” seria “como que curvar a força”, fazendo com que a própria força se afete: uma “dobra”, como expressa Foucault. Trata-se de “duplicar” a relação de forças que possibilite “fazer a vida ou a morte voltarem-se contra o poder”. Foi isto que os gregos inventaram, segundo Foucault. No entanto, não se tratou de um “retorno aos gregos”, tampouco ao sujeito. Daí, então, a necessidade de se falar em processos de subjetivação: “um processo de subjetivação, isto é, uma produção de modo de existência, não pode se confundir com um sujeito, a menos que se destitua este de toda a interioridade e mesmo de toda a identidade” (Deleuze, 1992b, p. 123).

A subjetivação foi para Foucault uma forma de “resistir ao poder”, uma “busca prática de um outro modo de vida, de um novo estilo”. Hoje, questiona Deleuze, “onde será que aparecem os germes de um novo modo de existência, comunitário ou individual, e em mim, será que existem tais germes”: com “certeza é preciso interrogar os gregos, mas apenas porque foram eles, segundo Foucault, que inventaram essa noção, essa prática do modo de vida...”. Houve “uma experiência grega, experiências cristãs, etc., mas não são os gregos nem os cristãos que farão a experiência por nós hoje” (id., 1992c, p. 132).

Se a “resistência vem primeiro” como afirmou Deleuze (1995a), então ela é como uma linha que escapa ao plano ou a superfície. Esta linha “conecta os pontos de força a partir dos quais a curva dobra”, iniciando retrocessos, esboços, saltos, vôos e ziguezagues sobre vulcões. A linha da resistência é a “linha do *outside*” (cf. Proust, 2000b, p. 24-34; Deleuze, 1995).

Pode-se dizer que as tecnologias e práticas de governo encontram-se entrelaçadas por *linhas de resistência*. Na noção de governo está implícita a invenção de uma multiplicidade de práticas, a partir das quais os indivíduos são instrumentalizados em sua liberdade, bem como a produção de tecnologias para a *conduta da conduta*. A ênfase no processo produtivo possibilita mostrar que as coisas estão sujeitas à invenção e, talvez, inventar outras que ainda não foram inventadas. O destaque para a heterogeneidade das práticas e técnicas de governo pode produzir “os efeitos de resistência” sem a necessidade de invocar uma “concepção unificante de ‘agência humana’”. Assim, as capacidades para ação podem emergir de regimes e tecnologias específicas que “maquinam os humanos de várias formas” (Rose, 1996c, p. 187).

Em suas pesquisas, Foucault não procurou “recolher” uma “essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental sucessivo”. Procurar por uma origem é “tentar reencontrar ‘o que era imediatamente’, o ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si”. Tampouco, tratou de “reencontrar em um indivíduo, em uma idéia ou em um sentimento as características gerais que permitem assimilá-los a outros – e de dizer isto é grego ou isto é inglês”. Mas, de “descobrir todas as marcas sutis,

singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar”. Longe de “ser uma categoria de semelhança, tal origem permite ordenar, para colocá-las a parte todas as marcas diferentes”. Portanto, “lá onde a alma pretende unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo”, buscando “dissociar o Eu”, fazendo “pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (Foucault, 1995c, p. 17-20).

As analíticas de governo são genealógicas, não são sociológicas, nem históricas. Essas analíticas não buscam narrar uma história que toma forma em uma sucessão de unidades subjacentes. Mas buscam “desenredar a natureza de espaços de problemas no presente, traçando as condições contingentes, múltiplas e heterogêneas, a partir das quais esses problemas emergem”. Desta forma, programas e tecnologias de governo constituem-se montagens, as quais podem ter uma racionalidade. Porém, não se trata de nenhuma origem coerente ou de uma essência singular (Rose, 1999, p. 274-276).

Foucault (*apud* Gordon, 1980) sugeriu que o Sistema Legal Francês parece-se com as construções de Tinguely: “uma daquelas imensas peças de maquinaria, repletas de impossíveis engrenagens e correias, que nada movimentam, e de burlescos sistemas de alavancas: todas essas coisas que não funcionam, mas que, ao final, servem para fazer a coisa funcionar”. Essas estranhas maquinarias, compostas de estranhos acoplamentos, relações de acaso, engrenagens e alavancas que não estão conectadas, mesmo não funcionando, de alguma forma, “produzem julgamentos, prisioneiros, sanções e muito mais” (ib., p. 257).

As analíticas de governo, então, não buscam unidades escondidas para além da diversidade de práticas e tecnologias. Trata-se, antes de mais nada, de mostrar a contingência e a historicidade das formas contemporâneas que vêm definindo os limites do entendimento que temos de nós mesmos, individual e coletivamente, bem como dos “programas e procedimentos montados para governar a nós mesmos” Desta forma, talvez, possamos provocar rupturas, desestabilizar estes regimes, identificando alguns pontos fracos e linhas de fratura no nosso presente, onde o pensamento pode inserir-se a ele mesmo para fazer a diferença. (cf. Rose, 1999, p. 276).

#### Referências Bibliográficas

- BAMPI, Lisete. Currículo como tecnologia de governo de cidadãos e cidadãs. In: 23<sup>o</sup> Reunião Anual da ANPED: programa de resumos. Caxambu, 2000, p. 123.
- \_\_\_\_\_. Arte da sedução multicultural no governo do currículo. In: 23<sup>o</sup> Reunião Anual da ANPED: programa de resumos. Caxambu, 2001, p. 85.
- CORAZZA, Sandra Mara. *Governamentalidade moral do currículo brasileiro*. Porto Alegre, PPGEDU, 1999. Texto digitado.

- CRUIKSHANK, Barbara. *The will to empower: democratic citizens and other subjects*. New York: Cornell University, 1999.
- DEAN, Mitchell. *The constitution of poverty*. London: Routledge, 1991.
- \_\_\_\_\_. Governing the unemployed self in an active society. In: *Economy and society*, v. 24, n. 4, 1995. p. 559-83.
- \_\_\_\_\_. *Governamentality: power and rule in Modern Society*. Great Britain: Sage Publication, 1999.
- DEAN, Mitchell & HINDESS, Barry. *Governing Austrália: studies in contemporary rationalities of government*. Melbourne: Cambridge University Press, 1998.
- DEFERT, Daniel. Popular life. In: BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (ed.). *The foucault effect: studies in governmentality*. Hemel Hempstead: Harvest Wheatsheaf, 1999, p. 211-34.
- DELEUZE, Gilles. Rachar as coisas, rachar as palavras. In: *conversações*, 1992a, p. 105-117.
- \_\_\_\_\_. A vida como obra de arte. In: *conversações*, 1992b, p. 118-126.
- \_\_\_\_\_. Um retrato de Foucault. In: *conversações*, 1992c, p. 127-150.
- \_\_\_\_\_. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1995a.
- \_\_\_\_\_. *Negotiations*. New York: Columbia University Press, 1995b.
- DONZELOT, Jacques. *L'invention du social*. Paris: Fayard, 1984.
- \_\_\_\_\_. A promotion of social. In: *Economy and society*, n. 17, v. 3, 1988, p. 395-427.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FISCHER, Rosa Maria. Foucault e o desejável conhecimento do sujeito. In: *Educação & Realidade*, v. 24, n. 1, 1999, p. 39-60.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Language, counter-memory, practice*. Ithaca: Cornell University Press, 1977a.
- \_\_\_\_\_. A preface to transgression. In: *Language, counter-memory, practice*. Ithaca: Cornell University Press, 1977b.
- \_\_\_\_\_. Teheran: la fede contro lo Scia. In: *Corriere della Sera*. Milão, 8 de outubro de 1978<sup>a</sup>, p. 103-237.
- \_\_\_\_\_. Il mitico capo della rivolta nell'Iran. In: *Corriere della Sera*. Milão, 26 de novembro de 1978b, p. 103-279.
- \_\_\_\_\_. Is it useless to revolt?. In: *Philosophy social and criticism*, v. 8, n. 1, 1981, p. 1-9.
- \_\_\_\_\_. On the genealogy of ethics: an overview of work in progress. In: RABINOW, P. (ed). *Foucault Reader*. New York : Pantheon Books, 1984, p. 340-72.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- \_\_\_\_\_. The ethic of care of the self as a practice of freedom. In: BERNAUER, J. and RASMUSSEN, D. (eds). *The final Foucault*. Cambridge: MIT Press, 1988a, p. 1-20

- \_\_\_\_\_. The political technological of individuals. In: MARTIN, L.H.; GUTMAN, H.; HUTTON, P. H. (eds). *Technologies of self*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988b.
- \_\_\_\_\_. An aesthetics of existence. In: KRITZMAN, L. (ed.). *Michel Foucault: politics, philosophy, culture*. New York: Routledge, 1988c, p. 47-56.
- \_\_\_\_\_. Iran: the spirit of a world without spirit. In: KRITZMAN, L. (ed.). *Michel Foucault: politics, philosophy, culture*. New York: Routledge, 1988d, p. 211-224.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1990a.
- \_\_\_\_\_. Maurice Blanchot: the thought from outside. In: *Foucault/Blanchot*. New York: Zone Books, 1990b.
- \_\_\_\_\_. Verdade e subjetividade. Lisboa: Edições Cosmos, 1993, p. 203-213.
- \_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L., RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a, p. 231-249.
- \_\_\_\_\_. A governamentalidade. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1995b, p. 277-293.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1995c, p. 15-38.
- \_\_\_\_\_. A hermenêutica do sujeito. In: *Resumo dos cursos do Collège de France*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997a.
- \_\_\_\_\_. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997b.
- \_\_\_\_\_. Sobre a história da sexualidade. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1995c, p. 243-276.
- \_\_\_\_\_. Segurança território e população. In: *Resumo dos cursos do Collège de France*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997b.
- \_\_\_\_\_. Nascimento da biopolítica. In: *Resumo dos cursos do Collège de France*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997c.
- \_\_\_\_\_. Do governo dos vivos. In: *Resumo dos cursos do Collège de France*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997d.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.
- \_\_\_\_\_. La vida de los hombres infames. In: VARELA, J.; URÍA, F. (ed.). *Michel Foucault: estrategias de poder*. Barcelona: Paidós, 1999b, p. 389-407.
- \_\_\_\_\_. El cuidado de la verdad. In: VARELA, J.; URÍA, F. (ed.). *Michel Foucault: estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999c, p. 369-380.
- \_\_\_\_\_. Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad. In: VARELA, J.; URÍA, F. (ed.). *Michel Foucault: estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999d, p. 417-429.
- GORDON, Colin. Afterword. In: GORDON, C. (ed.). *Power/Knowledge: selected interviews and other writings (1972-1977)*. New York: Pantheon books, 1980.
- \_\_\_\_\_. Governmental rationality: an introduction. In: BURCHELL, G; GORDON, C., MILLER, P. (ed.). *The Foucault's effect: studies in governmentality*. London: Harvester, 1991. p. 1-72.

- GREG, Elmer. Mapping techniques of governmentality. Massachusetts: University of Massachusetts at Amherst. Thesis (M.A), 1996.
- HELLER, Kevin Jon. Power, subjectification and resistance in Foucault. In: *Substance*, n. 79, 1996, p. 78-110.
- HINDESS, Barry. Politics and governmentality. In: *Economy and society*, n. 2, v. 26, 1997a, p. 257-72.
- \_\_\_\_\_. *Discourses of power: from Hobbes to Foucault*. Massachusetts: Blackwell, 1997b.
- HUNTER, Ian. *Rethinking the school: subjectivity, bureaucracy, criticism*. St.Leonards: Allen Unwin, 1994.
- KEATING, Craig. *Foucault, vitalism, resistance: the subject of resistance in the thought of Michel Foucault*. Halminton: McMaster University, 1996. (Ph.D. dissertation).
- \_\_\_\_\_. Reflections on the revolution in Iran: Foucault on resistance. In: *Journal European Studies*, V. XXVII, 1997, p. 181-197.
- MILLER, P. & O'Leary, T. Accounting expertise and the politics of the product: economic citizenship and modes of corporate governance. In: *Accounting, organization and society*, n. 17, 1992, p. 187-206.
- MILLER, Peter & ROSE, Nikolas. *The power of psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. Governing economic life. In: GANE, M. & JOHNSON, T.(ed.). *Foucault's new domains*. Londres: Routledge, 1993, p. 75-105.
- O'MALLEY, Pat. Risk, power and crime prevention. In: *Economy and society*, n. 21, v. 3, 1992, p. 252-75.
- \_\_\_\_\_. Indigenous governance. In: DEAN, Mitchell & HINDESS, Barry. *Governing Austrália: studies in contemporary rationalities of government*. Melbourne: Cambridge University Press, 1998, p. 156-172
- OSBORNE, Thomas. Liberalism, neo-liberalism, and the liberal professional of medicine. In: *Economy and society*, v. 22, n. 3, 1993, p. 345-56.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- PICKETT, Brent. Foucault and the politics of resistance. In: *Polity*, v. XXVIII, n. 4, 1996.
- POPKEWITZ, Thomaz. *Lutando em defesa da alma: a política do ensino e a construção do professor*. São Paulo: Artes Médicas, 2001.
- POTTAGE, Alain. Power as an art of contingency: Luhman, Deleuze, Foucault. In: *Economy and society*, n. 1, v. 27, 1998, p. 1-27.
- PROUST, Françoise. Introduction to *De la résistance*. In: *Hypatia*, v. 15, n. 4, 2000<sup>a</sup>, p. 18-22.
- \_\_\_\_\_. The line of resistance. In: *Hypatia*, v. 15, n. 4, 2000<sup>b</sup>, p. 23-37.
- ROBINSON, Keith. Thought of the outside: the Foucault/Deleuze conjunction. In: *Philosophy today*, v. 43, n. 1, 1999.

- ROSE, Nikolas. *Powers of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. Government and control. In: *Journal of criminology*, n. 40, 2001, p. 321-329.
- VEIGA-NETO, Alfredo. Educação e governamentalidade neoliberal: novos dispositivos, novas subjetividades. In: PORTOCARRERO, V. ; CASTELO, G. (Org.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.
- VEYNE, Paul. The inventory of differences. In: *Economy and society*, v. 11, n. 2, 1982, p. 173-98.
- \_\_\_\_\_. Foucault revolutionizes the history. In: DAVIDSON, A. I. (ed.). *Foucault and his interlocutors*. Chicago: University of Chicago Press, p. 146-82.

Lisete Bampi é professora do Departamento de Ensino e Currículo da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Endereço para correspondência:

Rua Aurélio Porto, 355/205.  
Santana – Porto Alegre – RS  
CEP: 90620 – 090  
E-mail: lbampi@adufrgs.ufrgs.br