

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LUZIA CONCEIÇÃO DA SILVA OLIVEIRA**

**O PODER PASTORAL E A ANÁLISE DA BIOPOLÍTICA**  
**A PARTIR DE FOUCAULT**

**GOIÂNIA**

**2019**

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR  
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES  
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: ☒ Dissertação ☐ Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: *Luzia Conceição da Silva Oliveira*

Título do trabalho: *O poder pastoral e a análise da biopolítica a partir de Foucault*

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

*Luzia C. da Silva Oliveira*  
Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo:

*Adriano Gonçalves Silva*  
Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

Data: 15 / 04 / 2019

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

<sup>2</sup> A assinatura deve ser escaneada.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LUZIA CONCEIÇÃO DA SILVA OLIVEIRA**

**O PODER PASTORAL E A ANÁLISE DA BIOPOLÍTICA**  
**A PARTIR DE FOUCAULT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Orientador/a: Adriano Correia Silva

**GOIÂNIA**

**2019**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do  
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

OLIVEIRA, Luzia Conceição da Silva  
O PODER PASTORAL E A ANÁLISE DA BIOPOLÍTICA A PARTIR  
DE FOUCAULT [manuscrito] / Luzia Conceição da Silva OLIVEIRA. -  
2019.  
IX, 89 f.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia SILVA.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Goiânia, 2019.  
Bibliografia.

1. Cristianismo. 2. Biopolítica. 3. Governo. I. SILVA, Adriano  
Correia, orient. II. Título.

CDU 1



**Ata da defesa pública da Dissertação de Mestrado da discente LUZIA CONCEIÇÃO DA SILVA OLIVEIRA**

Aos 26 dias do mês de março de 2019, às 10:00 h, foi aberta a sessão pública na Sala de Defesas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para a defesa da dissertação de mestrado elaborada pela discente LUZIA CONCEIÇÃO DA SILVA OLIVEIRA, com o título: “O poder pastoral e a análise da biopolítica a partir de Foucault”. Após a abertura da sessão, o Prof. Adriano Correia Silva (UFG), orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores Helena Esser dos Reis (UFG) e Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz (Unisinós). Foi dada a palavra a mestranda, que expôs brevemente seu trabalho, e em seguida ouviram-se os respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas da mestranda. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho da aluna, foi ela considerada APROVADA por UNANIMIDADE pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins necessários.

Prof. Adriano Correia Silva/UFG

Profa. Helena Esser dos Reis/UFG

Prof. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz/UNISINÓS

## **DEDICATÓRIA**

Ao Francisco, que com sua chegada encheu minha vida de alegria, mudando para sempre minha perspectiva do que seria o amor.

Ao Danilo que me possibilitou a experiência mais incrível: a maternidade. Que bom que foi na sua companhia!

## AGRADECIMENTOS

Ao Profº orientador e amigo Adriano Correia que não mediu esforços para se fazer presente no curso dessa pesquisa, inclusive nos momentos de desafios da maternidade na pós-graduação. Obrigada pelo tanto que você me ensinou, uma pessoa com a referência acadêmica de tamanha envergadura, mas que tem a simplicidade como companheira.

À Profª Adriana Delbó que tão carinhosamente se dispôs a dialogar comigo sobre a pesquisa e sobre a vida.

À Profª Helena Esser que unindo a figura intelectual e humana ao mesmo tempo, será sempre uma inspiração para mim.

À Marlene que com tamanha generosidade abraça os estudantes como filhos. Em nenhum momento consigo imaginar como teria sido minha vida acadêmica sem você. Obrigada por tudo!

Ao Profº Renato Moscatelli que se sensibilizou com uma recém mãe que não achava saída para continuar os estudos. Obrigada por todo apoio!

À FAFIL que me possibilitou ter os melhores professores, tão fundamentais para minha formação. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de estudos durante parte do curso de mestrado.

Aos meus pais e irmãos por serem quem são, por terem me ensinado tantas coisas sobre a vida. Eu devo a pessoa que me tornei a todos vocês.

Ao Danilo por ser uma pessoa tão humana, um pai tão cuidadoso e amoroso. Pelo companheiro para todas as horas, se dispondo a se desdobrar mais para suprir minha ausência durante os estudos. Obrigada por abraçar meus sonhos e projetos como seus e por me ajudar a florescer (Flor e Ser).

Ao Francisco que veio para me ensinar o que é o tempo, um senhor de si e que eu não posso controlá-lo. Que bom que você veio! Você tornou a minha vida muito mais feliz e apesar de tão novinho colocou tantas coisas no seu devido lugar. Obrigada por ter me esperado a escrever, por ser tão maravilhoso e especial.

À minha família de coração, por me abrirem os braços para um aconchego nessa existência. Encontrar vocês fez toda a diferença na minha vida. Pai Alberto e Mãe Cida

obrigada por me darem uma sombra na moleira. Obrigada Nádia pela sua assertividade e pragmatismo de sempre, pela companhia nesses anos de estudos, pela pessoa amiga e irmã que você é. Obrigada pela presença na minha vida. Obrigada Bruninha, por ser minha irmã e comadre, por ser essa mulher destemida e amorosa, minha admiração por você só aumenta a cada dia. Obrigada Tutu pela parceria amorosa.

À Clarinha Benedita, Thauana, Rafa e Cauê por serem um alívio nessa vida. Eu aprendo muito com todos vocês. Thauana você é uma irmã querida com quem eu aprendo a cada dia, sobretudo a cuidar de mim mesma.

Aos Amigos que a universidade me deu, Guilherme (Gui) e Maiara (Mai), obrigada pela companhia nesses anos de caminhada, pelas conversas, pelas danças, pelas viagens, pelas risadas, pelas indignações, por me ampararem sempre que precisei. Obrigada pelo consolo nos momentos de desalento.

Ao amigo Samarone (Sam) obrigada por me ajudar a carregar as “pedras” do meu embornal durante essa trajetória acadêmica, por se sensibilizar com minhas dificuldades e mesmo cansado se dispor a me ajudar a percorrer o caminho e não desistir.

Ao amigo Pedro Alcântara pela companhia nesse caminho solitário de anos de estudo e reclusão. Parabéns pela Sofia, ela é linda demais!

A Gabriela (Gabi) por partilhar comigo a lista mais incrível e diversificada de músicas MPB. Obrigada pelo carinho, pela torcida e por me incentivar sempre.

Aos que entenderam ou não as minhas ausências e reclusões para o estudo me abdicando do convívio das vossas companhias.

“Onde quer que haja um tear  
haverá de ter e terá  
dedos finos, macios a tecerem seus fios  
num trançado bonito, gostoso  
prenúncio do gozo nos dedos vadios  
dos eternos cios”.

Música: Tecelã

Composição: Xico Bizerra e Maria Dapaz

## RESUMO

Analizamos nesta dissertação como foi possível que práticas cristãs se atrelassem ao âmbito político servindo de base na composição de um conjunto de procedimentos para o governo dos homens e da população. Examinamos também como o poder pastoral tornou possível ao poder político a apropriação de suas técnicas, antes destinadas apenas à direção espiritual dos indivíduos e que passaram a compor também os mecanismos de administração política da população. Para tanto, buscamos verificar a noção do poder pastoral e sua relação com o conceito de biopolítica em Foucault, tendo como texto base a obra *Segurança, Território, População*, curso dado no Collège de France (1977-1978). O poder pastoral, enquanto uma “arte de governo dos homens” tornou possível o surgimento da biopolítica, uma nova tecnologia de poder, servindo não apenas de modelo, no que tange à apropriação de suas técnicas de governo sobre os homens, mas também à destituição do *homem político* para a emergência de um homem servil, obediente e dócil. Para Foucault, os mecanismos utilizados na atualidade para o controle do homem enquanto espécie se desenvolveram no seio do poder pastoral. Tratamos do poder pastoral na análise foucaultiana, sobre como se deu a relação com a figura do pastor ao longo do tempo até que esta tivesse se cristalizado com o cristianismo na figura do provedor, daquele que zela e cuida. Procuramos analisar como a biopolítica lança suas raízes e como se alastra na vida humana, tomando proporções nunca antes imaginadas. Na relação do cristianismo com a biopolítica, buscou-se entender como a biopolítica encontra no poder cristão um terreno apropriado para se desenvolver, valendo-se de suas tecnologias e de como se dá a transformação da noção de governo enquanto uma arte de governar.

**Palavras-chave:** Cristianismo; Biopolítica; Governo.

## ABSTRACT

We analyze in this dissertation how it was possible that Christian practices were linked to the political sphere, serving as the basis for the composition of a set of procedures for the government of men and the population. We also examined how pastoral power made it possible for the political power to appropriate its techniques, which were once only directed to the spiritual direction of individuals and which also formed part of the mechanisms of political administration of the population. To that end, we sought to verify the notion of pastoral power and its relation to the concept of biopolitics in Foucault, having as its base text the work *Security, Territory, Population*, course given in the Collège de France (1977-1978). Pastoral power, as an "art of man government", made possible the emergence of biopolitics, a new technology of power, serving not only as a model, with respect to the appropriation of his techniques of government over men, but also to the destitution of the political man for the emergence of a servile, obedient and docile man. For Foucault, the mechanisms currently used for the control of man as a species were developed within the pastoral power. We deal with the pastoral power in Foucauldian analysis, about how the relation with the figure of the pastor occurred over time until it had crystallized with Christianity in the figure of the provider, of the one who watches and cares. We try to analyze how biopolitics launches its roots and how it spreads in human life, taking proportions never before imagined. In the relationship between Christianity and biopolitics, we sought to understand how biopolitics finds in Christian power an appropriate ground for development, using its technologies and how the notion of government is transformed in an art of governing.

**Key-words:** Christianity; Biopolitics; Government.

## SUMÁRIO

|                                                                                                              |           |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>                                                                                       | <b>10</b> |
| <b>CAPÍTULO I - O PODER PASTORAL NA ANÁLISE DE FOUCAULT.....</b>                                             | <b>13</b> |
| 1.1 A organização do poder pastoral no Oriente pré-cristão e cristão.....                                    | 13        |
| 1.2 O paradoxo do poder pastoral.....                                                                        | 16        |
| 1.3 O poder pastoral e o pensamento grego.....                                                               | 18        |
| 1.3.1 Homero e a tradição pitagórica.....                                                                    | 19        |
| 1.3.2 A metáfora do pastor nos textos de Platão (Crítias, Leis, República).....                              | 20        |
| 1.3.3 A metáfora do pastor no político de Platão.....                                                        | 21        |
| 1.4 O poder pastoral e o cristianismo.....                                                                   | 25        |
| 1.4.1 O “governo das almas” como a arte das artes no Ocidente.....                                           | 26        |
| 1.4.2 Pastorado: a arte de governar os homens.....                                                           | 27        |
| 1.4.3 Crise do pastorado.....                                                                                | 31        |
| 1.5 A política religiosa de Constantino segundo Paul Veyne.....                                              | 32        |
| <b>CAPÍTULO II - A BIOPOLÍTICA E SUAS RAÍZES: O QUE TORNOU POSSÍVEL<br/>ESTATIZAÇÃO DO BIOLÓGICO?.....</b>   | <b>39</b> |
| 2.1 A soberania e o direito de vida e de morte.....                                                          | 39        |
| 2.2 O direito de soberania e sua transformação.....                                                          | 41        |
| 2.3 A biopolítica e o aleatório.....                                                                         | 44        |
| 2.3.1 A população como objeto de atuação da biopolítica.....                                                 | 45        |
| 2.3.2 Nova inversão do direito do soberano.....                                                              | 48        |
| 2.3.3 A disciplina para o controle do corpo e a biopolítica para a regulação da população ..                 | 50        |
| 2.3.4 A cidade operária, a sexualidade e a norma como dispositivos disciplinares e<br>regulamentadores ..... | 51        |
| 2.4 A biopolítica e o racismo: uma relação de múltiplas funções.....                                         | 53        |
| 2.5 O nazismo como um campo de aplicação da biopolítica.....                                                 | 56        |
| <b>CAPÍTULO III - O GOVERNO CRISTÃO: UM MECANISMO DA BIOPOLÍTICA</b>                                         | <b>58</b> |
| 3.1 A direção de consciência cristã e a vida filosófica segundo a analítica foucaultiana.....                | 58        |
| 3.1.1 A direção de consciência e seus traços de formação.....                                                | 59        |

|                                                                                   |           |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 3.1.2 A direção de consciência estoica e o propósito da obediência.....           | 62        |
| 3.1.3 O exame de consciência estoico.....                                         | 64        |
| 3.1.4 A relação estoica com a verdade.....                                        | 66        |
| 3.1.5 A direção de consciência cristã e a obediência integral e permanente.....   | 67        |
| 3.1.6 A obediência e a verdade produzida de si por si.....                        | 70        |
| 3.1.7 O exame de consciência como instrumento de captação do pensamento.....      | 71        |
| 3.2 O cristianismo no ocidente e a constituição do sujeito moderno.....           | 73        |
| 3.3 O cristianismo como matriz das tecnologias de governo na era biopolítica..... | 74        |
| 3.4 A confissão como produção da verdade de si no cristianismo.....               | 75        |
| 3.5 O poder pastoral como modelo de vigilância na biopolítica.....                | 77        |
| 3.5.1 A totalização e individualização na racionalidade biopolítica.....          | 78        |
| 3.6 A inversão do sentido político do conceito de governo.....                    | 79        |
| 3.6.1 As etapas de transformações no conceito de “governo”.....                   | 81        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                                  | <b>83</b> |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>                                            | <b>86</b> |

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é verificar a noção do poder pastoral no que se refere ao conceito de biopolítica em Michel Foucault. O nosso propósito é entender como foi possível que práticas cristãs se atrelassem ao âmbito político servindo de base na composição de um conjunto de procedimentos, a partir do século XIX, para o governo do homem e da população. Em outras palavras, analisar-se-á como o poder pastoral tornou possível ao poder político a apropriação de técnicas, antes destinadas apenas à direção espiritual dos iniciados, do governo dos homens.

Em primeiro lugar, levantamos como hipótese geral da pesquisa o quanto o poder pastoral, isto é, essa arte de governo dos homens, compôs fundamentalmente o complexo de fatores constituintes do surgimento da biopolítica enquanto uma nova tecnologia de poder. O poder pastoral não apenas serviu de modelo para a biopolítica no que tange a apropriação de suas técnicas de governo sobre os homens como também foi crucial para a transformação do homem político típico da Antiguidade grega em sua atividade junto aos demais. Servindo também para a emergência de um homem servil, obediente, dócil e mesmo exigente das regulamentações e regulações próprias dos modelos governamentais biopolíticos desenvolvidos na Europa a partir do século XIX.

A biopolítica entendida como uma racionalidade administrativa da vida humana é maléfica em sua essência? Haver-se-á desenvolvido uma maquinaria administrativa que visa aniquilar o homem? Um conglomerado de cidadãos submetidos à força de um Estado-nação, incapazes de se desvencilharem das instituições e modelos de sua própria sociedade? Em princípio, essa previsibilidade da conduta humana seguida por sua administração tem o foco de tornar a gestão das massas o mais previsível possível, com máximo de controle sobre o que era antes relegado ao aleatório. Essa busca obstinada por eficiência na gestão da população também traz em seu seio um problema moral difícil de resolver, a saber: a vida humana pode ser sujeitada enquanto instrumento, ou seja, como um meio que tem seu fim voltado basicamente para a competência ou eficácia administrativa do governo político? Concepções de outras épocas nas quais o grande questionamento correspondia à vida como um fim em si mesmo parecem já não mais corresponder na modernidade.

Foucault se dedicou a refletir acerca desse problema. Em suas análises e pesquisas discorre sobre os mecanismos utilizados na atualidade para o controle do homem enquanto espécie em seu desenvolvimento no seio do poder pastoral. Elaborados no poder pastoral, como a política, ou melhor, a biopolítica conseguiu deles se apropriar? Tanto no poder pastoral quanto nas práticas e relações de poder político na modernidade, esses mecanismos possuem o mesmo viés? Em que medida o poder pastoral constituiu-se parâmetro eficaz de controle das massas para a política desenvolvida no estado moderno?

A obra de Michel Foucault (1926-1984), no âmbito do pensamento, representa um marco muito importante para os nossos tempos. Foucault dedicou-se a apontar como as práticas e os saberes atuam para produzir a Modernidade, tem no sujeito moderno o tema geral de suas investigações. Nesse sentido, a problemática foucaultiana, sobre o poder na sua relação com o saber implica a compreensão de um dos fenômenos fundamentais do século XIX, a saber: a “assunção da vida pelo poder [...] uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico” (FOUCAULT, 2010, p. 201).

A introdução do conceito de vida no centro das discussões políticas a partir do século XIX, principalmente, proporcionou o nascimento da Biopolítica na qual as sociedades modernas passaram a levar em conta os fatores biológicos nas decisões políticas. Torna-se relevante, portanto, compreender o que tornou possível no poder pastoral fazer nascer uma arte de conduzir os homens nos pormenores da sua existência, se apropriando de técnicas do governo dos homens antes voltadas apenas para a direção espiritual dos indivíduos. Tentar compreender em que medida a *apatheia* cristã - como vontade que renuncia a si mesma - possibilitou a destruição do “eu” e o fomento à relação de servidão sistematizada na modernidade.

Foucault indagou sobre a constituição do indivíduo moderno no âmbito do macro, isto é, no nível da população e, também, do micro quando se refere ao homem permeado por práticas disciplinares que visam o controle sobre o que antes era tido como aleatório. A disciplina pulverizada no pormenor da existência do homem individual permitiu o desenvolvimento de tecnologias políticas que tipificam, classificam, segregam e enumeram a população. De onde teriam surgido essas práticas e saberes? Como evoluíram para o exercício desse controle sobre o macro numa tentativa de manobra sobre qualquer eventualidade que possa acometer a população de uma forma efetiva? Esse controle se ocupa de qualquer evento ou tem tipos de eventos que são relevantes do ponto de vista da população? O presente texto reitera a procura de entender à luz das pesquisas foucaultianas como foi possível que a prática

cristã se aliasse a prática política e que a primeira oferecesse à segunda um aparato de mecanismos de controle inicialmente pensados para o controle do comportamento físico e espiritual dos fiéis passando a ocupar importância estrutural na política moderna.

## CAPÍTULO I - O PODER PASTORAL E A ANÁLISE GENEALÓGICA DE FOUCAULT

### 1.1 A organização do poder pastoral no oriente pré-cristão e cristão

Foucault (2008) afirma que para uma melhor compreensão da origem da ideia do governo dos homens deve-se buscar sua raiz, em primeiro lugar, no Oriente pré-cristão e, em seguida, no Oriente cristão. A presente análise deve abarcar em sua compreensão basicamente dois aspectos cruciais: o primeiro diz respeito à ideia e organização de um poder pastoral e, o segundo, por sua vez, corresponde ao modo de direção da consciência enquanto direção das almas.

Acerca da ideia e organização do poder pastoral, Foucault (2008) defende que no Oriente encontra-se comumente a ideia do líder como pastor e dos homens como seu rebanho. Seja essa liderança exercida pelo rei, por deus ou algum chefe, a correspondência entre o pastor e rebanho se perpetuou. Essa ideia de organização de um poder pastoral está presente no Egito, Assíria, Mesopotâmia, incluindo o povo hebreu. Em seus ritos de coroação, os reis egípcios, assírios e babilônicos são claramente designados como pastor dos homens. O faraó passa a ter a insígnia e o cajado do pastor sendo também reconhecido como tal. Na monarquia babilônica, a titulação dos reis em pastor faz parte da coroação real. Entre os hebreus, a relação de deus com os homens é marcada essencialmente como pastoral.

Um fragmento de um hino egípcio, por exemplo, afirma: “Ó Rá, que velas quando todos os homens dormem, que procuras o que é benéfico para teu rebanho...” (HYMNE À AMON-RÊ, apud FOUCAULT, 2008, p. 169). Essa metáfora do pastor faz indicação da relação entre deus e o soberano. Tendo em vista que tanto deus quanto o rei são pastores dos homens, sendo o rei uma espécie de pastor subalterno ao qual deus confiou o pastoreio dos homens, devendo este ao final de cada dia e também de seu reinado devolver à Deus o rebanho que fora confiado aos seus cuidados. Num fragmento de um hino assírio encontra-se a seguinte referência ao rei “[...] Companheiro resplandecente que participas do pastorado de Deus, tu que cuidas do país e que o alimentas, ó pastor da abundância” (Ibidem, p. 169).

Entre os hebreus, acima de tudo, o pastorado alcança seu maior grau de desenvolvimento e amplitude com a novidade de que entre os hebreus, a relação pastor-rebanho é estruturalmente uma relação religiosa. A exceção de Davi, fundador da monarquia, nenhum outro rei foi chamado de pastor. Este termo era usado para fazer referência a Deus enquanto a referência suprema do grande pastor diante de seus filhos, o rebanho por ‘

cuidado providencialmente. Os profetas são tidos como aqueles que receberam o rebanho das mãos de Deus e devem a Ele devolver. Aqueles que foram maus reis recebem a referência de terem sido maus pastores, de terem fracassado na sua missão. Porém, essa referência nunca é feita individualmente, isto é, no que se refere a uma das ovelhas singularmente, mas, sempre, numa conjuntura plural, como nos casos em que os pastores dispersaram o rebanho mostrando-se incapazes de cuidar dele e de reconduzi-lo à sua terra prometida. Desse modo, a relação pastoral é, fundamentalmente, uma relação entre Deus e os homens, na qual se exerce um poder religioso cujo cerne se encontra no poder exercido por Deus sobre seu povo.

Foucault (2008) afirma que entre os gregos nos deparamos com algo muito diferente dessa concepção do pastorado. Para eles, não é concebível a ideia de que os deuses possam conduzir os homens como um pastor faz com suas ovelhas. Expondo assim relação outra que os gregos estabelecem com a sua cidade. Um deus grego pode se ocupar da fundação da cidade, da indicação de sua localização, colaborar na construção das muralhas e na sua estabilidade, dando conselhos através dos oráculos e também a abandonando quando se zanga. No entanto, o deus grego jamais se ocuparia da condução dos homens da *polis* como um pastor se ocuparia de seu rebanho.

O que caracteriza esse poder pastoral? Quais são seus pormenores? Foucault (2008) aponta que o poder pastoral se configura em um poder exercido sobre um rebanho, mais especificamente, sobre um rebanho em processo de locomoção enquanto se transfere de um lugar para outro. O deus hebraico é um deus que acompanha seu povo errante, que se desloca e erra junto. A sua presença consolida-se mais marcante quanto mais seu povo está em processo de transferência. É justamente no movimento de deixar a cidade que o deus hebraico aponta o caminho e a direção. É ele quem conhece os campos verdejantes e os caminhos favoráveis que para eles conduzem. Em sentido divergente, o deus grego se constitui um deus territorial, “um deus ‘*intra muros*’<sup>1</sup>, com seu lugar de destaque na *polis* ou em seu templo, mostrando-se nas muralhas para proteger sua cidade” (FOUCAULT, 2008, p. 168).

Um segundo aspecto que Foucault destaca no poder pastoral consiste no fato de ele ser essencialmente um poder benfazejo. Mas seria possível a um poder não ter por função fazer o bem? Haveria um poder que tivesse como finalidade o malfazejo? O autor aponta que fazer o bem é uma das características dentre tantas outras que compõem o poder, o qual é

---

<sup>1</sup> Grifos do autor.

compreendido também pela potência do bem-querer, mas que pode igualmente ser definido pela possibilidade de se sobrepujar aos inimigos, conquistando riquezas.

O poder pastoral tem sua razão de ser em fazer o bem, cujo objetivo essencial é salvar o rebanho, se aproximando bastante do objetivo do soberano que é a salvação da pátria, esta lei deve ser uma máxima no exercício do poder. Por sua vez, a salvação direcionada ao rebanho consiste em garantir os meios de subsistência, uma alimentação farta nos pastos verdejantes de forma segura e tranquila. Nesse sentido, o pastor é aquele que alimenta conduzindo o rebanho às boas pastagens, verificando que todos do rebanho se nutrem de forma satisfatória. Em outras palavras, o poder pastoral é essencialmente um poder de cuidado, de zelo pelo rebanho. Ampara os indivíduos do rebanho para que não sofram, inclusive, buscando as ovelhas que se desviaram do caminho e cuidando das que se feriram para que possam se recuperar e voltar à sua normalidade.

Desse modo, como haveria o poder do pastor de se revelar senão pelo dever, mais especificamente, no que se refere à atribuição de sustentar na evidência de sua força, na sua superioridade enquanto o responsável por se dedicar de modo desmedido às suas ovelhas? Aquele que zela constitui-se como o pastor. Devendo-se entender por zelar, o controle do que pode ser feito de errado e, sobretudo, vigiar em absoluto o que eventualmente pode acontecer de desfavorável. Cuidando de forma dedicada do rebanho, o pastor deverá afugentar as possíveis desventuras que possa ocorrer, garantindo que os acontecimentos sigam dentro da máxima normalidade possível a cada um dos animais do seu rebanho. Essa compreensão tanto do poder pastoral quanto do pastor é a mesma para o deus hebraico e para o deus egípcio.

A inquietação do pastor deve ser toda ela dedicada aos outros e de modo algum para si mesmo. O que difere o bom e o mau pastor é a capacidade do primeiro em se dedicar exclusivamente aos outros e ao segundo de confundir esse cuidado com os seus próprios interesses. O pastor deve ser aquele que entrevê as mazelas em favor do rebanho sob quaisquer circunstâncias. Implicação, ademais, de que o poder pastoral seja em si um bem. Desse modo, tudo o que possa ser caótico aos homens possa se dissipar frente aos cuidados do pastor, quer se trate do rei-pastor ou do deus-pastor.

Outra característica que Foucault (2008, p. 172) aponta diz respeito ao poder pastoral enquanto um “poder individualizante”. O que significa dizer que, apesar do pastor cuidar de todo o rebanho, ele só consegue fazê-lo bem enquanto não houver nenhuma ovelha que tenha escapado desse cuidado e zelo de seu pastor. É um olhar pastoral que abarca tudo. O pastor

não só faz tudo para o rebanho como faz tudo para cada ovelha em particular, constituindo assim o paradoxo do pastor.

[...] O pastor conta as ovelhas, conta-as de manhã, na hora de levá-las à campina, conta-as à noite, para saber se estão todas ali, e cuida delas uma a uma. Ele faz tudo pela totalidade do rebanho, mas faz tudo também para cada uma das ovelhas do rebanho (FOUCAULT, 2008, p. 172).

O processo de individualizar faz parte de modo crucial do desenrolar próprio do cuidado do pastor com seu rebanho. A totalidade é visada, mas somente alcançada a partir de técnicas de individualização capazes de propiciar ao pastor reconhecer não somente o todo do seu gado, mas distinguir cada individualidade corporalmente. A eficácia do empenho do poder pastoral reside, portanto, nessa capacidade de apontar para cada um dentro do rebanho enquanto indivíduo, isto é, de governar não só o todo, mas cada um. Desse modo, o cuidado com o todo se compõe também do cuidado com cada uma das partes.

## **1.2 O paradoxo do poder pastoral**

O paradoxo do pastor alcança duas proporções: a primeira lida com o fato de o pastor ter de voltar sua atenção para todos e para cada um. O que constitui uma dificuldade enorme tanto para as “técnicas de poder no pastorado cristão como das técnicas de poder modernas” (Ibidem, p. 172). O pastor tem uma dívida com o rebanho a ponto de renunciar a si próprio em benefício do rebanho. A segunda, por sua vez, diz respeito ao problema do sacrifício do pastor em prol do rebanho, o qual suplicia a si próprio pela totalidade do rebanho e, ainda, imola a totalidade do rebanho por cada uma das ovelhas em suas dificuldades particulares. Em outras palavras, a fim de salvar a cada uma das suas ovelhas, pode ocorrer do pastor ser forçado a negligenciar a totalidade do rebanho para salvar apenas uma que se desviou.

Para Foucault, o poder pastoral é antes praticado sobre a pluralidade do que direcionado a um território. Sua ação visa a um objetivo e atua como intermédio para alcançar esse objetivo. Não é um poder voltado para a unidade do todo, como para a cidade ou para o território, mas tem em vista simultaneamente a todos e a cada ovelha em particular. Não se trata da totalidade superior, mas da totalidade de abrangência sobre cada uma das ovelhas e, desse modo, sobre todas.

Foucault percebe que tanto as cidades gregas quanto as do Império Romano não se enquadravam nesse tipo de poder. Então, como esse fenômeno do poder pastoral fora trazido para o mundo ocidental? De acordo com o autor em análise, a ideia do poder pastoral foi introduzida no mundo ocidental pela Igreja cristã, a qual sistematizou o poder pastoral e o organizou em seus mecanismos e instituições, introduzindo-o sua prática no cerne do Império Romano. Este modelo de relações e práticas de poder são, todavia, considerados como desconhecidos por outras civilizações.

Foucault (2008, p. 174) aponta um paradoxo da civilização ocidental cristã a qual se mostrou simultaneamente “a mais criativa, a mais conquistadora, a mais arrogante e, sem dúvida, uma das mais sangrentas. [...] é uma das que certamente praticaram as maiores violências”. O paradoxo apontado por Foucault consiste no fato de o homem ocidental ter aprendido durante muito tempo a se ver como uma ovelha entre as demais, a qual confia sua salvação aos cuidados de um pastor que se sacrifica em sua defesa. Trata-se de um poder típico do Ocidente, que construiu um império econômico tendo como berço os moldes do pastoreio. Nesse contexto, a política igualmente passou a ser tratada como assunto de terreno dedicado à pastagem e semeadura visando à manutenção de cada um e de todos.

Analizando o modelo do pastor apontado na Bíblia e o modelo do tecelão em Platão, o pastorado hebraico e o magistrado grego, Foucault aponta o quanto no pensamento grego este modelo não serve de parâmetro para o poder político. Nesse sentido, o pastorado desenvolvido no cristianismo, a partir do séc. III, em nada tem a ver com o tema pastoral especificado entre os hebreus e no Oriente.

Para Foucault, o pastorado cristão é incomum porque o pensamento cristão o modificou, o aumentou, o desenvolveu e o complicou. Entre os hebreus, deus era considerado pastor, mas não havia alguém que fosse instituído pastor dentre os demais, não havia outro pastor fora o próprio e unicamente Deus. No cristianismo, o pastorado se institucionalizou numa rede de práticas e de relações que abarcaram toda a comunidade cristã nas suas mais variadas esferas, abrindo espaço para:

Arte de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens, uma arte de segui-los e de empurrá-los passo a passo, uma arte que tem a função de encarregar-se dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo da sua existência (FOUCAULT, 2008, p. 218-219).

Do fato de o pastorado ter se tornado uma “arte de governar os homens”, segue-se a necessidade de investigar além de seu princípio, qual é a sua constituição, quais redes de relações estabeleceu, como se ordenou e desenvolveu essa *governamentalidade*<sup>2</sup>. Para Foucault, a concepção moderna de política surge do entrelaçamento entre a disciplina dos corpos e o governo das almas. O pastorado cristão lançou as bases que tornou possível uma nova prática de política que o filósofo francês define como governamentalidade.

Santos (2010, p. 51-52), no artigo acerca *Do governo pastoral à governamentalidade*, ressalta que para Foucault a “ideia de governo não é grega nem romana, pois para estes povos o governante não deve se preocupar com os problemas específicos de cada indivíduo, mas sim com o que concerne aos problemas relativos à cidade”. Enquanto o poder pastoral se volta para “[...] todos e cada um (*‘omnes et singulatin’*) em sua paradoxal equivalência e não uma unidade superior que compõe um todo” (Ibidem, p. 51-52).

### 1.3 O poder pastoral e o pensamento grego

A relação pastor-rebanho compreendida tanto como a relação da divindade com os homens quanto a relação do soberano com os súditos mostra-se recorrente na literatura egípcia e assíria. Uma constante também entre os hebreus, no entanto, não aparentava relevância alguma entre os gregos, para os quais a relação pastor-rebanho não era tomada como um modelo tampouco como um ideal político. O que não significa que o tema do pastor-rebanho, no sentido da relação do soberano com os seus súditos, não esteja presente entre os gregos. Apenas deve-se destacar o quanto não representou como prática comum, o fim almejado pela coletividade de cidadãos diante de seu Estado, ou melhor, de sua cidade-Estado.

Segue-se adiante, o levantamento, de acordo com as análises foucaultianas, dos modos como a Antiguidade grega interagiu com o modelo do pastoreio no que se refere, principalmente, ao âmbito político. Para tanto, abordar-se-á, basicamente duas concepções próprias daquela época: os presentes nos relatos homéricos, por um lado, e, por outro, as desenvolvidas por Platão em seus debates filosóficos.

---

<sup>2</sup> É o objeto de estudo das maneiras de governar. Refere-se entre outros domínios ao “conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma de exercício do poder que tem, por objetivo principal, a população; por forma central, a economia política; e, por instrumento técnico essencial, os dispositivos de segurança” (CASTRO, 2009, p.190).

### 1.3.1 Homero e a tradição pitagórica

Inicialmente, destacar-se-á a análise de Foucault no que diz respeito às três referências acerca da relação pastor-rebanho no pensamento grego. A primeira se trata da tradição homérica tanto na *Ilíada* (Ilíada, II, 253) quanto na *Odisseia* (Odisseia, III, 156; XIV, 497), fazendo menção ao soberano como pastor dos povos, compondo o ritual de sagração do rei. Esse mesmo sentido está presente na literatura indo-europeia e encontrado na literatura assíria, onde a referência ao soberano como o pastor de povos é uma denominação ritual<sup>3</sup>.

A segunda referência de textos que Foucault aponta a relação pastor-rebanho trata da tradição pitagórica que também faz referência ao modelo do pastor. De acordo com o legado do clássico Pitágoras, a etimologia da palavra *nómos*, que significa lei vem de *nomeús*, que significa pastor. Sendo assim, o pastor é “[...] aquele que faz a lei, na medida em que é ele que distribui o alimento, que dirige o rebanho, que indica a direção correta, que diz como as ovelhas devem cruzar para ter uma boa prole” (FOUCAULT, 2008, p. 183). A função do pastor é prescrever a lei ao seu rebanho. Zeus é tido como “*Nómios* [...] o deus-pastor”, isto é, aquele que provê o alimento que as ovelhas precisam. Na literatura pitagórica, o magistrado não é retratado como o forte, o poderoso ou decidido, mas antes, o *philánthropos*, o que ama os seus subalternos e todos os que foram confiados aos seus cuidados. Trata-se daquele que é zeloso e solícito, assim como o pastor<sup>4</sup> será entendido em suas funções mais essenciais.

A terceira referência<sup>5</sup> desenvolvida por Foucault, diz respeito como o vocábulo político clássico lida com a relação pastor-rebanho. Nesse ponto, a análise destaca duas proposições. A primeira é a do alemão Gruppe (1840), qual defende que a metáfora do pastor não é familiar aos gregos, exceto onde houve influência oriental ou hebraica. De acordo com Gruppe, os textos nos quais o pastor é retratado como o bom magistrado são textos importantes que tratam de um ideal político do tipo oriental e que, o tema do pastor se restringe aos pitagóricos. Assim sendo, Gruppe defende que onde houver menção ao pastor, há de se perceber uma influência oriental.

A segunda proposição analisada por Foucault ainda no que se refere à terceira referência diz respeito à Delatte (1922) em *A política dos pitagóricos*, onde o autor defende o

<sup>3</sup> Foucault faz referência aos textos de: Rüdiger Schmitt, 1967, p.283-284; e também Beowulf, 1815, p. 178. Foucault - *Segurança, território, população*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 182-183.

<sup>4</sup> Foucault - *Segurança, território, população*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 183.

<sup>5</sup> Foucault cita Gruppe, 1840, p. 92 e Delatte, 1922.

quanto a idealização da imagem do pastor como referência política é um lugar-comum. Não pertencendo, por sua vez, nem aos pitagóricos e nem se apresentando como influência oriental. Foucault (2008) afirma que Delatte (1922) apresentou a sua afirmação, mas não procurou fundamentá-la ou fazer-lhe alguma referência mais pontual.

Foucault indica que se levarmos em conta as possibilidades na literatura grega de correlacionar os variados usos das palavras apascentar, pastor, pai, *poimén* e *nomeús*, espantar-nos-íamos com o fato de a metáfora do pastor ser incomum no vocabulário político da Grécia. Em Isócrates, por exemplo, não podemos encontrar vocábulos como “apascentar, pastorear ou pastor”. Em *Areopagítico*<sup>6</sup>, onde Isócrates discorre sobre as atribuições do magistrado, nos causa admiração o fato de, ao bom magistrado competir o cuidado da boa educação da juventude, devendo ser-lhes vigilante não só na sua educação como também na sua alimentação, em seus comportamentos, no modo como crescem e como se casam. Apesar de ser uma formulação bem próxima da metáfora do pastor, esta ainda não aparece. Em Demóstenes, também não encontramos nenhuma formulação desse tipo de metáfora. Restando, de acordo com Foucault (2008, p. 184-185), concluir que no “[...] vocabulário político clássico da Grécia, a metáfora do pastor é uma metáfora rara”.

### 1.3.2 A metáfora do pastor nos textos de Platão (*Crítias*, *Leis*, *República*)

Apesar de ser incomum no vocabulário político da Grécia, a metáfora do pastor é encontrada em Platão em diversos textos como, por exemplo, em *Crítias*, na *República*, nas *Leis* e no *Político*, onde “o magistrado ideal é considerado o pastor” e o bom pastor traduz-se no magistrado ideal. Foucault afirma que, com exceção do texto *O Político* que merece ser visto separadamente, encontramos em *Crítias*, na *República* e nas *Leis* a metáfora do pastor sendo utilizada de três modos.

O primeiro trata do poder dos deuses sobre a humanidade, onde os deuses em tempos primórdios e enquanto pastores dos homens cuidaram deles provendo sua alimentação, guiando os seus passos, fornecendo-lhes os princípios de sua conduta, zelando “pela sua felicidade e pelo seu bem-estar”. Essa caracterização é encontrada em *Crítias* de Platão<sup>7</sup>, descreve Foucault.

<sup>6</sup> Foucault faz referência ao texto “Aeropagítico” de Isócrates, 1942, p. 72-78.

<sup>7</sup> Foucault faz referências ao texto de Platão, *Crítias*, 109b-c, na obra *Segurança, território, população*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 185.

O segundo modo de referência ao pastor, considera o tempo atual de pastorado no qual findou-se o tempo de bem-aventurança na terra, onde o magistrado é considerado um pastor. No livro X das *Leis*, esse magistrado-pastor aparece como um subalterno, porque está como intermediário entre aqueles os quais protege e os senhores os quais ocupam a chefia do Estado<sup>8</sup>, destaca Foucault. Não se trata de um sentido político referente ao poder exercido sobre seus súditos, mas de uma função específica, uma espécie de assessor, de subordinado. Em *O Político* de Platão, essa função do magistrado é chamada de “adjuvante” (FOUCAULT, 2008, 185-186).

O terceiro modo é encontrado no livro I da *República* de Platão onde, na discussão com Trasímaco, o bom magistrado aparece como um verdadeiro pastor ocupado do rebanho na medida em que isso puder lhe dar alguma recompensa, alguma retribuição<sup>9</sup>. O pastor cuida das ovelhas mirando o dia em que poderá vendê-las ou matá-las. Esse modelo de pastor egoísta se contrapõe ao verdadeiro pastor que se dedica integralmente ao rebanho sem pensar em si (FOUCAULT, 2008, p. 186-187).

Com a análise do tema do magistrado-pastor e da política compreendida como assunto de pastoreio, Foucault afirma que esse tema não é um “lugar-comum” no pensamento grego apesar de ser um tema com certa familiaridade para Sócrates, Platão, platônicos e pitagóricos. No livro I da *República*, Foucault (2008, p. 187) “percebe emergir com maior clareza esse assunto da política como pastoreio”.

### 1.3.3 A metáfora do pastor no político de Platão

Foucault (2008) analisa *O Político* de Platão separadamente, porque nesse texto aparece o problema do magistrado por excelência tendo como questão fundamental a essência do poder político. Enquanto nos textos de *Crítias*, *República* e *Leis*, analisados anteriormente, temos referências do magistrado ideal considerado como pastor.

Nesse sentido, o debate proposto no *Político* aponta certo para o problema da possibilidade ou não da caracterização do magistrado por excelência. Expondo ainda questionamentos acerca de qual seria a natureza última do poder político exercido sobre os súditos na *pólis* e em que medida pode-se esse modelo do pastor, em relação ao seu rebanho, tomar como parâmetro de comparação. Para Foucault (2008, p. 187), o texto do *Político*

<sup>8</sup> Foucault faz referências ao texto de Platão, *Leis*, X, 906b-c, na obra *Segurança, território, população*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 186.

<sup>9</sup> Platão, *República*, I, 343<sup>a</sup>-345e; III, 416 a-b; IV, 440d.

sugere que não se pode equivaler a política a esse modo de relação pastor-rebanho longe do lugar-comum defendido por Delatte (1922).

Para Foucault, no *Político*, há a recusa da metáfora do pastor. Então “o que é o homem político?” A sua definição se dá através do seu conhecimento específico e da sua arte particular que possibilitam com efetividade a ação desse homem político, desse magistrado. O que especifica essa arte e esse conhecimento é a sua capacidade de prescrever e comandar, a capacidade de dar ordens. Platão defende que há duas formas de prescrever: a primeira é quando você mesmo dá as ordens e a segunda, é quando se impõe a si mesmo as ordens de um outro, como é o caso dos mensageiros e dos adivinhos. A ação do homem político, em Platão, lida no campo daquele que dá “as ordens que um mesmo dá” (FOUCAULT, 2008, p. 188).

Porém, a quem se pode prescreve-las? As ordens podem ser dadas a coisas inanimadas, como é o caso do arquiteto que faz valer sua vontade sobre a madeira e a pedra e, sobre coisas animadas, como é o caso dos seres vivos. O homem político, portanto, é aquele que prescreve sobre os seres vivos. A estes se podem prescrever tanto como animais individuais ou quanto um coletivo deles. Ainda se pode prescrever à diversidade dos animais, a todos ou em particular, ou ainda a uma espécie em particular, como é o caso dos humanos, que é para quem o homem político prescreve. Porém, dar ordens a “rebanho de seres vivos, animais ou homens”, significa ser ‘pastor’ desse rebanho. Então, nesse sentido, seria o homem político um pastor?” (Ibidem, p. 188).

Na tentativa de superar esse tema familiar da metáfora do pastor, Platão propõe quatro argumentos, destaca Foucault (2008). O primeiro refere-se ao problema do método de divisão, que para ser válido carecia da distinção dos diferentes tipos de animais que pudessem ser equivalentes, não se restringindo apenas na distinção entre animais e homens. No entanto, essa distinção segue indefinidamente em subdivisões, não sendo possível chegar a uma demarcação sobre quem o magistrado/pastor prescreveria. Consequentemente não se avançaria na questão principal que é a investigação do que consiste a “arte de prescrever” (Ibidem, p. 190).

O segundo argumento refere-se ao descobrir no que constitui o ser pastor. Se antes estava estabelecido na investigação que o pastor/magistrado era aquele que prescreve ele mesmo aos outros e o que estava em análise era a quem ele prescreve. Agora a pergunta se volta sobre qual seria o fundamento de ser pastor. A esse respeito, Platão apresenta duas prerrogativas no *Político*: a primeira remete ao pastor e seu deve ser uma única pessoa; e, a segunda, compreende que o pastor deve se incumbir de diferentes atividades para com o seu

rebanho como, por exemplo, prover a alimentação, cuidar das ovelhas desde as mais jovens até as mais velhas em suas diferentes necessidades, levá-las aos pastos verdejantes, garantir que não se machuquem, zelar pelas eventualmente feridas, cuidar dos acasalamentos tendo em vista cordeiros mais fortes, etc.

Aplicados esses critérios do pastor de rebanho ao gênero humano, temos um único magistrado ou rei incumbido das diversas atividades de alimentação, cuidados diversos, casamentos, entre outras? A quem incumbir essas atividades? Aqui se refuta o princípio da unidade do pastor já que não sendo possível a uma única pessoa cuidar de todas essas funções, poderiam se legitimar também pastores todos aqueles que contribuem com os cuidados dos homens, como o padeiro, o agricultor, o médico, o professor, entre outros. E enquanto reivindicantes do posto de pastores estes se constituem rivais do rei, rivais do homem político. Outro ponto a ser analisado é que nessa lista de atividades provedoras, a figura política e o sentido político desaparecem, restando apenas uma série de funções não políticas. Isso nos leva à necessidade de definir a “essência do político” (FOUCAULT, 2008, p. 190-191).

No entanto, como definir a essência do político? Nesse ponto, de acordo com Foucault (2018), Platão sugere o “mito do *Político*”<sup>10</sup>. Nele há a ideia de um mundo que gira em volta de si mesmo, no sentido correto e natural, ou seja, em seu eixo, corresponde à felicidade, à era de Cronos. Quando esse tempo de felicidade chega ao fim, tem-se início o fluxo contrário que representa os tempos difíceis. Na era Cronos, há diversos rebanhos de diversas espécies, inclusive o humano, dos quais zela um pastor gênio que é a divindade em pessoa. A tarefa desse pastor é infinita, exaustiva e fácil. Infinita e exaustiva porque abarca todas as coisas que dizem respeito às menores trivialidades do rebanho. Fácil, uma vez que a natureza fornece todas as coisas necessárias à vida do homem. Nessa era, tão logo o homem morre, ele retorna à vida, é uma espécie de rebanho bem-aventurado, qual tem abundância de comida e renascimento sem fim. É um rebanho comandado pela divindade, isento de ameaças ou dificuldades, e por esse motivo liberados da política.

Quando o mundo passa a girar no sentido contrário ou inverso, a divindade se afasta dando início aos tempos difíceis e ao surgimento da política. Os deuses, não mais presentes instantaneamente entre os homens como na era Cronos, permanecem ajudando através das artes, concedendo aos homens o fogo, os dons, as sementes, as plantas e outras dádivas. Com a retirada dos deuses, os homens foram forçados a se comunicarem e resolver questões entre si, carecendo da política e de homens que se ocupem dela. “Os deuses se retiraram e os

---

<sup>10</sup> Grifos do autor.

homens são obrigados a se dirigir uns aos outros, isto é, necessitam de política e de homens políticos”, escreve Foucault (2008, p.192-193). Platão salienta que esses homens políticos fazem parte do rebanho dos homens, não sendo superior aos demais e, por isso mesmo, não podendo ser considerados pastores.

O quarto argumento de Platão no *Político* acerca da refutação da metáfora do pastor, se dá com o advento dos tempos difíceis sobre a terra. Nesse contexto, surge também a necessidade de definição do papel do homem político que consiste na arte de dar ordens aos outros. Em substituição ao modelo do pastor propõe-se o “modelo da tecelagem [...] o homem político é um tecelão”. (Ibidem, p. 193). Diferentemente do modelo do pastor que leva a análise do mundo político ou para a era de Cronos, na bem-aventurança regida por deuses que tudo abarca, ou para quando diversas pessoas reivindicam o posto de pastores da humanidade uma vez que estas também zelam de algum modo pelos homens, o modelo do tecelão torna possível uma análise do ocorrido dentro da cidade no que diz respeito especificamente à arte de prescrever aos outros. A arte da política se equivale à arte do tecelão já que ambas não abarcam toda a realidade em seus pormenores, como ao pastor era incumbido de fazer. A política, assim como a arte do tecelão, só se desenvolve com a colaboração de diversas ações interdependentes.

Assim como na arte do tecelão, onde a lã é cortada para se trançar o fio, cardá-lo e depois tecê-lo, o homem político tece as diferentes experiências dos seus súditos, valendo-se das diferentes artes de cada um tendo em vista o tecido político. Para Platão, a arte do rei é diferente da arte do pastor e semelhante à do tecelão. Com esse argumento Platão refuta ao tema do pastorado como parâmetro para o homem político. O autor não nega as atividades do pastor e nem a necessidade de sua ação. Afirma apenas que estas não podem definir a “arte de prescrever” do magistrado; que o rei não é um pastor (FOUCAULT, 2008, p. 194-195).

Foucault finaliza a investigação do pastorado no vocabulário político da Grécia com a crítica platônica sobre o pastorado tido como modelo político. Dessa forma, o pensamento grego não vincula a política ao tema do pastor. Então, o que possibilitou a história do pastorado como um tipo de poder sobre os homens? (Foucault, 2008, 195). O passo seguinte desta pesquisa consiste em investigar a conexão entre o poder pastoral e o cristianismo. Em outras palavras, destacar, junto a Foucault, os pontos de familiaridade, de compatibilidade e os encadeamentos que possibilitam a compreensão do Cristianismo enquanto exemplo da aplicação e do desenvolvimento do poder de pastoreio.

#### 1.4 O poder pastoral e o cristianismo

De acordo com Foucault, o que tornou o modelo pastoral uma matriz de procedimentos de governo dos homens foi o cristianismo, não havendo registros de algo semelhante na história da humanidade. Acerca do cristianismo, o autor compreende o mesmo enquanto:

Um processo pelo qual uma religião, uma comunidade religiosa se constitui como Igreja, isto é, como uma instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, ao apenas de uma cidade ou de um Estado, mas de toda a humanidade. Uma religião que aspire assim ao governo cotidiano dos homens em sua vida real a pretexto da sua salvação e na escala da humanidade – é isso a Igreja (FOUCAULT, 2008, p. 196).

Essa sistematização de uma religião como dispositivo de poder permaneceu se aprimorando desde o séc. II d.C. até o séc. XVIII. Durante esse tempo de sofisticação do cristianismo não houve nenhuma interrupção desse poder pastoral, o que não significa dizer que ele não tenha sido “deslocado, desmembrado, transformado, integrado a formas diversas” (FOUCAULT, 2008, p. 197). O autor argumenta que a magnitude do poder pastoral pode ser medida pela quantidade de revoltas encadeadas “em torno dele, por ele e contra ele” (Ibidem, p. 197). As contendas e divergências que envolveram o cristianismo foram em sua maioria sobre a maneira de funcionamento desse poder pastoral. Sobre quem deve ser o pastor? Com quais critérios? O que legitima esse poder? Qual deve ser sua atuação?

As batalhas travadas em todo o ocidente entre os séculos XIII e XVIII eram em sua maioria para disputar a prerrogativa de governar os homens<sup>11</sup>, inclusive nos aspectos pormenores da sua existência, na trivialidade da vida cotidiana. Os pontos divergentes dessas batalhas eram sobre quem teria esse poder, quem o dá, como deveria ser exercido, quais competências deveria ter quem governaria, qual era o limite de sua ação, entre outros.

Apesar da Reforma ter sido uma grande luta sobre o modo de se exercer o poder pastoral, o que resultou dela, o Protestantismo e a Contrarreforma, não estavam dissociados do poder pastoral, ao contrário, houve a sua consolidação e um reordenamento na estrutura do

---

<sup>11</sup> Governo dos homens é um termo corriqueiramente utilizado por Foucault ao longo de seus cursos no *Collège de France*, principalmente em *Segurança, Território e População* (2008), assim como em *Em Defesa da Sociedade* (2010). Essa conceituação compõem a abrangência do pensamento foucaultiano no que tange à governamentalidade abordada anteriormente como própria da sociedade moderna no âmbito das suas relações de poder político. Referindo-se, desse modo, à concepção de biopolítica enquanto governo da população através da conduta da vida dos indivíduos.

pastorado. Segundo Foucault (2008), diferentemente do poder feudal que teve tantas insurreições que culminaram com a sua ruína, ao menos naquele formato de funcionamento, o poder pastoral não vivenciou uma insurreição que fosse capaz de varrê-lo da história. Pelo contrário, as técnicas e relações próprias do poder de pastoreio desenvolvem-se e perpetuam-se ao longo dos séculos passando, inclusive, a fazer parte de áreas e perspectivas quais antes não lançavam mão de seu uso.

#### 1.4.1 O “governo das almas” como a arte das artes no Ocidente

O cristianismo, desde o seu começo, foi estrategicamente refletido como uma instituição necessária com determinados regulamentos para uns e regalias para outros. Mas não somente isso, o poder pastoral foi acompanhado por raciocínio teórico de cunho filosófico. Gregório de Nazianzo foi quem primeiro retratou esse modo de condução da vida dos homens, isto é, o poder pastoral como “*tékhne tekhnôn, epistème epistemôn*, ‘arte das artes’, ‘ciência das ciências’, na obra intitulada *Discursos*”<sup>12</sup>. A partir de Gregório de Nazianzo, esse entendimento da “arte de governar os homens” se transformou em preceito motor para o cristianismo, em *ars artium*. (FOUCAULT, 2008, 200).

Antes de Gregório de Nazianzo, a filosofia era compreendida como a “*ars artium*, a *tékhne technôn*, a *epistème epistemôn*”, a arte das artes. O ponto polêmico reside no progredir ao longo do Ocidente cristão da filosofia enquanto arte das artes e sua substituição por um modo de governar dos homens, a pastoral. Para Foucault (2008), o que passou a estar em jogo não era mais o governo de si e a autonomia, mas o governo dos outros, onde uns aprendem a governar e outros a obedecer, a se deixar governar e a depender desse governo enquanto controle cotidiano dos modos de ser de cada um.

Foucault (2008) enumera dois pontos que diferem do tema do pastor entre os Hebreus e o cristianismo. A relação de Deus e os hebreus se consolidava num formato pastoral, onde Deus era seu pastor e os judeus o seu rebanho. O primeiro apontamento de Foucault refere-se à relação pastor-rebanho entre Deus e os hebreus. Associação essa qual não possuía apenas este aspecto de pastorado na medida em que Deus também era seu legislador, se aproximando ou se afastando de seu povo num sinal de ira. Deus não era só o pastor de seu povo, mas também seu legislador. O segundo apontamento e mais importante consiste em afirmar que “não havia entre os hebreus uma instituição pastoral propriamente dita”. Com exceção de

<sup>12</sup> Foucault cita Nazianzo em *Discours* 1,3, trad. fr. J. Laplace, Paris, Cerf, 1978, pp. 110-1.

Davi, que foi instituidor da monarquia, nenhum hebreu era pastor de outro, nem mesmo os reis eram apontados como tais. Só houve referência de “pastor àqueles reis que desempenharam mal sua função, num sentido de apontar seu descuido com o povo hebreu” (Ibidem, p. 201).

#### **1.4.2 Pastorado: a arte de governar os homens**

Ao longo da consolidação e do desenvolvimento da Igreja cristã, o pastorado não será apenas um aspecto da relação de Deus e os homens, mas assume uma posição estrutural e indispensável que abarca as outras relações. Além disso, o pastorado se sistematiza, instituindo leis, regras, técnicas e procedimentos próprios. Toda a hierarquia da Igreja é perpassada por regalias e afazeres do pastor frente ao seu rebanho. Com o cristianismo há o retorno do tema do bom pastor, o qual se sacrifica pelo rebanho e por cada uma das ovelhas, ainda que isso signifique colocar todas as outras ovelhas em situação de risco. Cristo representa a figura emblemática do primeiro pastor, qual se dispõe a salvar o rebanho novamente para Deus, mesmo que isso lhe custe sua própria vida. Nesse sentido, para Foucault (2008) os apóstolos, os bispos, os abades e os padres também são pastores, cuidadores das ovelhas.

Toda a hierarquia da Igreja consolida-se através do poder pastoral. De acordo com Foucault (2008), o poder dos sacramentos dados ao pastor serve para que ele reúna as ovelhas em rebanho, que as alimente espiritualmente, que recupere as que se perderam ou expulse aquelas que podem com sua desobediência corromper o rebanho. O padre é o pastor de seus fiéis, o ministro da eucaristia é o pastor de seus aprendizes, o evangelizador infantil é o pastor das crianças, e assim prossegue o modo pastoral de relacionamentos dentro das mais variadas áreas na Igreja.

O pastorado cristão está relacionado com a salvação, na medida em que se ocupa da condução dos homens para este fim. Está vinculado também com a lei uma vez que para alcançar a salvação é preciso garantir que os homens obedeçam e sigam os mandamentos conforme a vontade de Deus. Remetendo ainda à verdade, posto que para conquistar a salvação submetendo-se às leis, torna-se necessário acreditar nas mensagens que são proferidas como verdades. Qual é a diferença fundamental do pastorado cristão, se os magistrados também se ocupavam de ensinar, prescrever e apontar o caminho? À semelhança da relação entre a cidade grega e seu magistrado, entre os hebreus e seu pastor, no pastorado

cristão permanece a relação de reciprocidade moral entre o pastor e suas ovelhas. Onde tanto o pastor quanto o rebanho assumem uma *mea culpa*<sup>13</sup> numa relação que diz respeito a todos, mas também a cada um. Para uma melhor compreensão acerca dessa relação pastor-rebanho, Foucault (2008, p. 224) aponta a “metáfora da romã”, na qual “a unidade da romã [...] é feita da singularidade dos grãos, e cada grão é tão importante quanto a romã”. Remetendo, inclusive, ao já apontado problema do paradoxo do pastor, ou seja, ao como salvar todo o rebanho e simultaneamente cada uma das ovelhas sem que nenhuma se perca?

Para Foucault (2008), com o cristianismo aparece a economia dos deméritos e dos méritos. Onde o pastor se responsabiliza pela totalidade do rebanho e por cada ovelha em particular, prestando contas das conquistas e também dos fracassos de cada uma como se fossem seus atos pessoais, arriscando a sua vida para salvar a vida das ovelhas do que porventura as estiver ameaçando. Cabe ao pastor cristão, de acordo com o autor, fazer uma análise de ponto a ponto, verificando os mecanismos e procedimentos adotados no zelo para com as ovelhas e deixando o julgamento final desse processo pastoral para Deus julgar se a salvação será alcançada ou não.

Enquanto o cidadão grego apenas se deixa conduzir por dois pontos específicos: as leis da *pólis* e a persuasão por algum cidadão livre. Devido sua eloquência, o pastorado cristão instaura algo completamente impensável entre os gregos, “a instância da obediência pura [...] a obediência como condução unitária, conduta altamente valorizada e que tem o essencial da sua razão de ser nela mesma” (FOUCAULT, 2008, p. 229-230). O pensador francês afirma que o cristianismo não pode ser considerado uma religião da lei porque se posiciona como porta-voz da vontade divina para cada uma das ovelhas. Nesse sentido, o pastor pode ser considerado um juiz porque sua ação diz respeito aos cuidados que deve dispensar ao rebanho e a cada ovelha em particular, se assemelhando mais a ação do médico do que a de um juiz.

A diferença estrutural apontada por Foucault é que o pastorado cristão inaugura algo inédito na história das civilizações, a saber: a relação de dependência integral da ovelha em com quem a conduz. Essa dependência integral pressupõe, em primeiro lugar, uma submissão em relação à outra pessoa sem ter em vista a obediência a uma lei ou a um princípio, mas um colocar-se à disposição de um outro sem reflexão acerca do que é ordenado ainda que essa obediência signifique contradizer todas as convicções pessoais de quem obedece.

---

<sup>13</sup> Grifos nossos.

Para o cidadão grego, a obediência é um meio para se alcançar um fim assim como quem se submete transitoriamente aos cuidados do médico para alcançar a saúde ou aos cuidados do filósofo para conseguir ser senhor de si. É uma submissão momentânea e quando alcançado seu fim a submissão é suspensa. A obediência cristã, ao contrário, não tem um fim a ser conquistado, mas trata-se de um estado de obediência permanente, o qual se dá o nome de humildade. Ser humilde, conforme nos indica o autor:

[...] consiste em sentir-se o último dos homens, em receber ordens de qualquer um, em revalidar assim indefinidamente a relação de obediência e, principalmente, em renunciar à vontade própria. Ser humilde não é saber que se pecou muito, ser humilde não é simplesmente aceitar que qualquer um dê ordens e submeter-se a elas. Ser humilde, no fundo, é principalmente saber que toda vontade própria é uma vontade ruim (FOUCAULT, 2008, p. 234-235).

Foucault (2008, p. 235) aponta o quanto se pode destacar a finalidade da obediência cristã no alcançar esse estado de “obediência marcado acentuadamente pela nulidade da vontade própria, num esforço permanente de não ter vontade”. Nesse sentido, as ovelhas não devem reivindicar vontades suas perante seu pastor, mas devem acatar seus cuidados cientes do quanto eles representam o amparo e o guia para suas frágeis e fustigadas vidas.

No pensamento grego, de acordo com o autor, temos a *απαθεια* *apátheia*, α “sem” e *παθος* *pathos* “paixão”, que consiste em: “eliminar de si mesmo todos os movimentos, todas essas forças, todas essas tempestades de que você não é senhor e que o expõem assim a ser escravo seja do que acontece em você, [...] no seu corpo, [...] no mundo” (FOUCAULT, 2008, p.235-236) visando o controle de si se torna no cristianismo uma “vontade que renuncia a si mesma e que não para de renunciar a si mesma”.

Na obediência cristã, o pastor não governa por acaso, mas porque alguém o prescreveu essa atribuição e a evidência da sua aptidão para o pastorado se dá quando mesmo negando seu desejo por governar, alguém lhe atribui essa ordem. O pastor recusando seus interesses pessoais ocupando-se em obedecer e seguir a governar. É um cenário de obediência propagado em todos os campos da ação humana incluindo o mais trivial (Ibidem, p. 235-236).

Ao pastor, indica Foucault (2008), cabe ainda ensinar a sua comunidade não só através da palavra, mas, principalmente, pelo exemplo dando veracidade para o que profere àqueles que lhe foram confiados. Esse ensino ocupa duas dimensões: a primeira é a direção da conduta cotidiana que pressupõe uma vigilância acerca do comportamento das ovelhas, onde

o foco não é sobre o resultado final das ações, se é excelente ou não, mas a observação contínua que o pastor exerce sobre a vida cotidiana das ovelhas, permitindo a ele estabelecer um conhecimento da vida e da conduta dessas ovelhas. A segunda dimensão do ensino do pastor para com as ovelhas é a direção da consciência.

Na Antiguidade, a direção de consciência era um processo voluntário, onde a pessoa a quem era solicitada a direção recebia pagamentos por essa condução. Outro aspecto diz respeito à condução se dar em circunstâncias de alguma dificuldade na vida, numa tentativa de examinar aquele momento vivido, identificando as virtudes e os vícios de quem solicitava a condução. Os sofistas prestavam esse tipo de direção a quem os solicitassem. No pastorado cristão, a direção da consciência deixa de ser voluntária e não se limita ao momento de dificuldade ajudando a resolver alguma questão maior. Para Foucault (2008, p. 240-241), “a direção de consciência passa a ser uma constante, se ocupando de tudo na vida da pessoa e durante todo o período em que durar sua existência”.

O ponto fundamental do pastorado cristão, desse modo, segundo Foucault (2008, p.241-243), “é uma forma de poder que se valendo da salvação e de tudo o que a engloba, insere nessa relação uma economia, [...] uma técnica de circulação, de transferência, de inversão dos méritos”. Originalidade e especificidade do cristianismo que consistem no estabelecimento de uma relação de servidão individual através da obediência desmedida e ininterrupta.

O poder pastoral, enquanto uma arte de governo dos homens tornou possível à governamentalidade não apenas no que tange à apropriação de suas técnicas de governo sobre os homens, como também, a destituição do homem político para a emergência de um homem servil, obediente e dócil, ou seja, a “constituição típica do sujeito ocidental moderno” esclarece Foucault (2008, p. 244).

Acerca desse controle do cristianismo sobre o homem, Nietzsche afirma no aforismo três da obra *O Anticristo*, o quanto o tipo de homem mais cultivado e mais querido pelo cristianismo foi “o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem – o cristão” (NIETZSCHE, 2007, af.3, p.11). O cristianismo corrompeu o tipo mais elevado de homem e valorizou “tudo o que é fraco, baixo, malogrado, transformou em ideal tudo aquilo que ‘contraria’ os instintos de conservação da vida forte” (Ibid, af. 5 e 6, p. 12).

O homem que se deve cultivar é o homem doente, esvaziado de sua natural força de vida, de potência e embebido da nova ordem moral do mundo, a qual apregoa que a existência

é tão bem quista quanto essa vontade de Deus é obedecida. Nietzsche ressalta ainda, que a realidade nessa nova ordem moral do mundo abriga uma espécie parasitária de homem, na qual o sacerdote define o valor das coisas, chamando isso de vontade de Deus. Numa sociedade estruturalmente organizada “em torno dos sacerdotes os ‘pecados’ são imprescindíveis” (NIETZSCHE, 2007, af. 26, p. 31-33), legitimando a cada dia o poder dos sacerdotes, os quais dependem desses pecados da humanidade para continuarem legitimando sua ação de governar as almas.

Em seguida, Nietzsche (2007) ressalta que, com o cristianismo, o sentido da vida torna-se “viver de modo que já não há sentido em viver”. Com esta afirmação, o autor aponta o quanto passa a valer com o cristianismo, a destruição de toda a natureza do instinto – tudo de benéfico, promovedor da vida, garantidor de futuro nos instintos passa a despertar suspeita. Com a morte dessa vida terrena e a supervaloração de uma vida no além, o homem deve se ocupar no cristianismo com a “salvação da alma”, o que, segundo Nietzsche, leva esse homem ovelha a acreditar que “o mundo gira à minha volta”. Essa crença cristã na imortalidade da alma e na mortalidade de tudo o que pertence ao mundo natural, originou uma repercussão fatal para a política, já que todo vínculo natural com o instinto humano foi minado. Dito de outro modo, a “salvação da alma” cuida de apequenar tudo o que é “coragem [...] tudo o que é nobre, alegre, magnânimo na Terra, contra nossa felicidade na Terra” (NIETZSCHE, 2007, af. 43, p. 50-51).

#### **1.4.3 Crise do pastorado**

Foucault aponta que a crise do pastorado não o encaminhou para a sua ruína ou desaparecimento. Antes, o reformulou tornando-o ainda mais forte e vigoroso. A sua extensão no tempo e sua capacidade de se reformular, ressurgindo com nova aparência, mostra o quanto sua eloquência exerce um fascínio sobre as pessoas.

O poder pastoral tomou para si questões que dizem respeito à vida material, como a que se relaciona aos bens materiais e à vida temporal dos indivíduos, como o modo de educação das crianças. Dada toda a sua abrangência, o poder pastoral levanta uma discussão no século XVI acerca do problema da condução e do governo. Como solucionar questões “como se governar, como ser governado, como governar os outros, porque se deve aceitar ser governado, como fazer para ser o melhor governante possível?” (FOUCAULT, 2005, p. 92. apud SANTOS, 2010, p. 55).

Não ocorreu uma ruptura do modo de condução pastoral sobre as pessoas para um novo modelo, o que houve foi um alastramento em escalas sem precedentes dessa condução. A perspectiva de Foucault é que, a partir do séc. XVI, há uma busca generalizada em todas as esferas por modos de condução tanto das pessoas individualmente quanto da massa global da espécie. O Estado se espelhou nos germens de modos de governo das pessoas inaugurados pelo poder pastoral e o desenvolveu em uma arte de governar tanto dos coletivos de indivíduos quanto cada um em particular. Para Foucault, há no Ocidente algo nunca antes imaginado na história, a saber, a junção de governo que lida com a coletividade e o pastorado que se ocupa tanto do indivíduo em particular quanto da espécie para a salvação de todos eles. Esse acoplamento de governo e pastorado constitui o fundamento do Estado moderno.

### **1.5 A política religiosa de Constantino segundo Paul Veyne**

No século IV, o poderoso Império Romano estava dividido entre quatro coimperadores, que pareciam partilhar o reino fraternalmente. Dois reinavam no Oriente – constituído por Grécia, Turquia, Síria e Egito -, enquanto o Ocidente era dividido entre Licínio e Constantino, que governavam a Gália, a Inglaterra e a Espanha (VEYNE, p. 2011, p. 14).

Durante o Império Romano, enquanto o mundo se dividia entre ocidentais e orientais, um acontecimento iria marcar para sempre o rumo da história. Compreender as principais razões que determinaram o rumo do cristianismo no mundo e como o seu alcance se tornou tão profundo na vida das pessoas, implica na compreensão do que ocorreu no crucial ano 312. Para esse propósito, a leitura de Paul Veyne se faz necessária e muito apropriada para a clareza do que constituiu o cerne do cristianismo tal como o conhecemos na atualidade.

Entre os anos de 303 a 311, a Igreja cristã tinha sofrido terríveis ataques, resultando em inúmeros mortos. Porém, Constantino, um dos quatro coimperadores que partilhavam o Império no ano de 312, depois de perceber que era um esforço vão, já que, mesmo os que declararam renúncia à fé cristã para salvar a própria vida não retornavam ao paganismo, se declarou crente na fé cristã. De perseguidor do cristianismo, Constantino passou a ser o seu defensor. E não somente isso, o cristianismo passou a ser a religião oficial do mundo ocidental. Nessa época, os cristãos somavam em torno de “cinco ou dez por cento da população do Império”, o que torna a “revolução religiosa promovida por Constantino em 312

[como] o ato mais audacioso já cometido por um autocrata, desafiando e desprezando o que pensava a grande maioria dos súditos” (VEYNE, p. 2011, p. 12).

Se os cristãos não eram a maioria incontável, como apregoa a Igreja, mas um número simplório de cinco a dez por cento da população do Império, por que Constantino teria realmente se convertido ao cristianismo? Para justificar tal mudança, Constantino revelou que teve um sonho onde lhe fora mostrado que “sob esse sinal vencerás”. Para Veyne (2011), Constantino fora um homem visionário que se tornou através da sua conversão uma figura respeitável no cristianismo. No que tange o questionamento acerca de qual o propósito buscado por Constantino, Veyne afirma o quanto:

Sua conversão permitiu-lhe participar daquilo que ele considerava uma epopeia sobrenatural, de assumir a direção desse movimento e, com isso, a salvação da humanidade; tinha ele o sentimento de que, para essa salvação, seu reinado seria, sob o ponto de vista religioso, uma época de transição na qual ele próprio teria um papel importantíssimo a representar (VEYNE, 2011, p. 13).

Veyne corrobora a sinceridade na conversão de Constantino. No entanto, também afirma que não foi somente isso. Segundo ele, “Constantino apreciava o fato de ter sido escolhido, destinado pelo Decreto divino a desempenhar um papel providencial na economia milenar da salvação” (VEYNE, 2011, p. 14). A história o mostra como sendo um homem cheio de pretensão que se vê como “[...] um potentado, um pensador, um líder religioso ou político que se crê chamado a salvar a humanidade, a revolucionar o curso do mundo”. (Ibidem, p. 14). Constantino foi um homem de larga imaginação e muito determinado que “atingiu suas finalidades: o trono romano se tornou cristão e a Igreja se tornou uma potência. Sem Constantino, o cristianismo teria permanecido uma seita de vanguarda”, declara Veyne.

O Império dividia o seu poderio entre quatro coimperadores, dois governavam sobre o Oriente (Grécia, Turquia, Síria, Egito) e dois detinham o poder sobre o Ocidente (regiões danubianas e o Magreb). O Ocidente era governado por Licínio e Constantino. Este último governava Gália, Inglaterra e Espanha. Constantino também governara a Itália, até que Maxêncio a tomou para si. Constantino estava em batalha com Maxêncio para a recuperação da Itália quando se converteu, cito:

Depositando sua confiança no Deus dos cristãos para obter a vitória. Essa conversão veio num sonho que ele teve na noite da véspera da batalha

decisiva, sonho no qual o deus dos cristãos prometeu-lhe a vitória se ele anunciasse publicamente sua nova religião (VEYNE, 2011, p.15).

Constantino venceu Maxêncio e tornou o cristianismo a sua religião pessoal assim como a de seus soldados. A entrada triunfal de Constantino em Roma, em 312, é considerada um marco que separa a antiguidade pagã e a era cristã. Desse modo, de acordo com Veyne:

O papel de Constantino não será o de pôr fim às perseguições (elas cessaram dois anos antes, quando o cristianismo foi reconhecido como igual ao paganismo), mas o de fazer com que o cristianismo, transformado em sua religião, fosse uma religião amplamente favorecida, diferentemente do paganismo (VEYNE, 2011, p. 16).

Licínio, coimperador no Ocidente junto com Constantino, continuou pagão, mas não era um inimigo do cristianismo. Em 313, Licínio venceu um coimperador do Oriente que era perseguidor cristão, explica Veyne:

Também Licínio tinha tido um sonho: na véspera dessa batalha contra o coimperador do Oriente, um ‘anjo’ prometeu-lhe a vitória se ele fizesse uma prece a um certo ‘deus supremo’ e se pedisse a esse deus supremo que rezasse por seu exército (VEYNE, 2011, p. 17).

Licínio venceu a guerra e tornou-se senhor do Oriente. Licínio não se convertera ao cristianismo, mas permaneceu pagão. A expressão “deus supremo” que se referia no sonho, se tratava um termo comum entre pagãos e cristãos. Licínio instaurou um acordo com Constantino em Milão onde garantia que as pautas pagãs e cristãs fossem tidas “em pé de igualdade”. Como se pretendia uma época de paz entre pagãos e cristãos, firmou-se esse compromisso que caminhava na contramão de tudo o que se tinha visto como fundamento.

Nesse clima de tolerância, os pagãos acreditavam que Constantino fizesse a mesma cortesia que seus antepassados já fizera. Normalmente, depois de uma vitória, os coimperadores ofereciam aos deuses pagãos algum santuário ou culto local. No entanto, como Constantino creditava sua vitória ao Deus cristão, “ignorava-se que entre esse Deus e suas criaturas a relação era permanente, apaixonada, mútua e íntima” (VEYNE, 2011, p. 18). Por outro lado, a relação dos pagãos com a divindade era mais independente, os pagãos “viviam por si mesmos” (Ibidem, p. 18) quando se referiam à divindade era por uma causa específica e os sacrifícios eram feitos se a divindade honrasse a sua parte no acordo. Caso os pagãos se

irritassem com a sua divindade eles se faziam entender aos deuses, como o exemplo exposto por Veyne, no qual:

Por ocasião da morte de um príncipe amado, Germânico, a plebe romana apedrejou os templos e derrubou os altares, como entre nós manifestantes apedrejam uma embaixada estrangeira. No fim da Antiguidade, um saudosista, o imperador Juliano, indignado por ter sofrido uma derrota militar, recusou-se, daí em diante, a sacrificar a Marte (VEYNE, 2011, p. 18).

Fazendo um rápido paralelo entre a relação dos pagãos com suas divindades e dos cristãos com seu Deus, é como se as coisas estivessem organizadas desta maneira: enquanto para os pagãos haveria contentamento com seu deus se este lhe concedesse o que pedira. Por outro lado, os cristãos organizariam a vida deles inteira para tentar agradar a Deus, tentar fazer com que “seu Deus ficasse contente com ele” (Ibidem, p. 18). Logo em seguida, esclarece o autor:

Augusto não era o servo de Apolo, apenas se tinha dirigido a ele, e os longínquos ancestrais pagãos de Apolo não serão os servos do Sol Invencível, seu protetor ou sua imagem celeste; por sua vez, nos 25 anos que se seguiram, Constantino não deixou de repetir que era apenas um servo de Cristo, que o tomara a seu serviço e sempre lhe dera a vitória (VEYNE, 2011, p. 18).

De um lado, Constantino relatara ter-lhe sido dado a conhecer em sonho as iniciais do nome de Cristo. Por outro lado, Licínio relatara ter ouvido deus supremo que era uma expressão de entendimento comum entre as pessoas mais esclarecidas e das diversas religiões daquele tempo. A vitória constantina, de 312, inaugurou um marco importante, uma mudança estrutural do discurso religioso mantido pelo poder. Apesar de esse novo contexto do poder não significar que a religião cristã devesse ser imposta aos súditos.

Em 324, dez anos depois, Constantino vencera Licínio no Oriente, centralizando o poder imperial romano sob o seu cetro. Se, em 312, o clima era de tolerância com o paganismo apregoando-se que os pagãos seriam tratados em pé de igualdade com os cristãos. Em 324 ocorre alteração fundamental, Constantino diz aos pagãos ‘que possuíssem, se assim o desejassem, seus templos de mentira’. Veyne aponta uma inversão nos valores defendidos pelo cristianismo. Cada dia mais o plano de Constantino se tornava mais evidente, “em 312 a

religião tolerada era o cristianismo, em 324 era o paganismo” (VEYNE, 2011, p. 20). Pouco antes, apontara ainda Veyne (2011, p.19):

O cristianismo dispunha daí em diante desse imenso império que era o centro do mundo e que se considerava com a mesma extensão da civilização. Aquilo a que se chamará por longos séculos de Império Cristão, sim, a Cristandade acabava de nascer (VEYNE, 2011, p.19).

Veyne afirma que Constantino adotou algumas práticas que não mudaram durante seu império: “Constantino será o soberano pessoalmente cristão de um Império que integrou a Igreja permanecendo oficialmente pagão”. Uma vez que Constantino não perseguiu diretamente nenhuma religião pagã, ele apenas ridicularizava o paganismo em seus documentos oficiais, mas não perseguia os cultos pagãos nem seus praticantes, não boicotava suas carreiras. Apenas no seu círculo de convívio direto ele não tolerou pagão. Como esclarece o autor em análise, sendo ele pessoalmente considerado cristão, não tolerará paganismo nos “domínios que tocam à sua pessoa, como por exemplo, o culto dos imperadores; da mesma forma, por solidariedade com seus correligionários, irá dispensá-los do dever de executar ritos pagãos no exercício de suas funções públicas” (VEYNE, 2011, p. 20).

Apesar de seu profundo desejo de ver todos os seus súditos se tornarem cristãos, não se entregará à tarefa impossível de convertê-los. Não se perseguirá os pagãos, não lhes negará a palavra, não irá desfavorecê-los em suas carreiras: se esses supersticiosos querem se danar, estão livres para fazê-lo; os sucessores de Constantino não mais os constrangerão e deixarão o cuidado de convertê-los à Igreja, que usará mais de persuasão que de perseguição. [...] De resto, Constantino, benfeitor e campeão leigo da fé, assumirá, diante de ‘seus irmãos os bispos’, com modéstia, mas sem hesitação, a função inédita, inclassificável, auto proclamada de uma espécie de presidente da Igreja; atribuirá a si mesmo negócios eclesiásticos e usará de rigor não com os pagãos, mas com os maus cristãos, separatistas ou hereges (VEYNE, 2011, p. 21).

A relação de Constantino com as massas conquistadas no que tange a religião era de tolerância. Uma vez que os pagãos preferissem seus deuses e ritos, eles eram livres para escolherem a fé que professariam. Era evidente que Constantino preferia que se convertessem ao cristianismo, mas ele não os obrigava. Então, os pagãos puderam gozar de um sossego e viverem conforme acreditavam sem se importarem com seu imperador. Com essa postura,

“Constantino evitou que eles se levantassem contra ele e contra o cristianismo”, destaca Veyne (2011, p. 22).

A elite do Império de Constantino não podia gozar da mesma paz e como a religião do Império era o cristianismo, os poucos letrados pagãos que compunham a elite sofriam uma pressão enorme para professarem a fé de predileção pessoal do Imperador. Constantino era um Imperador que não perseguia os pagãos, não se ocupava de convertê-los ao cristianismo e os deixava livre para escolher a própria querela para suas vidas. De acordo com Veyne (2011, p.23): “Constantino [...] proíbe a quem quer que seja de acusar o próximo por motivo religioso: a tranquilidade pública deve reinar; dirigia-se, sem dúvida, a cristãos excessivamente zelosos, prontos a agredir os templos pagãos e suas cerimônias”. Continua mais a frente esse autor:

Constantino quebrou o equilíbrio entre as duas religiões, menos se voltando contra o paganismo do que favorecendo os cristãos: mostrava a todos os súditos que seu soberano era cristão, qualificava o paganismo de baixa superstição em seus textos oficiais e reservava as tradicionais liberalidades imperiais à religião cristã (mandou construir muitas igrejas e nenhum templo pagão). Porque, ainda que o paganismo continuasse a ser uma *religio licita* e que Constantino fosse, como todo imperador, o Grande Pontífice do paganismo, ele se conduzia, em todos os domínios, como protetor dos cristãos – e somente deles (VEYNE, 2011. p. 29).

Por qual motivo teria então Constantino se convertido? A hipótese desenvolvida por Veyne é de que Constantino teria se convertido porque:

Para aquele que pretendia ser um grande imperador, havia a necessidade de um deus grande. Um Deus gigantesco e amoroso que se apsxonava pela humanidade, despertando sentimentos mais fortes do que a multidão de deuses do paganismo, que viviam por si mesmos; esse Deus desenvolvia um plano não menos gigantesco para a salvação eterna da humanidade. Intervinha na vida de seus fiéis exigindo deles uma estrita moral (Ibidem, p. 31).

Desse modo, podemos constatar junto aos autores levantados o quanto a propagação e a consolidação do poder pastoral no modelo político moderno deve-se à supremacia do cristianismo enquanto religião. A formação do Ocidente cristão é crucial para o avanço do padrão do pastoreio para outras áreas, principalmente, para as relações políticas. No próximo capítulo, abordar-se-á a concepção de biopolítica em Foucault trazendo as discussões

apresentadas a respeito do poder pastoral enquanto fator gerador de diversas das técnicas e meios de condução dos corpos e da população. Governamentalidade biopolítica que conduzirá a conduta dos indivíduos apropriando-se do protótipo do cuidado do pastor com seu rebanho, tanto o todo quanto cada um em sua singularidade.

## CAPÍTULO II - A BIOPOLÍTICA E SUAS RAÍZES: O QUE TORNOU POSSÍVEL A ESTATIZAÇÃO DO BIOLÓGICO?

Este capítulo aprofundar-se-á na elaboração analítica foucaultiana denominada biopolítica. De imediato é necessário esclarecer que não se constitui enquanto uma concepção totalmente desenvolvida dentro de uma estrutura teórica acabada, mas ao longo de cursos elaborados no *Collège de France* ao longo de sua carreira acadêmica. Mesmo diante das dificuldades provindas da difusão dessa compreensão de Foucault no decorrer de suas pesquisas, a análise faz-se necessária tendo em vista o desdobramento do poder pastoral na modernidade.

Na esteira do desenvolvimento desta dissertação, destaca-se o exame da biopolítica em relação com o poder pastoral corroborando assim uma perspectiva desenvolvida por diversos comentadores renomados de Foucault. O avanço no entendimento dessa conceituação tão cara ao pensamento foucaultiano reside, por conseguinte, no trato do poder pastoral enquanto raiz do processo de estatização do biológico seja em sua esfera individual ou coletiva, mais acentuadamente a partir do século XIX.

### 2.1 A soberania e o direito de vida e de morte

Em sua aula de 17 de março de 1976 do curso *Em defesa da sociedade*, Foucault aponta o domínio da vida humana pelo poder como um dos fenômenos fundamentais do século XIX. É essa apreensão, sob a forma de procedimentos de controle por meio da política, que Foucault irá caracterizar como biopolítica. Trata-se de um apoderamento sobre o homem enquanto um ser vivente, enquanto uma espécie biológica. Para compreender esse fenômeno e o que se passou através dele é necessário entender as mudanças ocorridas no interior da teoria clássica da soberania (Foucault, 2010). Com efeito, segundo Castro:

A teoria da soberania desempenhou quatro papéis fundamentais na constituição política das sociedades ocidentais: 1) serviu para o estabelecimento do *sistema feudal*. 2) para a constituição das *monarquias administrativas*. 3) como instrumento da *luta política* nos séculos XVI e XVII. 4) para a formação das *monarquias parlamentares* [...]. No entanto, a partir dos séculos XVII e XVIII, surgiu uma nova forma de poder, a *disciplina*. Se, nessa organização do poder, a teoria da soberania sobreviveu, foi porque permitiu o desenvolvimento das disciplinas como mecanismo de dominação e permitiu ocultar o exercício do poder. [...] A soberania é uma forma de poder que se exerce sobre os bens, a terra e seus produtos. Seus

objetos fundamentais são o território e as riquezas. Exerce-se de maneira descontínua (por exemplo, a arrecadação de impostos). Trata-se, em definitivo, de uma obrigação jurídica. Supõe a existência de um soberano, o corpo do rei. A disciplina, no entanto, orienta-se para os corpos e o que eles fazem, seu objetivo é extrair deles tempo e trabalho. Exerce-se de maneira contínua mediante a vigilância [...] (CASTRO, 2009, p. 403-405).

Como se observa acima, houve uma mudança nos séculos XVII e XVIII no que se refere ao desenvolvimento de uma forma nova de soberania: a disciplina sobre os corpos. Com efeito, no período anterior ao século XVIII, a soberania era basicamente o direito de vida e de morte. Considerado incomum no âmbito teórico, apresenta desequilíbrio também no âmbito da sua prática. O problema teórico, portanto, deve ser essencialmente relacionado ao poder político sobre o direito de vida e de morte.

O que significa dizer que alguém possui o direito de vida e de morte? Alegar que o soberano tem direito de vida e de morte é o mesmo que dizer que ele pode propiciar a morte ao súdito ou deixar que viva? É um tratamento em relação à vida e à morte como se estes não fossem fenômenos naturais dados, sem intermediários e como se não pertencessem a outra esfera fora do âmbito do poder político. Com a introdução da noção de disciplina há um alargamento do campo semântico da soberania, que corresponde a um alargamento do campo efetivo de exercício desta.

Levando a análise a um paradoxo, Foucault (2010, p. 202) afirma que “em relação ao poder, o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto”. Em relação à vida e à morte, o súdito é neutro, e somente por causa do soberano poderia gozar da experiência da vida ou da morte. É pela vontade soberana que a vida e a morte dos súditos se faz lei e aí está o paradoxo<sup>14</sup> teórico. Há um desequilíbrio prático já que não é suficientemente nítido que o soberano possa dar a vida como pode oferecer a morte. Em outras palavras, o direito de vida e de morte se dá de um modo desigual e pendente para o lado da morte.

Desse modo, a decorrência do poder soberano sobre a vida só se dá em função do soberano dispor do poder de morte. Dito de outro modo, a essência do direito de vida e de morte está no direito de matar e somente “[...] porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida [...] É essencialmente um direito de espada” (FOUCAULT, 2010, p.202). Não há uma equivalência nos direitos de vida e de morte. Não se trata do direito de dar a vida ou de dar a morte, como também não é o direito de “deixar viver ou de deixar

<sup>14</sup> Paradoxo é o que é contrário à “opinião da maioria”, ou seja, ao sistema de crenças comuns a que se fez referência, ou contrário a princípios considerados sólidos ou a proposições científicas (ABBAGNANO, 2007, p. 742).

morrer”, mas “é o direito de fazer morrer ou de deixar viver”, mostrando uma discordância aparente (Ibidem, p. 202).

Uma das maiores transformações do direito político do século XIX, na perspectiva foucaultiana, compõe-se pela complementação desse *direito de soberania* de “fazer morrer ou deixar viver” por um direito novo que não elimina o antigo, mas o entranha, alcançando seu íntimo e o alterando. Resultando, por conseguinte, não mais num direito, mas num poder precisamente contrário, o “[...] poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer” (Ibidem, p. 202).

## 2.2 O direito de soberania e sua transformação

Para uma melhor compreensão de como se deu essa transformação no interior do direito de soberania, Foucault (2010) aponta duas vertentes. A primeira diz respeito à teoria do direito, sobre a qual o autor discorre rapidamente; enquanto a segunda compreende o aparecimento das técnicas de poder, as quais se realizam no nível dos mecanismos, das técnicas e das tecnologias de poder. Essa última transformação constitui a que mais interessa a Foucault devido às imbricações cruciais com o modo com que a biopolítica é tratada pelo autor.

Ademais, consiste numa análise a que se propõe esta dissertação tendo em vista demonstrar o quanto os fenômenos de regulação e regulamentação dos corpos, próprias da biopolítica, remetem ao poder pastoral. A biopolítica, de acordo com Foucault (1988, p.155), deve “designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana”. Desse modo, trazer à tona as pesquisas acerca do modelo do poder de pastoreio, junto a Foucault, proporciona melhor compreensão do desenvolvimento e da consolidação da biopolítica enquanto típica no Ocidente moderno.

Na teoria do direito, os juristas do século XVII e principalmente do século XVIII já haviam formulado a questão acerca do direito de vida e de morte. Por que os indivíduos, no contexto do contrato social<sup>15</sup>, constituem um soberano e delegam a ele um poder absoluto sobre eles? Fundamentalmente, o entendimento perpassa pelo raciocínio de que eles estão

---

<sup>15</sup> A teoria política dos séculos XVII e XVIII parece obedecer ao esquema de uma sociedade que se teria constituído a partir dos indivíduos, segundo as formas jurídicas do contrato e do intercâmbio. Mas, nessa mesma época, não se pode deixar de lado que existia uma técnica para constituir efetivamente os indivíduos como elementos correlativos de uma forma de poder e saber. O indivíduo é, assim, o átomo fictício de uma representação contratual da sociedade; mas, ao mesmo tempo, uma realidade fabricada com a tecnologia da disciplina [...] (CASTRO, 2009, p. 84-85).

cerceados pelo perigo e pela necessidade e, por isso, devem constituir um soberano para que este proteja suas vidas, podendo assim tranquilamente viverem.

Logo, sendo a vida a fundadora do direito do soberano, este pode reivindicar de seus súditos o direito de matá-los? Não deveria a vida permanecer fora do contrato já que foi ela a razão primeira e última de sua existência? Todas essas questões compõem uma discussão de filosofia política onde o problema da vida começa a constituir-se no pensamento político e na análise do poder. Diversos autores, comentadores e teorias engrossam esse debate, o que destaca cada vez mais a importância fundamental da vida. Viver passa a ser a principal questão nas relações de uma sociedade, inclusive, invadindo os mais variados âmbitos. A vida torna-se central nas discussões, objetivos e garantias das práticas e instituições políticas a partir do século XIX.

Situada a discussão da teoria do direito, Foucault passa sua análise ao nível das técnicas de poder<sup>16</sup>, transformação que o autor se propõe a analisar com profundidade. Para tanto, inicia ressaltando que apareceram nos séculos XVII e XVIII técnicas de poder fundamentalmente voltadas para o corpo e para o corpo individual, que visava garantir o ordenamento dos corpos de modo individual, sua divisão, seu alinhamento, sua serialização e seu controle.

Às técnicas cabia também a melhoria da força útil por meio do treino regular de exercícios físicos. Tratava-se de técnicas de racionalização e de economia pertencentes a um modo de poder que precisava se manifestar de um modo minimamente dispendioso, lançando mão de um esquema de controle, de ordenação, de classificação, de fiscalização, de documentação e registros. No que se refere ao aparato disciplinar Foucault desenvolve sua análise a partir da tecnologia disciplinar<sup>17</sup>, a qual se incumbia, por um lado, pela distribuição espacial dos corpos individuais valendo-se de diferentes procedimentos para a “[...] sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância” e, de outro lado, pela organização desses corpos individuais colocando-os dentro de um campo de visibilidade (FOUCAULT, 2010, p. 203).

---

<sup>16</sup> Em Foucault, a análise do poder não tem a pretensão de remontar a história do poder, mas o objetivo fundamental do autor enquanto o examina é a compreensão dos modos de subjetivação do sujeito na modernidade.

<sup>17</sup> Em Foucault, encontramos principalmente dois usos do termo ‘disciplina’. Um na ordem do saber (forma discursiva de controle da produção de novos discursos) e outro na do poder (o conjunto de técnicas em virtude das quais os sistemas de poder têm por objetivo e resultado a singularização dos indivíduos [...] que tem por objeto os corpos e por objetivo sua normalização). (CASTRO, 2009, p. 110).

Na segunda metade do século XVIII, Foucault (2010) afirma aparecer uma nova tecnologia de poder que não elimina a técnica disciplinar porque lida em outra categoria e padrão, recebendo amparos de outros mecanismos completamente diferentes. O que tornou possível a inserção dessa nova tecnologia de poder foi a técnica disciplinar anteriormente instalada. Desse modo, essa nova tecnologia não descarta a disciplina, mas a ajusta, altera-a em partes e, acima de tudo, se embute nela. Porém, sobre o que atua essa nova tecnologia de poder não disciplinar, qual não exclui a tecnologia disciplinar, pelo contrário, se acopla nela?

A disciplina e a nova tecnologia de poder diferenciam seu campo de ação. A disciplina se volta para o corpo e se esforça por dirigir a diversidade dos homens, uma vez que essa diversidade é composta por corpos individuais que devem ser controlados, condicionados e por ventura reprimidos. Enquanto a nova tecnologia de poder se interessa pela diversidade dos homens, ao mesmo tempo ela não se ocupa das individualidades que compõe essa coletividade. Sua aplicação reside na vida dos homens em geral, se concentrando no homem enquanto ser vivo, no homem-espécie. Volta-se para a multiplicidade dos homens na medida em que formam uma massa global, sujeita a acontecimentos aleatórios da existência, como nascer, crescer, reproduzir e morrer.

No curso do século XVIII, se compôs a anatomopolítica do corpo humano. Primeira apropriação de poder sobre o corpo, de acordo com Foucault (2010), cunhando os moldes da individualização. No final desse mesmo século, configura-se uma segunda apropriação de poder que não está voltada para o corpo individual do homem, mas lida no âmbito do macro e se interessa pelo homem enquanto espécie. A esta segunda apropriação de poder, Foucault (2010) acentua o nome de biopolítica da espécie humana.

No que constitui essa biopolítica, quais suas pretensões? No final do século XVIII, o uso da estatística desses fenômenos que até então compunham o que era aleatório na existência humana, o que era imprevisível, acidental e contingente. Através do olhar atento das práticas empregadas nesses eventos, que por vezes eram aleatórios e em outras apresentavam certo grau de repetição, coube um cálculo de presunção, de estimativa.

Como é o caso da natalidade, comenta Foucault (2010), que por meio das esquematizações de suas manifestações naquela época, foi possível não apenas fazer um mapeamento como também elaborar uma política de natalidade, a qual previa certos procedimentos de intervenção na tentativa de minimizar o inesperado. O que estava em jogo

não era apenas o problema da fecundidade, porque as epidemias com suas mortes em larga escala que assolavam os soberanos medievais, já não compunham a preocupação central do cenário político no final do século XVIII.

De acordo com Foucault (2010), tinha-se a preocupação em examinar o problema da morbidade, isto é, o problema do abatimento e da fraqueza, o grau e o modo de acometimento dessa falta de vigor físico, dessa indisposição em decorrência de doenças que comprometiam o lucro e a economia. Dois motivos são levantados: o primeiro é pela produção que deixaria de ser produzida em decorrência da indisposição e atrofiamento da força e, em segundo, diz respeito a despesas eventuais que o tratamento poderia acarretar. É o aparecimento da doença como fenômeno de população. A preocupação não está relacionada com a epidemia, ou seja, com a morte imediata que recai sobre a vida, mas sim com o que Foucault (2010) chama de endemia, que é aquela morte que aparece cabreira e se estaciona na vida tornando-a gradativamente enfraquecida e cada vez mais improdutiva.

### **2.3 A biopolítica e o aleatório**

O final do século XVIII traz a doença para o seio das preocupações políticas, incumbindo à medicina a atribuição de realizar a higiene pública através dos procedimentos médicos de tratamento, do levantamento e arquivamento de dados. Ademais, incluindo a regulamentação desse conhecimento adquirido. O que gera uma espécie de expedição para, em primeiro lugar, aprender sobre a higiene e em segundo, aprender também a medicar a população. O aleatório e os infortúnios da vida passam a compor a centralidade do campo de atuação da medicina como, por exemplo, a reprodução, a natalidade e também a morbidade. Mas qual o interesse real por trás dessas práticas médicas e a que servem os saberes que elas produzem?

A biopolítica atua em uma série de acontecimentos, onde alguns são universais e outros acidentais. Por acontecimentos universais entendem-se aqueles sobre os quais não dispomos de assimilação abundante, mas que afasta o indivíduo da sua capacidade plena de produção, como a velhice, a qual torna o homem inativo economicamente. Por esse motivo, desde o início do século XIX, em plena aurora industrial, a velhice já representava um problema e constituía pautas de preocupação política. Por acidentais, entende-se as doenças e as variadas deformidades, campo de acontecimentos no qual a biopolítica atua. Tarefa para a qual lança mão de instituições de assistência, por exemplo, mesmo há muito existentes, foram

munidas de mecanismos tênues, quase imperceptíveis e também economicamente muito menos onerosos do que a vasta assistência anteriormente prestada pela Igreja a fim de lidar com os objetivos específicos da biopolítica.

Foucault (2010) aponta ainda um outro campo de atuação da biopolítica entre o final do século XVIII e o início do século XIX, qual é a inquietação com os efeitos do meio. Compreendendo a relação do homem enquanto espécie e seu meio, os impactos na geografia, no clima e na natureza em geral, e, por exemplo, no início do século XIX, quando os pântanos e as epidemias geradas em decorrência de sua existência constituíam um problema. Não se trata de um meio natural, mas de um meio artificial que fora criado a partir do surgimento da população e que tem interferências diretas na mesma. Ao que Foucault (2010, p. 206) chama de o “problema da cidade”.

Desse modo, a biopolítica surge como uma racionalidade que se valendo de mecanismos sutis e mais viáveis economicamente atuam sobre alguns pontos como a natalidade, a morbidade, as incapacidades biológicas e os efeitos do meio, constituindo desse campo de atuação seu conhecimento e delineando seu espaço de ação, onde aplica seu poder. Fundamentalmente voltados para a manutenção da vida nas inúmeras aplicações sobre o organismo biológico de cada um, a biopolítica se torna cada vez mais complexa, abarcando áreas bastante diversas.

### **2.3.1 A população como objeto de atuação da biopolítica**

O surgimento da população como protagonista é um fator de destaque. Desconhecido pela teoria do direito e também pelo mecanismo disciplinar, o âmbito denominado população passa a ser alvo de estudos, análises e principalmente práticas. Na teoria do direito encontramos o indivíduo e a sociedade vinculados através de um pacto, onde há o cidadão que pactua e o corpo social formado por acordo voluntário dos cidadãos. Nas práticas disciplinares a atuação se dá sobre o corpo do indivíduo.

A biopolítica, por sua vez, não trata com o indivíduo em particular, nem com a sociedade contratualista, ou seja, sua atuação não se ocupa do indivíduo-corpo, nem do corpo social. O corpo com o qual a biopolítica se ocupa é um corpo formado por diversas unidades, constituindo-se assim em um corpo múltiplo, a população. Qual é a diferença então da sociedade que fora constituída pelo pacto social e essa mais nova usual denominação, a população? Por um lado, a sociedade é formada pelos interesses individuais em busca de

proteção e segurança, que para tal abdicam de seus direitos individuais para formar essa coletividade representada na pessoa do soberano. A população, em contraposição, é compreendida como a formação por uma coletividade na era da sociedade industrial, onde a alavanca motora lida unicamente com tornar útil economicamente até os pormenores da existência humana.

O surgimento da população coloca em evidência um grande problema que possui dois aspectos muito singulares, aponta Foucault (2010). Sendo o primeiro, de cunho político e lida com a preocupação de como gerir, administrar e governar essa massa social. O segundo, por sua vez, está relacionado ao aspecto biológico e se refere a como tornar a vida humana ao máximo útil, produtiva e lucrativa como, por exemplo, reduzindo ao máximo a fraqueza humana decorrente de doenças.

Junto com a emergência da população aparece algo que lhe é inerente, a saber: os fatores que serão considerados como relevantes e dignos de receberem tratamento. Só tem relevância os acontecimentos que possuem repercussão no âmbito do macro, que tenha bastante significância coletiva, são os fenômenos coletivos. Qualquer acontecimento ou fenômeno, ainda que coletivo, será considerado? Antes, a biopolítica vai considerar aqueles fenômenos que compõem uma proporção coletiva e de grande impacto forem também acidentais, ocasionais ou inesperados. Normalmente esses eventos vão se formando ou se robustecendo ao longo de sua existência, ocupando um maior espaço de tempo. “A biopolítica vai se dirigir, em suma, aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração”, discorre Foucault (2010, p. 207).

Dito isto, resta considerar como a biopolítica se instaura, como se efetiva, de quais mecanismos lança mão. Como já percebemos, a biopolítica tem atuação diferente da tecnologia disciplinar, até porque enquanto a disciplina se volta sobre o corpo individual tentando moldá-lo e enquadrá-lo em determinadas normas e saberes, a biopolítica se ocupa do corpo múltiplo, dos fenômenos aleatórios que acometem a população num período duradouro de tempo. Assim, como intervir no que se mostra por seu caráter imprevisível, aleatório e de proporções coletivas? Quais mecanismos usar?

Dado o caráter dos eventos coletivos, a biopolítica pretende estabelecer certa regulação capaz de proporcionar também uma certa estabilidade, um certo equilíbrio ou no mínimo estabelecer uma média aceitável para estes fenômenos. Para tanto, a biopolítica faz uso de “[...] de previsões, de estimativas estatísticas, de medições globais” (FOUCAULT, 2010, p. 207), na tentativa de capturar quais são as determinações do fenômeno e no quanto

possuem de repercussão coletiva. O foco principal da biopolítica não é extinguir os fenômenos globais, mas de intervir nos seus efeitos, regular as suas proporções e os seus desdobramentos. Como no caso, por exemplo, da doença que acomete o homem e diminui sua força física, deixando-o por um período de tempo improdutivo para o trabalho, ao que também é chamado de morbidade. Nesse caso, será preciso diminuir o máximo possível esses efeitos de morbidade, liberando o homem para a produção o maior tempo possível de sua existência.

Além disso, a biopolítica lida com a necessidade de espichar a vida, não pela vida em si, mas para viver o maior tempo possível estando apto para o trabalho, ou seja, alongando a vida útil do homem. Torna-se necessário também regular sobre a natalidade, onde por vezes será preciso estimular seu aumento e por outras, diminuí-lo, mantendo as taxas de natalidade dentro das estimativas consideradas toleradas.

Para efetivar essa regulação sobre âmbitos globais em fenômenos que se mostram aleatórios, a biopolítica precisa determinar um aparato de dispositivos moderadores que sejam capazes de estabilizar, de sustentar um meio-termo das alterações acarretadas por esses eventos. Foucault (2010) afirma que a biopolítica realiza uma homeostase, □garantindo contrapesos em busca do equilíbrio. Em outras palavras, a biopolítica institui dispositivos de prevenção em relação aos acontecimentos aleatórios que dizem respeito a uma espécie de seres vivos, a uma população, tendo em vista o aumento da força produtiva na vida do homem assim como sua extensão.

À semelhança dos dispositivos disciplinares que tentam aumentar e extrair a força no indivíduo, os dispositivos biopolíticos emprenham-se também em aumentar e extrair a força, mas de uma espécie, de uma pluralidade. Vale ressaltar que, apesar de tanto a disciplina quanto a biopolítica se ocuparem do aumento e extração máxima de força, ainda que, a primeira em nível de cada indivíduo em particular e a segunda em nível da totalidade da espécie, ambas utilizam de meios diferentes. A disciplina treina o indivíduo no pormenor, em cada particularidade, tornando-o dócil. A biopolítica, de modo contraposto, mas também complementar, pretende atingir as massas, garantindo uma margem mediana de efeitos desses acontecimentos aleatórios e para isso usa dispositivo também de alcance globais.

### 2.3.2 Nova inversão do direito do soberano

Enquanto o poder de soberania baseava-se no direito em poder “fazer morrer”, com a biopolítica – também chamada biopoder por Foucault – há uma inversão desse poder que passa a ser o de “fazer viver”. Na soberania absolutista, o poder “fazia morrer e deixava viver”, e na era biopolítica o poder passa para uma nova esfera, para um novo regulamento, que é “fazer viver e deixar morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 207). Esse novo poder de fazer viver, cunhado na biopolítica, pode ser percebido através da gradativa depreciação da morte, contemplada ao longo da história.

Desde o fim do século XVIII, os cortejos que acompanhavam os rituais de morte foram lentamente sumindo, deixando de ser um momento partilhado por toda a família, pelo círculo de amigos e também por aqueles desconhecidos que apeteciam participar dessas cerimônias. A celebração da morte era um evento público. Na sociedade biopolítica, a morte transforma-se em algo que deve ser escondido, em algo que envergonha, passando para o cunho privado. As motivações que tornaram a morte nesse fenômeno a ser escondido não estão atreladas a mudança do modo de sentir essa angústia nem a alterações dos dispositivos de repressão.

Para Foucault (2010), a grande mudança se deu nas tecnologias de poder. O fato de, até o final do século XVIII, a morte ter gozado de ritos de cerimônia tão enaltecidos se deve ao fato de a morte sinalizar o momento de passagem do pertencimento do poder soberano terreno para o poder soberano do além. A morte representava assim, a mudança de uma jurisdição para outra, onde se deixava o direito civil ou público, de vida e de morte e integrava o direito da vida eterna ou da danação eterna. Junto com a morte e todo esse cortejo estava a transferência do poder do agonizante àqueles que continuavam vivos, através das “últimas palavras, últimas recordações, últimas vontades, testamentos”, escreve Foucault (2010, p. 208). Todos esses acontecimentos de poder selavam esses ritos de passagem no momento da morte.

Atualmente, o poder não é mais identificado com o poder de fazer morrer. Pelo contrário, o que é celebrado é o poder representado pelo direito de fazer viver por meio das intervenções nos modos de viver e no pormenor da existência humana. O campo de atuação do poder se dá para ampliar a vida, para diminuir as causas acidentais, as circunstâncias inesperadas e suas fragilidades. Do ponto de vista do poder, qual só se ocupa da vida e do que lhe diz respeito, a morte foi posta para longe, ela abarca tudo o que o poder não consegue interpelar. O poder só intervém no que diz respeito à estatística, e isso é mortalidade, não é a

morte. O que implica colocar a morte num limiar onde ela deixa o domínio público e passa para o privado, o mais recôndito e mais escondido. A morte representa, afirma Foucault (2010, p. 208) o “momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder, volta a si mesmo e se ensimesma [...] de sua parte mais privada”. Então o poder se avilta da morte, não a reconhece mais nem lhe valoriza.

Nesse biopoder político ou também chamado biopolítica, é tão veemente o poder exercido sobre a vida através de seus dispositivos de regulamentação da mesma e das implementações de modos de fazer os indivíduos estarem vivos. Refazendo um paralelo entre a tecnologia regulamentadora da vida e a tecnologia disciplinar do corpo, Foucault (2010) aponta que, apesar dessas tecnologias de poder ter sido incorporadas a partir do final do século XVIII com certa distância temporal, pois uma não exclui a outra, ao contrário, se completam, fluem uma através e na outra.

Enquanto a tecnologia disciplinar se volta para o corpo individual fabricando resultados muito específicos e particularizantes no manejo com o corpo como fonte de forças, as mesmas demandam ainda, a necessidade de transformar essas forças em forças úteis e domesticadas, simultaneamente. Em contrapartida, a biopolítica se concentra na vida enquanto espécie e se volta para a pluralidade constituída na população, seu foco de controle são os acontecimentos aleatórios que possivelmente podem acometer essa população, intervindo no curso desses acontecimentos para manter suas repercussões dentro de uma média tolerável se não for possível extinguir alguns de seus efeitos.

A biopolítica não tem em vista o treino individual, mas uma estabilidade de um corpo global, múltiplo, constituído pelas individualidades. Uma espécie de comedimento, uma proporcionalidade, uma moderação ou uma compensação, buscando como já foi dito, uma homeóstase, isto é, a capacidade de manter o equilíbrio interno de uma pluralidade ou conjunto frente às ameaças que lhe interpelam, sendo elas internas ou externas. Através de mecanismos de regulação combinados entre si, temos, de acordo com Foucault (2010, p. 209-210) de um lado, uma tecnologia de treinamento disciplinar e, de outro, uma tecnologia de previdência, regulamentadora e moderadora. Ambas distintas entre si, mas ao mesmo tempo voltadas para o corpo. Na primeira o corpo é individualizado, particularizado enquanto potente de competência, na segunda o corpo é reposicionado no encadeamento vital da espécie, da massa, da totalidade.

### **2.3.3 A disciplina para o controle do corpo e a biopolítica para a regulação da população**

Por que foi necessário que houvesse essa mudança esquemática na estrutura do poder? Foucault defende que, a soberania do fazer morrer se tornou inoperante ou insuficiente para conduzir essa massa aglomerada em torno da industrialização, nessa sociedade econômica e política. De modo que a organização da antiga soberania de morte se mostrou insuficiente na sociedade industrial porque lhe fugiam do alcance categorias da particularidade como também do global, tanto do que diz respeito ao indivíduo específico como também no que se refere a sociedade como um todo.

Para restabelecer o domínio do micro que se instaurou o primeiro ordenamento dos mecanismos de poder sobre o homem. Esse primeiro ordenamento ocorrido no início do século XVIII esteve voltado para o específico, isto é, para o corpo individualizado, através da vigilância e treinamento no contexto da disciplina. Esse ordenamento foi menos complexo de se estabelecer já que se valeu das instituições já existentes para aplicar suas práticas, como a escola, o hospital, o quartel, a oficina entre outros. O segundo ordenamento ocorrido no final do século XVIII foi mais complexo porque ambicionava um controle também maior, mais extenso, a nível global de uma população, incluindo cada particularidade que pudesse estar relacionada com esta, como “os processos biológicos ou biossociológicos das massas humanas”, aponta Foucault (2010, p. 210). Como o intento foi um controle mais ambicioso e abrangente no sentido de extensão, carecia igualmente de mecanismos que possibilitasse um maior alcance valendo-se de instituições mais compostas que dessem conta de sistematizar, articular, gerenciar e unificar.

Descortina-se no cenário político a necessidade de abranger duas esferas, a do micro, sintetizada no corpo individual e regulamentada pela disciplina por meio das instituições, e a do macro exercida sobre a população apoderando-se dos processos biológicos da existência da espécie humana através dos mecanismos previdenciários, por exemplo, engendrados pelo Estado. Porém, Foucault analisa que a despeito de a disciplina surgir com um aglomerado de orgânico institucional ou organodisciplina da instituição e da biopolítica agregar biológico e estatal ou biorregulamentação pelo Estado.

Não se pretende contrapor de modo irrestrito a instituição e o Estado tendo em a disciplina não limitar seu controle no âmbito da instituição e do específico, porque o saber gerado através de seu olhar minucioso alcança também os aparatos estatais como a polícia, por exemplo, que funciona simultaneamente como um “aparelho de disciplina e um aparelho

de Estado”, destaca Foucault (2010, p. 210). Em outras palavras, a disciplina não se limita ao institucional, nem aos mecanismos de mediação das massas permanecem sempre estatais, porque também ocupam “instituições subestatais, como as instituições médicas, as caixas de auxílio, os seguros”, conclui o autor (Ibidem, p. 210).

Ao mesmo tempo em que esses dois aparatos de dispositivos, o disciplinar e o regulamentador, não se encontram na mesma categoria, essa permanência em categorias diferentes evita a exclusão de um pelo outro, possibilitando antes a sua complementação, o seu engendramento, a sua articulação.

#### **2.3.4 A cidade operária, a sexualidade e a norma como dispositivos disciplinares e regulamentadores**

Para melhor compreensão da abrangência e do desdobramento típico da biopolítica ao longo da modernidade, Foucault ressaltar alguns exemplos que se encontram no cruzamento da disciplina e da biopolítica, no controle do corpo e na regulação da população, como é o caso do problema da cidade constituída no século XIX. O modo como foi concebida, localizada, disposta, uma cidade sonhada, pensada, idealizada como referencial e modelo, a cidade operária representa esse ponto de confluência. O modo como a biopolítica articula em cada parte de sua constituição, dispositivos de disciplina para o controle sobre os corpos, através do desenho da cidade dividida em quadras, pela instalação das famílias em casas e ainda dos indivíduos em cômodos. Essa disposição tem por objetivo dar visibilidade aos indivíduos, regular os seus comportamentos, numa conjuntura que funciona como uma vigilância permanente e de modo espontâneo.

Para além desses dispositivos disciplinares, temos também nas cidades operárias dispositivos regulamentadores voltados para a população, como a persuasão à prática de poupança, que está atrelada a moradia, tanto para arrendamento ou compra. Encontramos também os seguros de vida e previdência para assegurar os dependentes de quem vier a falecer e a fase da velhice onde os indivíduos não possuem mais força produtiva. As normas de higiene funcionam também como mecanismos para garantir a longevidade da população. Temos os controles sobre a sexualidade tendo em vista a procriação. A isto se seguem ainda as responsabilidades com as crianças e a escolarização. Encontramos nas cidades tanto os dispositivos disciplinares e os mecanismos regulamentadores, a disciplina e a biopolítica.

A sexualidade tornou-se um foco importante de controle tanto do indivíduo quanto da população. Do lado do controle do corpo, a sexualidade reivindica disciplina, vigilância contínua, é um poder voltado para o indivíduo. Como é o caso da masturbação infantil que é vigiada em todas as esferas, nas famílias, na escola e em todos os lugares de circulação das crianças. Do lado da regulamentação da população, a sexualidade carece de moderação na medida em que possui fins de procriação, onde é preciso controlar a natalidade para que não nasçam crianças deliberadamente ou deixe de nascer dentro da média prevista para cada época. Sobre a sexualidade se volta tanto à disciplina quanto a biopolítica, abrangendo desse modo tanto o corpo individual quanto a coletividade como um todo.

No século XIX, a medicina ocupa um papel primordial em decorrência da estratégia de seu alcance, porque enquanto uma ciência conhecedora dos processos biológicos referentes à população atinge também os processos orgânicos do corpo. A medicina passa a ser utilizada como uma técnica política de intervenção com consequências de sua própria prática. De acordo com Foucault (2010, p. 212), “a medicina é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores”.

A norma perpassa também as esferas da disciplina e da biopolítica, prescrevendo tanto ao corpo quanto a população, ao corpo para torná-lo dócil através da disciplina e a espécie humana para regulamentá-la, formando assim, a sociedade de normalização. Fenômeno que possibilitou, no século XIX, o assenhoreamento do poder pela vida, um domínio do poder pela vida em todos os seus aspectos e em toda a sua extensão, desde o corpo individual à população, desde o indivíduo à espécie, por intermédio do atrelamento dos mecanismos disciplinares e dos mecanismos de regulação.

Trata-se de um poder que se apossou de tal maneira do corpo como também da vida, da completude de tudo o que é vida, do âmago do corpo ao âmago da população. Um biopoder, naturalmente cheio de paradoxos no que se refere aos limites de seu poder. Foucault (2010) elucida esse paradoxo da seguinte maneira: de um lado temos, o poder atômico que associado ao excesso do poder de soberania, detém o poder de matar inúmeras pessoas com a fabricação e utilização da bomba atômica, que mata e elimina a vida. De outro lado, encontramos o excesso do biopoder sobre o direito soberano, que pode ser percebida quando é dado o aval ao homem, no âmbito da ciência e da ética, de gerir a vida, de regular ou de fazê-la aumentar, de produzir vírus que não podem ser refreados e com capacidade de devastação

que alcança todo o universo. O alcance do biopoder atrelado ao poder atômico resulta em algo que vai além de qualquer soberania humana.

Com o aparecimento desse biopoder ou dessa biopolítica, a partir do século XIX, que tem a vida como motivo e finalidade, uma problemática se destaca, a de como se praticar o direito de fazer morrer. O direito de matar assim como todo o seu aparato em torno da morte e da figura do assassino, sendo que o biopoder ou biopolítica progride e alcança um poderio nunca antes imaginado. Em consequência disso, o poder de soberania se mantém em retrocesso? Como um poder que se legitima por “aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes”, tal como destaca Foucault (2010, p. 214) pode também desferir a morte? Como é possível que um poder político reivindique para si o poder de morte, deliberando quem, quando e como deve morrer, incluindo além de seus inimigos também os seus conterrâneos? Em um aparelhamento de poder baseado no biopoder e na biopolítica, como praticar o poder da morte e valer-se de sua utilidade? Questionamentos levantados por pelo autor ao longo de suas pesquisas.

Foucault afirma que, apesar de o racismo existir há bastante tempo ele acaba por ser revisitado e adquire um novo uso no contexto da biopolítica. O que houve foi uma introdução do racismo nos mecanismos de Estado através do surgimento desse biopoder, tornando-o um dispositivo indispensável para o funcionamento do poder no Estado moderno. Dada a relevância do racismo para o engendramento do poder, carece uma melhor compreensão do que ele seja, de como atua e quais são suas peculiaridades.

#### **2.4 A biopolítica e o racismo: uma relação de múltiplas funções**

O racismo na perspectiva foucaultiana tem duas funções. A primeira delas é fracionar o biológico sobre o qual o biopoder atua nos moldes dos interesses do poder. Considerando que o biopoder se ocupa do governo da vida e que para tal se propõe a segregar a população humana entre os que devem viver e aqueles que devem morrer, o racismo é o mecanismo que faz esse corte, que separa a espécie humana em raças diferenciando-as entre si, qualificando umas como as melhores e outras como piores, favorecendo uns grupos em detrimento de outros. O racismo proporciona ao poder referir-se a população como se esta fosse uma mistura de raças. Em outras palavras, o poder atua sobre a espécie, separa-a em grupos conforme seu interesse, resguardando alguns grupos e abandonando a outros a própria sorte.

A segunda função do racismo é a de efetivar a relação guerreira “se você quer viver, é preciso que o outro morra”, tal como Foucault (2010, p. 215) descreve. Porém, de modo diverso do enfrentamento direto da guerra será o funcionamento desse mecanismo na modernidade do biopoder. Essa relação de que para garantir a própria vida é preciso que possa matar é uma relação guerreira e antecede o racismo e também o Estado Moderno. O que ocorre é que com o biopoder houve uma transmutação dessa relação guerreira.

O racismo lida com o biológico, disseminando que o fato das raças inferiores morrerem significa o apuramento da raça mais nobre e o desaparecimento daquelas indesejáveis e consideradas anormais. Outro fator importante para essa contribuição diz respeito ao quanto, destaca Foucault (2010, p. 215), essa guerra não é articulada no nível de indivíduo, porque o desfazimento da raça daquele outro considerado inferior significa não somente a minha vida, significa a purificação da raça humana, tornando-a mais apurada e forte.

É uma relação biológica tendo em vista a população, onde os inimigos não são inimigos políticos, mas sim aqueles que representam uma ameaça biológica para a população ou o seu não fortalecimento enquanto espécie. Numa sociedade de normalização gerida pelo biopoder, a separação da espécie em raças aliada à cultura do racismo permite que se tire a vida, o que torna o racismo indispensável à manutenção da “função assassina do Estado” (Ibidem, p. 215).

O biopoder encontra no racismo uma importância vital para a sua manutenção, garantindo que seja possível manter o exercício do velho direito soberano de matar numa sociedade de normalização. Funcionando nos moldes da sua tecnologia de normalização com os seus instrumentos e mecanismos de atuação. O direito de matar não está associado apenas à morte direta, mas também a todos os fatores que podem expor a vida do indivíduo à morte, ora aumentando o risco de morte, ora relegando a morte política, com a expulsão, rejeição ou tudo o que possa constranger ou privar o indivíduo do convívio social, destaca Foucault (2010, p. 215-216).

O autor aponta que o elo de ligação da teoria biológica do séc. XIX e o poder, se deve ao fato de se ter conseguido transfigurar um discurso político numa linguagem científica. Nesse ponto, não está em jogo a teoria de Darwin especificamente, mas toda a conjuntura de saberes que se formaram em torno do evolucionismo, como a “hierarquia das espécies sobre a árvore comum da evolução, luta pela vida entre as espécies, seleção que elimina os menos adaptados”. (Ibidem, p. 216). A partir do evolucionismo todas as investidas políticas de

dominação passaram a se justificarem pelo viés de naturalização da seleção biológica, dando suporte teórico às “relações de colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental, a história das sociedades com suas diferentes classes”, explica Foucault (2010, p. 216).

Atrelando o racismo com o evolucionismo numa sociedade moderna do biopoder, o que temos? No contexto da colonização, onde uma civilização se sobrepõe a outra reivindicando o extermínio daquela que fora dominada, como se poderá fazê-lo se o discurso político moderno ampara-se nos moldes do biopoder predispondo-se a proteger a vida? O racismo então aparece legitimando o direito de matar no viés do evolucionismo, fazendo o recorte daqueles que merecem morrer, os relegando à própria sorte, aumentando seus riscos de morte, assassinando a conta gotas.

Outro fator importante é a novidade mostrada na guerra, no final do Séc. XIX, que aliada ao racismo, travou a própria guerra em si, como também sujeitou os cidadãos à batalha garantindo que milhões morressem. O que ficou evidente após a Segunda Guerra é que não se trata de destruir apenas o adversário político, não se refere exclusivamente a divergências políticas, trata-se de exterminar a raça inteira daqueles que foram identificados como inimigos, que biologicamente podem estar à nossa frente. Além de exterminar a raça adversária nos critérios da seleção biológica, a guerra se apresentou também como uma alternativa para purificar a própria raça.

Esse racismo de guerra apresentado no final do séc. XIX, surgiu da carência do biopoder em aliar seu desejo de aniquilar o adversário ao perigo que reclamava para si por exterminar aqueles sobre os quais se responsabilizou cuidar, coordenar e fazer proliferar. Foucault entende que o mesmo raciocínio pode ser atribuído à criminalidade que associada ao racismo viabilizou ao biopoder o dispositivo de condenação à morte ou reclusão do criminoso sem que fosse censurado por isso. O mesmo procedimento ocorre com a loucura e anomalias outras.

Dito de outro modo, o racismo assegura a função de morte do biopoder, levando-se em conta que nesta perspectiva a morte dos outros representa o revigoramento biológico “da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou de uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva”. (Ibidem, p. 217). O racismo se refere menos a uma repulsa indiscriminada entre as raças e também não é um tipo de cólera do Estado referente a um reacionário ou um grupo que estivesse tentando dispersar a população.

A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologia, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se (FOUCAULT, 2010, p. 217).

O racismo está intrinsecamente relacionado a um Estado que para desempenhar seu poder soberano é impelido a manipular, a aniquilar e a depurar a raça. Para que seja possível ao biopoder usufruir o “velho poder soberano do direito de morte” está subentendido a atuação, o ingresso e o acionamento do racismo, explicara Foucault (2010, p. 218). As pesquisas sobre o contexto de análise apresentado não podem deixar de citar os exemplos trabalhados por Foucault em seu curso devido à possibilidade de compreensão dos mecanismos e regulamentações próprias da biopolítica em aplicações práticas de efeitos radicais.

## **2.5 O nazismo como um campo de aplicação da biopolítica**

Os “Estados mais assassinos são, ao mesmo tempo, forçosamente os mais racistas”, declarara Foucault (2010, p. 218). O Nazismo é evidentemente um exemplo, porque efetivou ao extremo os mecanismos de poder que haviam sido inseridos a partir do séc. XVIII. O regime nazista é estruturalmente um Estado disciplinar, que levou as regulamentações biológicas às últimas consequências, tendo como objetivo direto o domínio do aleatório trazido pelos processos biológicos. O biopoder e o poder disciplinar ampararam o projeto nazista, elevando pautas como o biológico, a procriação, a hereditariedade, a doença e os acidentes, por exemplo, além de toda uma instancia de atuação de controle.

Outro fator importante arrematado e propagado pela sociedade nazista foi que concomitantemente com a manutenção de uma sociedade mais previdenciária, seguradora, regulamentadora e disciplinar, houve por meio desta, uma sociedade que alavancou o seu poder soberano de matar a patamares nunca antes vistos nas sociedades modernas. Com uma diferença de que esse poder de matar passa a ser diluído a uma coletividade de indivíduos e não partindo unicamente e restritamente do soberano. É um poder de morte que é distribuído ao longo do corpo social da sociedade nazista. Na medida em que cada um na sociedade nazista detinha o poder de denúncia sobre aquele que estivesse próximo, o qual podia tanto

eliminar quanto proporcionar a eliminação destes denunciados, como observa Foucault (2010).

Inserir o direito de matar e o poder soberano por todo o corpo social foi possível porque a guerra não foi vista como um objetivo político que tem em vista a conquista de algumas regalias. Sua propagação consegue apoio e refinamento nas sociedades modernas e principalmente nas nazistas devido à relação entre vida e morte. Em outras palavras, é pelo risco constante de morrer, da possibilidade do corpo social definhando, é que se evoca o direito de matar alguns. Pela busca da vida e da saúde do todo, a biopolítica perpetua o deixar e mesmo o fazer morrer de alguns indivíduos. As técnicas disciplinares e as regulamentações no nível da população mostram-se propulsoras tanto do cuidar da vida quanto desse extingui-la tendo em vista o potencializar as demais.

### **CAPÍTULO III - O GOVERNO CRISTÃO: UM MECANISMO DA BIOPOLÍTICA**

No primeiro capítulo tratamos sobre o poder pastoral, na análise foucaultiana, e como se deu a relação com a figura do pastor ao longo do tempo até que esta tivesse se cristalizado com o cristianismo na figura do provedor, daquele que zela e cuida. Já no segundo capítulo, procuramos analisar como a biopolítica lança suas raízes e como se alastra na vida humana, tomando proporções nunca antes imaginadas. No terceiro capítulo, pretendemos fazer uma relação do cristianismo com a biopolítica, de como a biopolítica encontra no poder cristão um terreno apropriado para se desenvolver valendo-se de suas tecnologias e de como se dá a transformação da noção de governo enquanto uma arte de governar.

Para tanto, desenvolver-se-á a relação entre o modo de ser cristão, tal como apontado no modelo da pastoral. A conduta do pastoreio e sua relação com as técnicas e regulamentações próprias da biopolítica serão trabalhadas a fim de conceber implicações entre uma e outra que foram capazes de potencializar ambos moldes de poder.

#### **3.1 A direção de consciência cristã e a vida filosófica segundo a analítica foucaultiana**

Candiotto (2012), em seu artigo intitulado *A prática da direção da consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica*, aponta para uma vertente investigativa de Foucault acerca da direção da consciência cristã do século IV e suas rupturas com a direção da consciência no estoicismo imperial do século I e II d.C., ressaltando em que medida essa problemática da direção da consciência pode ter interessado ao autor. O artigo se inicia alertando para sutileza de perceber que para Foucault não interessa as ideologias do estoicismo e nem as do cristianismo. O percurso histórico dessas instituições não compõe o foco de investigação foucaultiana. Foucault está interessado nas relações de poder e nos mecanismos utilizados pelas instituições que, através dessas, passam pelos indivíduos com elas conectados e resultam numa criação de resultados. De acordo com o autor:

Sua análise enfatiza as relações de poder e suas técnicas que atravessam essas instituições, perpassam os indivíduos nelas concernidos e proporcionam efeitos de positividade. Positividade aqui no sentido de

*produção*<sup>18</sup>, de *fabricação*, de *constituição* de algo como problemático para o pensamento (CANDIOTTO, 2012, p. 93).

Para Foucault, não interessa saber das instituições qual é o “seu papel, sua importância num momento histórico preciso, sua missão para o conjunto da sociedade”, explica Candiottto (2012, p. 93). Igualmente no diz respeito ao cristianismo, Candiottto (2012, p. 93) ressalta o quanto não se trata de “conhecer a importância da Igreja cristão no Ocidente, seu lugar ao lado de outras instituições, sua tarefa de humanização ou de seus deslizos, seu papel na coerção do comportamento em comparação a outros códigos de conduta”. Um pouco mais a frente completa o autor sobre o assunto:

Foucault realiza um deslocamento das relações de poder de seu procedimento institucional e funcionalista para sua *estratégia* exterior e genealógica. No lugar da história da psiquiatria institucional, estudou as estratégias segregativas em torno do louco cujo silenciamento ininterrupto levou à problematização da loucura como doença mental; em vez da história do sistema penal, analisou as tecnologias disciplinares que operaram na dinâmica das práticas carcerárias e fabricaram a delinquência. Ao contrário de uma história da progressiva humanização na relação com a doença e o doente por parte das instituições médicas, propôs uma analítica do poder médico sobre a vida e seus fluxos em termos de uma biopolítica. Na contramão de uma teorização do poder e sua referência direta às funções e papéis da instituição do Estado, privilegiou a analítica da governamentalidade no sentido de uma racionalidade refletida sobre *como* governar (CANDIOTTO, 2012, p. 94).

No que se refere ao cristianismo, enquanto instituição, Foucault está interessado em entender, como através de suas práticas, emergem no mundo Ocidental procedimentos muito peculiares de governo das almas também conhecido como direção de consciência, destaca o próprio Candiottto (2012). A seguir, destacar-se-á essa compreensão de gerência do indivíduo em suas mais variadas esferas de atuação através das características apontadas por Foucault.

### **3.1.1 A direção de consciência e seus traços de formação**

A contraposição da direção de consciência cristã com a direção pagã já havia sido foco de investigação de Paul Rabbow, como aponta Candiottto e cuja denotação já havia sido feita primeiramente por Senellart. Rabbow chamou a atenção para, explica Candiottto (2012, p. 94), “o caráter racional da espiritualidade grega orientada para o senhorio de si e a autarquia em

---

<sup>18</sup> Grifos do autor.

contraste com o caráter afetivo, reforçado por meios psicológicos e atitudes corporais que objetivavam a vida em Deus, por parte dos exercícios cristãos”.

Sobre o inédito da pesquisa foucaultiana,

Não é tanto a descrição das técnicas de direção e de exame de consciência, nem mesmo a constatação, para dizer a verdade, frequentemente realizada, da especificidade cristã nesse domínio [...], mas a atenção concedida ao *momento decisivo* quando, segundo ele, ocorreu a passagem de uma direção de consciência fundada no cuidado de si, em termos de domínio e de liberdade, a uma direção de consciência voltada para a salvação, em termos de obediência e de renúncia de si (SENELART, apud CANDIOTTO, 2012, p. 95).

Candiotto aponta que a análise da direção filosófica estoica e a direção religiosa cristã é regada a movimentos de continuidade e de ruptura entre ambas. Sobre o movimento contínuo, na direção religiosa cristã, podemos notar que caso essa análise deixasse de lado as suas práticas e seus fins enquanto um modo de fabricar discursos, o que restaria seria um nexo com as escolas estoica e pitagórica, uma herança: a direção de consciência.

Nessa prática de si, encontramos um modo específico de governamentalidade: o governo por parte de outrem como fundamento do governo de si, a importância da figura do mestre da escola filosófica ou do diretor de consciência cristão no processo de constituição do sujeito. Alguém é impelido a encontrar uma verdade a respeito de si mesmo a partir de outro que o instigue e o arranque de sua situação atual (CANDIOTTO, 2012, p. 95).

Do ponto de vista mais geral, a direção de consciência cristã é bastante similar às escolas filosóficas antigas, sendo que em ambas percebe-se um denominador comum na relação entre o mestre e o discípulo. Nesse sentido, destaca Candiotto (2012, p. 95), a “mesma necessidade de direção e condução de outrem para guiar-se como convém. Toda pessoa que quiser, na vida, se conduzir como convém, tem necessidade de um diretor”.

Depois dessa análise inicial, Candiotto aponta para o ponto fundamental de que a direção de consciência cristã não teve seu surgimento e desenvolvimento concomitante à direção estoica defendida no período imperial. Explica o autor:

Ainda que os esquemas teóricos platônicos, neoplatônicos e estoicos tenham influenciado a incipiente doutrina cristã desde os primeiros séculos de nossa era, a assimilação da direção de consciência como técnica de vida filosófica à maneira de viver cristã é um acontecimento somente do século IV d.C.” (CANDIOTTO, 2012, p. 96).

O que mobiliza o cristianismo rumo à direção da consciência enquanto um mecanismo de um modo de vida está relacionado à manifestação do *monaquismo*<sup>19</sup>, ou seja, da vida monástica. Nesse momento do cristianismo, surge também a necessidade de:

Regrar tanto a vida solitária ou semissolitária no deserto quanto a vida em comum. No primeiro caso, a anacorese – cristãos que ficaram conhecidos como ‘padres do deserto’; no segundo caso, o cenobitismo – cristãos que desde então vivem em monastérios regidos por regras específicas. (CANDIOTTO, 2012, p. 96).

Os simpatizantes dessas práticas levaram ao ápice o cumprimento das regras da vida monástica que despertaram a insegurança da Igreja. Acreditava-se que de acordo com o grau de perfeição que essas regras fossem seguidas, tanto mais perto se estaria da salvação. Essa corrida em busca da vida perfeita criou um ambiente de disputa entre os comungantes da vida monástica. Afirma Candiottto (2012, p. 96-97):

Pensava-se que, se os atos que salvam tornam as pessoas perfeitas, é preciso ser perfeito para salvar-se. Algo similar era defendido pelo gnosticismo do século II, mistura de corrente filosófica e movimento religioso que ao mesmo tempo influenciou e foi combatido pelo cristianismo. Os gnósticos faziam do sábio, da salvação pelo conhecimento, um estado de perfeição irreversível. Essa perfeição era entendida como libertação do elemento divino, presente na alma, de sua contaminação do mundo material. Impossível haver recaídas após haver sido libertado; se o sujeito voltou a pecar é porque ele ainda não fora libertado do aprisionamento do mundo material.

O ambiente competitivo em busca da salvação fez emergir outros comportamentos que não eram desejados pelo cristianismo, a saber: o egoísmo e o orgulho. Quem realizava as práticas o mais aproximado da perfeição possível, se via conseqüentemente melhor que os outros que não o conseguiam. Esse clima impedia a comunhão espiritual e a salvação tão queridos pelo cristianismo. Como construir uma religião que tenha foco na salvação, mas que não tenha em vista a perfeição das pessoas? Candiottto (2012, p. 97) defende que o

---

<sup>19</sup> Grifos nossos.

“surgimento do monaquismo no século IV d.C. será um dos elementos operadores da dissociação entre a salvação e a perfeição”.

A busca pela perfeição é orientada por uma economia da salvação que, partindo do pressuposto que Cristo já fizera o sacrifício necessário em nome de todos os homens, vê na economia da salvação um terreno fértil para o cultivo da perfeição. Além da busca pela perfeição de si enquanto indivíduo carece a preocupação com a “[...] constituição de uma vida em comum marcada pela partilha dos bens, pelo trabalho e pela oração”, aponta Candiottto (2012, p. 97). Nesse sentido a direção da consciência assume um papel muito importante. Parte-se da premissa, explica logo a seguir o autor:

Ninguém alcança ser monge ou anacoreta sem ser antes dirigido por um mestre. A partir da instituição do monaquismo os anacoretas somente poderiam partir ao deserto se antes fossem dirigidos por um mestre e fizessem uma espécie de estágio numa comunidade. [...] No século IV já estão estipulados os princípios fundamentais da direção de consciência monástica: escutar o outro, escutar os movimentos da própria consciência e falar a outrem de si próprio (Ibidem).

Analisar, ademais, o estoicismo enquanto exemplo de direção da consciência num processo contínuo e aprofundado de domínio de si sobre si mesmo. Desse modo, complementar-se-á o trabalho desenvolvido de apontamento do desenvolvimento do poder pastoral nas mais variadas instituições, escolas, teorias e práticas.

### **3.1.2 A direção de consciência estoica e o propósito da obediência**

No presente texto, não se tem a pretensão de fazer um levantamento histórico da direção de consciência estoica, mas ressaltar os pontos que foram investigados por Foucault ao longo de sua pesquisa. Na direção de filosófica estoica, é solicitada por alguém a outro quando por alguma razão particular esse indivíduo não se encontra em situações favoráveis para deliberar e decidir por si mesmo. Então, essa pessoa solicita voluntariamente a um mestre de sua escolha a ajuda durante um tempo determinado para refletir e julgar. Esse tempo de vinculação da vontade a alguém só tem validade se for espontânea e por um momento específico, onde (quando) por alguma causa o indivíduo não goza de sua plenitude. Essa dependência do mestre tem uma validade, um fim previsto. Aliás, ela só se justifica

porque tem uma data para encerrar-se. Essa condução tem a finalidade de ajudar alguém a ter condições de um dia decidir por si mesmo.

Foucault designa a direção filosófica estoica como o procedimento pelo qual o indivíduo se submete a outro no domínio privado em virtude da livre vontade, conforme considera conveniente e de modo sempre provisório excluindo qualquer coação jurídica ou política. A obediência é somente uma passagem necessária a fim de que alguém algum dia deixe de obedecer esse torne mestre de si (CANDIOTTO, 2012, p. 98).

Na direção filosófica estoica, o indivíduo não renuncia a sua vontade própria e o mestre também não representa a vontade de outro. Cada um permanece com a sua vontade inviolada, coexistindo. O discípulo voluntariamente solicita auxílio momentâneo ao mestre que também voluntariamente aceita conduzir o discípulo. O mestre orienta conforme a si mesmo, não representando nenhuma outra vontade.

Na direção estoica inexistem cessão de soberania ou renúncia da vontade. O discípulo *quer* que o mestre lhe diga o que *deve* fazer. A vontade do mestre é princípio da vontade própria, embora seja o discípulo que queira se submeter à vontade do mestre. Portanto, é deixado de lado o contrato social pelo qual o representante ocupa o lugar da vontade de alguém, já que não há cessão de vontade. As duas vontades, a do discípulo e a do mestre, permanecem presentes: uma não desaparece em proveito da outra. Elas coexistem, de modo que uma queira totalmente e sempre o que a outra quiser. Assim, a direção de consciência somente se efetiva se o discípulo quiser ser dirigido. O jogo entre liberdades é fundamental, razão pela qual jamais há codificação ou sanção jurídica, permanecendo somente as técnicas de direção (CANDIOTTO, 2012, p.98-99).

Qual é o propósito da direção de consciência estoica? Está condicionado ao que constitui o desejo do discípulo, em que ele não se sente pleno para decidir por si? Tudo está relativo a ambas as vontades, nada é imposto, não se trata de um cabresto. “O objetivo da direção de consciência estoica depende daquilo que *quiser* o discípulo, com a busca da perfeição, a tranquilidade da alma, a ausência de paixões, o domínio de si”, descreve Candiotto (2012, p. 99).

A condução de consciência estoica só faz sentido se tiver como finalidade ajudar o discípulo a robustecer-se para que tenha condições de um dia decidir por si, de governar a si mesmo. Na filosofia estoica, a direção de consciência serve como um recurso a alguém que não tem capacidade naquele momento para deliberar com o máximo de sua capacidade. Nesse

momento, de fragilidade o discípulo solicita o auxílio do mestre que voluntariamente aceita estender-lhe a mão, nesse momento de obscuridade, sempre tendo em vista o restabelecimento da força para que assim que possível essa dependência já não seja necessária. De acordo com Candiottto (2012, p. 99), “ser governado por outro auxilia provisoriamente na determinação do governo de si almejado pelo discípulo: obedece-se livremente ao que o outro deseja somente quando tal obediência visa ao governo de si, à subjetivação da verdade, ao cuidado de si”.

### 3.1.3 O exame de consciência estoico

O exame de consciência estoica possui um papel muito importante, de tal modo que ao mestre só é possível dirigir o discípulo se este estiver comprometido em examinar a própria consciência, como uma prerrogativa necessária. O cerne do exame de consciência estoica constitui-se da consonância entre a vontade do mestre e a vontade do discípulo. Ao discípulo exige-se que se aproprie de tal modo da vontade do mestre e voluntariamente a almeje como sendo a sua própria vontade.

Porém, como sondar a consciência? Como conhecê-la e examiná-la? Candiottto (2012, p. 99) afirma que há duas maneiras estoicas de fazer o exame de consciência. A primeira é “pela natureza e pelos instrumentos utilizados e, a segunda, pela escritura, que age como processo de subjetivação tanto para quem escreve como para quem lê”. Por natureza, entende-se que “alguém examina suas ações passadas ou aquelas que ele poderá ou deverá realizar. O que ele fará por exemplo, se for exilado?” (Ibidem). Segundo a natureza, alguém examina o seu passado e também o seu futuro. Através dos instrumentos utilizados, o indivíduo analisa quais mecanismos usará com maior valia para si. Candiottto (2012, p. 99) explica o quanto o mestre no intuito de avaliar, “fará uso da ‘concentração’, no sentido de atenção imediata e presente de si para si; da ‘memória’, que consiste em saber tudo o que se fez, disse ou foi pensado durante o dia; da ‘verbalização explícita’, como a confissão de si mesmo a outro”.

[...] trata-se de um exame retrospectivo e regular (todas as noites); concerne às ações (não sentimentos ou estados da alma); tem por fim determinar entre as boas e as más ações. O exame estóico era uma espécie de preparação purificadora do sono: pelo sono, a alma abria-se à purificação espiritual; a qualidade do sono indicava um estado de pureza da alma. Ao preparar o sono, o indivíduo se preparava para a morte. (Ibidem, p. 99).

Além das características já apresentadas, o exame de consciência estoica tinha ainda a forma judiciária onde acontece na consciência um tipo de tribunal. Neste, o discípulo assume o papel instantaneamente de seu próprio juiz e réu, com a diferença que o intuito não é gerar um ser curvado pelo peso da culpa. Antes, esse exame de consciência está voltado para “administrar e inspecionar a si mesmo” (FOUCAULT apud CANDIOTTO, 2012, p.100). O que esperar dessa prática de exame de consciência estoica? De acordo com Candiottto,

Aquele que se autoadministra almeja que tudo se realize corretamente de acordo com as regras que ele se propõe, e nunca em virtude de obediência à lei externa. O erro é definido em razão do fim estabelecido pelo indivíduo, e não em função de uma lei moral. Não se trata de uma decifração da falta, mas de busca de um esquema operatório para a vida, uma espécie de programação das condutas futuras. Reprovações autoimpostas não estão relacionadas às faltas reais, mas ao seu insucesso; erros cometidos concernem a estratégias de gestão mal executadas, e não a pecados morais. Em vez de explorar sua culpabilidade, o discípulo tenta averiguar o ajuste entre aquilo que fez e o que ele pretendeu fazer, de modo a poder reativar regras de comportamento (CANDIOTTO, 2012, p.100).

É um movimento de analisar o passado para projetar melhor o futuro, olhando no caminho percorrido o que e como se pode melhorar em relação a suas próprias perspectivas e não de pontos de vista de outras pessoas. O que está em questão, é um modo de atuação no que se deve perceber, onde se quer chegar, o que e como algo é feito e, a partir daí, perceber o que precisará ser mudado e feito dali para frente a fim de se efetivar o almejado. O que fora identificado como uma postura indesejada é sempre em relação ao fim que o indivíduo deseja e nunca em relação ao que se deve ou não fazer. Não mais a partir “do permitido e do proibido, do bem ou do mal, mas a partir da organização de novos esquemas de conduta mais racionais, mais adaptados e mais seguros”, acentua Candiottto (2012, p.100).

Na filosofia estoica, esse esquema de conduta racional tem a finalidade de tornar o discípulo apto a lidar com as dificuldades da vida. Esse movimento de ruminação, sobre o qual já passou para se chegar a uma racionalidade da ação, de modo que quando o discípulo for surpreendido com alguma situação adversa irá naturalmente seguir o comportamento racional que se espera já tenha se estabelecido como hábito. Para o autor:

Trata-se de desabrochar esses germens de racionalidade que vão fazer em face de qualquer adversidade e permitir ao indivíduo se conduzir como senhor de si. Os princípios de racionalidade são universais e é a conduta

racional que permite ao indivíduo ser autocrático em todas as circunstâncias (CANDIOTTO, 2012, p. 100).

A dependência voluntária do discípulo em relação ao mestre tem em vista, através do exercício ruminativo de cada ação, desenvolver nele a habilidade de autodomínio. A dependência surge num momento em que o discípulo não tem condições de decidir sozinho. Em função dessa carência momentânea, ele fideliza a sua vontade a de outrem e se dedica a exercícios racionais entre o passado e o futuro. Não para se acabrunhar na culpa, mas para projetar-se melhor e conseguir se fortalecer até o ponto de conseguir por si deliberar sem o auxílio do mestre.

O estoico busca no exame de consciência o autodomínio: alguém se examina para poder ser senhor de si, para se guiar por si mesmo e por sua própria razão. Se o sujeito administra sua própria razão, então ele pode adaptar suas próprias ações aos princípios da razão universal que governam o mundo. Trata-se de um exame de si mesmo na condição de um sujeito racional que se propõe fins. As ações são boas ou ruins em função do alcance ou não daqueles fins. Contudo ele jamais poderá alcançá-los se não fizer o uso da razão que ele partilha com todo o mundo (CANDIOTTO, 2012, p. 100).

### **3.1.4 A relação estoica com a verdade**

É pressuposto que o discípulo partilhe suas angústias com o mestre, mas em nenhum momento se faz nenhuma conotação espiritual. Espera-se do discípulo que, através da fala, se aproprie dos discursos verdadeiros e que estes sejam seu recurso no futuro para se amparar quando a dificuldade o interpelar. “O que se exige do discípulo é que ele se torne um sujeito de verdade, no sentido de que precisa ocupar-se com os discursos verdadeiros. Esses discursos operam como armaduras necessárias para enfrentar os acontecimentos da vida”, explica Candiotto (2012, p. 101).

O discípulo ao se submeter à absorção do discurso do mestre, se dispõe a esvaziar-se das suas fragilidades para, através da repetição, ir se robustecendo a fim de que quando for surpreendido pelo aleatório da vida tenha elementos que o ajude a julgar e decidir. O discurso do mestre não é um axioma, mas são uma espécie de preceitos muito válidos à vida do discípulo, explica Candiotto (2012, p.101):

Precisam ser discursos persuasivos, porquanto não apenas formam convicções, como também impregnam ações. Eles configuram esquemas

indutores de ação: uma vez que habitem o pensamento, o coração e o corpo do sujeito agirão espontaneamente como se falassem em nome dele dizendo o que fazer e fazendo, efetivamente, o que é preciso fazer.

Quando o discípulo fala não o está fazendo com autonomia, mas repetindo o discurso do mestre que detém a verdade. Candiottto defende que o principal objetivo da direção estoica seja o da subjetivação da verdade. A direção estoica pressupõe que o mestre tenha as qualidades das quais enuncia, “sendo a principal delas a de falar francamente, sem rodeios, mesmo diante de eventuais perigos ou ameaças”, explicita Candiottto (2012, p. 101).

Para Candiottto (2012, p.102), o mestre é visto, no período do estoicismo imperial, como aquele que “se dedica a dar conselhos de condutas”. Ele não gozava de privilégio social ou possui algum status, até porque a figura do sábio não representava mais o “detentor da verdade que interpelava os jovens nos estádios e ginásios a se ocuparem de si mesmos”.

As condições fundamentais para que a verdade seja transmitida por meio do discurso do mestre são: que ele somente diga aquilo que pense; em seguida, que aquilo que pense seja concorde com aquilo que sinta; e que, além disso, o que sinta seja conforme aquilo que viva. Em termos mais simples, é preciso uma coerência entre o logos e o bios, entre os discursos considerados verdadeiros e a maneira de viver (CANDIOTTO, 2012, p. 102).

A relação de obediência, o exame de consciência e a relação com a verdade são os conceitos mais fundamentais no estoicismo. No cristianismo, todavia, eles mudam de lugar e também de relevância, conforme Candiottto (2012) nos aponta em suas análises foucaultianas. A direção do modo de ser do indivíduo somente pode ocorrer através dessa imbricação entre a produção de discursos verdadeiros na apuração minuciosa do próprio sujeito qual deve se submeter.

### **3.1.5 A direção de consciência cristã e a obediência integral e permanente**

Candiottto (2012, p. 102), apresenta a direção de consciência e as técnicas de vida filosófica como integrantes do cristianismo a partir do século IV. O autor afirma que, Clemente de Alexandria, no século III, defendia o “conhecimento de si como condição para o conhecimento de Deus e do tornar-se semelhante a ele”. Mas não havia nenhuma menção sobre o exame que no cristianismo passa a ser feito de si e de suas ações. Até este momento, o

foco cristão estava em “conhecer a Deus, aquilo que é divino em si mesmo; ou, ainda, reconhecer a alma ou a parte dela que tem forma ou origem divina”, explica autor.

A direção, que surge no interior das comunidades monásticas no século IV, não coincide com a direção que um indivíduo recebe para observar-se, guiar-se, conduzir-se, preparar-se para as vicissitudes da existência. Agora é preciso escutar o diretor, temê-lo, respeitá-lo. O diretor deixa de ser aquele que guia a conduta do dirigido segundo uma técnica definida e refletida; ele agora se torna o *alter ego* do dirigido, seu representante, seu testemunho diante de Deus (CANDIOTTO, 2012, p. 102).

Cassiano foi um escritor muito importante na introdução do “modelo de vida monástica oriental para o Ocidente cristão”, explica Candiotto (2012, p.103) a ponto de estabelecendo as bases para a direção de consciência cristã.

Em Marselha, Cassiano funda dois conventos, um para mulheres (mais tarde conhecido sob o nome de São Salvador), outro para homens (que se chamará São Vítor). Para responder à solicitação de Castor, bispo de Apt, que desejava fundar um convento em sua cidade e conhecer o ensinamento que Cassiano havia recebido no deserto do Egito, este último escreveu em latim suas *Institutions cénotiques* e suas *Conférences* (sobre os padres do deserto), obras que, após terem inspirado São Bento, iriam durante muitos séculos fazer parte das bibliotecas monásticas (CANDIOTTO, 2012, p. 102-103).

Na percepção de Candiotto (2012, p. 103), Foucault desmitifica o nó da descontinuidade da vida filosófica estoica para o cristianismo enquanto instituição, no momento em que apresenta os três princípios da subjetivação cristã: “o princípio da obediência interminável, o princípio do exame de consciência recorrente e o princípio da verbalização exaustiva sobre si mesmo”.

A direção de consciência cristã pressupõe a relação de obediência como um fator imprescindível para a conexão do diretor espiritual com o dirigido. “O diretor de consciência é o operador de uma ação conjuntural e individualizante; ele assemelha-se ao médico ao atuar na cura das doenças da alma. Seu modo de agir é sempre individualizado”, explica Candiotto (2012, p. 103). A direção de consciência cristã tem como fim último a salvação em outro mundo e como meio para adquiri-la o estado de obediência integral desenvolvido através desse processo. A que se obedece tanto faz, o que importa mais que tudo é a obediência

pulverizada na existência do indivíduo. “Mais que obedecer a princípios razoáveis de conduta, trata-se de desenvolver a atitude da obediência”, expõe Candiottto (2012, p. 103).

O diretor espiritual é o porta-voz de Deus a quem deve ser devotado toda a obediência. Na medida em que o conteúdo da obediência mostra-se absurdo, então aí encontra-se a obediência perfeita já que nesse momento o indivíduo, para seguir a ordem dada, precisa esvaziar-se de si de tal modo que não questiona e nem faz valer sua vontade. Aliás, isso denota o quanto o indivíduo renunciou completamente a sua vontade. É um “colocar-se inteiramente à disposição da vontade de Deus”, acusa Candiottto (2012, p. 103).

A obediência alcança a categoria de um estado de vida permanente, onde o indivíduo está pronto para obedecer sem questionar a ordem e nem quem lhe ordena. Candiottto (2012, p.103) explica, nesse sentido, o quanto o “indivíduo já deve ser obediente antes que o outro ordene algo. Obedece-se para produzir uma maneira de ser obediente. A obediência é, ao mesmo tempo, condição e objetivo da direção”.

Para Cassiano, de acordo com Candiottto (2012), a obediência tem três características: a primeira é a submissão, a segunda a paciência e a terceira é humildade. Na submissão trata-se de ter uma atitude submissa perante “à regra de vida, ao superior ou aos acontecimentos”, escreve Candiottto (2012, p.104), ou seja, ter-se uma postura submissa perante tudo e a todos. A paciência é invocada no sentido de se ter passividade, não manifestando qualquer recusa às ordens recebidas. Com a paciência, pretende-se que o indivíduo não resista ao diretor e nem aos anseios do seu coração que podem destoar da ordem dada. “Portanto, paciência como plasticidade e inflexibilidade total”, afirma Candiottto (2012, p.104). A humildade permite ao indivíduo ver-se como o ser mais miserável, mais indigno e mais inferior do que qualquer outro vivente no mundo.

A obediência é constituída pela submissão, como atitude geral em relação aos outros; pela paciência, como atitude em relação ao mundo exterior; e pela humildade, na relação consigo mesmo. A obediência é inseparável da renúncia de si pela mortificação completa da vontade, de modo que ‘não haja outra vontade senão a de não ter vontade’ (CANDIOTTO, 2012, p. 104).

A direção de consciência cristã funda um modo de existência baseado na nulidade da vontade própria e no cumprimento da vontade de todos os outros. Não tem um momento em que a obediência cesse. Ela não tem outro objetivo além de si mesma, ela é o seu próprio fim; Trata-se de obedecer por obedecer, obedecer sem reservas e durante todo o curso da

existência. Diferentemente da direção filosófica, que se fazia jus no momento em que por alguma razão o indivíduo não estava apto a decidir por si e a direção tinha a duração que fosse necessária até o indivíduo alcançar a *αυτονομος*, *autonomos*, autonomia, uma junção de auto-auto “si mesmo” com *νομος*–nomos “lei”. Resumindo, até o momento em que o indivíduo conseguisse julgar e deliberar por si mesmo.

Mas na direção cristã, o fim último é esvaziar o sujeito de si mesmo até o ponto dele não ser ele mesmo e poder dizer “já não sou eu quem vive” (Gálatas, 2:20).

Na direção cristã é inaugurado um modelo de obediência individual, exaustivo, contínuo e permanente. Isso faz dela parte de um processo de individualização [...] caracterizado pela rede de servidões de todos em relação a todos, ao mesmo tempo que o ego, o egoísmo como aspecto fundamental do sujeito, é anulado. A direção de consciência cristã é uma técnica de si cujo efeito é a constituição de um indivíduo obediente à vontade de Deus, sendo indispensável para isso a renúncia da própria vontade (CANDIOTTO, 2012, p. 104).

### **3.1.6 A obediência e a verdade produzida de si por si**

Foucault, em sua análise acerca da constituição do sujeito, aponta a interdependência da obediência com a verdade na condução cristã. A prática cristã criou uma tradição entre os seus seguidores: uma demanda de obedecer sem restrição e também elaborar um discurso acerca do que compõe o mais íntimo de cada indivíduo, onde não fosse o discurso que o próprio sujeito diz de si, não haveria como rastrear e levantar dados. É uma prática de mostrar o invólucro de cada um, tornar cognoscível o que é íntimo e particular.

Na perspectiva foucaultiana, o discurso acerca de si na vida monástica, tornou-se a coisa mais importante. Inclusive mais importante do que ações que denotem a fé. É um discurso revelador dos “segredos individuais, cuja finalidade era a extração de verdades interiores e escondidas na alma mediante a verbalização”, aponta Candiotto (2012, p.105).

Para entender a constituição do sujeito moderno, Foucault analisa a figura de Cassiano, que foi quem primeiro se dedicou a reger e ordenar a vida monástica. Não se tratava apenas de falar sobre si, mas, esclarece Candiotto (2012, p.105), de um “exame da própria consciência acompanhado de uma verbalização exaustiva de todos os movimentos do pensamento”. Vários fatores chamam a atenção de Foucault na direção de consciência cristã: a elaboração de um discurso sobre si mesmo; o processo de individualização; o estado de

obediência permanente e a obrigação de revelar os desejos mais íntimos do coração do indivíduo para a pessoa que o dirige. No processo de direção de consciência cristã, cito:

Há a insistência na identificação dos poderes do Inimigo que se escondem sob as aparências dos próprios pensamentos, a fim de que sejam incessantemente combatidos. Trata-se de batalha interior a ser vencida apenas com a ajuda dos poderes divinos. Obedecer permanentemente ao mestre e submeter-se a seus conselhos constituem o caminho para sair-se vitorioso da batalha. (CANDIOTTO, 2012, P. 106).

O duo do discurso de si e a obediência permanente formam uma parceria indissociável, uma vez que o indivíduo ocupando o lugar de desconfiado que o inimigo lhe induza a inclinações ruins. E que, estando suscetível a esses maus pensamentos, duvida o tempo todo de si mesmo e de sua capacidade de deliberar, carecendo da figura do mestre para o conduzir minuciosamente.

### **3.1.7 O exame de consciência como instrumento de captação do pensamento**

O exame de consciência possui uma importância fundamental na direção de consciência cristã, fato que se deve a necessidade de captar o processo de elaboração do pensamento do indivíduo. O que se quer saber não são tanto os pecados, mas que o indivíduo desenvolva uma postura de busca pelo erro em si, pela desconfiança permanente de todas as suas capacidades, sendo que a qualquer momento o indivíduo pode ser traído<sup>20</sup> pelas suas inclinações e tendências.

Candiotto afirma que não se trata de compilar o que é permitido ou proibido, mas antes se refere a:

Toda uma técnica para analisar e diagnosticar o pensamento, suas origens, suas qualidades, seus perigos, seus poderes de sedução e todas as forças obscuras que podem esconder-se sob o aspecto que ele apresenta. E, se o objetivo é, enfim, expulsar tudo o que impuro ou indutor de impureza, não se pode estar atento a não ser por meio de uma vigilância que não desarma jamais, uma suspeita que é preciso ter em qualquer lugar e a cada instante contra si mesmo. (CANDIOTTO, 2012, p. 106).

---

<sup>20</sup> Grifos nossos.

Foucault se interessa por esse movimento que o sujeito é treinado a fazer de si mesmo para extrair sua verdade, esse fardo esmagador de duvidar existencialmente de si mesmo e de buscar em si a culpa e a razão de todo mal ou potencialidade de mal. E, ainda, para além do que é produzido como discurso de si através desse processo, o ponto principal é a captação de “quaisquer movimentos do pensamento e suas intenções”, conclui Candiottto (2012, p. 106).

A relação do monge na direção espiritual tem dois desmembramentos muito particulares. O primeiro é a relação do monge com o diretor, qual tem nele uma referência de conhecimento e ponderação que coloca o diretor, em relação ao monge, numa categoria de aconselhador, mesmo que o conselho em si deixe de ser imprescindível nesse processo. O segundo desmembramento é da relação do monge consigo mesmo, que enuncia de si mesmo um conteúdo, a verdade de si. O processo de ponderar acerca do bom e mau pensamento é resultado dessa exploração interna do monge consigo mesmo sob a tutela do diretor.

Sobre o processo de confessar-se, Candiottto (2012, p. 107) especifica de maneira pormenorizada e bastante clara as suas ramificações:

O ato decisório de confessar o que ocorre consigo, aliado à humilhação e à vergonha que ele implica, constitui passo decisivo para que o Maligno deixe o sujeito e a verdade seja extraída. Se os pensamentos têm origem pura e correspondem a boas intenções, não há mal algum que sejam revelados. Se procedem do Maligno, há a recusa de dizê-los e a tendência a escondê-los. Recusa em serem verbalizados e vergonha em formulá-los são os sinais indubitáveis de sua *marca* maligna (CANDIOTTO, 2012, p. 107).

Na medida em que o sujeito se dispõe a se confessar é como se coibisse os maus pensamentos que habitam o mais íntimo de suas entranhas e fazem em seu interior uma espécie de jogo de sedução para levar o sujeito as trevas. A literatura cristã faz referência à “Satã [...] um anjo da luz que, devido ao seu desvio, fora condenado às trevas, de modo a ser-lhe interdita a claridade, a transparência”, explica Candiottto (2012, p. 107), acrescentando logo adiante:

Desde então está refugiado na obscuridade dos maus pensamentos, nas dobras da alma onde a luz não penetra. Eis por que o gesto de verbalizar é suficiente para conduzir a alma em direção da luz operando a expulsão de Satã, ainda que de modo provisório. Segue-se que expulsar os maus pensamentos pela boca, exorcizar o mal pela verbalização é tarefa incessante (CANDIOTTO, 2012, p. 107).

A direção de consciência cristã tem como causa a promoção da verdade e como mecanismos a vocalização permanente de qualquer movimento do pensamento e da condição de obediência integral. Refazendo, assim, a tríade: verdade, obediência integral e a direção de consciência cristã.

O paralelo entre os modelos de direção de consciência estoico e o cristão visa mostrar a diferença entre ambos sem que se pretenda com isso agregar julgamentos a cada um deles. A tradição cristã remonta à filosofia estoica como parâmetro de embasamento. No entanto, percebemos que há uma ruptura entre esses movimentos, apresentando, ainda, finalidades igualmente diferentes.

### **3.2 O cristianismo no Ocidente e a constituição do sujeito moderno**

Candiotto (2012), no artigo intitulado *As religiões e o cristianismo na investigação de Foucault: elementos de contexto*, aponta que as práticas religiosas orientais e ocidentais possuem um papel central no pensamento de Foucault. A religião no Oriente chama a atenção de Foucault, conforme consta no prefácio da primeira edição de *da Historia da Loucura* (1961), por representar uma cultura que destoa profundamente da religiosidade no Ocidente. Enquanto as práticas religiosas ocidentais fazem uma varredura na alma e buscam através da fé a sua purificação e o consequente gozo da verdade, nas religiões orientais a mesma busca pela verdade não é um movimento de fora para dentro, mas de dentro para fora. Não é porque se purificou que o indivíduo alcança a verdade, mas porque se esvaziou de todas as ilusões que percebe em si mesmo a verdade.

Para Candiotto (2012, p. 17), Foucault volta o seu olhar para o budismo porque vê neles “a insurreição de um povo em defesa do direito de viver e ser livre diante de um governo intolerável e não como se pensa, a simpatia pelo clero integrista islâmico que passou a governar mediante o terror”. O interesse de Foucault pelas religiões se dá, de acordo com Candiotto (2012, p. 17), em decorrência dos formatos em que ocorrem a “individualização, subjetivação ou dessubjetivação”. Dito do que é fundamental no interesse de Foucault para as religiões, compreende-se por qual viés o cristianismo é defendido por Foucault como uma “prática de si mesmo e como dispositivo de saber-poder”, afirma Candiotto sobre esse ponto.

Candiotto (2012) enfatiza, ademais, que Foucault indagou sobre a constituição do sujeito moderno, que no âmbito do macro no nível da população e também do micro quando se refere ao homem, se dá permeado por práticas disciplinares que visam o controle sobre o

que antes era tido como aleatório. A disciplina pulverizada no pormenor da existência do homem individual permitiu o desenvolvimento de tecnologias políticas que tipificam, classificam, segregam e enumeram a população. De onde teriam surgido essas práticas e saberes? Como evoluíram para o exercício desse controle sobre o macro numa tentativa de manobra sobre qualquer eventualidade que possa acometer a população de uma forma efetiva? Esse controle se ocupa de qualquer evento ou tem tipos de eventos que são relevantes do ponto de vista da população?

### **3.3 O cristianismo como matriz das tecnologias de governo na era biopolítica**

Ruiz (2016), em seu artigo intitulado *O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno*, afirma que seria ingenuidade acreditar que os saberes e os procedimentos atuais sobre os indivíduos se dão desse modo por uma criação natural da espécie. Ressalta o quanto a compreensão mais acurada da realidade requer um mapeamento na história sobre esses saberes e sobre essas práticas voltadas para o homem. Quais seriam as suas consequências históricas?

De acordo com Ruiz (2016), não é difícil identificar na atualidade o quanto os indivíduos se encontram em meio a um número diverso de tecnologias de governo das condutas humanas. Em sociedades com esse formato, todos os indivíduos têm suas ações vistoriadas e avaliadas em qualquer valência da sua vida. Os resultados dessa observação geram um saber, uma previsão de condutas e tem um aperfeiçoamento permanente dos mecanismos de controle usados sobre os indivíduos.

Para Ruiz (2016), o modelo do olhar invisível, idealizado no panóptico, se estendeu para todas as instituições sociais passando a ser o propósito das mesmas. De modo que, a cada lugar frequentado pelo homem na atualidade, há uma instituição especializada em levantamento e catalogação de dados com base em suas escolhas e ações. Esses dados dão uma previsibilidade da ação humana o que em consequência gera metas a serem atingidas.

Porém, como atingi-las? Como induzir as ações das pessoas de modo que não pareça que as alternativas foram meticulosamente sopradas e naturalizadas como essenciais? O controle exercido pelas instituições sociais sobre o homem se aperfeiçoou cada vez mais, dando espaço a uma administração das condutas humanas que, combinada com dispositivos de controle, instauram na modernidade uma “era de governamentalização das condutas humanas nos diversos espaços públicos, corporativos e até privados”, explica Ruiz (2016,

p.3). O autor aponta que esse modelo administrativo, que tem no controle do pormenor da vida humana uma finalidade em si, é chamado por Foucault de Biopolítica.

Desse modo, a biopolítica entendida como uma racionalidade administrativa da vida humana é maléfica em sua essência? Haver-se-á desenvolvido uma maquinaria administrativa que visa aniquilar o homem? Em princípio, essa previsibilidade da conduta humana seguida por sua administração tem o foco de tornar a gestão das massas o mais viável possível, com máximo de controle sobre o que era antes relegado ao aleatório, como as epidemias. Essa eficiência da gestão da população também traz em seu seio um problema moral difícil de se resolver, a saber: a vida humana pode ser sujeitada a instrumento, isto é, a um meio que tem como fim a competência administrativa?

Foucault se dedicou a refletir sobre esse problema e sua hipótese é que os mecanismos utilizados na atualidade, para o controle do homem enquanto espécie, tenham se desenvolvido no seio do poder pastoral. Se esses mecanismos foram elaborados no poder pastoral, como a política se apropriou deles? Tanto no poder pastoral quanto na política esses mecanismos possuem o mesmo viés? Em que medida o poder pastoral pode ser parâmetro de controle das massas para a política do estado moderno?

Para Candiotto (2012), Foucault questiona como foi possível para a prática cristã se aliar a prática política e que a primeira oferecesse a segunda um aparato de mecanismos de controle inicialmente pensados para o controle do comportamento físico e espiritual dos fiéis, passando a ocupar uma importância estrutural na política moderna? Em Foucault, do ponto de vista social há uma continuidade entre as práticas religiosas e a modernidade, ou seja, entre o cristianismo e a secularização. “As práticas cristãs de normalização do comportamento e docilização da alma, observáveis nas escolas e nos seminários, compunham com aquelas práticas institucionais ‘seculares’ o canteiro histórico moderno da sociedade disciplinar”, conclui Candiotto (2012, p. 17).

### **3.4 A confissão como produção da verdade de si no cristianismo**

Foucault não desenvolveu nenhuma pesquisa que tivesse como foco isolado o cristianismo, como foi o caso do sistema penal e da psiquiatria. A reflexão de Foucault sobre o cristianismo abarca muitas de suas obras e não segue uma linearidade em seu pensamento. Nos cursos *O poder psiquiátrico* e *Os anormais*, Foucault aborda a cultura cristã da Idade

Média sem, contudo mencionar a palavra cristianismo. Nos ditos e escritos Foucault relega ao cristianismo o recalçamento da sexualidade e de tudo o que lhe disser respeito.

A nomenclatura cristianismo no pensamento de Foucault mostra-se a partir de 1977, para apontar um momento histórico do surgimento da confissão enquanto um esquema tático voltado para mecanismos muito peculiares de sondagem do sujeito. Chevalier (2012), no seu artigo *O cristianismo como confissão em Michel Foucault*, afirma que no pensamento de Foucault o termo cristianismo se refere à Idade Média, mais especificamente depois da Reforma. Fato que ocorre porque o mecanismo da confissão não é encontrado na prática dos primeiros cristãos. A hipótese foucaultiana é que a confissão seja um mecanismo de controle inventado pelo cristianismo para atender a uma demanda eclesial em um momento específico. Em uma época que a Igreja se empenhava na investigação da verdade a fim de vasculhar heresias, e cristalizar seu poder sobre as massas, técnicas como a inquisição e confissão se tornam imprescindíveis e inquestionáveis, se tornam dogmas.

No curso de 1978, *Segurança, Território, População*, Foucault escarafuncha o cristianismo e aponta para uma prática que não é determinada, que tem muitos lastros e de uma abrangência nunca antes imaginada na história da humanidade. Em nenhum tempo se desejou tanto controlar o pormenor da vida humana, assim como para além dessa vida, para um além-mundo, sua alma.

A reflexão foucaultiana sobre o cristianismo implica a compreensão de um conceito que, para o autor, está bem atrelada a este, que é a confissão. Um cristão não pode contar com a salvação sem que este se submeta à prática regular da confissão, em que a exatidão do que se diz é sobre o que constitui os desejos mais profundos e peculiares de cada indivíduo. “Não há salvação possível para o cristão sem confissão constante da sua verdade íntima, verdade de seu desejo, de sua sexualidade”, explica Chevalier (2012, p. 48). Se, antes a confissão era uma prática pública indicada para faltas graves, com a Idade Média vemos aparecer uma confissão individualizada depositada no ouvido do padre que investiga e julga caso a caso a individualidade do sujeito e destina-lhe uma penitência para que seus pecados lhe sejam perdoados. Individualmente cada cristão examina cuidadosamente sua intimidade para fala-la ao padre.

Através de exames de consciência o cristão desde cedo aprende a produzir um discurso de si, a produzir sua verdade, contemplando o pormenor de seus desejos mais íntimos. Esse discurso pormenorizado do que é mais íntimo de cada cristão, esse desnudar-se pela fala de seus afetos e anseios, coloca a fala como mecanismo principal e mais importante

em relação ao que fora eventualmente dito. O ato de falar funciona como uma espécie de chave que abre as comportas do perdão ao pecador. De acordo com Chevalier (2012, p.49), “o ato de dizer torna-se mais importante do que aquilo que é dito, pois, nele mesmo, alguma coisa se cumpre: sua penalidade torna o pecador tanto mais merecedor e acessível ao perdão”.

Foucault faz uma distinção entre o que era tido como verdade na Antiguidade Clássica e na era cristã. Enquanto a verdade e a orientação por outrem na Antiguidade Clássica tinha em vista o auxílio da pessoa em algum momento de fragilidade onde eventualmente ela não estaria conseguindo exercer toda a sua potência de ação humana. Essa orientação era pontual e tinha um fim, atendia uma demanda pontual. Já no cristianismo a verdade e a orientação espiritual são mecanismos permanentes de produção de um discurso, a verdade é relativa a cada indivíduo e é produzida de acordo com alguns protocolos comuns a todo cristão, como o exame de consciência e a confissão, através dos quais o sujeito é “espremido” pela introspecção até que seja produzido um discurso sobre si, uma verdade de si mesmo.

Porém, essa varredura na alma do cristão tem qual objetivo? E qual durabilidade? O objetivo é o de produzir esse discurso, essa verdade de cada indivíduo, é fazer essa sondagem não só das ações, mas também dos pensamentos, dos desejos e de tudo o que é mais íntimo do indivíduo. A durabilidade é para toda a vida do indivíduo, enquanto ele respirar. Enquanto a verdade na Antiguidade Clássica visava dar condições de autonomia ao indivíduo e o auxílio era pontual e somente enquanto a força vital do indivíduo o impedia de agir com excelência. A verdade e sua exaustiva busca no cristianismo tem como resultado a produção de indivíduos dependentes de um aval do poder eclesial que chancele suas ações nos assuntos mais triviais da existência.

### **3.5 O poder pastoral como modelo de vigilância na biopolítica**

Prado Filho (2012, p.111), em seu artigo *A política das identidades como pastorado contemporâneo*, afirma que “o pastorado não se ocupou apenas da condução das almas dos fiéis, já que conduzir suas almas implicava uma intervenção contínua nas suas condutas cotidianas, a gestão de suas vidas, individualmente e no conjunto”.

No séc. XVII, como já fora melhor especificado no capítulo II, com o aparecimento dos grandes centros urbanos e a população, aparecem também os problemas de como governar essa pluralidade de pessoas aglomeradas. Quais técnicas seriam eficientes? Quais mecanismos utilizar? Nesse sentido, esclarece Prado Filho:

Entra em questão toda uma multiplicidade de formas de governo – da oficina, dos aprendizes, mas também da casa, das mulheres, da família, das crianças, de si mesmo -, todas elas desligadas de um pastorado das almas. As práticas de condução de sujeitos vivos tornam-se problema público e o poder pastoral virá a ser incorporado nas ‘técnicas de polícia’ emergentes, que não tem nessa época uma função repressiva ou de segurança pública, e sim uma tarefa de investimento e governo cotidiano da vida dos indivíduos, operando como prática de gestão e governo (PRADO FILHO, 2012, p. 115).

Em torno da população, surgem os problemas de como governar essa pluralidade assim como cada indivíduo em particular. Quais técnicas lançar mão que deem conta, tanto do macro como também do micro na realidade, da população e também da vida privada, o homem enquanto espécie e também o homem individual. No século XVIII vimos surgir a sociedade disciplinar como uma primeira investida do poder sobre a vida, uma primeira prática do biopoder.

Foucault defende que a política voltada para a vida humana, buscou no poder pastoral o modelo de vigilância que abarca tanto a ovelha que se desgarrar quanto o rebanho inteiro. Sobre essa temática, Prado Filho (2012, p.116) afirma:

Não é difícil perceber as correlações entre as práticas biopolíticas e a tecnologia pastoral, considerando alguns deslocamentos: do rebanho à população; da ovelha, do fiel, ao indivíduo; da vigília à vigilância; do olhar de Deus, que tudo vê, ao panóptico que tudo vigia; com uma estratégia em comum: o jogo totalização + individualização, e um objeto em comum: a vida, governada por um poder que investe, vela e cuida. Tudo isso mostra o atravessamento das biopolíticas modernas por práticas pastorais.

### **3.5.1 A totalização e individualização na racionalidade biopolítica**

Nos séculos XVII e XVIII, do ponto de vista da governamentalidade, desenvolveram-se técnicas de governo que tendo também a vida como foco de atuação e fim, tomam a população como problema político e o duo, *totalização* e *individualização*, mais uma vez mostra-se um aparato fundamental. As tecnologias inauguradas pelo poder pastoral no cristianismo, quando tomadas pela racionalidade biopolítica, culminam numa racionalidade estatal, que gera um saber específico sobre o homem.

A economia e a estatística aparecem com grande valia para o Estado, uma vez que elas produzem conhecimento acerca da população. Qual seria o interesse pela busca de se produzir o máximo de conhecimento sobre a população no geral e o homem em específico? Não se

pode controlar e reger sobre o que não se conhece profundamente. Uma vez levantado uma gama crescente de informações sobre a população e o homem, torna-se cada vez mais fácil o seu controle e o seu gerenciamento. Com as informações precisas é possível prever seus desejos, calcular suas preferências, antever suas escolhas e com as intervenções corretas pode-se manobrar através das influências a trajetória tanto da população quanto do homem individual. Esse controle do Estado sobre a vida humana tem a ver com a tentativa de tornar a vida humana ao máximo produtiva, aumentando sua força de trabalho como também a sua extensão.

### **3.6 A inversão do sentido político do conceito de governo**

Senellart (2006), em seu texto intitulado *As artes de governar: do regime medieval ao conceito de governo*, alerta para a necessidade de ampliarmos a compreensão sobre o termo governo, ultrapassando a barreira limitante de reflexão que vincula o termo a um simples exercício do poder. Segundo essa compreensão de governo, o poder enquanto um modo de atuação do homem sobre o homem, em que a força de um se sobrepõe ao outro, segue um mesmo regulamento. Seria uma espécie de lei universal que passaria por adaptações conforme os tempos, os lugares e os regimes, as condições que favorecem ou limitam sua violência, esclarece Senellart.

Ainda nessa perspectiva de compreensão do poder, encontra-se uma natureza do poder, onde o recurso para o seu alcance e sua posse seria o cálculo de força. Mas como se organizar, se conduzir, manobrar os outros para permanecer o mais forte? O autor pontua que, esse viés de compreensão do poder lida com o que deve ser feito para a sua manutenção, não do modo de colocá-lo na prática. Em outras palavras, é um modo de funcionamento do poder que tem em vista apenas a sua preservação, a sua manutenção, afirma Senellart (2006).

Em seguida, Senellart (2006) discorre que governo e dominação não são a mesma coisa. O exercício do poder não corresponde ao que ele é em si mesmo. Qual seria então a finalidade do poder? Conservar a si mesmo? Se o poder está em todos os lugares e para o seu domínio há uma disputa de vontades de ação, de desejos de potência, de preferências que se sobrepõe a outras conforme sua força em sobrepujar as demais e se manter na primazia, onde deve-se posicionar a noção de governo? Na qualidade das confluências das paixões? Para Senellart, essa seria uma compreensão bastante simplista da noção de governo e que limita a um viés muito afunilado do que realmente está em jogo. O governo, na perspectiva do autor,

tem por objetivo derradeiro um fim ou uma variedade deles. Todos esses objetivos se referem a algo que é exterior ao governo. Enquanto a dominação tem um fim em si mesma, ou seja, apenas se robustecer de um modo ilimitado. Encontramos aqui uma efetivação do poder que se dá de formas diferenciadas e que por essa razão se contrapõe a finalidade do governo.

Maquiavel, na perspectiva de Senellart (2006), fora audaz quando propôs o fim das doutrinas políticas tradicionais e trocou a pergunta acerca dos objetivos da comunidade civil pela pergunta acerca dos meios do poder. Teria havido uma descontinuidade entre política e moral? O que é possível notar é que *O príncipe* possibilitou o abandono, cito:

Da antiga problemática do governo, em proveito de uma tecnologia, violenta ou hábil, da dominação. [...] ‘Governar [...] é fazer que os súditos não tenham condições de nos prejudicar e nem sequer de pensar nisso [...] o que se obtém seja tirando-lhes os meios de fazê-lo, seja dando-lhes em tal bem-estar que eles não desejem outra condição’ (Senellart, 2006, n.p.).

Senellart (2006) defende que a Idade Média inaugurou um novo entendimento de governo que passa a ser entendido de modo separado da dominação. Esse movimento se deu através da oposição fundamental que Santo Agostinho fez entre *regere* e *dominar*. *Regere* diz respeito a “dirigir, governar, comandar [...] a atividade de reger, de conduzir um povo”, explica Senellart (2006, s.p.). Enquanto a dominação trabalha com o contrário, com a figura do rei, do tirano que subjuga, que oprime. Senellart chama a atenção para a peculiaridade de como foi possível que a dominação, tendo resistido por mais de mil anos a transformações teóricas, tenha sido excluída através do pensamento religioso, da vida política.

Maquiavel com a figura do príncipe que se preocupa primordialmente com a sua própria segurança, inaugura a percepção de um governo que se resume

[...] ao conjunto dos meios que permitem ao príncipe proteger-se de seus súditos. Relação de hostilidade entre o príncipe e seu povo, este percebido não mais como um rebanho a apascentar ou uma família a dirigir, mas como uma ameaça permanente: foi através dessa figura nova, desde o fim da Idade Média, do povo perigoso que se efetuou a conversão do governo em dominação (Senellart, 2006).

Com o príncipe de Maquiavel, houve uma transformação no entendimento do conceito de governo que não mais tem a função de dirigir, mas de dominar, onde se sobrepõe as relações de força. Senellart aponta para a proliferação no pensamento moderno dessa compreensão de governo como técnica que tem como foco o poder.

### 3.6.1 As etapas de transformações no conceito de governo

Para elucidar o significado de governo, Senellart (2006) segue esclarecendo três etapas de transformação desse conceito. Williams em seu texto *A genealogia do Estado Moderno* ressalta que Senellart realiza esta análise para tentar entender como foi possível que um problema ético de governo, cujo fim era o bem comum fosse substituído por um conjunto de procedimentos de controle articulados pelo Estado. A primeira transformação se dá até o séc. XII, onde o conceito de governo estava separado entre os fins espirituais tendo em vista a salvação das almas e os fins temporais de adestramento dos corpos. Nesse momento, cumpria ao rei também se preocupar com a salvação espiritual, constava como um de seus deveres.

A segunda transformação se dá a partir do séc. XIII, com o avanço das monarquias e do uso dos textos aristotélicos. O termo governo começa a misturar-se com reino, o que garantia um certo desmembramento entre o político e o espiritual. Nessa segunda transformação, encontra-se também a contribuição de Maquiavel que foi o marco da “passagem da arte de governar medieval para a tecnologia moderna de governo”. O governo toma o poder como pré-requisito para sua efetivação. A terceira transformação se refere ao momento que o Estado não só não tem o bem comum como finalidade, mas que usa de seu poder para se proteger dos súditos. Para Williams (2009), a preocupação gira em torno da proteção do Estado em relação aos seus dominados, completando assim uma reviravolta em torno das finalidades de governo ao longo dos anos.

*O príncipe* de Maquiavel fecha um círculo de transformações estruturais em torno da noção de governo. A partir dessas três transformações, apontadas por Senellart (2006), e bem detalhadas por Williams (2009):

O modelo do bom governo [...] não estaria submetido à procura de um arquétipo perfeito e, sim, centrado na observação de tipos históricos distintos, irreduzíveis a um só formato; trata-se de um dos efeitos da retomada aristotélica sobre a concepção da política em detrimento da concepção platônica da república perfeita. Os espelhos do príncipe do século XVI abandonaram a busca pela perfeição atemporal do príncipe para pôr em foco a contingência das situações humanas (WILLIAMS, 2009, p. 185).

Desse modo, podemos observar o quanto as práticas próprias do modelo do poder pastoral se implicam nas práticas políticas formando assim o que conhecemos atualmente nas mais diversas áreas e instituições. Seja diante do professor, do pedagogo, do psicólogo, do médico, do terapeuta, entre outros tantos pastores a nos conduzir, as práticas consolidadas no

cristianismo e próprias do modelo do pastoreio perpetuam-se e desenvolvem-se com grandes refinamentos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No intuito de estabelecer as considerações finais deste trabalho, retomamos a nossa pergunta inicial: qual a relação entre o poder pastoral e o poder político no que tange à apropriação de técnicas do governo dos homens antes destinadas apenas à direção espiritual dos indivíduos? Responder essa questão não foi tarefa fácil tendo em vista às implicações das formas de controle exercidas pelo poder pastoral sobre o homem, suas influências, novas combinações e possibilidades de inserção no poder político. Mesmo sabendo da dificuldade que seria desanuviar esse terreno, Foucault se manteve intrépido diante de tamanho desafio, desenvolvendo análises diversificadas, inclusive, tocando as mais variadas áreas como a economia, os mecanismos disciplinares, as ciências estatísticas, etc.

Se a ideia inicial apontava para um momento em que marcasse determinantemente quando o Estado se apropriara das técnicas de controle do pastorado para a aplicabilidade na política, o que observamos no pensamento de Foucault é o desenvolvimento demorado e meticuloso, por vezes até conflituoso, dessa inserção do poder pastoral na política moderna. As técnicas de condução das condutas instauradas pelo poder pastoral foram utilizadas pelas instituições do Estado, apontando para a necessidade de mostrar que tais práticas foram usadas para fins completamente diferentes. Os movimentos de resistência ao poder pastoral não apontam para o fim do pastorado e nem mesmo para um momento de transferência do poder pastoral para o poder político. Antes, pelo contrário, há uma permanente reformulação do poder pastoral na sua manutenção no âmbito político.

O poder pastoral e o Estado não são forças que coexistem separadas e independentes sobre o homem. O pensamento de Foucault mostra que entre o poder pastoral e o poder político encontramos sinais de ligação que descortinam uma espécie de colaboração entre eles. Esse dado torna a tarefa analítica foucaultiana ainda mais difícil do que se fosse apenas sinalizar quando um governo termina e quando inicia o outro. Implica, pelo contrário, em identificar uma proposição de técnica dos corpos que ressoa desde a modernidade nos mais diversos governos independente de localização geográfica ou ideologia. A confluência no que se refere ao uso da tecnologia do pastoreio permite o acompanhamento ao longo das governamentalidades modernas do uso feito do poder pastoral em suas fundamentações.

Foucault (2010) aponta que os enredamentos das práticas pastorais e o poder político do Estado é melhor elucidado com o encontro de dois movimentos bem peculiares. O

primeiro evento é o aumento de controle do poder pastoral sobre o homem. Fato, este, que ocorreu com a Reforma e Contra-Reforma e a partir delas, houve um alastramento da condução pastoral em relação ao fiel. O segundo evento a se considerar é quando passou a ser competência do padre cuidar da condução não só do fiel, como também da orientação em relação à seus bens, à sua relação com o outro, seja na família ou no convívio social, seja na formação das crianças como nas relações sociais. A junção desses dois movimentos coloca no centro da questão política o que antes era tido como questão particular, de cunho privado. A condução do outro passa a ser um problema político e de incumbência do governante. A partir de então, não só o padre tinha que cuidar da condução das almas, mas também o Estado.

Esses modos de governar que se aliaram sem que um diminuísse o domínio do outro, caminham harmonicamente e compreendem do homem individual ao homem espécie, do sujeito particular à população. Outro fator que igualmente chama a atenção é o caso das práticas usadas por esses governos para exercerem o controle sobre o homem também colaborarem entre si sem ocasionar nenhum problema.

Com tanta condução o homem teria perdido a autonomia e viveria em completo cativeiro? Haveria mesmo liberdade num ambiente em que cada passo do ser humano está imbuído de um discurso dentro das perspectivas da aceitabilidade governamental? Esse contexto atrelado a uma economia liberal tem no homem consumidor a moda a ser seguida, a alimentação aceitável, o peso e tipo físico desejado, o estilo musical que é aceito, os modos de interação social e de sobrevivência no mundo.

Alves (2016) em seu artigo *Cristianismo e racionalidade política moderna em Michel Foucault* sintetiza bem a confluência do poder pastoral com o poder político e a repercussão desse poder sobre o homem. Afirmando ainda que:

O poder na modernidade funcionaria, em diferentes aspectos e cada vez mais, de modo pastoral: governam-se todos e cada um. Ao mesmo tempo em que se regula a população, por meio de mecanismos biopolíticos ou de segurança, também se disciplinam os indivíduos através de dispositivos disciplinares. O poder moderno é, em grande medida, pastoral, ele tem um olho para o rebanho e outro para as ovelhas. E, para ser bem sucedido, ele também precisa contar com a obediência e a confissão de seus governados. É preciso que as ovelhas sejam dóceis, submissas, e que sejam também tornadas transparentes, conhecidas profundamente em sua individualidade. É essa, como se sabe, a função do poder disciplinar: conhecer exhaustivamente os indivíduos com o fim de torna-los dóceis, disciplinados, produtivos, úteis à sociedade (ALVES, 2016, p. 86).

O desenvolvimento da governamentalidade, na hipótese foucaultiana compreende, portanto, o desenvolvimento de técnicas de governo e o acoplamento do modo de condução pastoral à política moderna. O cristianismo contribuiu de modo estrutural quando sua prática se embebe da permanente renúncia de si e da consequente dependência de outrem e, ainda, do conhecimento revelado de si através da confissão. Esses fatores foram um terreno fértil para a proliferação do governo em todas as instâncias da vida humana, do micro ao macro, do homem indivíduo ao homem espécie. A procura pelo entendimento do homem moderno implica, conseqüentemente, na busca por compreender como essas relações de poder típicas do modelo do pastoreio se atrelaram e como exercem influência e controle sobre o homem e o mundo desde a consolidação do cristianismo até os dias atuais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Marco Antônio Sousa. Cristianismo e racionalidade política moderna em Michel Foucault. **Rev. Estudos Filosóficos**, DFIME – UFSJ, São João Del Rei, MG, n.17, p.76-88, 2016. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. do grego de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009. Livro I.

AVELINO, Nildo. Do governo dos vivos: uma genealogia da obediência. In: BASSETTO, S. (org.) **Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, violência e exclusão**. São Paulo: ANPUH, 2008, p. 1-13. Disponível em: <https://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XIX/PDF/Autores%20e%20Artigos/Nildo%20Avelino.pdf>

CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012a.

CANDIOTTO, Cesar. As religiões e o cristianismo na investigação de Foucault: elementos de contexto. In: \_\_\_\_\_. **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 15-22.

\_\_\_\_\_. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica. In: CANDIOTTO, Cesar (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 93-110.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

\_\_\_\_\_. O governo da vida. **Ecopolítica**, n. 3, p. 69-98, 2012. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/11391/8300>. Acesso em: 06 de out. 2015.

CARRETTE, Jeremy R. *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London and New York, Routledge, p. 216.

CHEVALIER, Philippe. O cristianismo como confissão em Michel Foucault. In: CANDIOTTO, Cesar (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 45-55.

DUARTE, André. Sobre a biopolítica: de Foucault ao século XXI. **Revista Cinética**. s/d. Disponível em: [http://www.revistacinetica.com.br/cep/andre\\_duarte.pdf](http://www.revistacinetica.com.br/cep/andre_duarte.pdf). Acesso em: 06 de out. 2015.

FOUCAULT. **Segurança, território, população**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ditos & Escritos VI: Repensar a política**. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Trad. Maria Theresa da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984a.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade III: o cuidado de si**. Trad. Maria Theresa da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984b.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder.** Trad. Roberto Machado. 24ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da clínica.** 2. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.

\_\_\_\_\_. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975).** São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Aula de 19 de fevereiro de 1975, p. 143-171).

HOMERO. **Ilíada.** Adap. Diana Stewart. Trad. Gilberto Domingos do Nascimento. 5. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1995.

\_\_\_\_\_. **Odisséia.** Trad. e introd. Christian Werner. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014. 640pp.

MOTTA, Manuel B. da. **Michel Foucault: repensar a política.** Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013 (Col. Ditos & Escritos VI).

NAZIANZO, G. **Discours** 1,3, trad. fr. J. Laplace, Paris, Cerf, 1978.

NEUTZLING, Inácio; RUIZ, Castor M. M. B. (orgs.). **O (des)governo biopolítico da vida humana.** São Leopoldo, RS: Casa Leiria, 2011, p. 37-53.

PLATÃO. **A República.** Trad. J. Guinsburg. Org. Vitor Ramos. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965 (Col. Clássicos Garnier).

\_\_\_\_\_. **As Leis.** Ed. Edipro, 2010.

\_\_\_\_\_. **Diálogos: Político**. Trad. e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Timeu-Crítias**. Trad.grego, introd., notas e índices: Rodolfo Lopes. . 1. ed. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos: Universidade de Coimbra, 2011.

PRADO FILHO, Kleber. A política das identidades como pastorado contemporâneo. In: CANDIOTTO, Cesar (Org.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 111-119.

RUIZ, C. B. O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno. **Cadernos IHU ideias**. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. Ano XIV, n.241, ISSN 1679-0316 (impresso) –2016.

SANTOS, Rone Eleandro. Do Governo Pastoral à Governamentalidade: Crítica da razão política em Michel Foucault. **Revista PERI** Minas Gerais, v. 02, n.1, p. 48-64, 2010. Disponível em: <http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/about>

SENEILLART, Michel. **As artes de governar: do regime medieval ao conceito de governo**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394)**. Trad. Marcos de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WILLIAMS, Rachel Saint. A genealogia do Estado Moderno. **Topoi**, Rio de Janeiro, v.10, n.19, p.184-187, jul./dez, 2009. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X010019012>