

A genealogia da Guerra das Raças e a origem do Estado Moderno: Verdade e Poder no curso “Em Defesa da Sociedade” de Foucault

Alexandre Alves*

Resumo: Este artigo pretende analisar a relação entre produção de verdade e relações de poder no curso de Michel Foucault, ministrado em 1976, *Il Fault Défendre la Société*, onde há um questionamento radical de toda a filosofia política clássica. Polemizando com as teorias da soberania e do contrato social, Foucault mostra que o Estado moderno não nasceu a partir da instauração da universalidade da lei e da justiça, mas a partir de uma história oculta que está na base do racismo moderno: o discurso da “guerra das raças” do século XVII. Revelando o parentesco entre a “guerra das raças” e a “luta de classes”, ele pretende mostrar as origens históricas do Estado moderno e suas práticas totalitárias, encarnadas da forma mais acabada no Estado nazi-fascista e stalinista, mas presentes em alguma medida também nos estados democráticos contemporâneos.

Palavras-chave: Foucault – história – Estado – discurso – racismo

A constituição do sujeito moderno a partir de técnicas de poder e práticas de dominação é o tema básico de toda a obra foucaultiana. Da *História da Loucura à História da Sexualidade*, ele mostra como o sujeito moderno se constituiu através de práticas sociais que submetem os indivíduos por mecanismos de poder que se fundamentam em verdades pretensamente científicas. O que particulariza a forma de poder exercida desde a formação do aparelho administrativo e repressivo do Estado moderno é ser um poder, ao mesmo tempo, individualizante e totalizante, que

* Doutorando no Departamento de História da Universidade de São Paulo. E-mail: dmytri@ig.com.br.

não se limita a apenas reprimir e controlar as consciências, mas visa impor normas de conduta para os indivíduos (poder disciplinar) e para o corpo social como um todo (biopoder). O diagnóstico da genealogia do poder, teoria crítica da sociedade que pretende se divorciar da análise filosófica tradicional, é de que a racionalização da sociedade e da cultura na modernidade conduziu não a uma maior autonomia e à liberdade, mas à domesticação e normalização do homem e, em última análise, ao totalitarismo do século XX. A razão retorna contra si mesma, “nos encontramos presos na armadilha de nossa própria história” (Foucault 5, p. 136). A função da crítica genealógica da sociedade seria desarmar essa armadilha: “(...) a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; então a crítica seria a arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida” (Foucault 3, p. 39)¹.

No curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault faz a genealogia do Estado moderno fazendo-o remontar a um obscuro discurso, que circulou na Europa nos séculos XVI e XVII, sobre a “guerra das raças”, inteiramente apagado da história das idéias por um outro discurso que o encobriu: a chamada teoria da soberania da filosofia política moderna, que a partir de Maquiavel e Hobbes procurou dar legitimidade ao Estado moderno, justificando o poder exercido sobre as consciências e os corpos dos seus súditos, aqueles que estão *sujeitos* a ele. Seu objetivo é mostrar que a conjunção desses dois discursos – um da universalidade jurídica, outro da relatividade histórica – são a base de justificação do direito de vida e de morte e do controle totalizante do comportamento do indivíduo pelo Estado moderno. Pretende, portanto, mostrar que o Estado moderno surgiu do racismo, o que coloca em cheque toda a filosofia política que pretenda dar legitimidade ao poder repressivo do Estado e à instância coercitiva da lei formal, atribuindo-lhe uma pretensa universalidade.

A exposição que se segue está dividida em dois momentos. Inicialmente, devemos detalhar a crítica foucaultiana dos conceitos de verdade e de sujeito como universais abstratos, fundamentos da filosofia política moderna – de acordo com a concepção genealógica do saber, o conhecimento não pode ser concebido como o oposto do poder, mas como inseparável dele, todo saber surge de práticas de dominação e toda prática

recorre a uma certa racionalidade para se instituir e se justificar. Em seguida, passaremos à análise do discurso da “guerra das raças”, mostrando como Foucault coloca este discurso bizarro no próprio âmago das sociedades modernas.

O marxismo althusseriano, dominante na França da década de 1970, aborda a relação entre produção de saber e práticas sociais através do conceito de ideologia ou de *aparelhos ideológicos de Estado* (AIE), que *grasso modo* supõe que em cada época as relações de produção se refletem ou se expressam na consciência dos sujeitos, gerando superestruturas ideológicas que distorcem a representação verdadeira da realidade e provocam a alienação das consciências. Caberia ao intelectual – através da *práxis* teórica – restabelecer esta verdade, separando teoria e ideologia. Apesar de seu anti-humanismo teórico, Althusser pensa o poder separado da verdade, ele continua crendo na existência de uma verdade que seria distorcida pela ideologia e que seria preciso restabelecer através do materialismo histórico, entendido como teoria da ciência. Já o marxismo existencialista, de Sartre e Merleau-Ponty, modelo concorrente do estruturalismo althusseriano, pensa o sujeito como um dado prévio, um sujeito de conhecimento exterior à história, transcendental, como condição do processo histórico: contra o “anti-humanismo” estruturalista, um humanismo existencial que torna a subjetividade uma estrutura universal e uma invariante histórica. O que está em jogo nos dois casos é a idéia da verdade como um ponto fixo ou do sujeito universal como condição de acesso à verdade: como se poderia falar em “falsa consciência” do sujeito ou em ideologia, se não houvesse por outro lado uma consciência verdadeira ou uma verdade científica, à qual se oporia a “falsa” consciência? O que aconteceria se deixássemos de admitir como dados essa verdade e esse sujeito e assumíssemos que eles são objetos de uma construção histórica, sempre variável e relativa, ou seja, se assumíssemos que tanto o sujeito quanto a própria verdade são interiores à história em vez de serem sua condição de possibilidade? Isso significaria uma total reversão dos termos da teoria clássica do conhecimento, onde o sujeito é um ponto fixo, um universal abstrato que se coloca como condição de possibilidade de todo conhecimento possível. Tanto o sujeito do conhecimento, quanto a verdade são construções históricas e não indicam

mais um ponto fixo a partir do qual medir a distância ou a aproximação entre conhecimento e verdade, o que implica uma nova forma de tratar a subjetividade e a verdade na história:

“Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano que devemos nos dirigir” (Foucault 2, p. 10).

Isso não significa que o sujeito e a verdade sejam definitivamente descartados, deixando-nos soçobrar no relativismo absoluto da pós-modernidade. Esse programa filosófico traz embutida a necessidade positiva da reconstrução da teoria do sujeito e de uma nova teoria da verdade libertos do *transcendental*, do ponto fixo – nem a verdade, nem o sujeito podem ser concebidos como condições de possibilidade do processo histórico, mas devem ser entendidos como funções ou efeitos resultantes desse processo. O que acarreta um sério problema: como fundamentar teoricamente esse projeto se já não se dispõe de nenhuma instância transcendental na qual apoiar a crítica? É assim que os filósofos críticos de Foucault entenderam o célebre conceito de “vontade de verdade”, que dá título ao primeiro volume da *História da Sexualidade*, que segundo eles acaba funcionando como um novo transcendental, um transcendental objetivo – definido como um princípio que não sendo objeto da experiência, é condição de possibilidade de toda experiência histórica. Assim, toda e qualquer experiência do sujeito e da verdade dados historicamente ficam submetidos novamente a uma condição externa de possibilidade. Portanto, o problema todo é como a genealogia pode fundar a si mesma (em sua legitimidade, em seu direito de falar, em suas pretensões críticas), tendo “colocado entre parênteses” a verdade e o sujeito como fundamentos do conhecimento².

Mas, ao invés de tentar rebater a genealogia reafirmando a teoria clássica do conhecimento, seria mais interessante se admitíssemos que dela deriva uma nova concepção do conhecimento, uma concepção perspectivista e historicista, segundo a qual o conhecimento não tem essência, natureza

ou unidade, ele é apenas o resultado, o efeito, a consequência, da luta entre forças sociais, o produto de um jogo político de tática e estratégia historicamente situado no tempo e no espaço. O conhecimento não é só um processo, mas também um acontecimento. Dizer que ele é perspectivo significa dizer que ele é relativo às condições historicamente situadas de sua constituição. Não há fundamentação última do conhecimento, o resultado histórico é a pedra de toque para aquilatar a sua validade. Simplesmente não há legitimidade fora das lutas sociais que percorrem a história e qualquer pretensão à universalidade não passa de um mascaramento, uma mistificação pela qual um dos pontos de vista concorrentes esconde os interesses que o movem por trás de um véu de ordem, harmonia e racionalidade.

A história desse ocultamento da relação entre o conhecimento e suas condições de produção é longa: “Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder”, mito de que as relações sociais, econômicas e políticas são obstáculos ao conhecimento, quando elas são aquilo mesmo a partir de que o conhecimento se produz e a verdade se constitui na história. Portanto, a genealogia é uma reversão do platonismo, de toda a teoria clássica do conhecimento que se inaugura com a teoria platônica das idéias. O alcance dessa reinterpretação do perspectivismo nietzscheano não deve ser subestimado: se Kant realizou sua revolução copernicana ao conceber o sujeito como ponto fixo, como condição *a priori* para o conhecimento, a genealogia teria realizado algo como uma revolução einsteiniana: não há mais ponto fixo a partir do qual medir a verdade na história, todo conhecimento é perspectivo, parcial, interessado e está submetido ao perpétuo movimento do devir. A nova concepção de história, genealógica e crítica, divorcia definitivamente a história do humanismo, na história não há mais lugar para a identidade, a continuidade e a universalidade, tudo o que é histórico é descontínuo, fragmentário e relativo:

“Nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles. Tudo em que o homem se apóia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite retrazê-la como um paciente movimento contínuo: trata-se de des-

truir sistematicamente tudo isto. É preciso despedaçar o que permitia o jogo consolante dos reconhecimentos. Saber, mesmo na ordem histórica, não significa ‘reencontrar’ e sobretudo não significa ‘reencontrar-nos’. A história será efetiva na medida em que reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser” (Foucault 7, p. 27)

A crítica às concepções clássicas de sujeito e verdade é uma das chaves de entrada para a leitura do curso *Em Defesa da Sociedade*, ministrado por Foucault em 1976 no *Collège de France*, que vem causando enorme polêmica na França desde sua publicação, colocando em cheque todas as noções herdadas da filosofia política clássica: Estado, governo, sujeito, razão etc. Neste curso, Foucault não recorre mais ao conceito de *vontade de verdade* para justificar o método genealógico, inserindo a própria genealogia no encadeamento histórico de perspectivas concorrentes entre si, assume-a como uma interpretação entre interpretações, suprime a própria necessidade de fundamentação e, por assim dizer, reivindica um historicismo enfim completo, radical e sem concessões.

Foucault pretende ser integralmente empírico, rejeitando as idéias de lei, norma, regra e soberania para analisar as relações de poder, o que implica na adoção de um ponto de vista radicalmente relativista:

“A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação” (Foucault 7, p. 25).

Ao contrário do modo de pensar de todo o pensamento jurídico tradicional, a lei ou as regras não nasceram para limitar o exercício do poder, mas para manter e inclusive aumentar a coerção do poder sobre os indivíduos a ele sujeitos. A lei é o produto histórico de uma estratégia global de dominação, o que significa retirar a legitimidade em si mesmas dessas regras e leis, ressuscitar o “sangue seco por trás dos códigos”, o “grito rouco da batalha por trás dos tratados”, ligando-os às lutas históricas de onde

surgiram. Há continuidade e não oposição entre o domínio do poder e o domínio das regras, consideradas legítimas, do direito. Colocar, de um lado, a esfera da ordem legítima: o Estado, o direito, o contrato social, a ordem jurídica e, de outro lado, a anarquia, a injustiça, a desordem, a negatividade é, como diria Bergson, um falso problema, que remete no limite à oposição clássica entre ordem e desordem ou entre ser e nada, ou seja, é uma discussão sem sentido. Devemos admitir que não há, de um lado, a universalidade da justiça e a ordem das instituições legítimas e, de outro lado, a desmedida e a anarquia da natureza humana, a própria desordem é uma das formas da ordem. A lei é apenas uma interpretação, uma das forças em luta que se descolou de sua origem histórica e se afirmou na sua pretensão à universalidade, mascarando a vontade de dominar da qual efetivamente procede.

Foucault direciona sua crítica ao conceito de *soberania* como modelo válido para analisar as relações de poder, crítica que retoma num outro registro a crítica ao conceito de *representação* feita anteriormente em *As Palavras e as Coisas*. O modelo jurídico da soberania, segundo Foucault, não dá conta da “multiplicidade das relações de poder”, pois submete a pluralidade das forças à unidade do poder (unidade encarnada no aparelho centralizado do Estado), além disso, ele pressupõe um sujeito pré-formado sobre o qual o poder atua e a partir de cujo consentimento deve se legitimar na forma da lei – é a teoria clássica do contrato social. Afirma Foucault: “sujeito, unidade do poder e lei: aí estão, creio eu, os elementos entre os quais atua a teoria da soberania que, a um só tempo, os confere a si e procura fundamentá-los” (Foucault 4, p. 50). Para desconstruir esse modelo, Foucault propõe três inversões teóricas: 1. partir não do sujeito, mas da relação de sujeição, ou seja, admitir que o sujeito não é um dado prévio para o poder, mas que são as relações concretas de dominação que o produzem; 2. não procurar a origem das relações de dominação no topo, no aparelho do Estado, mas partir de baixo: a multiplicidade das relações táticas de sujeição é que definem a estratégia global dos aparelhos estatais e não o contrário; e 3. em vez de perguntar pela legitimidade das relações instituídas, na forma da lei, procurar as técnicas de sujeição que asseguram efetivamente sujeição e coesão social, ou seja, práticas e técnicas sociais de dominação. Assim, Foucault opõe, um a um, os três termos da teoria clás-

sica da soberania e provoca uma subversão teórica: contra a unidade do *sujeito*, a pluralidade da sujeição; contra a *unidade* do poder, a multiplicidade das relações e contra a soberania da *lei*, as técnicas e práticas efetivas de dominação (sempre uma unidade em face de uma multiplicidade). *Sujeito, poder e lei*: trata-se de desfazer a pretensa naturalidade, como justificamos da dominação exercida sobre os indivíduos através desses três conceitos universais.

No entanto, não basta restituir a multiplicidade das relações de dominação para entender o fenômeno do poder. É preciso encontrar outro modelo de análise do poder, para isso Foucault propõe verificar a seguinte hipótese: as relações de dominação podem ser resumidas a relações de “guerra”? A guerra, jogo de tática e estratégia, seria o modelo de todas as relações sociais na modernidade? Essa hipótese acarreta algumas consequências: se a guerra for o modelo de toda e qualquer relação de poder, sob a aparente paz, ordem e estabilidade das leis do Estado, haveria sempre uma guerra social intestina desenvolvendo-se permanentemente, além disso, as instituições militares e suas práticas (o estado de polícia) seriam o núcleo das instituições políticas do Estado moderno. Essa última consequência implica que a diferença entre os estados autoritários e “democráticos” seria apenas de grau e não de natureza, nesse sentido, o estado fascista e stalinista seriam apenas o limite lógico dos mecanismos de poder do Estado moderno, eles revelariam sua verdade oculta:

“O fascismo e o stalinismo utilizaram e ampliaram os mecanismos já presentes na maioria das outras sociedades. Não somente isso, mas, apesar de sua loucura interna, eles utilizaram, numa larga medida, as idéias e os procedimentos de nossa racionalidade política” (Foucault 6, p. 224).

Para fundamentar historicamente (e não teoricamente; uma teoria sistemática e abstrata do poder não interessa a Foucault) essa hipótese, ele faz a genealogia de um discurso histórico que nasceu entre os séculos XVI e XVII, na Inglaterra e na França: o discurso da “guerra das raças”, que podemos chamar em geral de “discurso da guerra permanente”, pois propõe que a sociedade é uma guerra civil permanente entre grupos ou etnias

diferentes e que as leis e o poder do Estado são apenas um expediente para legitimar a submissão do mais fraco. O discurso nasce logo após as sangrentas guerras civis e religiosas que assolaram a Europa desde o séc. XVI, no que foi chamado pelos historiadores das idéias de “crise de consciência européia” (Hazard 10). Ele surge quando o Estado passa a monopolizar as funções de guerra, polícia, violência e repressão, desarmando os grupos que lutavam entre si e se arrogando o monopólio da força. Sua intenção é fazer uso político da história contra a pretensão de legitimidade do absolutismo, opondo-se à teoria da soberania, que justificava o direito do rei e codificava a obrigação de obediência do cidadão ao Estado absoluto. Ele é dito por Foucault “o primeiro discurso histórico-político sobre a sociedade, e que foi muito diferente do discurso filosófico-jurídico que se costumava fazer até então” (Foucault 4, p. 56). Desde seu nascimento é um discurso ambíguo, serviu tanto aos grupos revolucionários como os *whigs* contra os *tories*, durante a revolução inglesa, quanto às facções reacionárias como a aristocracia anti-monarquista francesa da Fronda, no século XVII. Num momento posterior – no séc. XIX – o mesmo discurso, após um período de latência, servirá a dois campos opostos: de um lado, os socialistas com o conceito de luta de classes e, de outro, os ideólogos do racismo e do darwinismo social, reinterpretando num sentido biológico a própria idéia de “guerra das raças”.

No século XVII, a guerra das raças foi um discurso histórico oposto à teoria jusnaturalista do poder, mostrando que o poder não procede dos direitos legítimos da soberania, mas das lutas, das batalhas, do direito de conquista, da barbárie instituída. “A lei não nasce da natureza, junto das fontes freqüentadas pelos primeiros pastores (...) a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está raiando” (Foucault 4, p. 59). Quando Clausewitz, o fundador da estratégia moderna, enunciou seu célebre aforismo “A guerra é a política continuada por outros meios”, ele na verdade estava invertendo e ocultando um enunciado anterior, que circulou na Europa entre os séculos XVII e XVIII, de que “a política é a guerra continuada por outros meios”. O discurso sintetizado neste aforismo, que entende a sociedade como antagonismo permanente entre indivíduos, grupos, classes, raças etc, foi veiculado por historiadores anti-monarquistas franceses

como Boulainvilliers, no contexto da luta da aristocracia feudal francesa contra a centralização monárquica de Luís XIV. Da mesma forma, na Inglaterra, quando o *Leviathan* de Hobbes veio debelar a “guerra de todos contra todos”, ele estava se opondo a toda a tradição de luta da burguesia inglesa contra a aristocracia normanda que dominava a Inglaterra com base na suposta legitimidade do direito de conquista. Portanto, o mesmo discurso da guerra permanente serviu a dois grupos sociais opostos: a burguesia inglesa e a nobreza reacionária francesa, o seu ponto em comum é a recusa da legitimidade da lei jurídica e do princípio de soberania do poder monárquico, mostrando que todo poder procede de uma relação de dominação:

“A lei não é pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares. A guerra é que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra” (Foucault 4, p. 59).

Nos interessa aqui explicitar a relação desse discurso com o problema da verdade e do sujeito, mostrando como ele se articula com a origem do Estado moderno. Foucault o define assim: “(...) é sempre um discurso de perspectiva. Ele só visa à totalidade entrevedo-a, atravessando-a, transpassando-a de seu ponto de vista próprio”. Além desse relativismo, há nele um vínculo de essência entre relações de força e relações de verdade:

“Se a relação de força libera a verdade, a verdade, por sua vez, vai atuar, e em última análise só é procurada, na medida em que puder efetivamente se tornar uma arma na relação de força (...) O pertencer essencial da verdade à relação de força, à dissimetria, à descentralização, ao combate, à guerra, está inserido neste tipo de discurso” (Foucault 4, p. 62).

Há uma ligação de carácter circular entre poder e verdade, não só no fato de que os saberes nascem de relações de poder, mas na idéia de que toda verdade, para se afirmar como verdade, deve funcionar como uma

arma que esconde sua origem e sua finalidade – ocultando o fato originário de que a verdade não é universal, mas apenas mais uma perspectiva numa constelação de pontos de vista concorrentes³. Sendo assim, o discurso da guerra das raças não adere nem pressupõe nenhuma universalidade jurídica, mas se situa inteiramente no terreno histórico; desse ponto de vista, seu principal pressuposto é: “não reportar a relatividade da história ao absoluto da lei ou da verdade, mas, sob a estabilidade do direito, redescobrir o infinito da história, sob a fórmula da lei, os gritos da guerra, sob o equilíbrio da justiça, a dissimetria das forças” (Foucault 4, p. 66). Esse é o resultado da arqueologia do discurso da guerra das raças, ou seja, da escavação de seu perfil teórico, resgatando-o do esquecimento a que foi relegado pela valorização das teorias contratualistas da sociedade. O motivo dessa escavação é revelar a procedência, a verdadeira origem do Estado moderno, é revelar que o Estado se apropriou desse discurso racista e o fundiu com as teorias do contrato para legitimar sua função e justificar o controle totalizante sobre o comportamento e a vida, tanto dos indivíduos, como do corpo social como um todo, que ele exerce através das técnicas do poder disciplinar e do biopoder.

É um discurso circular, messiânico e revolucionário (no sentido etimológico do termo), enquanto o discurso jurídico é universalista, continuísta e linear. É um discurso barroco, mítico e profético, que conhecemos em nossa cultura através da *História do Futuro* do Padre Antônio Vieira (ou ainda através dos episódios de Canudos e do Condestado), que renunciava o sonho do Quinto Império realizado nos trópicos, o retorno de D. Sebastião (em outras partes da Europa, o mesmo mito foi o sonho do retorno de Alexandre, ou de Carlos Magno ou de Frederico II da Prússia, o grande *Führer*, que iria guiar a nação). Ao contrário do discurso histórico tradicional, seu modelo não é o direito romano, mas a bíblia e a história religiosa. Diz Foucault: “é um discurso em que a verdade funciona explicitamente como arma para uma vitória exclusivamente partidária. É um discurso sobriamente crítico, mas também um discurso intensamente mítico; é o dos amargores, mas é também o das mais loucas esperanças” (Foucault 4, p. 68).

A função da história tradicional, de legitimar e fortalecer o poder, funcionava como um ritual de soberania, narrando a continuidade inque-

brantável da lei e da legitimidade do poder imperial durante o curso da história. Os historiadores até a Idade Média não viam diferenças, descontinuidades ou rupturas entre a história romana e a que eles narravam, mas uma continuidade incessante onde o poder vai sendo transmitido de Império para Império (dos troianos para os romanos, dos romanos para os francos etc, perfazendo toda a sucessão dos cinco Impérios). O novo discurso histórico tem, ao contrário, a função de desfazer o jugo, fazendo aparecer a memória dos vencidos, a injustiça que está por trás da justiça, da lei e da ordem instituídas: “no fundo, o que a nova história quer mostrar é que o poder, os poderosos, os reis, as leis esconderam que nasceram no acaso e na injustiça das batalhas” (Foucault 4, p. 84). A esses dois modelos de história: o da soberania e o da guerra, o antigo e o moderno, correspondem duas funções da memória e duas formas da genealogia: genealogia como busca da origem perdida, como narração da continuidade, como busca de uma ordem e um sentido na história (o modelo é a genealogia dos reis da história romana e das crônicas medievais), e a genealogia como busca da ruptura, do acontecimento, da mudança das relações de força que deram origem ao estado atual das forças. Se a primeira implica uma memória receptiva, passiva, conformada (o que Nietzsche chama uma “história monumental”), a segunda genealogia implica uma memória ativa, construtiva, interpretativa: ela não é uma recepção passiva do curso pré-estabelecido da história, mas uma intervenção ativa no presente vivido. É justamente quando nasceu o novo discurso histórico, o momento em que pela primeira vez aparece uma consciência do presente como ruptura do passado, é o momento em que se individualiza a Idade Média, por oposição à Moderna. Trata-se de uma mudança na forma de pensar o tempo, tão profunda, que rompe, segundo Foucault, com a consciência histórica ocidental que vigorou desde os mitos indo-europeus de soberania. Conforme Foucault, esse discurso nasceu com a modernidade e é o discurso histórico da modernidade, no qual as idéias de ruptura e descontinuidade irrompem pela primeira vez na história do pensamento; é o discurso de todas as revoluções, pois ao se opor ao conceito de soberania, justifica todo projeto de quebra da ordem e da legitimidade da lei instituída.

Porém, há uma ambigüidade essencial nesse discurso da “guerra das raças”: ele pode ser usado tanto à esquerda, quanto à direita, tanto em dire-

ção a uma revolução quanto em direção a uma reação na sociedade – ele é o discurso da oposição em geral. A ambivalência é constitutiva do próprio conceito de discurso para Foucault – que decorre do fato de que o discurso não pode ser identificado com a ideologia de uma classe, época ou sociedade específica, o discurso circula e pode ser interpretado, reinterpretado e utilizado por quaisquer locutores que queiram e possam se apropriar dela. Assim, o novo discurso histórico não só serviu ao povo inglês na Revolução Gloriosa contra a monarquia normanda, mas também à aristocracia francesa conservadora e feudal contra o Estado monárquico, intentando o retorno das corvéias e taxas senhoriais. Ele não se identifica necessariamente com os oprimidos, mas são possíveis também utilizações reacionárias do mesmo discurso.

Portanto, o discurso da guerra das raças conviveu desde o início com o nascimento do Estado moderno; ele foi uma reação contra o monopólio da força imposto pelas monarquias absolutistas. Porém, sua história não se encerra nesse período, ele terá a partir do fim do século XVIII um destino singular: fundindo-se com a teoria da soberania, ele passaria a justificar a intervenção massiva do poder no corpo social, o disciplinamento, a medicalização e a normalização progressiva das populações nos principais países europeus e desembocaria naquilo que foi a mais monstruosa e completa realização do *Leviathan*, além da imaginação de um Maquiavel ou um Hobbes: o estado nazi-fascista e stalinista.

Entre os séculos XVII e XVIII, quando se desenvolveu a filosofia política da soberania e do contrato social, nasceram também duas técnicas de poder – o poder disciplinar e o biopoder – em paralelo à evolução das relações capitalistas de produção e à instituição dos aparelhos e das instituições centralizadas do Estado. A tese de Foucault é de que a teoria da soberania teve a função de legitimar a sociedade disciplinar e biopolítica, ocultando o mecanismo real do poder. A importância da arqueologia desses discursos é mostrar as lutas que acompanharam o processo de centralização estatal e revelar a origem concreta, histórica do Estado moderno, desnudando as práticas e técnicas de dominação que acompanharam o seu desenvolvimento.

No século XIX, o mesmo discurso barroco da “guerra das raças” renasceu e sofreu uma bifurcação, originando duas reinterpretações diferentes. De um lado, ele se transformou no conceito de luta de classes (conceito elaborado por historiadores franceses como Thierry e Courtot, antes de se incorporar ao vocabulário marxista), e se colocou a serviço da revolução social, retomando a idéia de que a sociedade é constituída por antagonismos inconciliáveis e de que o aparelho de Estado não é universal, mas uma arma ideológica nas mãos da classe dominante para manter a exploração dos camponeses e proletários. Sob essa forma, ele gerou uma consciência radical da historicidade e serviu a todas as revoluções que se seguiram à francesa de 1789.

De outro lado, o mesmo discurso foi traduzido em termos biológicos e despido de sua radicalidade histórica, ele foi recodificado segundo a teoria da degenerescência e da hereditariedade, a partir da segunda metade do século XIX. Sob essa forma, a guerra das raças mostra seu aspecto mais sombrio ao tornar-se a base do racismo moderno – justificando a limpeza étnica, a “purificação da raça”, a “sobrevivência dos mais aptos”, a “limpeza da sociedade”. É aqui que encontramos o cerne do argumento, que explica o título do curso: *Em defesa da sociedade*, os discursos racistas, eugenistas, o darwinismo social e a teoria da degenerescência – diferentes faces de um mesmo discurso – pretendem defender o corpo social dos elementos que comprometem sua ordem e seu perfeito funcionamento: loucos, tarados e perversos, assassinos monomaníacos, prostitutas e bêbados degenerados, pobres, miseráveis e sub-raças que povoam as periferias das cidades européias, marginais, desempregados, vagabundos e todo tipo de escória social que ameaçam perverter a convivência social com greves, rebeliões, doenças, depravação física e moral: diferentes figuras da “desordem” que ameaçavam a sociedade.

A inaudita extensão das relações de poder pelo corpo social, determinada por investimentos estatais e políticas públicas, uniram Estado e Ciência numa verdadeira cruzada para limpar a sociedade de todos os elementos indesejáveis e construir o homem novo. As biopolíticas de exclusão e de extermínio do politicamente perigoso e do etnicamente impuro foram introduzidas, no século XVIII, pelo policiamento médico da sociedade e desenvolvidas, no século XIX, pelo darwinismo social, as teorias

raciais que justificavam o neocolonialismo e o movimento eugenista que propunha esterilização dos “anormais”.

No século XVII, a guerra das raças era uma arma contra a centralização do poder sob o absolutismo, contra o controle centralizado sobre a vida dos indivíduos; já nos sécs. XIX e XX, esse discurso é reapropriado pelo Estado e passa a funcionar como “princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade” – de instrumento *contra* o poder, ele se torna instrumento *do* poder (a luta de classes servindo de princípio de exclusão do Estado stalinista e a guerra de raças ao Estado nazista). É o que Foucault chama de “racismo de Estado” – racismo interno, que se aplica à própria população do Estado, dividindo-a em dois estratos (degenerados e sadios, normais e anormais). Se antes a guerra das raças era o instrumento da minoria contra a maioria (“temos de nos defender contra a sociedade”), agora ele torna-se a arma da maioria normalizada contra a minoria recalitrante (“temos de defender a sociedade” contra seus inimigos internos – criminosos, pervertidos, degenerados, sub-raças etc).

O discurso da guerra social permanente, que serviu aos oprimidos de toda ordem (operários, minorias, etc) foi utilizado pelo Estado policaiesco e totalitário contra todo tipo de minorias e elementos heterogêneos que se queria eliminar ou excluir da sociedade. Era a vingança da soberania: o discurso que desde o século XVII serviu de luta contra a centralização estatal e a crescente intervenção do Estado na vida das pessoas, acabou sendo recolonizado pelo próprio Estado soberano para aumentar seu próprio poder de intervenção no corpo social – mas fez isso às custas da negação do conteúdo histórico e revolucionário desse discurso, usando-o num registro exclusivamente biológico e contra-revolucionário.

Por fim, nos cabe esclarecer este último aspecto da genealogia da guerra das raças, quando ela se define como “racismo de Estado”. Afirma Foucault: “A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização...A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (Foucault 4, p. 306). Essa formulação exige que definamos o que Foucault entende por *biopoder*. Ele o define como uma “estatização do biológico” (Foucault 4, p. 286) e o analisa segundo o direito de vida e morte do soberano sobre seus súditos na teoria clássica da soberania. O

poder soberano sempre pende para o lado da morte, ele é um direito de “fazer morrer ou deixar viver”: “é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida” (Foucault 4, p. 287), ou seja, a morte é um direito e a vida uma concessão. O biopoder procura regulamentar as massas populacionais, agenciando fatores como natalidade, mortalidade, morbidade etc, procurando atingir um nível ótimo de equilíbrio entre esses fatores e as necessidades econômicas do Estado – segundo uma racionalidade macroeconômica. Porém, com o biopoder nasce também o racismo – entendido como o “corte” necessário entre aquele que deve viver e o que deve morrer (Foucault 4, p. 304). A partir desse momento, o Estado moderno tem no racismo uma engrenagem fundamental de seu mecanismo de poder. Pois o biopoder não atua simplesmente sobre uma massa amorfa, mas hierarquiza, seleciona, segrega os elementos que se encarrega de gerir. “Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças (...). Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder” (Foucault 4, p. 305). Como já dissemos, o racismo moderno é a conjunção das técnicas modernas do biopoder com a soberania do Estado absolutista com seu direito de morte sobre os súditos. Se os exemplos mais impactantes são o stalinismo e o nazismo, todos os Estados modernos utilizam em maior ou menor grau o racismo como um elemento de sua estratégia de poder – seja fazendo uma “limpeza étnica”, seja eliminando os “inimigos do regime”, matando os “contra-revolucionários” ou ainda mandando para a cadeira elétrica criminosos ou para o hospício penitenciário os “anormais”.

Essa nova forma de pensar o poder nos possibilita compreender melhor o mundo em que vivemos, o mundo das chacinas, da “guerra cirúrgica”, do renascimento dos conflitos étnicos, da “tolerância zero”, das leis anti-imigratórias, da segregação e eliminação das minorias, dos massacres sanguinários, que a teoria social tradicional absolutamente não conseguiu explicar. A Genealogia é uma teoria histórico-política da sociedade que dispensa as abstrações da filosofia política e da teoria do direito, instrumentalizando-nos para compreender o fenômeno do poder na sua concretude e na sua crueza, sem as ilusões reconfortantes do contrato social, do sujeito universal e dos ideais jurídicos de verdade e justiça. Ao revelar a *pudenda origo* (“baixa origem”) do Estado moderno, ela nos fornece

um instrumento crítico de inestimável utilidade, que vai muito além de uma mera crítica ideológica da sociedade, para contestar as relações de poder instituídas, levando-nos a reconhecer o poder e as relações de dominação desde a mais discreta fímbria do tecido social até os macro-acontecimentos e as grandes estratégias hegemônicas que determinam nosso destino global e planetário.

Abstract: This article intends to analyse the relationship between truth production and power relations in Michel Foucault's course *Il Faut Défendre la Société*. Discussing with the classical theories of sovereignty and social contract, Foucault shows that the modern State is born from a hidden discourse that originate the modern racism – the "race war" discourse of 17th century – and not from the rational ideal of the universality of law and justice. This discourse reveals the relationship between the concepts of "race war" and "class struggle", enlightening the historical origins of the totalitarian practices of the 20th century States, embodied in the nazi-fascist and stalinist regimes, but also present in the so calling democratic contemporary States.

Key-words: Foucault – history – State – discourse – racism

NOTAS

¹ Podemos aproximar o projeto foucaultiano de crítica do poder na *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, onde mostra-se a afinidade entre razão e terror na modernidade. A racionalização do Estado moderno, o progresso da ciência e da técnica não conduziram a humanidade à emancipação da natureza, mas tornaram-se uma segunda natureza que leva o processo de reificação ao limite, conduzindo à catástrofe e à barbárie como suas conseqüências lógicas. (Adorno e Horkheimer 1). A relação entre Foucault e Adorno foi analisada em Axel Honneth (Honneth 11, p. 800-815).

² Essa crítica já foi suficientemente elaborado nos trabalhos de Habermas, Axel Honneth e Beatrice Han sobre Foucault (cf. Bibliografia). Afirmam eles que ao rejeitar a unidade do sujeito, Foucault a substitui por uma outra unidade, igualmente exterior ou transcendental à história: a unidade entre saber e poder, a “vontade de saber”, concebida como a perspectiva das perspectivas, em torno da qual se faz girar toda a história do pensamento. Esse problema seria irrelevante se, simplesmente, suprimíssemos a própria necessidade de uma fundamentação última para o conhecimento, assumindo a relatividade da vida, da história e do devir como dados e não sujeitos a uma codificação por uma teoria sistemática. Essa é a via seguida por Nietzsche, Bergson e pelo pragmatismo contemporâneo, teorias não-fundacionistas do conhecimento.

³ A dificuldade em confessar as “baixas origens” dos grandes ideais da cultura ocidental, o começo mesquinho de toda a racionalidade ocidental é o tema central da *Genealogia da Moral* de Nietzsche, modelo da crítica genealógica foucaultiana. No discurso da guerra das raças o que está por baixo da razão são paixões cegas, os ódios indelévels, a irracionalidade, a violência e a brutalidade: “a verdade está do lado da desrazão e da brutalidade; a razão, em compensação, do lado da quimera e da maldade” (Foucault 4, p. 65). A razão não passaria de uma astúcia, uma estratégia para manter permanentemente o estado de dominação, para tornar permanente a vitória obtida parcialmente na guerra.

BIBLIOGRAFIA

1. ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento. Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
2. FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro, NAU editora, 1995.
3. _____. "Qu'est-ce que la critique?". In: *Bulletin de la Société Française de philosophie*, t. LXXXIV, 1990.
4. _____. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 1991.
5. _____. "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique". In: *Dits et Écrits*, IV. Paris, Gallimard, 1994.
6. _____. *Dits et Écrits*, IV. Paris, Gallimard, 1994.
7. _____. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1996.
8. HABERMAS, J. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris, Gallimard, 1988.
9. HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault Entre l'historique et le transcendental*. Grenoble, Jérôme Millon, 1998.
10. HAZARD, Paul. *Crise de consciência européia*. Lisboa, Cosmos, 1948.
11. HONNETH, A. *The critique of power*. The MIT Press, London/ Cambridge, 1991.
12. _____. "Foucault et Adorno: deux formes d'une critique de la modernité". In: *Critique*, vol. XLII, n. 471-2 (1986).
13. LOWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa, Edições 70, 1991.
14. *Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir*. Paris, PUF, 2000.

