

## DA HISTÓRIA COMO CAMPO DE BATALHAS EM MICHEL FOUCAULT.

*André Constantino Yazbek*

**RESUMO:** O presente artigo pretende explorar a compreensão da história como campo de batalhas na genealogia de Michel Foucault para explicitar a adoção da “guerra” como operador de inteligibilidade da política e da história em sua dupla função no pensamento foucaultiano dos anos 1970: a) como disposição metodológica para a aplicação do modelo da relação agonística ao âmbito histórico das formas institucionais e extra-institucionais da produção, regulação e circulação do discurso verdadeiro; b) como forma de luta política no sentido da compreensão do próprio saber histórico em termos de um campo de disputas indefinido, atravessado por relações e reversões de forças em permanente batalha.

**Palavras-chave:** Michel Foucault; genealogia; história; guerra.

**ABSTRACT:** This article aims to explore the understanding of history as a battlefield in Michel Foucault's genealogy to elucidate the adoption of "war" as an operator of intelligibility in politics and history in his dual role in Foucault's thought of the 1970s: a) as a methodological disposition for applying the agonistic relationship model to the historical scope of institutional and extra-institutional forms of production, regulation, and circulation of true discourse; b) as a form of political struggle in terms of understanding historical knowledge itself as an indefinite field of disputes, crossed by relations and reversals of forces in a perpetual battle.

**Keywords:** Michel Foucault; genealogy; history; war.

### I.

Sabemos que há uma crítica da razão em Michel Foucault e que ela atravessa sua obra de ponta a ponta, – e isso de tal modo que o filósofo jamais deixará de reconhecer-se como herdeiro da crítica kantiana.<sup>1</sup> Genericamente, isso significa dizer que a razão, em Foucault, é também chamada a apresentar seus princípios operatórios e os esquemas de justificação de suas pretensões, – daí tratar-se de uma *crítica*. Mas também sabemos que a crítica kantiana, ainda que fundamental, joga um papel ambivalente na formação do pensamento foucaultiano: da perspectiva de Foucault, Kant seria o fundador das “duas grandes tradições críticas entre as

---

<sup>1</sup> Não ao acaso, sob o pseudônimo de Maurice Florence (M.F.), escrevendo o verbete sobre si mesmo para o *Dictionnaire des Philosophes*, de Denis Huisman, Foucault se referirá à sua própria *démarche* filosófica remetendo-nos à crítica kantiana: “se quisermos enquadrar Foucault na tradição filosófica, será na tradição *crítica*, de Kant, que poderemos inserir seu empreendimento *História Crítica do Pensamento* [...]” (FLORENCE, 2001, p. 388-389). No entanto, e como veremos já a seguir, no mesmo verbete Foucault logo esclarece que a *crítica*, neste caso, é de tipo histórica (e não transcendental), ou seja, trata-se de uma “análise das condições [históricas] em são formadas ou modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que estas são constitutivas de um saber possível” (idem, p. 389).

quais se dividiu a filosofia moderna”, à saber, uma *crítica epistemológica* ou “analítica da verdade” (oriunda das três *Críticas* kantianas, mormente a primeira delas), cujo objetivo é o de estabelecer as condições necessárias e universais nas quais o conhecimento verdadeiro é possível, e uma *crítica política* ou uma “ontologia da atualidade” (derivada dos textos kantianos sobre a *Aufklärung* e a Revolução Francesa), dedicada a fazer emergir as condições historicamente contingentes e singulares do “campo atual de nossas experiências” possíveis, ou seja, daquilo que, nos marcos do *éthos* da modernidade ocidental, delimita o que somos (no sentido do alcance do que podemos dizer, pensar e fazer) (FOUCAULT, 2010, p. 21-22).

Vinculando-se explicitamente a esta *ontologia da atualidade*, uma das vertentes da tradição crítica kantiana, resta que a crítica da razão, em Foucault, é inseparável não apenas da temática do poder e do governo – seja a do controle gestor das populações, seja a da constituição de modalidades de individuação obediente –, mas também da história como campo de problematização das relações entre o projeto ocidental de um desenvolvimento universal da razão, a positividade das ciências e a racionalidade moderna das formas atuais do exercício do poder. Por este motivo, a crítica foucaultiana é desenvolvida em oposição à disposição antropológica do kantismo e ao seu elemento transcendental: não se trata de colher as condições transcendentais de possibilidade do conhecimento (ou seja, o arranjo formal que unifica a experiência objetiva a partir do sujeito do conhecimento) e, em consequência, tampouco se trata de fazer do “homem” um referente pré-discursivo; antes, trata-se de uma crítica do saber que nos remete às formas históricas, regulares mas contingentes, de sua emergência em correlação com os efeitos de exigência e coerção exercidos pela *norma do verdadeiro* nos domínios aos quais ela é aplicável. Portanto, se a crítica aqui tem lugar, é justamente em sua função de *desassujeitamento*: o objetivo crítico é o de fazer aparecer a insidiosa e abusiva naturalização da formação histórica de sistemas de pensamento que enformam nossa experiência histórica e nossas práticas sociais. Daí que não se trate apenas da crítica às instituições, mas também da crítica como reelaboração das formas de pensar o *sujeito*, a *verdade* e a *história*, – afinal, se a questão kantiana era aquela de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a transpor, a questão crítica, para Foucault, deverá exercer-se não sob a forma da limitação necessária, mas sim da *transgressão* sempre possível: “naquilo que nós é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte que é singular, contingente e devida a constrangimentos arbitrários?”

(FOUCAULT, 2001a, p. 1393). Assim, a crítica será exercida não exatamente na “busca das estruturas formais de valor universal”, mas efetivamente como uma “investigação histórica dos eventos que nos levaram a nos constituirmos e reconhecermos como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos” (idem).

## II.

Para explorar esta lida crítica do pensamento foucaultiano com o *sujeito*, a *verdade* e a *história* – tendo a *história* como elemento *crítico* organizador desta relação –, gostaria de insistir no tema da *guerra*, do *combate*, da *batalha*. Lembremos de saída que o tema da guerra e do combate é um tema eminentemente genealógico em Foucault, – genealógico no sentido da leitura particular da genealogia de Nietzsche por Foucault: aqui, a própria enunciação da verdade é já uma estratégia em uma dada conjuntura de relações de forças (a imposição de uma gramática moral ou de uma significação política estratégica, por exemplo), de sorte que o “conhecimento é, cada vez, o resultado histórico e pontual de condições que não são da ordem do conhecimento” (FOUCAULT, 2003, p. 24). Desta perspectiva, eminentemente nietzschiana, não há sequer um sentido originário a ser desvendado nas coisas ou nos textos, na experiência ou na própria marcha (suposta) da história, e de sua narrativa teleológica. Neste sentido, a própria tarefa da filosofia não é mais a de revelar um sentido profundo inscrito nas coisas, mas antes a de *descrever estratégias* e fazer o *diagnóstico* do estado atual das forças em disputa. Nas palavras de Paul Veyne, portanto, “uma filosofia não tem mais que um uso possível: fazer a guerra; mas não a guerra anterior: a guerra atual” (1985, p. 939). Mas se assim o é, então uma história genealógicamente orientada, tal como Foucault a compreende a partir de Nietzsche, se opõe à história como desdobramento meta-histórico das significações: o genealogista sabe que a verdade designa menos o acordo das significações do que a vetorização das forças, “forças que se encontram em jogo na história” e que obedecem não às determinações de uma *Weltgeschichte*, mas sim ao “acaso da luta” (FOUCAULT, 1979, p. 28). Daí que não se trate da história como “pesquisa de origem”, mas da história como discórdia, disparate, acaso agonístico: “O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate” (idem, p. 18).

Nestes termos, pode-se dizer que a adoção do *paradigma da guerra* para a compreensão genealógica da história por Foucault comporta, ao menos, duas dimensões plenamente articuladas: 1) do ponto de vista do *método*, trata-se de uma disposição teórica para a aplicação do modelo da relação agonística ao âmbito histórico das formas institucionais e extra-institucionais da produção, regulação e circulação do discurso verdadeiro, com o conseqüente sistema de exclusões aqui implicado: com efeito, o “discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, *pelo que se luta*, o poder do qual queremos nos apoderar” (FOUCAULT, 1996, p. 10, *grifo nosso*); 2) do ponto de vista da *luta política*, o paradigma da guerra converte a própria história em um campo de disputas indefinido, atravessado por relações e reversões de forças em permanente batalha: não se trata “apenas” de *pensar a guerra*, mas sobretudo de *fazer a guerra*; e este *fazer a guerra*, por sua vez, comporta um duplo sentido: não apenas Foucault apresenta seu próprio trabalho genealógico-historiográfico como instrumento bélico para a luta política – “Gostaria que meus livros fossem uma espécie de [...] coquetéis *Molotov* ou minas, e que se carbonizassem depois do uso, ao modo dos fogos de artifício” (FOUCAULT, 2001b, p. 1593) –, mas também os próprios discursos históricos por ele mobilizados são o testemunho da memória esquecida das batalhas e, em consequência, a reativação das forças de revolta e da luta por meio das perspectivas proscritas, sendo essa a tarefa mesma da genealogia. Neste sentido, *genealogia* designa o “acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais” (FOUCAULT, 2005, p. 13).

Portanto, da mesma forma que a enunciação da verdade traduz, em geral, um certo estágio das forças em jogo – segundo a compreensão nietzschiana das relações do conhecimento com o mundo e a verdade –, também a validade da historiografia foucaultiana estará não no valor de verdade de seus enunciados (ou de enunciados mobilizados alhures), mas sim na intensidade de seus efeitos políticos, no efeito ensejado em termos da guerra *na e pela* titularidade da história. Nietzsche é, aqui, um *modelo de indagação genealógica* da história, modelo *crítico* que põe em xeque a “vontade de verdade” dos saberes históricos, sua pretensão à neutralidade “científica”, de maneira a fazer ver as formas historicamente constitutivas de uma “política da verdade” (FOUCAULT, 2003, p. 23). Em suma: trata-se de uma história

política da verdade de corte nietzschiano (a única possível, em nossa tradição) porque, nela, o próprio conhecimento é compreendido como “invenção” (*Erfindung*) e, em consequência, não se apresenta mais como o desdobramento de uma unidade de origem ou a realização da harmonia preestabelecida entre o *conhecer* e a *coisa conhecida*, mas, ao contrário, como uma violência que se faz às coisas, como manifestação de certo estado de cristalização momentânea, precária, da luta e das relações de poder (idem, p. 22). E é precisamente nesse sentido, como luta pela *verdade* e pela *verdade histórica* no âmbito de uma politização da verdade e da história, que Foucault dirá que é necessário produzir “ficções históricas”, em uma declaração que ilustra a radicalidade de sua *démarche* historiográfica como expressão de uma genealogia (ou ontologia) do presente:

Eu não sou verdadeiramente um historiador. [...] Eu pratico uma espécie de ficção histórica. [...] Para colocar de outra forma: eu escrevi muito sobre a loucura, no início dos anos sessenta, fiz uma história do surgimento da psiquiatria. Eu sei muito bem que, do ponto de vista histórico, o que fiz é parcial, exagerado. [...] Mas o meu livro teve um impacto na forma como as pessoas percebem a loucura. Portanto, meu livro e a tese que desenvolvo nele têm uma verdade na realidade de hoje. Estou tentando provocar uma interferência entre a nossa realidade e o que sabemos da nossa história passada. Se eu conseguir, essa interferência produzirá efeitos reais na nossa história presente. Minha esperança é que meus livros *alcancem a verdade somente depois* de serem escritos e não antes (FOUCAULT, 2001c, p. 859, *grifo nosso*).

Assim, vista por este prisma, a *crítica política* em Foucault exige o deslocamento da própria ideia de uma “verdade histórica”: é preciso travar um combate pela *verdade histórica* na dimensão prática de sua enunciação e da formação de seu saber, – e isso não porque a verdade histórica não exista (ou seja simplesmente relativa), mas sim porque ela existe em “demasia”, quer dizer, circula em um campo móvel e indefinido de disputas no interior da qual está em jogo menos o seu (suposto) conteúdo objetivo do que seus efeitos *políticos de controle e sujeição* da memória dos combates, de maneira a impedir, justamente, a afirmação e a mobilização de um saber das lutas locais, – trata-se, em uma palavra, de *desassujeitar* os saberes.<sup>2</sup> E o mesmo valerá para o âmbito da crítica genealógica dos conceitos, objetos e

---

<sup>2</sup> “[...] por ‘saber sujeitado’, entendo duas coisas. De uma parte, [...] conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais. Concretamente, se preferirem, não foi certamente uma semiologia da vida em hospício, não foi tampouco uma sociologia da delinquência, mas sim o aparecimento de conteúdos históricos que permitiu fazer, tanto do hospício como da prisão, a crítica efetiva. [...] Em segundo lugar, por ‘saberes sujeitados’ [...] eu entendo igualmente toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos. E

instituições da tradição clássica da própria filosofia política e das teorias jurídicas da soberania: trata-se de considerá-los, na condição de armas de combate, como objetos estratégicos, armas de luta, movimentos táticos a partir de um campo e de um certo estágio das forças em jogo. Compreende-se, portanto, que a genealogia foucaultiana do poder se apresente como avessa a todo e qualquer comprometimento com as teorias clássicas da soberania e do direito público moderno: em última instância, o próprio direito, como veremos a seguir, é uma maneira regulamentada de fazer a guerra. “No fundo, apesar das diferenças de época e objetivos, a representação do poder permaneceu marcada pela monarquia. No pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei” (FOUCAULT, 2017, p. 97).

### III.

É possível que em nenhum outro momento Foucault tenha feito um uso mais extensivo e radical do tema da guerra como grade de inteligibilidade da política e da história do que no curso ministrado em 1976 no *Collège de France*, posteriormente publicado sob o título de *Em defesa da sociedade*. E isso não apenas pelo fato evidente de que, neste curso, Foucault adotara a noção de “guerra civil” como conceito operatório eficaz para pensar as relações de poder político que se desenrolam sob a pretensa paz civil instituída pelos estados modernos – daí a célebre inversão do aforismo de Clausewitz pelo Foucault de *Em defesa da sociedade*: “neste momento, inverteríamos a proposição de Clausewitz e diríamos que a política é a guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT, 2005, p. 22) –, mas sobretudo porque as lições ministradas em 1976 parecem concentrar, em sua íntima articulação, as três dimensões fundamentais da leitura da história como campo de batalhas pela genealogia foucaultiana. Assim sendo, trata-se, em *Em defesa da sociedade*, 1) de mostrar que a guerra se desenrola sob a rede cerrada de nossas significações históricas e da pretensa paz civil veiculada pelo discurso do direito e da soberania (“no interior dessa ‘paz civil’, as lutas políticas, os enfrentamentos a propósito do poder [...], tudo isso, num sistema político, deveria ser interpretado apenas como

---

foi pelo reaparecimento desses saberes de baixo, desses saberes não qualificados, desses saberes desqualificados mesmo, foi pelo reaparecimento desses saberes do psiquiatrizado, do doente, do enfermeiro, do médico, mas paralelo e marginal em comparação com o saber médico, saber do delinquente, etc. [...], foi pelo reaparecimento desses saberes locais das pessoas, desses saberes desqualificados, que foi feita a crítica” (FOUCAULT, 2005, p. 11-12).

as continuções da guerra” (idem, p. 23)); 2) de converter os discursos que testemunham e explicitam a guerra (*essa guerra*, e não outra) em atos estratégicos de combate, resistência e contraofensiva (afinal, a “história é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete” (idem, p. 79)); 3) de fazer, por fim, um uso militante da história, – e isso justamente para divisar o “território” ou o campo privilegiado da história como campo de disputa no qual é travada a luta pela memória das batalhas e, em consequência, pelo caráter exemplar dos discursos do poder e do contrapoder (“A guerra se trava, portanto, através da história, e através da história que a narra” (idem, p. 206)).

Ora, este uso militante da história (no sentido da formação de um *contra-saber* capaz de articular a memória das lutas a um discurso de *contra-soberania*, ou seja, a um discurso taticamente avesso às narrativas oficiais, jupiterianas, do poder) já havia permitido ao Foucault de *Vigiar e Punir*, obra publicada em 1975, a delimitação genealógica da formação moderna de uma tecnologia política do corpo para a produção de modalidades de vida disciplinar, – daí o conteúdo prático, em termos de combate, desta *genealogia da prisão*: tratava-se de “fazer a história do passado nos termos do presente” (FOUCAULT, 2014, p. 34) para divisar, justamente, a atualidade dos dispositivos e da lógica disciplinar de poder. Para o Foucault de 1976, por sua vez, essa lida com a história se prolongará em uma genealogia do poder ainda mais descentralizada com relação a uma universalidade jurídica: a perspectiva da crítica política se desembaraça completamente da soberania clássica hobbesiana – cuja linguagem, como sabemos, é contratual – para apreender, em lugar da formação da unidade do corpo soberano, a “instância material da sujeição” dos súditos (FOUCAULT, 2005, p. 33-34).

Nestes termos, realizando exatamente o avesso do hobbesianismo (idem, p. 34), Foucault denuncia em Hobbes a falsa paternidade do discurso político da guerra – em última instância, o discurso hobbesiano é “tranquilizador” porque “enuncia sempre o discurso do contrato e da soberania, ou seja, o discurso do Estado” (idem, p. 114) – para finalmente apreender, entre os séculos XVII e XVIII, nas “reivindicações populares ou pequeno-burguesas na Inglaterra pré-revolucionária ou revolucionária” ou, ao contrário, no “discurso de luta contra o rei, do lado do amargor aristocrático, na França”, o ponto de emergência de um discurso *histórico-político* no qual a “guerra constitui a trama ininterrupta da história” (“a guerra que se desenrola assim sob a ordem e sob a paz, a guerra que solapa a nossa sociedade e a divide de

um modo binário e, no fundo, a guerra das raças”) (idem, p. 70). Temos, portanto, a emergência de um discurso histórico de “guerra de raças” a ser entendido no seguinte sentido: trata-se de uma perspectiva histórica sobre o Estado na qual sobrevêm a afirmação de um corpo político permanentemente dividido por lutas incessantes e intestinas, por batalhas que o atravessam e, nesta medida, desmentem o discurso oficial da soberania estatal como elemento de pacificação e de formação de uma unidade indivisa (idem, p. 99-100), explicitando sua tática de domínio e desmobilização política.

Como bem o sabemos, a lição final de *Em defesa da sociedade*, avançando ao século XIX e XX, localiza um ponto de inflexão fundamental nesta genealogia do discurso *histórico-político* da guerra de raças: o tema da guerra se deslocará da “guerra civil” como elemento historicamente constitutivo do corpo político (expressão de um discurso histórico oposto à afirmação oficial da unidade da soberania régia) para o registro de um *racismo de Estado* característico do nacionalismo estatal oitocentista. Temos aqui, com efeito, uma nova figura da violência estatal, tipicamente moderna, que é aquela de uma guerra feita ao próprio corpo político segundo o imperativo de proteção ao corpo biológico da nação: o racismo emerge então como tecnologia biopolítica característica de todos os modernos estados liberais na medida mesmo em que, em sua lógica securitária, tais estados dependem do estabelecimento do “corte [populacional] entre o que deve viver e o que deve morrer” (idem, p. 304) para a mobilização efetiva das estruturas materiais da violência soberana. Em outros termos: em sociedades biopolíticas ou de “normalização”, nas quais está em jogo a gestão positiva das populações para fins de maximização de sua vida útil, o arcaico direito de morte sobre os súditos, prerrogativa fundamental do poder soberano, só pode ser adequadamente exercido e justificado a partir do *racismo* como tecnologia destinada à produção de porções populacionais marcadas com o signo de vidas matáveis. Daí a afirmação peremptória de Foucault, na última aula curso de 1976, a propósito da violência característica dos Estados modernos: “A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (idem, p. 306).

Neste sentido, a biopolítica, em sua primeira ocorrência no âmbito dos cursos ministrados por Foucault no *Collège de France*, é não apenas a expressão do advento de novas tecnologias de gestão positiva das populações (no sentido do incremento de suas forças de

produção e consumo), mas igualmente a de uma nova *figura política da morte* e da *guerra*, uma nova economia da violência política: figura tipicamente moderna da violência estatal, o racismo de Estado é coetâneo à biopolítica na medida em que implica a exposição de uma parcela da população à morte como sendo o reverso do direito do corpo social à garantia de sua própria vida. Isso significa que a morte calculada, racionalizada e distribuída segundo a lógica securitária da gestão biopolítica é coextensiva às próprias pretensões do poder à gestão positiva da vida, de sorte que se pode considerar que “quase não há funcionamento do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo” (idem, p. 306). E como observará ainda Foucault em *A vontade de saber*, primeiro volume de sua *História da sexualidade*, publicado também 1976, não se trata exatamente aqui, pura e simplesmente, das mesmas operações de reivindicação do direito de morte sobre os súditos por parte do velho poder soberano, mas de algo diverso:

[...] jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX, e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até então, praticado tais holocaustos em suas populações. Mas esse formidável poder de morte – e talvez seja o que lhe empresta uma parte da força e do cinismo com que levou tão longe seus próprios limites – apresenta-se agora como o complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto. 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 tornaram-se vitais. 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. [...] O princípio: pode matar para poder viver, que sustentava a tática de combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população (FOUCAULT, 2017, p. 147).

Portanto, é possível considerar os modernos estados liberais a partir da perspectiva histórico-genealógica do advento e da formação de novas estratégias e tecnologias de guerra de soberania contra as populações, sejam elas autóctones ou estrangeiras: deste ponto de vista, estaríamos diante de territórios políticos nos quais se verifica a requalificação ou reinscrição requalificada do direito soberano de matar segundo uma outra lógica política de exercício de poder, à saber, segundo a lógica de um poder que “se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população” (idem, p. 148).

Com efeito, gostaria de terminar por observar que apenas uma crítica política que toma a história como um *campo de batalhas* é capaz de divisar a guerra civil conduzida ininterruptamente pelo Estado moderno contra suas populações de indesejáveis, o que nos coloca diante de uma figura tipicamente moderna da violência política. Nesta medida, é possível que apenas uma historiografia genealógica possa promover a efetiva desmistificação das formas vigentes da justiça, da objetividade e do saber estatal, nas quais estão encerradas, constitutivamente, a afirmação de uma paz civil que não é senão um certo estágio das forças em luta, uma certa cristalização das relações de força da guerra. Assim, é justamente a perspectiva genealógica que se mostrará capaz, para Foucault, de realizar uma compreensão *crítica e histórica* do poder político, ou seja, uma compreensão capaz de apreendê-lo em sua “função [de] reinserir perpetuamente essa relação de forças [do desequilíbrio da guerra], mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros” (idem, p. 23). Como bem anotou Paolo Napoli, ao adotar a guerra como instrumento de análise das relações do poder em 1976, aplicando-a em uma genealogia política da história, Foucault se encontrara em uma perspectiva na qual “não se faz a guerra para escrever a história, mas se escreve a história para fazer a guerra” (1993). Daqui que se possa falar em uma *contra-história* do poder e do Estado em Foucault, – ou mesmo em uma *história-insurrecional*.

## REFERÊNCIAS

- FLORANCE, M. “Michel Foucault”. In: HUISMAN, D. (org.). *Dicionário dos Filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: MACHADO, R. (org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Qu’est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001a.
- \_\_\_\_\_. “Sur la sellette”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001b.
- \_\_\_\_\_. “Foucault étudie la raison d’État”. In: *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001c.
- \_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Ed. NAU, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade, vol. 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- NAPOLI, P. “Michel Foucault et les passions de l’histoire”. *Futur antérieur*, 18, 1993/4. Disponível em: <https://www.multitudes.net/michel-foucault-et-les-passions-de/>. Acesso em 14/10/2023.
- VEYNE, P. “Le dernier Foucault et sa morale”. *Critique*, nº 471-472, 1986.