

SOBERANIA, PODER E BIOPOLÍTICA: ARENDT, FOUCAULT E NEGRI.

Mariangela Nascimento¹
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

RESUMO:

Este artigo aponta as mudanças de paradigmas que revelam a crise da soberania, conceito central de toda a estrutura teórica e política da modernidade, que tem origem e se sustenta na ideia do poder como fenômeno que transcende a realidade objetiva dos homens. A crise da soberania coloca em evidência o poder como potência que se manifesta através das relações de forças no campo social. É essa mudança de perspectiva que atribui ao poder concretude histórica. E é nela que se assenta o pensamento de alguns autores como Arendt, Foucault e Negri.

PALAVRAS-CHAVE: Soberania; Poder; Mudança; Crise; Arendt; Foucault; Negri.

SOVEREIGNTY, POWER AND BIOPOLITICS: ARENDT, FOUCAULT E NEGRI.

ABSTRACT:

This paper points at the changes on the paradigms which reveal the crisis of sovereignty, the central concept of all theoretical and political structure of modernity, which has its origin and which is supported by the idea of power as a phenomenon which goes beyond man's objective reality. The crisis of sovereignty brings to light the power as a potency which is manifested through the relation between strengths in the social field. It is this change in perspective that attributes power to historical concrete vein. And it is in this vein that it is set some authors' point of view, such as Arendt, Foucault and Negri.

KEYWORDS: Sovereignty; Power; Change; Crisis; Arendt; Foucault; Negri.

¹ Doutora pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – Brasil, professora e pesquisadora do departamento de ciência política da Universidade Federal da Bahia (UFBA) – Bahia – Brasil. E-mail: mariangelanascimentossa@gmail.com

Introdução

No centro da análise crítica dirigida à soberania, conceito central de toda a estrutura teórica e política da modernidade, que tem origem e se sustenta na ideia do poder como fenômeno que transcende a realidade objetiva dos homens, está a definição spinoziana do poder como fonte imanente, um poder que se coloca em contraposição à ideia de uma natureza transcendente. Trata-se de entender o poder como potência que se manifesta através das relações de forças no campo social. É essa mudança de perspectiva que atribui ao poder concretude histórica e é nela que se assenta o pensamento de alguns autores como Arendt, Foucault e Negri.

No início da modernidade, a construção do conceito de soberania teve que enfrentar uma série de momentos de ruptura com o passado, tanto com a cultura grego-romana como com a cultura cristã: primeiro, com o pensamento da Antiguidade clássica, ao contrariar a visão aristotélica da desigualdade natural dos homens e defender a igualdade como um fato natural, trazendo a ideia moderna de direitos naturais; segundo, o rompimento com o pensamento cristão, ao assegurar a artificialidade da sociedade política, tomando-a como resultado da razão humana e não da razão divina. Neste caso, é o pensamento de Hobbes, um antiaristotélico por excelência, que delineia melhor a base dessa nova percepção do poder.

Em Hobbes, a natureza fez os homens iguais; nessa condição, eles têm os mesmos direitos na luta para preservar suas vidas. Essa igualdade de que os homens desfrutam para preservar suas vidas transforma-os em guerreiros. A guerra descrita por Hobbes “é a guerra da igualdade, nascida da igualdade e que se desenrola no elemento dessa igualdade. A guerra é o efeito imediato de uma não diferença ou [...] de diferenças insuficientes” (FOUCAULT, 2005, p.103).

O quadro descrito por Hobbes é o de uma guerra contínua, em que o medo compele os homens a estabelecerem um contrato entre si para instituir o soberano. Todos concordam em transferir seus poderes naturais de protegerem-se em troca de segurança. Diz Hobbes: “submeter-se não é transferir um direito ao representante, mas prometer-lhe algum silêncio: contra ele, o súdito não usará seus direitos a guerra” (RIBEIRO, 1984, p.50). O medo é a paixão que motiva os homens à sociabilidade. Mas ele não é apenas a fonte geradora de vida organizada, é, acima de tudo, um elemento de manutenção desta organização. Prevalece, assim, a ideia de que a guerra foi no fundo a matriz da verdade de um discurso histórico, contrariamente ao que a filosofia ou o direito quiseram fazer acreditar; a verdade (o *logos*) não começa onde se cessa a violência. Ao contrário, foi quando a nobreza começou a travar sua guerra política, a um só tempo contra o Terceiro Estado e contra a monarquia; e, lembra Foucault, foi no interior dessa guerra e pensamento na história como guerra, que algo como o discurso histórico pode estabelecer-se (FOUCAULT, 2005).

E essa não é para Hobbes apenas uma guerra, “mas a mais geral de todas as guerras, aquela que se manifesta em todos os instantes [...]”, a guerra de todos contra todos. “E essa guerra [...] Hobbes não a situa simplesmente no nascimento do Estado [...], ele a segue, ele a vê ameaçar e manar, depois mesmo da constituição do Estado, em seus interstícios, nos limites e nas fronteiras do Estado” (FOUCAULT, 2005, p.102). Ela se revela a todo instante como potência.

A proposta de Hobbes, afirma Negri,

de um governante soberano [...] desempenha papel fundamental na moderna construção de um aparelho transcendente. O primeiro momento da lógica de Hobbes é a hipótese da guerra civil como estado original da sociedade humana, um conflito generalizado entre atores individuais. Num segundo momento, então, a fim de garantir a sobrevivência diante dos perigos mortais da guerra, os humanos devem concordar com um pacto que atribua a um líder o direito absoluto de agir, ou mais exatamente, o poder absoluto para fazer tudo, exceto excluir os meios de sobrevivência e reprodução humana (NEGRI e HARDT, 2006, p.101).

Diz Hobbes:

uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando representada por um só homem, de maneira tal que seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a unidade do representado que faz com que a pessoa seja una. Cada homem confere ao seu representante comum sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante, caso lhe seja conferido autoridade sem limites (HOBBS, 1983, p.92).

Portanto, o homem hobbesiano, ao abrir mão dos poderes naturais e constituir o soberano, passa a pertencer à sociedade, ou seja, ao conjunto de relações jurídicas e econômicas; a partir daí, torna-se um indivíduo político codificado pelo poder e produzido por ele. Esse sujeito, naturalmente dotado de direitos, passa a ser subordinado, afinal ele “se fundamenta sobre uma unidade da qual derivam todas as instituições do poder, realizando o ciclo dos poderes ao poder [...], o ciclo das leis à Lei [...], a subordinação àquela que se apresenta como a mais fundamental de todas as leis” (SZANIECKI, 2007, p.61).

Tais princípios fundamentam a teoria da soberania na unidade do sujeito, do poder e da lei. Trata-se do discurso filosófico-jurídico que define a dimensão unitária e transcendente do poder por meio de uma condição permanente de guerra, que se torna necessária para a manutenção e ordenação social dos homens. A soberania constitui, diz Arendt, no ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, o que contradiz a própria condição humana da pluralidade (ARENDR, 1984).

Em contraposição ao discurso filosófico-jurídico da transcendência do poder, encontramos, na análise do poder tanto em Arendt, Foucault e Negri, a fundamentação do discurso histórico-político que se desfaz de qualquer elemento *a priori* ou de recurso meta-histórico como base de suas explicações, ao contrário, revela-se no próprio acontecer da vida e das lutas sociais. Quando Negri fala de processos imanentes, refere-se às relações de força que emanam diretamente do campo social e, quando fala em transcendência, supõe a intervenção de um princípio ordenador, religioso ou não, que lhe é externo e superior. (NEGRI e HARDT, 2006).

O discurso histórico-político não se assenta numa visão unitária do poder, mas busca explicações ‘por baixo’, que traduzam a ordem na sociedade justamente pelo que há de mais desordenado. (NEGRI e HARDT, 2006). O poder passa a ser visto

sob a ótica das lutas, do conflito, e, sob essa fragmentação social, o discurso de unidade do poder perde o sentido; assim enfraquece o significado da história da soberania, na sua composição totalitária e absoluta, como base explicativa do poder.

Na verdade, o novo discurso, produzido pelas contradições históricas da própria modernidade, traz uma visão binária da sociedade, onde o sujeito da história passa a se definir e a falar em função do lado que ocupa no espaço social. Por isso, falar do poder é considerar as suas múltiplas fontes que dão origem a uma infinidade de forças que agem e reagem entre si.

A crise da modernidade, portanto, se define por essas mudanças de valores, na mutação do paradigma do discurso do poder. A base una e transcendente deu lugar a uma análise crítica e objetiva, que explica o poder a partir das suas múltiplas fontes e o apreende no processo de lutas. O poder, por isso, não pode ser explicado por nenhum elemento fora do seu próprio acontecimento. Isso significa dizer que a consciência histórica não se ocupa com a fundação da soberania, mas elege as lutas como campo de investigação. O discurso filosófico-jurídico, que configurou a história da sociedade ao longo da modernidade, é posto em crise. E o novo discurso histórico-político segue da transcendência à imanência, do uno ao múltiplo, do “de cima” ao “de baixo”.

O pensamento de Maquiavel é uma fonte inaugural dessa transformação, justamente por compreender a política através da análise da verdade efetiva dos fatos humanos, sem se perder em vãs especulações e nem em argumentos priorísticos. Em Maquiavel, o objeto de estudo da política é o poder, sua preocupação é saber como as organizações políticas se fundam e se desmoronam. O que o leva a afirmar que a dimensão criadora de uma sociedade política advém não da fundação da soberania, mas do sistema de oposição entre governante e súdito. É assim que Maquiavel revela a função libertadora e criadora do conflito. Nele, o conflito não significa o início da desordem, mas uma necessidade intrínseca da própria ordem.

O poder, afirma Negri (2006, p.181), “se organiza pelo surgimento e pela interação dos contrapoderes. A cidade é, dessa forma, um poder constituinte, formado por um conjunto de múltiplos conflitos sociais, articulados em contínuos processos constitucionais”. Em Maquiavel, a virtude do governante, por si só, não institui a melhor sociedade, mas ela depende do nível de cooperação dos homens que participam do governo; pensando assim, é que ele pôde afirmar que a vocação imperial de Roma não poderia ter sido realizada sem a ampla participação do povo nos negócios públicos.

Herdeiro dessa abordagem, Foucault entende que todo poder, qualquer que seja, deve ser analisado não nos termos do naturalismo do direito ou na construção da soberania fundada em princípios transcendentais, mas no jogo de forças múltiplas que, ao se entrelaçarem, configuram a dominação de uns sobre os outros; por isso, todo tipo de poder deve ser analisado como o movimento indefinido das relações de dominação. A relação de força não se limita a uma técnica política da qual o soberano lança mão, mas passa a ser um objeto histórico que alguém, que não o soberano, pode situar e determinar no interior da sua história.

Esse jogo não mais se revela numa única fonte narrativa, aquela que fala a soberania, mas se expressa numa dimensão polifônica, quando outros sujeitos são capazes de contar a sua própria história. O discurso histórico-político supera então a concepção de um universo fechado e se abre a múltiplos olhares situados na história. O novo discurso, por isso, inaugura a separação do relato da história e do exercício do poder, ou seja, a separação definitiva entre saber e poder. O que permite mensurar a capacidade crescente do saber em se transformar num instrumento estratégico para ampliar as possibilidades do domínio, que passa a visar não apenas ao indivíduo, mas também a toda a espécie humana, utilizando-se não da disciplina, mas do controle da vida em todas as suas dimensões.

ARENDT: *bios politikos e animal laborans*

O pensamento de Hobbes é a referência clássica que nos fornece nitidez teórica e empírica para apreendermos a crise dos paradigmas que alicerçaram a modernidade, entre eles a soberania. Diante dessa crise, novos paradigmas surgem e, sustentados em base histórica e política, procuram explicar as várias formas de dominação.

Recapitulando algumas afirmações citadas acima sobre a crise da soberania, retorno ao pensamento de Hobbes. No seu livro *Leviatã*, o contrato social aparece como um recurso filosófico e jurídico para justificar a centralidade do poder nas mãos de uma única entidade. Esta foi a forma legítima para garantir a sobrevivência diante dos perigos da morte violenta; diz Negri referindo-se a Hobbes, “os humanos devem concordar com o pacto que atribua a um líder o direito absoluto de agir, ou, mais exatamente, o poder absoluto para fazer tudo, exceto excluir os meios de sobrevivência e reprodução humana” (NEGRI e HARDT, 2006, p.101).

A tradição contratualista fundamenta juridicamente o poder do soberano no acordo coletivo de transferência do poder natural igualitário dos homens. A vida, aos cuidados do soberano, torna-se o elemento ordenador da vida associativa. O soberano, neste caso, atua em nome dos súditos e, conseqüentemente, garante a harmonia entre eles, mas se torna, acima de tudo, responsável pela vida. A modernidade, portanto, inaugura uma nova concepção e estrutura de dominação. O poder ganha dimensão instrumental e passa às mãos do soberano – que passa a fazer uso legítimo para garantir (ou não) o direito dos homens à vida.

Em contraposição a esta forma de conceber e definir a realidade política, o pensamento de Hannah Arendt se inscreve do ponto de vista crítico. Contrária à tradição contratualista, que fundamenta juridicamente o acordo coletivo de transferência do poder natural dos homens em troca de proteção da vida, considerando por isso a igualdade como fenômeno natural, Arendt nega qualquer forma de alienação do poder e naturalização da igualdade. Eleger a vida como fundamento da política é atribuir ao poder a mesma estrutura mecânica e repetitiva do processo biológico; e foi dessa forma que se passou a justificar a equação da política com a violência.

Esta foi a chave encontrada por Hannah Arendt (1984) para explicar os acontecimentos trágicos do século XX, como os regimes totalitários, a dominação dos povos colonizados, a discriminação racial, entre outros. Em nome da vida, o homem foi submetido a um processo de seleção segundo o julgamento do que é indesejável e imprestável aos olhos do soberano.

A naturalização do poder retirou a dimensão não natural da igualdade, ou seja, a sua dimensão jurídica, e a transformou numa modalidade natural de distribuição de bens materiais, enredando os homens no ciclo vital. O cuidado da vida assim constituído, diz Arendt, substituiu o cuidado pelo mundo. Garantir a vida passou a significar ter acesso à proteção do poder constituído e acesso aos bens materiais necessários à sobrevivência. Portanto, longe de indicar a existência de uma esfera política, a modernidade reconhecia apenas que os indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum e só podem conservar sua privacidade e cuidar de seus próprios negócios quando um deles se encarrega de zelar por esses interesses comuns (ARENDR, 1984).

A igualdade, afirma Arendt, contrário a tudo o que se relaciona com a mera existência, não é dada, como definiu os pensadores clássicos da modernidade, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais, lembra a autora, tornamo-nos iguais como membros de um grupo, por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais. A nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir a igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com os seus iguais. (ARENDR, 1984)

Entretanto, a transposição da lógica da vida ao mundo dos negócios humanos – o mundo político – negou, segundo Arendt, a teoria de Aristóteles da contraposição da capacidade humana de organização política em relação à necessidade humana da organização natural. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*). (ARENDR, 1984). Trata-se, portanto, da separação do homem que está preso à sua privacidade e daquele que vive o mundo comum.

Longe desse contexto, para a nossa autora, o homem moderno não se define mais pela sua capacidade de agir politicamente, nem pela liberdade e desejo de construir o comum, ele passa a se constituir no *animal laborans*, no homem que trabalha, aquele que produz e consome, que está restrito ao ciclo biológico da sua própria espécie. A sua inserção no mundo dos negócios humanos, naquilo que Aristóteles chamou de *bios politikos*, de sua segunda vida, se define, na modernidade, pela ação repetitiva do metabolismo biológico que garante a manutenção da vida. A produtividade do trabalho, que, diz Arendt, acrescenta novos objetos ao artifício humano – coisas que fazem coisas – vem a formar uma nova mentalidade produtiva, aquela que centra a sua preocupação nos meios da própria reprodução; e, como a sua força não se extingue quando a própria produção já está assegurada, pode ser utilizada para a reprodução de mais um processo vital, mas nunca produz outra coisa senão vida. (ARENDR, 1984)

Nessa perspectiva, o homem (moderno) nada tem que o diferencie do outro; portanto, dissolve-se numa massa humana sem identidade e sem liberdade. É a partir dessa compreensão que Arendt afirma que a perda da liberdade em troca de segurança significou a criação de condições justificáveis à prática da violência pelo Estado. Considerando que, na política, é a liberdade dos homens, como *homo politicus*, que requer e justifica a limitação do poder do soberano, por isso ela não pode se ocupar da e se ater à segurança da vida dos homens.

A ascensão do animal *laborans* no centro da vida política é o fenômeno comum de todas as transformações históricas da era moderna. A vida e os interesses vitais, ou seja, os imperativos da necessidade, ao passarem a fazer parte das preocupações e das estratégias do poder do Estado, significaram a ingerência dos assuntos privados na esfera pública, dando lugar a uma esfera híbrida: a social.

Na sociedade, diz Arendt, o homem passou a agir orientado pelas necessidades vitais, e isso expressou o primado do trabalho como condição da vida associativa. Pelo fato de ter se constituído, na modernidade, como princípio ordenador da vida social, o trabalho passou a incorporar os homens como indivíduos produtores e consumidores. O trabalho, que, historicamente, fez parte da vida privada dos homens e não da esfera pública, não é capaz de promover a sociabilidade própria da vida política e, menos ainda, atribuir sentido às coisas do mundo dos homens, que requer a sociabilidade compartilhada e livre.

A tese arendtiana é de que as mudanças que configuraram a modernidade negaram o sentido da política como padrão de sociabilidade, uma sociabilidade inerente à capacidade dos homens de atribuir sentido ao mundo por meio da relação dialógica e comunicativa. Este é o sentido que Arendt deu ao binômio singularidade/pluralidade. A pluralidade é a revelação objetiva da existência da multiplicidade de falas e de ações singulares, que se relacionam e dão movimento e sentido à vida associativa. É, pensando nesses termos, que Arendt afirma que a multiplicidade de falas e ações nunca pode ser considerada a fonte de desacordo e conflito, mas a condição para impedir qualquer forma de massificação e unicidade do mundo dos homens.

A multiplicidade não significa a existência da ação isolada de grupos, mas a possibilidade da interação comunicativa que revela a potência da ação conjunta e singular dos homens. O direito que os homens têm de expressar as suas singularidades significa a criação das condições para se lutar por direitos, e essa condição implica a existência do princípio jurídico da igualdade, que atribui aos homens o direito de expressarem as suas singularidades não na forma de uma diferença muda, mas sim como expressão de uma diversidade comunicável.

Essa capacidade de os homens se comunicarem (e por isso cooperarem entre si) é identificada por Arendt como a fonte geradora do poder. Poder dos homens que é potência. Potencialidade que se revela na ação e na comunicação conjunta e compartilhada; por isso, para Arendt,

[...] o poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar

realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades. [...] O poder é sempre um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável, [...] o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos e desaparece no instante em que eles se dispersam (ARENDDT, 1984, p.212).

É o poder-potência que autoriza ou não o comando do soberano; e, diferente da visão hobbesiana, sua origem não se encontra no ato de transferência coletiva de um poder natural; sua origem é derivada das ações compartilhadas e cooperadas entre os homens. Do mesmo modo, o poder-potência não se manifesta pelo que tais ações possam resultar, ele não se define pela relação meios e fins, teleológica, nem pela dimensão estratégica que exige instrumentos para garantir a sua existência, e não se localiza nas mãos do soberano.

Quando esse poder não for resultado da ação conjunta dos homens, deixa de ser potência; ele passa a ser poder-violência, instrumentalizado para o uso da força. Portanto, para Arendt, o poder na modernidade se tornou um fenômeno que transcende a multidão de homens em ação, passando a se expressar unicamente através de uma entidade una e universal por meio de instrumentos, sejam eles a arma ou a lei. Esta é a interpretação que fez da violência, algo constitutivo e legítimo do próprio Estado moderno, afinal é o medo, na leitura de Hobbes, que sustenta e mantém a vida organizada.

A análise da Arendt trata de denunciar essa inversão e recuperar o conceito de poder do ponto de vista de sua geração, da potencialidade. O diagnóstico feito por ela, do contexto vitalista da política, antecipa os estudos mais apurados feitos por Michael Foucault (2005). Do mesmo modo, Foucault mostra a história da modernidade como mutações políticas que acarretaram a estatização do biológico, o que possibilitou a disseminação do uso da violência como constitutivo da política. A violência se materializou nas relações cotidianas como dispositivos disciplinares e reguladores que mantêm a vida individual e da espécie sob os cuidados do Estado.

Entender a violência como imanente à natureza da política é justificar a dominação do soberano sobre o súdito, da exploração burguesa sobre o proletário, do rico sobre o pobre, da manutenção da ideia de raça, e assim por diante. Sobre a dimensão vitalista na política, diz Arendt,

nada poderia ser mais perigoso do que a tradição do pensamento organicista em assuntos políticos, por meio do qual poder e violência são interpretados em termos biológicos. [...] As metáforas orgânicas que permeiam a totalidade de nossas discussões atuais desses assuntos [...] só podem, por fim, promover a violência [...] a partir do instante em que se começa a falar em termos biológicos, não políticos, os glorificadores da violência podem apelar ao fato inegável de que, no seio da natureza, destruição e criação, são as duas faces do processo natural, de modo que a ação violenta coletiva [...] pode parecer tão natural, enquanto um pré-requisito para a vida coletiva da humanidade, quanto a luta pela sobrevivência e a morte violenta em nome da continuação da vida no reino animal. [...] O perigo de se deixar levar pela plausibilidade enganosa das metáforas orgânicas é particularmente grande onde o tema racial está envolvido. O racismo [...] é, por definição, repleto de violência porque

contesta fatos orgânicos naturais [...] que nenhuma persuasão ou poder pode mudar, tudo o que se pode fazer [...] é exterminar seus portadores (ARENDDT, 1994, p.55-56).

Em nome da sociedade de homens que se ocupam em reproduzir o ciclo natural, que elege o animal *laborans* na vida pública, dá-se o rompimento com o *homo politicus* que deixa de agir sobre a face da terra para atribuir sentido ao mundo humano.

Na sociedade do animal *laborans*, do homem que trabalha, ficar destituído do trabalho significa suspender o direito à vida. É perder a garantia que justifica a transferência da liberdade natural para o soberano. Nesse caso, em situações-limite, em que a vida não está segura em absoluto, os homens passam a estar sujeitos à aniquilação, ao desaparecimento, cumprindo assim a mesma lógica do ciclo natural do consumo.

Para Arendt, a condição de ser supérfluo, atribuída ao próprio homem moderno, transforma o exercício do poder numa instância seletora da vida e da morte. Mata-se em nome da vida, a vida é retirada sem que essa eliminação se configure em crime. É a generalização do homem como ser supérfluo e descartável, apontado por ela na análise sobre a origem do totalitarismo e no sentido que deu ao cunhar a expressão “banalidade do mal”. É também a condição da “vida nua” do *homo sacer*, descrita por Agamben. Do homem que se encontra em tamanho estado de vulnerabilidade que o seu desaparecimento da face da terra nem ao menos venha a se constituir em um fato.

O diagnóstico de Arendt revela que, independentemente de a sociedade de massa ser democrática ou totalitária, o foco é a política vitalista, que reproduz a lógica do consumo e da eliminação; e essa política submete o animal *laborans*, o homem que trabalha, à eliminação e ao extermínio. É a vida nua e supérflua do *homo sacer*, isto é, do homem que se pode matar sem que se cometa um crime (AGAMBEN, 2007).

É no século XIX que Arendt observa esta crescente naturalização das relações políticas, tratada pela autora no seu livro *A Condição Humana*, sob o signo de um crescimento não natural do natural. Entretanto, queremos deixar claro que a preocupação de Arendt não implica a desvalorização do trabalho. O que se pretendeu foi denunciar a redução da política em gestão e administração dos interesses privados, por meio da atividade de produzir e de consumir. Assim sendo, o trabalho ganha estatuto metafísico da objetivação incondicional de tudo e transforma o homem em matéria-prima ou mero recurso para os mais diversos agenciamentos tecnológicos; é a uniformização do homem reduzido ao seu uniforme de trabalho e a proliferação de líderes que governam massas humanas através da planificação calculada de sua proteção ou destruição.

Para melhor entender o conjunto heurístico da interpretação arendtiana, podemos recorrer à categoria foucaultiana de biopolítica. É através desta categoria que Michel Foucault explica as mutações políticas ocorridas no século XIX, da “assunção da vida pelo poder”, o que significa a tomada de poder sobre o homem vivo, uma espécie de estatização do biológico. Cremos que, a partir dessa exposição,

podemos aproximar as reflexões de Arendt (1984) e de Foucault (1986) em torno da questão da elevação do processo vital como matriz normativa e valorativa da ordenação do poder e da relação entre os homens.

Do mesmo modo, Foucault (1986) percebeu que, no momento em que a vida passou a se constituir no elemento político por excelência (mais precisamente numa questão do poder), ela passou a demandar mecanismos e técnicas para a sua administração, o seu cálculo e a sua normatização. Esta foi, no século XVII e XVIII, a tradução do cuidado da vida como um direito resguardado pelo soberano, mas que trouxe a imposição da morte em massa, em nome, justamente, da preservação da vida. Como observa Foucault, as guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais, fazem parte da organização do poder. Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens. E, por uma reviravolta que permite fechar o círculo, quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciaram e encerraram se ordenaram em função da questão nua e crua da sobrevivência. A vida ganha dimensão valorativa que justifica o poder matar e fazer morrer. (FOUCAULT, 1986).

Portanto, o diagnóstico de Arendt sobre a modernidade e a natureza do poder encontra eco na análise da biopolítica de Foucault (1984). Para a autora, enquanto a atividade política estiver destinada a suprir e promover os interesses vitais “do homem que trabalha”, toda promoção da qualidade de vida significa sujeitar o homem ao mínimo denominador comum da mera vida nua.

FOUCAULT: da disciplina ao controle

A análise do poder em Foucault (1986) tem como ponto de partida a crítica à teoria clássica da soberania. No início da modernidade, o conceito de soberania reduz a vida e a morte a elementos normativos do poder do Estado. A vida, a partir daí, passa a ser um direito que expressa a vontade do soberano, sustentada pela ideia de um contrato que garante a coesão do corpo social; assim como a morte passa a ser a condição mantenedora das relações de dominação. O direito de vida e de morte é um direito que, segundo Foucault, traduzia a vontade do soberano de “fazer morrer e deixar viver”². É desse modo que a vida e a morte passam a ser fenômenos do campo do poder político.

Recapitulando o que afirmamos anteriormente, a análise crítica de Foucault não se prende na fundamentação filosófico-jurídica do poder soberano, que marcou o começo da modernidade e foi, até então, a única matriz para se pensar a relação do súdito e do soberano. Em contraposição a essa análise, Foucault traz um novo entendimento das relações humanas, e tais relações se traduzem não na visão una do

² O direito, diz Foucault, que é formulado de vida e morte é, na verdade, o direito de causar a morte ou de deixar viver. O poder era, antes de tudo, direito de apreensão do tempo, dos corpos e, finalmente da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la. (Ver Michel Foucault: História da Sexualidade, vol 1, 1979; O nascimento da biopolítica 2008a).

poder, mas de um poder pensado e exercido a partir de suas múltiplas fontes, de natureza essencialmente relacional, para ele

o poder é difuso, está em toda parte, funciona através de relação de forças, ou melhor, da ação de uma força sobre outra força. Além de um campo de forças, o poder constitui um conjunto de tecnologias (mecanismos e procedimentos) ou modalidades de poder que participam de todas as relações sociais (CORSINI, 2007, p.32).

Por isso, o direito de morte “passou a se apoiar nas exigências de um poder de gestão e ordenamento da própria vida. [...]. A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida” (CORSINI, 2007, p.38).

Para fundamentar essa ideia, Foucault se vale da perspectiva histórico-política, ou seja, faz a leitura de um poder que não é mais percebido pela sua unidade, mas pela fragmentação do seu campo, diz ele: “todo tipo de poder, qualquer que seja, deve ser analisado não nos termos do direito natural e da constituição da soberania, mas como o movimento indefinido das relações de dominação de uns sobre outros” (SZANIECKI, 2007, p.65).

É, portanto, no cenário das lutas promovidas pelas instituições e por grupos, que se percebe o jogo do poder. Contrário à teoria do contrato social, que se vale da explicação de um estado potencial de guerra como condição permanente e necessária das relações sociais e institucionais do poder, Foucault afirma que a ordem da sociedade só pode ser entendida pela tensão existente entre submissão e luta, ação e reação, dominados e dominantes. Captar a natureza conflitiva das relações sociais para explicar a multiplicidade das fontes do poder é entender que, se o governo é a guerra de uns contra os outros, a revolta será a guerra dos outros contra os uns (FOUCAULT, 2005).

Localizando historicamente estas mudanças, lembra Foucault que foi na modernidade, no século XVII e XVIII, que ocorreu a captura da vida pelo poder, promovendo, desse modo, a transformação do poder em técnicas e mecanismos que têm no corpo-indivíduo o seu campo de atuação. É o poder que se exerce sobre a vida, o biopoder. É através dos

agenciamentos deste poder sobre a vida que Foucault vai definir um regime discursivo instituído no final do século XVII, que veio substituir o regime do poder soberano. Este novo regime, também designado como sociedade disciplinar, é caracterizado por dispositivos, técnicas e modalidades de controle bastante específicos, que têm como objetivo o controle e a gestão da vida (CORSINI, 2007, p.38).

Neste período, o homem foi identificado e definido como corpo-indivíduo, só desse modo é que passou a fazer parte do cenário político. A ingerência desse corpo-indivíduo na esfera do poder ocorreu por meio de comandos constituídos por uma rede difusa de dispositivos e mecanismos com a função de produzir e reproduzir a vida social. O biopoder foi assim indispensável ao desenvolvimento capitalista, ao

promover a “inserção controlada dos corpos no aparelho de produção” (CORSINI, 2007, p.39), agenciando e subordinando as forças da vida. Daí o poder ser percebido e mensurado pela sua capacidade instrumental e técnica de capturar e disciplinar o corpo-indivíduo. Tal capacidade instrumental teve origem na utilização do saber pelo poder, quando o discurso do saber passa às “mãos das nações” (SZANIECKI, 2007, p.67).

O saber, revestido de poder, passa a promover a repressão de tudo aquilo que está fora da norma. Essa ação se amplia na medida em que o saber promove avanços tecnológicos dos instrumentos (FOUCAULT, 2005). O saber como poder forneceu técnicas para disciplinar o corpo individual, técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que deveria se exercer mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, ou seja, uma tecnologia disciplinar para dar suporte ao mundo do trabalho.

Daí a afirmação de que os séculos XVII e XVIII deram início a uma concepção de poder que passa a “extrair dos corpos tempo e trabalho, em vez de bens e riquezas [...], um poder que é exercido por vigilância contínua” (SZANIECKI, 2007, p.87). O homem como corpo passa a estar a serviço da produção capitalista; e tal submissão demanda por instituições disciplinares. Por disciplina entende-se uma forma de governo sobre os indivíduos de maneira individual e repetitiva.

No final do século XVIII, Foucault (2005) aponta o aparecimento de outra tecnologia do poder – o poder de controlar não apenas o indivíduo como corpo, mas um conjunto de indivíduos que passa a estar sob o controle do poder. Esta nova estratégia de comando não exclui a tecnologia disciplinar do corpo-indivíduo, mas a integra e a completa. A técnica disciplinar não desaparece porque passa a existir outro nível de suporte que requer mecanismos de controle, ao contrário, a técnica disciplinar passa a funcionar e a se articular com os mecanismos de controle. Para Foucault, a primeira técnica a ser formulada, concentrou-se no corpo como máquina: no adestramento, na ampliação das aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida (FOUCAULT, 2005).

A nova técnica (não disciplinar) não se aplica diretamente ao corpo-indivíduo, mas ao homem ser vivo, àquilo que Foucault prefere chamar de “homem-espécie.” A tecnologia disciplinar do poder tenta reger à multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados e controlados. A nova tecnologia que se instala, se dirige à multiplicidade dos homens não na medida em que eles se resumem em corpos, mas em que ela forma uma massa global (FOUCAULT, 2005).

A individualização dos corpos deixa de ser o alvo do poder, agora a nova tecnologia se ocupa com os processos próprios da vida, com o metabolismo biológico, as taxas de nascimento e de óbito, por exemplo. A natureza do poder, além de disciplinar, passa a regulamentar os processos vitais, e esses processos passam a ser objetos de intervenção por meio de controle e de quantificação. O exercício do poder não é mais individualizante, mas se dá de modo massificante; uma massa que pode ser medida e calculada e passa a ser nomeada de “população”. Ela é um novo corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças que surge simultaneamente como um problema político (de poder) e científico (biológico), que será tratado como um fenômeno coletivo, processual e de efeitos aleatórios. A existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população. (FOUCAULT, 2005).

Entretanto, com tais atribuições, o biopoder vai se dirigir à população através de mecanismos de regulamentação capazes de controlar a sua natureza aleatória, controlar a probabilidade dos eventos, com vistas a otimizar um estado de vida: seja para maximizar ou extrair as suas forças. A descoberta da população e, ao mesmo tempo, a descoberta do indivíduo e do corpo manipulável, por meio das tecnologias, apresentam-se como pontos centrais das mudanças substantivas dos processos políticos do Ocidente. A sociedade disciplinar e de controle subjugou a vida humana às estratégias do Estado em sua intenção de transformar tudo em produção, de tratar o ser humano não como indivíduo, mas como espécie, promovendo assim o desenvolvimento capitalista. Isso vai ser concretizado, historicamente, com a sociedade industrial organizada e gerenciada pelos princípios fordistas e tayloristas.

Fazendo referência ao conceito de biopoder em Foucault, Negri afirma que esse conceito implica uma análise histórica de racionalidade política e funcional do governo liberal, que não se limita a maximizar os efeitos da apropriação, mas sim que se preocupa em reduzir os custos e os riscos de governar em demasia. O biopoder, na definição de Negri, e reforçando a tese foucaultiana, ocupar-se-á da gestão da saúde, da higiene, da alimentação, da sexualidade na medida em que esses sujeitos se tornam, no desenvolvimento do Estado moderno, coisas importantes para o poder. (NEGRI e HARDT, 2006).

Tais mudanças possibilitaram o poder de se ocupar com o direito de intervir para “fazer viver”, que, segundo Foucault, vai substituir o poder soberano de “fazer morrer e deixar viver”. (FOUCAULT, 2005) Esta é a base histórica e política da ordenação de um Estado que se ocupará com a vida das populações, por meios de políticas de bem-estar social. O conceito de população, desse modo, torna a vida suscetível de ser controlada a fim de assegurar, com uma melhor gestão da força de trabalho, um crescimento ordenado da sociedade. Entretanto não sem a força de resistência dessa população.

NEGRI: a biopolítica como resistência

Na análise arendtiana, o contexto biopolítico se refere à transposição histórica da lógica do trabalho para a dimensão política e pública. O lugar que antes estava reservado apenas à liberdade humana foi ocupado pela necessidade vital, retirando de cena o *homo politicus* e colocando no lugar o animal *laborans*, que passa a se configurar como protagonista da vida associativa. Em Foucault, o biopoder é o poder que se vale de mecanismos de controle e regulação das relações sociais a serviço da acumulação capitalista.

Seguindo a perspectiva foucaultiana, Negri, contudo, procura diferenciar os termos biopoder e biopolítica. Para ele, o biopoder situa-se acima da sociedade, transcende, como uma autoridade soberana e impõe sua ordem. “A produção biopolítica, em contraste, é imanente à sociedade, criando relações e formas sociais através de formas colaborativas e relacionais na vida comum dos homens”. (NEGRI, 2005, p.135). O biopoder se refere, portanto, a uma situação na qual o que está diretamente em jogo no poder é a produção e a reprodução da vida da população. O poder passa a abarcar a totalidade do corpo social, organizando e gerenciando o processo produtivo e sua socialização. Trata-se, portanto, de compreender o poder a partir de sua capacidade de se instrumentalizar para ordenar a vida, pois, ao fazer uso da tecnologia, do saber, transforma a vida em seu próprio objeto. O biopoder é resultado de uma inversão da dinâmica entre os poderes do Estado com o governo das populações, que se estende cada vez mais às várias dimensões da vida humana e se consolida na nossa época. Diz Negri:

É ao redor dessa inversão que uma série de estudiosos foucaultianos começou a propor a distinção entre biopoder e biopolítica. Fala-se em biopoder quando o Estado expressa comando sobre a vida por meio de suas tecnologias e de seus dispositivos de poder. Contrariamente, fala-se de biopolítica quando a análise crítica do comando é feita do ponto de vista das experiências de subjetivação e de liberdade, isto é, de baixo. O biopoder [...] é a mais alta caracterização da modernização capitalista das relações sociais. [...] Hoje o que mais parece interessante é a definição da biopolítica, isto é, a emergência da subjetividade (NEGRI, 2003, p.107).

Tendo em vista a análise foucaultiana da passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, Negri analisa o contexto biopolítico a partir do novo conceito do processo produtivo e do desenvolvimento da sociedade.

A contribuição da análise de Foucault, lembra Negri (2005), foi ter levado o problema da reprodução social e todos os elementos da superestrutura de volta para dentro da estrutura material, considerando não apenas a dimensão econômica, mas também a cultural, física e subjetiva. O que significa dizer que a análise foucaultiana apreendeu o contexto biopolítico, contrapondo-se à análise do materialismo histórico da separação entre a superestrutura e o nível real da produção. Com esse procedimento, Foucault se afasta da análise tradicional da transcendência do poder e se filia à posição imanente dos fenômenos históricos e políticos (NEGRI e HARDT, 2006, p.46-47).

Negri, reconhecendo a grande contribuição dada por Foucault à sua análise, aponta aquilo que ele considera como o limite da análise foucaultiana, por ela ter deixado de fora a dinâmica real da produção na sociedade biopolítica. Foucault, segundo ele, não considerou a relação do processo produtivo e a dinâmica do biopoder e, ao fazer referência à produção social, apresenta-a apenas sob a ótica da linguagem e da comunicação, desconsiderando outras fontes produtoras da vida social. Por exemplo, não caberia, na sua análise da produção social, a capacidade criativa e produtiva forjada pela necessidade de sobrevivência de indivíduos à margem do mundo do trabalho, ou de situações que estejam diretamente relacionadas com o processo alternativo de produção.

Para Negri, com o declínio da era fordista, a sociedade de controle se potencializa na sua capacidade de mobilização, fluidez e descentralização e veicula toda a produção social nas redes de circulação. A partir dessa perspectiva, ele delinea uma ontologia da produção e trata de eleger elementos de renovação do pensamento materialista, construindo uma nova figura do corpo biopolítico coletivo.

Para isso, Negri introduziu na sua análise a nova natureza do trabalho produtivo, não mais se valendo da distinção das várias dimensões da vida social, como a econômica, política, social e cultural. No contexto biopolítico, a distinção desses aspectos perde o sentido e isso possibilita um novo entendimento do processo produtivo. O que significa afirmar que o trabalho não pode ser apreendido nos limites da realidade salarial e fabril, mas pela capacidade criativa e subjetiva dos indivíduos.

O processo produtivo não mais se restringe à produção material, ele diz respeito a toda atividade humana que reproduz a vida social, desde a produção fabril a realizações criativas, comunicacionais e afetivas. A produção biopolítica, lembra Negri, ao produzir relações sociais e formas de vida, tende a mudar as condições do trabalho, por isso a sua divisão perde sentido e, analiticamente, se torna precária.

Podemos assim afirmar que a preocupação central da análise da biopolítica em Negri está em localizar “os meios e as forças de produção da realidade social e as subjetividades que a animam” (NEGRI e HARDT, 2006, p.41), tratando a dimensão biopolítica em termos da nova natureza do trabalho produtivo e de seu desenvolvimento vivo na sociedade.

Já o contexto do biopoder passa a abranger de modo absoluto o corpo social mediante os mecanismos de controle fornecidos pela tecnologia e saber. Esta é a capacidade integradora do biopoder que se revela pela ingerência sobre a vida total da população. Para Negri, em contraste com a sociedade disciplinar – definida por Foucault pela capacidade de assegurar a obediência às regras mediante as instituições disciplinares –, a sociedade de controle se “desenvolve nos limites da modernidade e se abre para a pós-modernidade, caracterizando-se por uma transformação na natureza do poder que se apropria da produção e da reprodução da vida” e essa transformação representa uma intensificação e uma extensão do poder, bem como a síntese dos aparelhos de normalização de disciplinaridades que passam a percorrer as profundezas da consciência e dos corpos da população e, ao mesmo tempo, a totalidade das relações sociais (SZANIECKI, 2007, p.93-94).

Nesse contexto, a sociedade torna os seus mecanismos e dispositivos cada vez mais “democráticos” e imanentes ao campo social. Estrategicamente, os mecanismos de controle são introjetados pelos indivíduos, por meio dos seus corpos e cérebros, e passam a valer, na sociedade capitalista, como referências que indicam a integração ou exclusão social. Este é o estado de alienação, que, segundo Negri, independe do sentido da vida e do desejo de criatividade; mas se prende, na verdade, à avaliação ilusória da inserção social feita pela sociedade de consumo.

A passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, portanto, significou a abrangência de todas as forças sociais pelo capitalismo. O que significa, na acepção marxiana, a realização plena da subordinação real do trabalho, da sociedade ao capital, quando está sujeito não apenas à dimensão econômica ou à dimensão social da sociedade, mas também ao próprio *bios* social. O biopoder age diretamente no processo econômico de gestão do capital, tornando-o funcional. Daí Foucault afirmar que o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expressão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em parte, tornadas possíveis pelo exercício do biopoder com suas formas e procedimentos múltiplos (FOUCAULT, 1979).

O poder, lembra Negri, passa a adquirir controle efetivo sobre a vida total da população ao ser atribuído de função vital, ou seja, quando nada escapa a seu comando e administração. Este é, para Negri, o êxito do contexto do biopoder, quando o corpo social e a produtividade são totalmente incorporados pelos dispositivos do poder. No entanto, é essa capacidade de abarcar todo o campo social que desfaz, segundo Negri, a figura linear e totalitária do desenvolvimento capitalista, quando não mais se pensa o capital a partir de uma unidimensionalidade, universal e soberana, mas de uma dimensão em que se situa o jogo antagônico das múltiplas singularidades. O que possibilita a Negri pensar os dispositivos não apenas como práticas de controle, mas também como estratégia de resistência.

Como declara Negri, toda dominação é também uma resistência. Portanto, de um lado, encontramos a sociedade, por meio dos mecanismos de controle, totalmente absorvidos pelo Estado; do outro, nos deparamos com o resultado disso: a reação em cadeia através de inúmeros elementos coordenados e encadeados num sistema de múltiplas subjetividades relacionais.

O poder passa assim a se estender para além dos locais estruturados institucionalmente e se abre a movimentos flexíveis e flutuantes que produzem e reproduzem o pensamento e as práticas produtivas, fazendo emergir os processos de subjetivação, resistência e insubordinação. Por isso, as resistências deixam de ser marginais e tornam-se ativas no centro de uma sociedade que se abre em campos abertos, produzindo assim uma infinidade de singularidades. Em razão disso, não se fala mais da resistência do indivíduo, e nem há espaço para o conceito de povo, mas se trata de identificar a reação das múltiplas singularidades.

Portanto, essa passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, que é também a passagem do fordismo ao pós-fordismo, é a fase em que o controle se realiza pelo uso de tecnologia, como a informática, a televisão e outros recursos midiáticos, que atingem diretamente as mentes, o imaginário, não se

limitando à disciplina do espaço fabril, mas estendendo o controle ao homem enquanto espécie.

Considerações finais

Este é o paradoxo apontado por Arendt, Foucault e Negri, de um poder que, à medida que unifica e envolve todos os elementos da vida social, nesse exato momento, revela um novo contexto, um novo começo de máxima pluralidade e incontrolável singularidade.

Com isso, estes autores tratam de definir o movimento de singularidades que emergem da tensão da circulação do poder no corpo social, recodificando a condição múltipla, não orgânica, mas potencial e imanente, de um novo conceito (e movimento) que busca se contrapor à ideia de soberania, de um poder transcendente deslocado da vida, que a transforma em um valor em nome do qual o poder mata e faz morrer.

Referências bibliográficas:

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2007.
_____. *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- ALTAMIRA, César. *Os Marxismos do Novo Século*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2008.
- ARENDETT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1984.
_____. *Crise da República*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
_____. *Sobre a Violência*. RJ: Relume-Dumará, 1994
- CORSINI, Leonora F. *Êxodo Constituinte: multidão, democracia e migrações*. Tese. Rio de Janeiro: Escola de Serviço Social/UFRJ: 2007.
- DOMINGUES, José Maurício. *Interpretando a Modernidade – Imaginário e Instituições*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
_____. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
_____. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
_____. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, GRAAL, 1986.
_____. *História da Sexualidade I. A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HARDT, M. *O Comum no Comunismo*. Site: www.universidadenomade.org.br. 2011
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1983
- NEGRI, Antonio, HARDT, Michael. *O trabalho de Dionísio – Para a crítica ao Estado pós-moderno*. Juiz de Fora/MG: Editora UFJF, 2004.
_____. *Império*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2006.

- _____ *Multidão – Guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro/
São Paulo, 2005.
- _____ *A. 5 Lições sobre O Império*. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2003
- RIBEIRO, Renato Janine. *Ao Leitor sem Medo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- SZANIECKI, Barbara. *Estética da Multidão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.