

ARTIGO

FOUCAULT, A REPORTAGEM DE IDEIAS E OS DIREITOS DOS GOVERNADOS

LEANDRO MENDANHA E SILVA

Doutor em História pela UnB com pós-doutorado pela Departamento de Sociologia da Universidade do Porto.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8601-9794>

RESUMO: Foucault pretendeu compreender a atualidade em que vivia de diversas formas: investigações histórico-filosóficas, experiência militante na GIP (Grupo de Informação sobre as Prisões) e em outros coletivos, diálogo com os diversos grupos franceses e internacionais com os quais trocava experiências e ideias. Uma dessas maneiras foi por meio da reportagem de ideias, que exerceu no Irã como jornalista das ideias e experiências que eram gestadas por lá à época da Revolução Iraniana. Nessa direção, podemos falar que essa experiência iraniana trabalhou, junto com outras que ele experimentava no mesmo período, seu próprio pensamento, modificando seu pensamento e problematizando aquela experiência.

PALAVRAS-CHAVE: atualidade, reportagem de ideias, espiritualidade política, vontade política e direitos dos governados.

FOUCAULT, THE REPORTING OF IDEAS AND THE RIGHTS OF THE GOVERNED

ABSTRACT: Foucault intended to understand the present in which he lived in several ways: historical-philosophical investigations, militant experience in the GIP (Prison Information Group) and in other collectives, dialogue with the various french and international groups with which he exchanged experiences and ideas. One of these ways was through the reporting of ideas, which he carried out in Iran as a journalist of the ideas and experiences that were being generated there at the time of the Iranian Revolution. In this sense, we can say that this Iranian experience worked, along with others that he was experiencing in the same period, his own thinking, modifying his thinking and problematizing that experience.

KEYWORDS: actuality, ideas reporting, political spirituality, political will and the rights of the governed.

Recebido em: 30/06/2023

Aprovado em: 10/08/2023

DOI: <https://doi.org/10.23925/2176-2767.2023v78p317-340>



I. Introdução

Uma das constantes do trabalho de Foucault foi pensar, repensar e problematizar seu próprio presente, uma atividade que pode ser detectada, por exemplo, a partir de agosto de 1978, momento em que ele pretendeu diagnosticá-lo arriscando-se como jornalista. Era 1977 e o jornal italiano *Correirre della sera* convidou-o para escrever crônicas culturais ou filosóficas para o periódico, proposta que Foucault aceitou com a condição de modificá-la: não redação de crônicas, mas um programa de reportagens de ideias que se dedicaria a investigar os “temas de fundo da atualidade” (Foucault, 2012b, p.124) e contaria com a intervenção de diversos intelectuais.¹ A contraproposta foi acolhida pelo jornal e Foucault foi levado pelos acontecimentos de setembro de 1978 a iniciá-la analisando os eventos que se desenrolavam no Irã. De acordo com ele, embarcou nessa investigação para entender melhor como funcionava o mundo contemporâneo, um presente que fervilhava “de ideias que nascem, agitam-se, desaparecem ou reaparecem, abalando as pessoas e as coisas” (*ibid.*, p.125). Para esse trabalho, assumiu a função de jornalista, que, para ele, era o profissional que se colocava a escuta dessas ideias e discorria sobre elas. No que concerne a essas ideias, escreveu:

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

Não são ideias que levam o mundo. Mas é justamente pelo fato de o mundo ter ideias (e por produzi-las continuamente) que ele não é conduzido passivamente segundo aqueles que o dirigem ou que gostariam de ensiná-lo a pensar de uma vez por todas (*idem*).

II. Um jornalista das ideias em Teerã recebido como um filósofo na França

Abre-se a possibilidade de um desenho: o de Foucault como jornalista. Sobre sua relação com o jornalismo, numa entrevista concedida a E. Lossowsky para o *L' imprévu*, em 28 de janeiro de 1975, Foucault descreveu

¹ Três delas foram efetivamente publicadas: as reportagens de Foucault sobre o Irã, de Alain Finkielkraut sobre os Estados Unidos e de André Glucksmann sobre os *boat-people*.

sua maneira de ler os jornais: "[...] creio que minha leitura é muito banal. Minha leitura começa pelo corriqueiro, pelo mais cotidiano. Olho a crise prestes a eclodir e depois, pouco a pouco, giro em torno dos grandes núcleos, das páginas principais um pouco eternizadas, um pouco teóricas sem dia nem data [...]" (Foucault, 2005, p.296). Anteriormente, em 1973, Foucault já se reconhecia como jornalista reivindicando a linhagem de Nietzsche: "Eu me considero um jornalista, uma vez que meu interesse é a atualidade, o que acontece à nossa volta, o que somos e o que se passa no mundo" (Foucault, 2011, p. 308). Em 1978, de leitor Foucault tornava-se escritor de matérias jornalísticas que pretendiam manejar ideias com dia e hora, o que podemos entender como uma referência temporal contra a acronia e como forma de marcar as diferenças que surgem no presente, o que era uma maneira de se postar contra as leituras que eternizam o passado no presente. Na configuração de reportagens de ideias, isso significava analisar como a forma "do que pensamos estará ligada àquela do que advém" (Foucault, 2012b, p.125).

Foucault foi à Teerã após o massacre da praça Jaleh.² Entre os dias 16 e 23 de setembro, visitou alguns dos lugares em que ocorreram conflitos e encontrou representantes das diversas tendências políticas, religiosos, estudantes, pessoas comuns, a quem indagou: o que querem os iranianos? De volta à França, colocou-se na função de jornalista e redigiu seis artigos, nos quais descreveu o que observou e compreendeu da sua experiência iraniana e daquelas que ainda se desenrolavam por lá.³ No terceiro artigo, relatou: "Durante toda minha estada no Irã, não ouvi uma única vez pronunciarem a palavra 'revolução'. Mas umas quatro ou cinco vezes responderam-me: 'o governo islâmico'" (Foucault, 2010b, p.232).

No dia 9 de novembro, retornou ao Irã para conversar mais uma vez com os interlocutores que encontrou na primeira viagem e com outros que encontrava pela primeira vez. Uma de suas preocupações era entender como se constituíam as referências políticas e as práticas daqueles que insurgiam,

² No dia 8 de setembro, o exército iraniano atirou em uma multidão que protestava contra certos aspectos do regime do Xá. O saldo foi de quatro mil mortos e o evento ficou conhecido como "Sexta-feira negra".

³ No *Corriere della sera*, em 28 de setembro de 1978, "O Exército, quando a terra treme"; em 1 de outubro de 1978, "O Xá tem cem anos de atraso"; em 8 de outubro de 1978, "Teerã: a fé contra o Xá"; no *Le monde*, em 22 de outubro de 1978, a versão do "Retorno al profeta", que virou "Com o que sonham os iranianos?"; em 5 de outubro de 1978, "Uma revolta a mãos nuas"; e, em 7 de novembro de 1978, "Desafio à oposição".

as quais percebeu não utilizarem o referencial marxista para exprimir sua insurreição. Dessa segunda estadia, que foi até o dia 15 de novembro, resultaram mais três artigos.⁴ Nesse conjunto de artigos, Foucault ainda tratava dos homens obscuros e anônimos que o interpelavam desde a *História da Loucura* e dos quais recentemente tinha feito uma apresentação, “A vida dos homens infames”, mas neles as suas experiências eram vistas pela ótica da insurreição, e não da transgressão, que tinha sido sua postura naquele primeiro livro, ou da resistência entendida reativamente, como aparecia naquela apresentação. Em um texto que serviu como retomada dos oito artigos iranianos, datado de 11-12 de maio de 1979, ele, agora reivindicando a função do intelectual ao invés da do jornalista, declarou:

As insurreições pertencem à história. Mas, de certa forma, escapam-lhe. O movimento com que um só homem, um grupo, uma minoria ou todo um povo diz: "Não obedeco mais", e joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco de sua vida – esse movimento me parece irreduzível. Porque nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível [...]. E porque o homem que se rebela é em definitivo sem explicação, é preciso um dilaceramento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa, "realmente", preferir o risco da morte à certeza de ter de obedecer. Todas as formas de liberdade adquiridas ou reivindicadas, todos os direitos que se fazem valer, mesmo quando se trata das coisas aparentemente menos importantes, têm ali sem dúvida um ponto de sustentação, mais sólido e mais próximo que os "direitos naturais". Se as sociedades se mantêm e vivem, isto é, se os poderes não são "absolutamente absolutos", é porque, por trás de todas as aceitações e coerções, mais além das ameaças, violências e persuasões, há a possibilidade desse momento em que nada mais se permuta na vida, em que os poderes nada mais podem e no qual, na presença dos patibulos e das metralhadoras, os homens insurgem (Foucault, 2004, p.77).⁵

Nos termos do pensamento de Foucault, tratava-se da reivindicação do atual, momento em que ocorria a insurreição, como aquilo que mostra as fraturas ou as descontinuidades do próprio presente e permite fazer sua arqueologia e genealogia. Tal artigo foi uma reportagem publicada no *Le Monde*, em que Foucault respondeu àqueles que viram nas suas reportagens

⁴ No *Corriere della sera*, em 19 de novembro de 1978, "A revolta iraniana se propaga em fitas cassetes"; em 26 de novembro de 1978, "O chefe mítico da revolta do Irã"; e em 13 de fevereiro de 1979, "Um paiol de pólvora chamado Islã".

⁵ Segundo Peter Pál Pelbart, ao analisar a revolta, em última análise, como irreduzível a qualquer explicação, “Foucault dá um passo que o historiador talvez não arriscasse, a saber, ainda que preserve no horizonte as condições ditas ‘objetivas’ que favorecem uma rebelião, jamais imaginar que elas bastam. Pois importa *como* aqueles que a empreendem a vivem. Assim, ousa adentrar o ‘vivido’ de uma revolta” (PELBART, 2019, n.p). Aspas e grifo do autor.

a respeito do que se condensou após os acontecimentos sob o nome de Revolução Iraniana como sendo uma defesa do acontecido. Essas críticas tiveram em vista os eventos que se sucederam após a chegada do aiatolá Khomeini ao poder.⁶ Contudo, caso formos mais precisos na contextualização dessas críticas, veremos que algumas delas ocorreram no momento mesmo das publicações daqueles artigos, como consta das repercussões de um deles – "Com que sonham os iranianos?" –, escrito para o *Corriere della Sera* em 16 de outubro de 1978 e republicado numa versão rearranjada pelo *Le Nouvel Observateur*. Nele Foucault escrevia sobre uma espiritualidade política iraniana, uma expressão que foi bastante criticada por aqueles que enxergavam com receio a insurreição, mesmo porque temiam o possível fanatismo de um eventual governo islâmico.⁷ Depois dos atos sangrentos de repressão do novo governo islâmico, os ataques a Foucault foram, às vezes, virulentos. Em uma reportagem – das amenas e brasileira – de 1981 ainda se falava disso:

Foucault foi um dos mais enfáticos ao dizer que o ocidente deveria fixar o Irã e lembrar de algo segundo ele esquecido pelos ocidentais, a "religiosidade política", a religião como um fator político determinante. O próprio Foucault se esquecia de que no mesmo momento padres centro-americanos, empenhados em lutas revolucionárias na Nicarágua, El Salvador e Guatemala eram chamados de mulás. [...]. Talvez, Foucault deva visitar o Irã [...] (Folha De S. Paulo, 31/07/1981).⁸

Alguns supuseram que ele cometeu, com as devidas proporções, o mesmo erro político de Platão em Siracusa ou de Heidegger na Alemanha nazista; outros disseram que nele havia uma certa ingenuidade, uma sedução pelos acontecimentos, que, no entanto, os eventos posteriores trataram de mostrar a cruel realidade. Em suma, essas críticas supunham que ele pudesse ter previsto de antemão as consequências da Revolução, como se ela já estivesse inscrita na ordem das coisas, que não pudesse ter sido diferente do que foi.

⁶ Os grupos paramilitares executaram os oponentes do novo regime, que promoveu prisões e novas execuções.

⁷ Com essa expressão – governo islâmico –, Foucault se referia ao problema do Islã como força política. De fato, quanto ao fanatismo, o governo de Khomeini manteve o Estado autoritário, instaurou clérigos no poder, utilizou-se de métodos da polícia secreta do Xá, impôs restrições às mulheres.

⁸ No artigo jornalístico, tratava-se, de viés, de uma postura contra o papel dos teólogos da Teologia da Libertação (e sua base instrumental marxista) em alguns países centro-americanos, estados que haviam substituído regimes autoritários pró-norte-americanos por ditaduras comunistas ou pró-comunistas anti-norte-americanas.

Como ressalva metodológica, avisamos que não nos interessa aqui saber o quanto o envolvimento de Foucault com esses acontecimentos ou o quanto seu desconhecimento da história persa ou islâmica podiam fazê-lo perder a perspectiva da análise do evento, nem as justezas daquelas críticas.⁹ Mesmo porque hoje temos em mãos aqueles artigos na íntegra, de fácil acesso, diferente da recepção de artigos publicados originalmente na Itália e não disponíveis em sua totalidade na França de 1978-79.¹⁰ O que nos interessa é entendê-los como artigos escritos lá onde, segundo Foucault, a terra tremia. O que esperamos retirar deles são exatamente os abalos surdos que movem um pensamento para os seus limites. Estas experiências-limites, tão importantes para Foucault, que arrancam o sujeito daquilo que ele considera o si mesmo.¹¹

Nessa direção, a junção destas duas palavras – espiritualidade política – interessa-nos, já que é no movimento da insurreição iraniana que o jornalista de ideias formulou a imagem de uma "[...] vontade política [que] é de não dar ocasião à política" (Foucault, 2010c, p.243). Como jornalista das ideias que via surgirem no Irã, falou de um estado de greve da população iraniana em relação à política instituída nos seguintes sentidos: recusa do prolongamento do sistema estabelecido, de seu funcionamento; desejo de introduzir na vida política uma dimensão espiritual;¹² e recusa, igualmente, de dar aos outros,

⁹ Para um trabalho que vai na direção de uma crítica a postura de Foucault quanto ao Irã ao mesmo tempo que mostrando sua clarividência analítica em alguns pontos, cf.: AFARET, Janet e Anderson, Kevin. B, *Foucault e a Revolução Iraniana*.

¹⁰ Para um resumo e uma análise ricos, mesmo sendo sintéticos, do contexto e daquilo que estava em questão naqueles textos de Foucault, cf. SENELLART, "Situação do curso", 2008/**2004**, p. 506-512.

¹¹ Para um exemplo, cf. FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", 2010h, p.291.

¹² Sobre essa espiritualidade, em uma entrevista a Jean-Paul Enthoven e Jacques Julliard, para *Le Nouvel Observateur*, reproduzido no *O Estado de S. Paulo* de 23 de novembro de 1980, Jean-Pierre Vernant disse: "Hoje é bastante evidente que nos proibimos compreender seja o que for na evolução de nossas sociedades se o instrumento de análise excluir, por princípio, a dimensão espiritual dos acontecimentos e dos comportamentos. Quando Michel Foucault acentua a dimensão espiritual da revolução iraniana, ele obedece, como conhecedor, a uma simples exigência científica: sem dimensão religiosa, o mundo contemporâneo é ininteligível". De fato, vários estudos, como os de Charles Taylor e Talal Asad, indagam-se sobre como as secularizações (princípio legal de separação entre Estado e religião) podem ser uma maneira histórica das religiões persistirem. Isso tanto como persistência de certas crenças quanto, principalmente, quadro de referência de formação do sujeito. O que, de certa forma, segue a linha de Freud, que entendia que ainda na modernidade o lugar da autoridade soberana, da figura de autoridade que ampara e fornece segurança, vincula-se a um certo discurso religioso sobre os vínculos sociais, bem como que a secularização preserva uma certa visão religiosa de mundo. Lacan, igualmente, considerava que "o verdadeiro problema político com o qual devemos lidar é a recrudescência da dimensão teológico-política do poder. Sendo a religião uma forma de sustentar vínculos sociais através da redução da dimensão política das demandas à demanda de amparo, de constituição de autoridade através das figuras do poder pastoral, afirmar que o sentido é sempre religioso significa dizer que a psicanálise deve ser

que não fossem os próprios insurrectos, ocasião de estabelecer previamente o que seria a constituição, as escolhas sociais, a política externa, pois só um governo islâmico o faria.

Alertamos, no entanto, que uma conversa entre Foucault e R. Yoshimoto, em 25 de abril de 1978, no Japão, já evidenciava que a questão da vontade política, no caso do Irã, a vontade de mudança política, apresentava-se como um problema para o pensador antes dos eventos iranianos. Podemos igualmente apontar que, no curso do *Collège de France* de 1978, *Segurança, território, população*, Foucault analisou algumas inserções de uma tecnologia de poder do tipo pastoral do governo e da conduta dos homens na tecnologia de tipo governamental em relação à individualização, à formação de um tipo de sujeito por meio de uma individualização por sujeição e subjetivação. Ao fazê-lo deslizou de uma problemática da genealogia do biopoder para uma problemática governamental.¹³ Essa problemática liga-se também às questões que suscitavam o envolvimento de Foucault na época, ou seja, pensar a nova esquerda, o movimento de dissidência soviética e a defesa do direito de asilo contra o pacto de segurança estatal e internacional que exigia a extradição.

No diálogo no Japão supracitado, publicado em julho de 1978 na *UMI*, Foucault procurou escapar de duas formas que a vontade tomou na filosofia ocidental: nos termos da vontade-natureza-força e naqueles da vontade-lei-bem e mal. Ele habilmente fez uma coisa semelhante ao tratar do poder esquivando-se de tratá-lo pelo esquema jurídico do contrato-opressão e luta-repressão. Ambas as esquivas resultaram em outra proposta que, passando por Nietzsche,¹⁴ desaguou em um esquema estratégico de análise. Um método pelo qual Foucault pensou a questão da vontade por meio da estratégia: "[...] ponto de vista estratégico para analisar um conflito [...]" (Foucault, 2010a, p.196). O problema da vontade, em seguida, apareceu para

capaz de fazer emergir o que não se ampara por não ser pensável no interior de relações de necessidade, de confirmação do originário, do destino teleológico, da unidade substancial da redenção" (SAFATLE, 2020, p.121).

¹³ Cf. FOUCAULT, "Aula de 22 de fevereiro de 1978", 2008/**1978**. A propósito de uma apresentação dos grandes traços do poder pastoral que incidia, na atualidade daquele pronunciamento, sobre o problema da individualidade e do Estado-providência, cf. as duas conferências "*Omnes et Singulatim*: uma crítica da razão política", proferidas em 1979.

¹⁴ Nietzsche entendido como o pensador que usa a vontade como princípio de compreensão que cerca a realidade, assim derrubando as separações, até então correntes, entre vontade, saber e paixões. A vontade como elemento diferencial das forças em jogo e a força como poder de afirmação.

ele em relação a atitude crítica em relação a governamentalidade a que se estava submetido, como efeito da atitude de não ser governado de uma certa maneira, de não aceitar um tipo específico de governo, de não aceitar, ali ou acolá, um tipo de poder.

Portanto, a ideia de espiritualidade política passou pela tentativa de, a partir do problema político que é a verdade, em outros termos, da divisão do verdadeiro e do falso, pensar sua ligação com o governo de si (condução de si, elaboração de si, transformação de si) e dos outros (condução dos outros, obediência dos outros) a partir da vontade de mudança. Foucault se endereçou à vontade que percebeu, nas insurreições e revoltas do seu tempo, de fundar a ligação entre o governo de si e o governo dos outros em algo novo: "descobrir uma divisão completamente diferente através de uma outra maneira de se governar, e se governar de modo inteiramente diferente a partir de uma outra divisão" (Foucault, 2003, p.346). No registro das reportagens iranianas, como jornalista de ideias, Foucault achou que a vontade pensada como estratégia para conceber um outro governo esclarecia melhor os antagonismos de um enfrentamento e foi nesse sentido que essa vontade política detectada suscitou nele uma interrogação:

[...] a questão é a de saber que forma tomará essa vontade nua e maciça que, há muito tempo, disse não a seu soberano, que acabou por desarmá-lo. A questão é a de saber quando e como a vontade de todos vai ceder lugar à política [institucional], a questão é a de saber se ele o quer e se deve fazê-lo. É o problema prático de todas as revoluções, é o problema teórico de todas as filosofias políticas (Foucault, 2010c, p.244).

Trata-se no trecho destacado do próprio problema legado das revoluções do século XX, tais como a russa ou a chinesa, ou seja, daquilo que veio depois de seu triunfo, da sua institucionalização (o partido e seu controle estatal) em detrimento, por exemplo, dos conselhos populares (o poder popular).

As críticas supracitadas à expressão "espiritualidade política" também revelam algo que Eribon detectou ao apontar para o fato de que a repercussão das matérias de Foucault não foram aquelas reservadas a um "mero" jornalista (Eribon, 1990, p.269). Os artigos já estavam informados pelo nome e pela função do autor e na recepção de sua voz de jornalista ressoava a voz do intelectual público, e não só de uma maneira incidental, mas de forma que tomasse o primado do jornalista, e isso independente das preferências de

Foucault por atingir uma voz outra. O que não impede que se faça o caminho inverso e que se fique atento em como a voz do jornalista refluíu sobre a voz do intelectual, tal como ocorreu em um debate realizado em 23 de julho de 1979:

O que me parece interessante no jornalismo e no papel do jornalista, no que concerne à política, não é desempenhar um papel político na política, não é fazer como se os jornalistas fossem homens políticos. O problema é, ao contrário, decodificar a política com o filtro de outra coisa: da história, da moral, da sociologia, da economia ou mesmo da estética. Parece-me que o papel de um jornal é o de aplicar esses filtros não políticos no domínio da política (Foucault, 2012d, p.161).

Ao menos foi tal atribuição – o de dizer a verdade por filtros diversos que interpelassem o político – que o pensador considerou ser a do jornalista.¹⁵ Assim, ele se preocupou em buscar outras grades de leitura para a decodificação da sua atualidade, uma vez que acreditava que o trabalho do jornalista consistia em preocupar-se com o que se passava. Um desejo que não era o de saber sobre aquilo que se passava na imobilidade de um espaço e tempo, em que uma página escrita a três anos podia ser reaproveitada para relatar um outro acontecimento “similar”, mas que se voltava para o hoje e sua especificidade.¹⁶ Durante seu percurso, Foucault, em vários momentos, conferiu certas imagens ao trabalho do intelectual, e não foi diferente quando experimentou o devir jornalista que o reposicionou quanto ao que fazia:

Se me perguntassem como concebo o que faço, responderia, se o estrategista for o homem que diz: "Que importa tal morte, tal grito, tal insurreição em relação à grande necessidade do conjunto, e que me importa, em contrapartida, tal princípio geral na situação particular em que estamos", pois bem, para mim, é indiferente que o estrategista seja um político, um historiador, um revolucionário, um partidário do xá ou do aiatolá; minha moral teórica é inversa. Ela é "antiestratégica": ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal [que nunca deve ser entendido para Foucault como fundamento, mas aquilo que faz parte da nossa positividade, do que aceitamos e do que não na nossa atualidade]. Escolha simples, obra penosa: pois é preciso ao mesmo tempo espreitar, por baixo da história, o que a rompe e a agita, e vigiar um pouco por trás da política o que deve incondicionalmente limitá-la. Afinal, é meu trabalho; não sou o primeiro nem o último a fazê-lo. Mas o escolhi (Foucault, 2004, p.81).

¹⁵ De fato, essa definição do pensador é próxima das três regras básicas que o jornalismo se arroga seguir: “fiscalizar o poder, buscar a verdade e fomentar o espírito crítico” (KUSHNIR, 2001, p. 226).

¹⁶ Cf. FOUCAULT, "Para uma moral do desconforto", 2010f.

Um projeto intelectual, político e ético de respeitar as vozes anônimas que se insurgiam e não queriam ser caladas mesmo no risco de morte. Um percurso que contra o pensamento normativo, a insuficiência da teoria e se opondo ao saber instituído que filtra o grito diminuindo o seu som ou nos deixando surdos ou indiferentes a ele, multiplicou os sujeitos falantes e acreditou que:

É preciso destruir a ideia de que a filosofia é o único pensamento normativo. É preciso que a as vozes de um número incalculável de sujeitos falantes ecoem e se faça falar uma inumerável experiência. Não é necessário que o sujeito falante seja sempre o mesmo. Não é necessário que somente ecoem as palavras normativas da filosofia. É preciso fazer falar todas as espécies de experiência, dar ouvidos aos afásicos, aos excluídos, aos moribundos, pois estamos no exterior [em relação as batalhas que eles travam], enquanto são eles que efetivamente enfrentam o aspecto sombrio e solitário das lutas. Creio que a tarefa de um praticante de filosofia, vivendo no Ocidente, é dar ouvidos a todas essas vozes (Foucault, 2010a, p.207-208).

Foucault interpelava essas vidas ignoradas e sobre essas vidas que se ignorava. No caso, as vidas iranianas, que se insurgiam contra "a fome, as humilhações, o ódio pelo regime e a vontade de mudá-lo", que eram vidas que se inscreviam "nos confins do céu e da terra, em uma história sonhada que era tão religiosa quanto política" (Foucault, 2004, p.78). Um fenômeno de insurreição que, segundo o pensador, causava mal-estar e espanto para a mentalidade política ocidental, pois não se inscrevia facilmente nas duas dinâmicas pensadas para uma revolução: a das contradições da sociedade – enfrentamentos sociais – e da dinâmica política – vanguarda política que traz consigo as aspirações sociais (Foucault, 2010d, p.259).¹⁷ Foucault entendeu que

¹⁷ Isso também foi o que desconcertou os intelectuais na interpretação dos primeiros acontecimentos de maio de 68. Por exemplo, Claude Lefort – escrevendo no calor do momento – apontou que os ideólogos se desconcertavam ao perceber que o evento só se mostrava “possível com a condição de romper com os quadros da contestação. Os que tomam a iniciativa de agir não estão num sindicato ou numa de suas frações, também não pertencem aos diversos grupúsculos que, de ordinário, monopolizam a luta política, eles não estão *em parte alguma*” (LEFORT, 2018, n.p). Um acontecimento sem rosto, que ainda não conseguia se fixar, o que, portanto, permitia no seu começo uma esperança de que o caminho poderia ser outro. Dez anos depois, Edgar Morin escreveu: “De fato, a animação, a “alma” verdadeira de Maio de 68 está no caráter metamarxista, metapartidário dos inspirados do 22 de março. Todavia, na maionese de Maio, o marxismo está ‘em suspensão’, e os microaparelhos leninistas e maoístas estão ativos. Há uma complementaridade entre os antagonistas potenciais que são os neolibertários, os maoístas, os trotskistas. E aí está o grande equívoco político de Maio: a unidade real de antagonistas não menos reais. Assim que Maio se desintegra, o fluxo libertário espontaneísta se desintegra por si mesmo, e apenas os núcleos duros subsistem: o aparelho trotskista e o mito maoísta. O que se desintegra no primeiro refluxo é a originalidade poética, lúdica, sincrética de Maio, sua aspiração infinita a uma outra vida, sua abertura. O que permanece são as rígidas estruturas leninistas da JCR e as fortes estruturas mitológicas da

se a posição da religião na Revolução Iraniana obscureceu a compreensão do evento, isso não significava que se deveria – para ele nem ao menos ajudava para sua compreensão – entendê-la como ideologia, compreendida como um *corpus* de representações e normas de conduta da sociedade e da política, como saber e como condição da ação que se coloca no lugar da própria realidade e de sua verdade e a legítima, como corpo explicativo e prático que prescreve e regula como se deve pensar, agir, querer e sentir.¹⁸ Ela seria melhor entendida como o vocabulário e o cerimonial que opõe o povo ao soberano (*ibid.*, p.261). O problema para o pensador foi "[...] saber como as vontades individuais, na revolução e na luta, articulavam-se com os outros níveis de vontade [...]" (Foucault, 2010a, p.206-207). A articulação entre o individual e o grupal, que ele chamou de vontade política, articularam-se com outras vontades que, no Irã, ecoaram uma vontade coletiva (ou geral):

A vontade coletiva é um mito político com o qual os juristas ou filósofos tentam analisar, ou justificar, instituições etc., é um instrumento teórico: jamais se viu a "vontade coletiva", e, pessoalmente eu pensava que a vontade coletiva era como Deus, como a alma, que não se encontrava jamais. [...] encontramos, em Teerã, e em todo o Irã, a vontade coletiva de um povo. Isso é de se saudar, não acontece todos os dias. Além do mais [...], deu-se a essa vontade um objeto, um alvo e um único, a saber, a partida do xá. Essa vontade coletiva, que nas nossas teorias, é sempre geral, fixou-se, no Irã, um objetivo absolutamente claro e determinado, assim ela irrompeu na história (Foucault, 2010d, p.261-262).

Nessas frases sentimos o furor que esses acontecimentos causaram no nosso personagem e sentimos, além disso, os deslocamentos do seu próprio pensamento: a resistência pensada como insurreição, contrapoder, ultrapassando seu pensamento como fagulha ou contrafeito do poder; a insurreição pensada como vontade política (que no Irã se manifestou, e Foucault definiu bem o que entendeu por manifestação nesses acontecimentos: "[...] um povo, incansavelmente, torna *manifesta* a sua

doutrina Mao. Assim, os sobreviventes organizados de Maio, todos marxistas dogmáticos, tornam-se os seus porta-vozes e exegetas" (MORIN, 2018, n.p).

¹⁸ Do lado da perspectiva de um historiador "propriamente dito", Christopher Hill, no seu livro de 1972, "O mundo de ponta cabeça", mostrou que se podia compreender a Revolução Inglesa de 1640, a partir da religião como lugar por meio de onde ela se deu, sem recorrer a ideia da religião como ópio do povo, como simples exercício de dominação pela alienação (como um corpo de ideias característico de um determinado grupo ou classe social, como formas de pensamento motivadas por interesses sociais), pelo obscurecimento (como ideias falsas legitimadoras de um poder dominante, como ilusão social) e pelo ocultamento da realidade (como confusão entre a realidade linguística e a fenomenal).

vontade", na forma da vontade coletiva) ultrapassando seu pensamento como uso político e ou oposição à política (*ibid.*, p.263); e, como último desdobramento, a vontade política pensada como necessidade de mudar radicalmente a existência, negando certas práticas por meio de outras práticas afirmativas. Pode-se captar que a própria noção de resistência é trabalhada pela noção de insurreição e contraconduta,¹⁹ o que permitia que Foucault falasse em 1978 que o seu trabalho ao expor os mecanismos de poder mostrava que "[...] aqueles que estão inseridos nessas relações de poder, que nelas estão implicadas podem, em suas ações, em sua resistência e rebeldia, escapar delas, transformá-las, em suma, não lhe serem submissos" (Foucault, 2010h, p.344). Resistir, agora, como possibilidade de instauração de um outro modo de vida.

Para Foucault, a alma dos levantes iranianos foi esta afirmação que sua experiência dos acontecimentos captou como a voz do insurrecto: "[...] precisamos mudar, certamente, de regime e livrar-nos desse homem, precisamos mudar esse pessoal corrompido, precisamos mudar tudo no país, a organização política, o sistema econômico, a política estrangeira. Mas, sobretudo, precisamos mudar a nós mesmos" (Foucault, 2010d, p.264). A experiência religiosa iraniana representou, nessa leitura, exatamente uma forma de mudar a subjetividade de quem se insurgia.

Em uma entrevista na Itália, no fim de 1978, Foucault aproximou os acontecimentos iranianos aos episódios tunisianos que vivenciou em 1966-67. Nela permaneceu o fascínio pelos acontecimentos que escapavam à política ocidental e às categorias ocidentais suas contemporâneas. Nessa lembrança que trouxe velhos acontecimentos que vivenciou para novas leituras, disse:

Penso, por exemplo, o que era o marxismo, na maneira como funcionava em nosso país, quando era estudante em 1950-1952; penso no que representava em um país como a Polônia, em que se tornou objeto de um total desgosto para a maior parte dos jovens (independentemente de suas condições sociais), em que o ensinavam como o catecismo; lembro-me também, das discussões frias, acadêmicas sobre o marxismo, das quais participei na França, no começo dos anos 1960. Na Tunísia, ao contrário, todos reivindicavam o

¹⁹ Nesse ponto, o curso *Segurança, Território, População*, na aula de 1º de março de 1978, avançava as indicações do livro *A vontade de saber* quando apresentava as resistências (contracondutas) às práticas pastorais de condução na forma do governo. A conferência "O que é a crítica?", de maio do mesmo ano, retomou a resistência à pastoral na forma da aspiração de não ser governado assim, dessa maneira, a esse preço etc.

marxismo com uma violência e uma intensidade radicais e com um elã impressionante. Para esses jovens, o marxismo não representava uma maneira melhor de analisar a realidade, mas era, ao mesmo tempo, uma espécie de energia moral, de ato existencial absolutamente notável (Foucault, 2010h, p.329-330).

No entanto, essas vontades, que aspiram transformações, comportam perigos, ainda mais uma vez que elas "só pode[m] se apoiar sobre tradições, instituições que carregam uma parte de chauvinismo, de nacionalismo, de exclusão, e que têm uma força de arrebatamento muito grande para os indivíduos" (Foucault, 2010d, p.270).²⁰ Em suma, Foucault constatava que uma insurreição não tem inscrita em si a emergência de uma nova subjetividade política, mas, quem sabe, daquela esta podia emergir.²¹ Foucault, após o desenrolar dos acontecimentos de meados da década de setenta e do Irã, ampliou sua perspectiva: ele continuou atento para aquelas relações divisórias e pretensamente binárias da nossa sociedade – entre o internamento e os loucos; os médicos e os pacientes; a prisão e os prisioneiros; a justiça e o réu; o interpelador e o interpelado –, mas começou a lutar também por algo que denominou os direitos dos governados.

III. Os direitos dos governados

²⁰ Nesse sentido, é o que já dizia Edgar Morin quando analisava os acontecimentos de 68 enquanto os vivia: "As duas características, arcaica e modernista, se misturam de diversas maneiras uma a outra e constituem a força de Maio de 68 (a força de uma revolução é sempre a conjunção de um arcaísmo e de um modernismo)" (MORIN, "Uma revolução sem rosto", 2018, n.p). Na Tunísia, Foucault já havia ficado horrorizado em como as aspirações de liberdade dos estudantes se misturavam com o antissemitismo.

²¹ Trata-se daquilo que Pelbart analisa nos seguintes termos para descrever uma outra cena política (aquilo foi, inicialmente, os protestos brasileiros de 2013): "Independentemente do desfecho concreto, é um momento em que a imaginação política se destrava. E isso representa um corte na continuidade do tempo político. Ao exceder as condições concretas que as suscitaram, as manifestações parecem ter desencadeado um processo imprevisível cujo caráter instituinte dependerá dos dispositivos concretos para sustentá-lo e intensificá-lo. Seja como for, a sensibilidade coletiva sofreu uma inflexão. É toda a dificuldade de uma ruptura: ela não pode ser lida apenas com as categorias disponíveis antes dela, categorias essas que a ruptura justamente está em vias de colocar em xeque. A melhor maneira de matar um acontecimento dessa ordem é reinseri-lo no encadeamento causal, reduzindo-o aos fatores diversos que o explicariam e o esgotam, em vez de desdobrar aquilo que eles parecem trazer, ainda que modo balbuciante ou embrionário" (PELBART, 2019, n.p). E que Vladimir Safatle, analisando a mesma cena (as manifestações brasileiras de 2013), constata nos seguintes termos: "Essa insurgência, com sua negação bruta, que pareceu ser uma ferida aberta que poderia não mais parar de sangrar, foi o motor que levou parcelas da população brasileira, depois de 2013, a reagir e abraçar de forma cada vez mais descomplexada os discursos protofascistas de ordem e de justificação da violência estatal. Pode parecer paradoxal esse resultado, mas não será a primeira vez na história que as latências de uma revolta popular dão espaço à emergência de um sujeito reativo" (SAFATLE, 2017, p.55). Consideramos que são próximas a essas as leituras de Foucault no caso iraniano.

Nós temos dois exemplos da formulação pública de tal preocupação com os direitos dos governados. A primeira, o artigo-manifesto “Vão extraditar Klaus Croissant?”, publicado no *Le nouvel observateur* de novembro de 1977, em que se voltando contra a extradição do advogado da Fração Exército Vermelho (grupo considerado terrorista pelo governo alemão), que havia sido acusado, pelo governo da República Federal da Alemanha, de cumplicidade com seus clientes (apoio material), e que havia pedido asilo político na França, Foucault escreveu:

O que está engajado ali [nessa batalha jurídica]? Um direito, o de Croissant, que é o dos advogados, o qual é senão uma parte, sem dúvida essencial, mas subordinada ao direito daqueles que eles defendem. Um direito que é, de modo geral, o dos “governados”. Esse direito é mais preciso, mais historicamente determinado que os direitos humanos: é mais amplo do que o dos administrados e dos cidadãos. Não se formulou ainda sua teoria. Nossa história recente fez dele uma realidade ainda mais frágil, mais preciosa para um futuro que leva por toda a parte a ameaça de um Estado no qual as funções de governo e a gestão cotidiana dos indivíduos seriam hipertrofiadas (FOUCAULT, 2012a, p.96).

[...]. E entre esses direitos dos governados que lentamente e por vias tortas estamos reconhecendo, um deles é essencial: o de ser defendido na justiça. [...] É um direito de ter um advogado que fale por vocês, com vocês, que lhe permita se fazerem entender e conservar sua vida, sua identidade e a força de sua recusa. Direito mais indispensável ainda uma vez que o detento, pelo próprio fato de seu encarceramento, está sempre em um estado de inferioridade jurídica, em uma situação de “mínimo direito”, e que as autoridades dispõem, com as mídias, de outra cena na qual fazem encenar um processo, com frequência sem réplica possível ou, pelo menos, sem resposta proporcionada (*ibid.*, p.99).

Especifiquemos melhor o que seria os direitos dos governados. Quando preparava, com os advogados Christian Revon e Jacques Vergès, uma plataforma favorável ao movimento de “defesa livre”, Foucault redigiu o artigo 2º, em que declarava: “Não é porque existam leis, não é porque tenho direitos que estou habilitado a me defender; é à medida que me defendo que meus direitos existem e que a lei me respeita. É, portanto, antes de tudo, a dinâmica da defesa que pode dar às leis e aos direitos um valor para nós indispensável. O direito não é nada se não ganhar vida na defesa que o provoca; e apenas a defesa dá, legitimamente, força à lei”. E o artigo 3º: “Na expressão ‘defender-se’, o pronome reflexivo é capital. Trata-se, de fato, de inscrever a vida, a existência, a subjetividade e a própria realidade do indivíduo na prática do direito. Defender-se não quer dizer se autodefender. A autodefesa é querer

fazer justiça a si mesmo, quer dizer, identificar-se a uma instância do poder e prolongar por sua própria autoridade suas opções. Defender-se, ao contrário, é recusar jogar o jogo das instâncias de poder e se servir do direito para limitar suas ações".²² Logo, como vemos, pensar a partir do ser governado ao invés do governar.

A importância estratégica dessa reivindicação, entretanto, impeliu-o a refletir que sua preferência pelos direitos dos governados (primordialmente direito de resistir, de desobedecer, de abrir um campo de contestação e dinamismo diante das normas, mas também, se for o caso, de lutar coletivamente, de fazer uma aliança política provisória pelo reconhecimento de novos modos de vida e de novos direitos) não tinha como corolário que ele excluísse os direitos humanos (lutar pela garantia e pela ampliação dos direitos universais declarados). Não os enxergava como dois sistemas separados, incompatíveis ou excludentes. O fato de sua heterogeneidade, de não estarem no mesmo plano, não significava que não podiam funcionar juntos em uma estratégia comum, em que, dissociando os direitos humanos de uma natureza humana ou de uma essência humana, ele não pudesse funcionar como direitos dos governados que impõe limites aos governos.

A segunda manifestação pública foi a "Carta aberta a Mehdi Bazargan",²³ publicada no *Le nouvel observateur*, em abril de 1979, na qual Foucault se dirigiu a favor dos direitos de ampla defesa para os réus do regime iraniano. O intelectual explicou-se: "Os processos políticos são, sempre, pedras de toque. Não porque os incriminados não sejam jamais criminosos, mas porque o poder público aí se manifesta sem máscara, e se oferece ao julgamento, julgando seus inimigos" (Foucault, 2010e, p.277). Segundo ele, para quem governa garantir os direitos, submeter a julgamento é uma obrigação, pois "governar não se autojustifica, não mais do que condenar, do que matar. Seria bom que um homem, não importa quem, estivesse ele do outro lado do mundo, pudesse se levantar, porque não suporta que um outro seja supliciado ou condenado" (*idem.*).

Foram as lutas a propósito dos direitos dos governados que mobilizaram os esforços militantes de Foucault a partir de 1979. Em relação à

²² FOUCAULT apud DEFERT, 2006, p.61.

²³ Encarcerado por dez anos pelo antigo regime e encarregado pelo novo de compor um governo, Mehdi Bazargan foi fundador em 1977 do Comitê em defesa das liberdades e dos direitos do homem e realizou a mediação entre essa corrente e a dos religiosos.

reivindicação dos direitos dos governados, essa era uma preocupação nítida em algumas formulações de Foucault sobre o que estava acontecendo no mundo nos fins da década de setenta e início da década de oitenta. No artigo fogo de artifício de 1979, a propósito da questão iraniana, em que irrompeu incandescente o problema que o ocupou nos anos posteriores – relações entre resistência, subjetividade e verdade –, Foucault enunciou:

Ninguém tem o direito de dizer: "Revoltem-se por mim, trata-se da libertação final de todo homem". Mas não concordo com aquele que dissesse: "Inútil se insurgir, sempre será a mesma coisa". Não se impõe a lei a quem arrisca sua vida diante de um poder. [...]. Insurgir-se, é um fato; é por isso que a subjetividade (não a dos grandes homens, mas a de não importa quem) se introduz na história e lhe dá seu alento. Um delinquente arrisca sua vida contra castigos abusivos; um louco não suporta mais estar preso e despojado; um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, não cura o outro, e não garante ao terceiro as manhãs prometidas. Ninguém, aliás, é obrigado a ser solidário a eles. Ninguém é obrigado a achar que aquelas vozes confusas cantam melhor do que as outras e falam da essência do verdadeiro. Basta que elas existam e que tenham contra elas tudo o que se obstina em fazê-la calar, para que faça sentido escutá-las e buscar o que elas querem dizer. Questão de moral? Talvez. Questão de realidade, certamente. Todas as desilusões da história de nada valem: é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não tem a fórmula da evolução, mas justamente a da "história" (Foucault, 2004, p.80).

Além da “questão de realidade”, que se indexou na escuta das vozes contra as quais se opõe aqueles que governam (um enquadramento que organiza a percepção a partir dos governados enquanto objetos de uma prática de governo, e não a partir de suas identidades), em uma conversa no Japão, em 17 de agosto de 1979, no qual foi interpelado sobre o problema dos refugiados, ele disse: "O Estado não deve exercer o direito incondicional de vida e de morte, tanto sobre o seu povo quanto sobre o de um outro país" (Foucault, 2010g, p.285). Ele apresentou o princípio de que o poder que um homem exerce sobre outro é sempre perigoso e incessante, por isso, é necessário sempre tentar limitá-lo o mais rente e severamente possível por meio das leis mais duras e de direitos sem reservas quanto a proteção dos governados. O que perpassava essa conversa, sua urgência, era a ideia de que era necessário salvar as pessoas em perigo, pois "nenhuma discussão sobre o equilíbrio geral dos países do mundo, ou nenhum argumento sobre as dificuldades políticas e econômicas que acompanham a ajuda dos refugiados,

pode justificar que os Estados abandonem esses seres humanos às portas da morte" (*ibid.*, p.286).

No dia 20 de junho de 1979, Foucault – um pouco antes dessa entrevista – organizou uma conferência de imprensa no *Collège de France*, com participação de Paul Aron e Jean-Paul Sartre, em que eles se apresentaram favoráveis a ampliação do amparo europeu e francês para os *boat people* (refugiados). O ponto era que em vez de considerar as pessoas perigosas (grade do governo) era mais interessante considerá-las em perigo (grade dos governados). Se a vida dos homens infames foi a homenagem as vozes anônimas, existe uma intervenção de Foucault, na forma de pronunciamento, em junho de 1981, que podemos tomar como um manifesto pelas vozes dos governados. A ocasião de tal declaração foi a conferência de imprensa que anunciou, em Genebra, a criação do comitê internacional contra a pirataria. Permitam-nos citá-la em sua quase totalidade, pois nela existe um manifesto pelos direitos dos governados deveras interessante:

Aqui, não passamos de homens despojados, que não têm de outro título a falar, e a falar juntos, senão de uma certa dificuldade comum para suportar o que se passa.

Sei bem, e é preciso se tornar evidente: contra as razões que fazem com que homens e mulheres queiram mais deixar seus países do que lá viverem, não podemos grande coisa. O fato está fora de nosso alcance.

Quem, então, comprometeu-nos? Ninguém. E é isso, justamente, que faz nosso direito. Parece-me que é preciso ter três princípios que, creio, guiam essa iniciativa, como bem outras que a precederam [...].

1. Existe uma cidadania internacional que tem seus direitos, seus deveres e que se engaja contra todo abuso de poder, quem quer que seja o autor, quaisquer que sejam as vítimas. Depois de tudo, somos todos governados e, sob este título, solidários.

2. Porque pretendem ocupar-se da felicidade das sociedades, governos arrogam-se o direito de passar à conta dos lucros e perdas a infelicidade dos homens que suas decisões provocam e que suas negligências permitem. É um dever dessa cidadania internacional sempre fazer valer, aos olhos e ouvidos dos governos, as infelicidades dos homens pelas quais são responsáveis. A infelicidade dos homens não deve jamais ser um resto mudo da política. Ela funda um direito absoluto de levantar-se e dirigir-se àqueles que detêm o poder.

3. É preciso recusar a divisão de tarefas que, muito frequentemente, propõe-nos: aos indivíduos, indignar-se e falar; aos governos, refletir e agir. É verdade: os bons governos gostam da santa indignação dos governados, por mais que permaneça lírica. Creio que é preciso dar-se conta de que, muito frequentemente, são os governos que falam, só podem

e só querem falar. A experiência mostra que se pode e se deve recusar o papel teatral da pura e simples indignação que nos propõe. Anistia Internacional, *Terre des hommes*, Médicos do Mundo são iniciativas que criaram este direito novo: aqueles dos indivíduos despojados de intervirem, efetivamente, na ordem das políticas e das estratégias internacionais. A vontade dos indivíduos deve inscrever-se em uma realidade de que os governos quiseram reservar-se o monopólio, esse monopólio que é preciso arrancar pouco a pouco e a cada dia (Foucault, 2010i, p.369-370).

Percebe-se que o ponto em comum dos homens despojados mirados na declaração não era uma natureza humana ou regras formais gerais localizadas no cérebro ou mesmo um consenso do qual poderiam fazer parte por meio da comunicação. O que eles tinham em comum era o fato de que participavam de práticas governamentais que os conduziam e que não suportando mais aquele tipo de condução específica e bloqueados de outras possibilidades desejavam ou precisavam deixar seus países. Aí podíamos incluir os refugiados que não encontravam condições materiais de viver no seu país, as perseguições políticas, as interações entre os dois (na época refugiados cambojanos e vietnamitas, hoje os refugiados sírios, entre tantos outros) ou a perseguição pelo modo de vida.

No artigo-manifesto contra a extradição de Klaus Croissant, Foucault fornecia um quadro político mais amplo que não era tanto aquele do enquadramento político tradicional, que se desenrolava entre o governo e seus adversários, pois a figura do governado que surgia daí era “aquele que está em desacordo global com o sistema no qual vive, que expressa esse desacordo com os meios que estão à sua disposição e que, por isso, é perseguido. Essa concepção, portanto, não é mais centrada sobre o direito de tomar o poder, mas sobre o direito de viver, de ser livre, de partir, de não ser perseguido. Em suma: sobre a legítima defesa no que concerne aos governos” (Foucault, 2012a, p.98). O que esses refugiados de amplo espectro podiam então ter em comum com Foucault, com os franceses ou conosco que tinham ou temos outras possibilidades que não se refugiar? É que tal como eles submetemo-nos a práticas de governo que, no limite, podem vir a nos comprometer e nos constranger, mesmo que não nos comprometam e não constranjam tanto ou que não percebamos tal comprometimento e constrangimento agora.

Foucault reivindicava contra as conduções indevidas, contra as conduções que achamos insuportáveis, uma cidadania internacional. Em que se apoiaria tal cidadania? Ela se ampararia em três princípios. Primeiro, ela seria uma cidadania que trataria todos como anônimos, no sentido de que não se importaria com o *status* daquele que cometia o abuso de poder ou daquele que fosse o alvo da desmesura do poder, pois a todos exigir-se-ia os mesmos direitos e deveres. Segundo, ela seria uma cidadania que cobraria do governo as consequências advindas daquilo que ele prometeu e ou pelo qual foi eleito: se ele colocou como sendo o seu papel e sua justificação ocupar-se da felicidade da sua população, então exigiria dele não fechar os olhos para toda infelicidade e todo sofrimento que a tentativa de impor esse ideal causou, seja nos seus próprios governados seja nos demais. Terceiro, ela seria uma cidadania que reivindicaria uma atitude que não se resumiria à indignação humanitária, à compaixão pela vítima e à reivindicação do direito à palavra, uma vez que seria uma cidadania de intervenção, ou seja, não resumida ou identificada com um apelo assistencial que identifica o sofrimento e fala e age pela vítima. Pelo contrário, ela fala e age com ela (deixa ela contar sua própria história e a ouve verdadeiramente), e, assim, não as concebem simplesmente como vítimas ou sobreviventes. Ela participaria de uma prática que escaparia aos partidos, aos sindicatos, às ONGs e às instituições oficiais.

Observamos que no manifesto eram visados a todos, anônimos ou não, mesmo o próprio Foucault, enquanto governados, já que a todos concerne o problema do governo. No entanto, isso era feito para ao mesmo tempo tratá-los como se fossem anônimos, sem reconhecer "no que" ou "em quem" pudesse ser um ponto de discriminação. A distinção não era da ordem identitária, porém daquela da prática de governo que nos injuria. Entretanto, se existem tantos problemas decorrentes das formas de governo e das conduções a elas aferradas, o que abre a possibilidade – mas nunca uma necessidade transcendental²⁴ ou pré-ontológica – de que nos responsabilizemos nas relações sociais e de que venhamos a agir contra as

²⁴ Em termos kantianos, transcendental pode ter dois significados: a condição sem a qual nada pode aparecer e as condições constitutivas e reguladoras de aparição de todo objeto dado. São conceitos puros e *a priori* que não tem história – não se originam na experiência, mas nos permitem constituir-la –, pois pertencem a própria estrutura do entendimento. É o princípio pelo qual a experiência é necessariamente submetida a nossas representações.

conduções que consideramos indevidas,²⁵ Foucault não avaliava que isso permitia dizer que o nosso tempo era assim ou assado. Ele não estava nem um pouco convencido de que, na sua atualidade, as liberdades estivessem enclausuradas, os direitos definindo e os espaços se fechando. Sobre isso – da inutilidade do tema do apogeu ou da decadência – dizia:

Inútil, para dramatizar o presente, alongar suas sombras mediante claridades imaginárias de um sol poente.
As transformações que acontecem sob nossos olhos, e que por vezes nos escapam, não tem por que nos tornar nostálgicos. Basta levá-las a sério: ou seja, perceber aonde vamos e marcar o que recusamos aceitar no futuro (Foucault, 2012c, p.133).

Ele levava a sério o que acontecia – os efeitos coercitivos da atualidade no nosso ser histórico – não como a solenidade de um tempo de ruptura ou ápice, mas tomando a modéstia de avaliar as circunstâncias históricas em que vivia como algo interessante e que pedia uma análise crítica para além da repetição. Uma análise que cabe a nós fazermos hoje.

Referências bibliográficas

AFAREY, J.; ANDERSON, K. B. **Foucault e a Revolução Iraniana**. As relações de gênero e as seduções do islamismo. Trad. Fabio Faria. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Trad. Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. recurso digital.

DEFERT, D. “Cronologia”. In: FOUCAULT, M. **Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise**. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 1-70. (Ditos e escritos; I)

ERIBON, D. **Michel Foucault, 1926-1984**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

²⁵ Extrapolando Foucault, mas compartilhando da mesma preocupação, Butler pensará em termos de uma ética da convivência que parte de alguns dilemas éticos, de algumas solicitações éticas que se impõem a nós sem o nosso consentimento, os nossos contratos ou acordos ou os nossos vínculos comunitários locais: “O que está acontecendo está tão longe de mim que não posso ter nenhuma responsabilidade por isso? O que está acontecendo está tão perto de mim que não suporto ter que assumir responsabilidade por isso? Se não fui a causa daquele sofrimento, ainda assim sou responsável por ele de algum modo?”. Trata-se, para ela, de pensar a possibilidade de “que o consentimento não é razão suficiente para delimitar as obrigações globais formadoras da nossa responsabilidade”, pois, para ela, todos compartilham da condição, mesmo que distribuída de forma desigual, de vulneráveis e de precários (no sentido de expostos aos acontecimentos e as nossas dependências para com os outros, para com o meio, para com nossa interdependência radical) (BUTLER, 2018, n.p).

FOUCAULT, M. "Com o que sonham os filósofos?". *In*: FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Trad. Elisa Monteiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 296-298. (Ditos e escritos; II)

FOUCAULT, M. "Mesa-redonda em 20 de maio de 1978". *In*: FOUCAULT, M. **Estratégia, poder, saber**. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 335-354. (Ditos e Escritos; IV)

FOUCAULT, M. "É inútil revoltar-se?". *In*: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 77-81. (Ditos e Escritos; V)

FOUCAULT, M. "Metodologia para o conhecimento do mundo...". *In*: FOUCAULT, M. **Repensar a política**. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2010a, p. 186-210. (Ditos e escritos; VI)

FOUCAULT, M. "Com o que sonham os iranianos?". *In*: FOUCAULT, M. **Repensar a política**. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2010b, p. 230-236. (Ditos e escritos; VI)

FOUCAULT, M. "Uma revolta a mãos nuas". *In*: FOUCAULT, M. **Repensar a política**. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2010c, p. 241-244. (Ditos e escritos; VI)

FOUCAULT, M. "O espírito de um mundo sem espírito". *In*: FOUCAULT, M. **Repensar a política**. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2010d, p. 258-270. (Ditos e escritos; VI)

FOUCAULT, M. "Carta aberta a Mehdi Bazargan". *In*: FOUCAULT, M. **Repensar a política**. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2010e, p. 275-278. (Ditos e escritos; VI)

FOUCAULT, M. "Para uma moral do desconforto". *In*: FOUCAULT, M. **Repensar a política**. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2010f, p. 279-284. (Ditos e escritos; VI)

FOUCAULT, M. "O problema dos refugiados é um presságio da grande migração...". *In*: FOUCAULT, M. **Repensar a política**. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2010g, p. 285-288. (Ditos e escritos; VI)

FOUCAULT, M. "Conversa com Michel Foucault". *In*: FOUCAULT, M. **Repensar a política**. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2010h, p. 289-347. (Ditos e escritos; VI)

FOUCAULT, M. "Os direitos do homem em face dos governos". *In*: FOUCAULT, M. **Repensar a política**. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2010i, p. 369-370. (Ditos e escritos; VI)

FOUCAULT, M. "O mundo é um grande hospício". *In*: FOUCAULT, M. **Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina**. Trad. Vera Lucia Avellar

Ribeiro. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2011, p. 307-309. (Ditos e escritos; VII)

FOUCAULT, M. "Vão Extraditar Klaus Croissant?". *In*: FOUCAULT, M. **Segurança, penalidade, prisão**. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2012a, p. 95-100. (Ditos e escritos; VIII).

FOUCAULT, M. "As 'reportagens' de ideias". *In*: FOUCAULT, M. **Segurança, penalidade, prisão**. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2012b, p. 124-125. (Ditos e escritos; VIII).

FOUCAULT, M. "A estratégia do contorno". *In*: FOUCAULT, M. **Segurança, penalidade, prisão**. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2012c, p. 133-136. (Ditos e escritos; VIII).

FOUCAULT, M. "Le nouvel observateur e a união da esquerda". *In*: FOUCAULT, M. **Segurança, penalidade, prisão**. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2012d, p. 159-161. (Ditos e escritos; VIII).

FOUCAULT, M. "Aula de 22 de fevereiro de 1978". *In*: FOUCAULT, M. **Segurança, Território, População**: curso do Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão; revisão técnica Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 217-252.

Jean-Pierre Vernant *apud* Jean Paul Enthoven e Jacques Julliard. **O Estado de S. Paulo**, 23/11/1980.

KUSHNIR, B. **Cães de guarda**: jornalistas e censores, do AI-5 à Constituição de 1988. Doutorado. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2001.

LEFORT, C. "A desordem nova". *In*: **Maio de 68**: a brecha. Org. e Trad. Anderson Lima da Silva; Martha Coletto Costa. São Paulo: Autonomia Literária, 2018. recurso digital

MORIN, E. "Uma revolução sem rosto". *In*: **Maio de 68**: a brecha. Org. e Trad. Anderson Lima da Silva; Martha Coletto Costa. São Paulo: Autonomia Literária, 2018. recurso digital

MORIN, E. "Ma(ios)s (1978)". *In*: CASTORIADIS, C.; LEFORT, C; MORIN, E. **Maio de 68**: a brecha. Organizado e traduzido por Anderson Lima da Silva e Martha Coletto Costa. São Paulo: Autonomia Literária, 2018. recurso digital.

NEWTON, C. A revolução iraniana decepciona intelectuais. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 31 de julho de 1981.

NOGUEIRA GUIMARÃES, J. O. "Tempo e Linguagem na Filosofia da História de Walter Benjamin". **Textos de História**, Brasília, v. 4, 1996, p. 5-47.

PACHECO, M. de A. **Elis de todos os palcos**: embriaguez equilibrista que se faz canção. Mestrado. Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, 2009.

PELBART, P. P. **Ensaio do assombro**. São Paulo: n-1 edições, 2019. recurso digital

SAFATLE, V. **Só mais um esforço**. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

SAFATLE, V. **Maneiras de transformar mundos**: Lacan, política e emancipação. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

SENEILLART, M. "Situação do curso". In: Michel Foucault. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.