



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Eduardo Spengler

**Genealogia do Apoio Mútuo *Kropotkiano*: Principal Fator da Evolução das
Espécies e Fator de Resistência nas Cidades Contemporâneas**

Rio de Janeiro

2019

Eduardo Spengler

Genealogia do Apoio Mútuo *Kropotkiniano*: Principal fator da Evolução das Espécies e Fator de Resistência nas Cidades Contemporâneas

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof^a Dra. Camila Jourdan

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

S747 Spengler, Eduardo.
Genealogia do Apoio Mútuo Kropotkiniano: Principal fator da Evolução das
Espécies e Fator de Resistência nas Cidades Contemporâneas / Eduardo
Spengler. – 2019.
149 f.

Orientadora: Camila Jourdan.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia – Teses. 2. Foucault, Michel, 1926-1984 – Teses. 3. Evolução
(Biologia) – Teses. I. Jourdan, Camila. II. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

es

CDU 1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Eduardo Spengler

Genealogia do Apoio Mútuo *Kropotkiniano*: Principal fator da Evolução das Espécies e Fator de Resistência nas Cidades Contemporâneas

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia

Aprovado em 28 de março de 2019.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Camila Jourdan (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Acácio Augusto Sebastião Júnior
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

Prof. Dr. Rafael Haddock Lobo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

Para Luiza, minha acompanhante no palco do maior show da Terra.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora Camila Jourdan pelo suporte e conselhos para que este trabalho fosse feito.

À Luiza, meu universo, que sem o apoio incondicional, parceria e ajuda este trabalho não existiria. Com você eu quero construir nosso próprio Walden e manter os princípios de nossa vida; construir y no destruir; obedecer y no mandar; proponer y no imponer; convencer y no vencer; bajar y no subir; somar e não tratar. You are my path, my home, my star, my alpenglow, and we are here.

À minha mãe e minha irmã por existirem em minha vida, me moldando a ser o que sou. As mulheres são o motor do mundo.

Ao meu pai que, ao me criar ao modo de seu povo, me possibilitou enxergar e me comportar no mundo com olhos, palavras e ações muito diferentes daquelas da Razão ocidental.

À Letycia, cujas conversas sobre filosofia nos solitários corredores da faculdade me ajudaram a não desistir pelo caminho.

À bolsa de estudos concedida pelo Cnpq que me possibilitou estudar e escrever o presente.

A todos os povos originários que pela sua resistência, em existência, são verdadeiramente os últimos defensores da Mãe Terra, essa nossa pequena arca azul da vida, defensores de todas as formas de vida, as mais esplendorosas e lindas, e portadores dos modos de vida comunais e matriarcais.

A todos(as) os(as) trabalhadores(as) do mundo cujo trabalho explorado e invisibilizado, de fato, constroem as possibilidades físicas para que o conhecimento escrito de nossa espécie seja expandido. Verdadeiros(as) professores do apoio mútuo.

Ao povo zapatista. Sempre abaixo e à esquerda, que mesmo passando por grandes dificuldades ainda resistem aos ataques do capitalismo e dos maus-governos contra a vida e a natureza com seu sistema comunal e baseado no apoio mútuo de “a cada qual segundo sua necessidade”.

We are here to care for the garden
The wonder of birth
Of every form most beautiful
We are one
We are a universe
Forebears of what will be
Scions of the devonian sea
Aeons pass
Writing the tale of us all
A day-to-day new opening
For the greatest show on Earth.

Tuomas Holopainen

RESUMO

SPENGLER, E. *Genealogia do Apoio Mútuo Kropotkiniano: Principal fator da Evolução das Espécies e Fator de Resistência nas Cidades Contemporâneas*. 2019 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

O presente trabalho apresenta a *Teoria do Apoio Mútuo kropotkiniana* como sendo este o principal fator de *evolução das espécies*, que ocorre juntamente ao processo de *seleção natural darwiniano*. O pensamento de Kropotkin será aqui resgatado pelo método *genealógico foucaultiano* como sendo um *saber sujeitado*, um saber desqualificado pela *guerra discursiva* que escolheu como discurso dominante um *darwinismo social* que é, de certa forma, uma continuação do contratualismo *hobbesiano*, o qual prega uma metafórica guerra de todos contra todos para justificar um individualismo fabricado como sendo algo inerente ao ser humano, filosoficamente *necessário* e fundado na biologia de nossa espécie. Serão analisados o surgimento das cidades contemporâneas e dos Estados-nação modernos utilizando-nos do pensamento de Foucault e Kropotkin. Em Foucault serão explicados os três mecanismos de poder: o da *soberania*, o da *sociedade disciplinar* e o *mecanismo de segurança* ou *biopoder*, que fazem parte de uma estratégia de poder que Foucault denominou *poder-saber*, que é em seu cerne a fundamentação do saber *epistemológico-jurídico*, que por sua vez mantém a legitimidade do Estado e seus três mecanismos de poder. Com Kropotkin, será analisada a importância do apoio mútuo em três pontos: no processo evolutivo das espécies de animais não-humanos, na lei do apoio mútuo como fundamental no processo de formação das sociedades humanas e o apoio mútuo como fator de resistência nas cidades contemporâneas, contrapondo-se a um individualismo produzido pelas cidades e pelos Estados-nação modernos, estes utilizando-se do *poder-saber* como estratégia de vigilância, policiamento e controle dos corpos dos cidadãos.

Palavras-chave: Foucault. Apoio mútuo. Evolução. Cidades contemporâneas. Kropotkin.

ABSTRACT

SPENGLER, E. *Genealogy of Kropotkinian Mutual Aid: Main Factor of Species Evolution and Factor of Resistance in Contemporary Cities*. 2019 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

This study presents the *kropotkinian Mutual Aid Theory* as the main factor of the *evolution of the species*, which also occurs together with the process of Darwin's *natural selection*. Kropotkin's theory will be here rescued by the *foucaultian genealogical method* as a *subject knowledge*, a disqualified knowledge by the *discursive war*. A *discursive war* that chosed the *social darwinism* as the dominant discourse. *Social darwinism* which is, in a certain way, a continuation of the *hobbesian contractualism*, that defends a metaphoric war of all against all to justify a fabricated individualism as something inherent to human, an individualism phylosophically *necessary* and founded in the biology of our specie. We will analyse the rise of contemporary cities and modern Nation-states accordingly to Foucault and Kropotkin. In Foucault we will explain the three mechanisms of power: the *sovereign power*, the *disciplinary power* and the *security mechanism* or *biopower*, that are parts of an strategy of power that Foucault denominated *power-knowledge*, which is, on it's core, *epistemologico-juridical*. With Kropotkin, we will analyse the importance of mutual aid in three points: the evolutive process of the species of non-humans animals, the law of mutual aid as fundamental in the process of formation of human societies and the mutual aid as a factor of resistance in the contemporary cities, in opposition to an individualism produced by those cities. Contemporary cities that uses the *power-knowledge* as a strategy of vigilance, policing and control of the bodies of their citizens.

Keywords: Foucault. Mutual aid. Evolution. Contemporary cities. Kropotkin.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 GENEALOGIA, GUERRA DISCURSIVA E BIOPODER	12
1.1 Genealogia, Poder e Saberes Sujeitados	12
1.2 Biopoder e Governamentalidade	23
1.3 Guerra Discursiva e Metáforas	36
2 KROPOTKIN: O APOIO MÚTUO COMO PRINCIPAL FATOR DE EVOLUÇÃO DAS ESPÉCIES E DAS SOCIEDADES HUMANAS	40
2.1 Evolução, Darwin e Kropotkin.....	40
2.2 Apoio mútuo entre os animais	52
2.3 Kropotkin, os primeiros humanos, os “selvagens” e os bárbaros.....	63
2.4 Kropotkin e as cidades medievais	69
3 A CIDADE CONTEMPORÂNEA: INSTRUMENTO DISCIPLINAR DOS CORPOS E LOCAL DE RESISTÊNCIA E INSURREIÇÃO ATRAVÉS DO APOIO MÚTUO.....	82
3.1 A Cidade Disciplinar	82
3.2 A Cidade Como Necessidade.....	91
3.3 Governamentalidade, Cidade, População e Segurança.....	97
3.4 Kropotkin e a cidade contemporânea.....	116
CONCLUSÃO	121
REFERÊNCIAS	134
APÊNDICE A - As origens comunalistas e de democracia direta do pensamento de Kropotkin.....	137
APÊNDICE B - Esboço das origens filosóficas ocidentais das cidades, a cultura grega e romana	142

INTRODUÇÃO

O individualismo desenfreado é um produto moderno, e não uma característica da humanidade primitiva.

Piotr Kropotkin

A *Teoria da Evolução* das espécies teve um impacto profundo, definitivo e inegável em todos os saberes acadêmicos. Neste trabalho, abordamos essa teoria não como o discurso dominante a utiliza, sobretudo nas ciências sociais, ou seja, glorificando um *darwinismo social*, ou utilizando a Biologia para reforçar uma ideia de natureza humana individualista, ao modo de Thomas Hobbes e os contratualistas. Mas, antes disso, e de modo contrário, tratamos da *Teoria da Evolução* não de uma forma escatológica, linear e globalizante, através do modo europeu ocidental de pensar, mas sim buscamos na *Teoria do Apoio Mútuo* de Piotr Kropotkin uma possível explicação alternativa ao discurso dominante, tratando do apoio mútuo como um fator na evolução das espécies não-humanas e das sociedades humanas. Para isso primeiramente analisaremos a abordagem genealógica proposta por Michel Foucault. Esta tem o papel de revelar a história que esconde as relações de poder envolvidas no privilégio de determinados saberes em detrimento de outros. A produção genealógica deve ser entendida como uma arma discursiva, que traz à luz a história dos pequenos acontecimentos, a história dos vencidos. É também um modo de pensar a História não linearmente, não com uma teleologia, não como um início que desvelaria seu sentido último, mas pensar a História de forma descontínua, movida pelo acaso.

Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há 'algo inteiramente diferente', não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir das figuras que lhe eram estranhas. A razão? Mas ela nasceu de uma maneira inteiramente 'desrazoável' – do acaso. A dedicação à verdade e ao rigor dos métodos científicos? Da paixão dos cientistas, de seus ódios recíprocos, de suas discussões fanáticas e sempre retomadas, da necessidade de suprimir as paixões – armas longamente forjadas ao longo das lutas pessoais. E a liberdade, seria ela, na raiz do homem o que o liga ao ser e à verdade? De fato, ela é apenas uma invenção das classes dominantes (FOUCAULT, 2012, p. 58-59).

Além disso, também encontramos em Foucault uma abordagem do discurso pela qual este sempre se insere numa relação de poder. O discurso, neste sentido, fundaria um *jogo de forças discursivo*, não seria apenas a representação de uma realidade dada. Para Foucault, existem saberes marginais e saberes dominantes. Os discursos na sociedade são controlados,

selecionados e organizados. Uma das formas de manter esse controle é através das instituições produtoras de conhecimento, as quais instauram e reproduzem os discursos como verdades neutras.

O discurso biológico é um discurso carregado de valores, mas que se esconde atrás de uma suposta aparência neutra. Essa abordagem da Biologia surge no pensamento de Michel Foucault a partir do curso *Em defesa da sociedade* (1976), sobretudo por meio dos mecanismos do que Foucault então denomina de *biopoder*. O biopoder seria um mecanismo do poder tornado dominante a partir do século XVIII e que iria se instaurar por meio do *fazer viver*, e não mais do *fazer morrer*. Trata-se de ver o ser humano como espécie e de universalizar características biológicas como fundantes das relações e práticas sociais. Cria-se, assim, toda uma gama de saberes capazes de vigiar as populações, medicalizar os indivíduos, urbanizar e esquadrihar as cidades, produzir estatísticas e mecanismos de previdência capazes de gerar o que Foucault denomina de *governamentalidade*, enquanto modo de exercício do Governo pelo Estado-Nação moderno.

Este biopoder seria um “elemento indispensável ao desenvolvimento do *capitalismo*”, que, segundo Foucault, “[...] só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos *corpos* no *aparelho de produção* e por meio de um ajustamento dos *fenômenos de população* aos *processos econômicos*” (FOUCAULT, 1988, p. 132, grifos nossos). E este é um instrumento que deveria se espalhar pelo tecido social, uma teoria biológica metaforicamente universalizada como justificativa para um certo naturalismo do modo de vida competitivo e meritocrático do capitalismo. Foucault então analisará a utilização que foi feita de Darwin pelo discurso dominante como forma de transformar termos biológicos em discurso político.

Mas, onde existem relações de poder, existem resistências; e onde existem saberes dominantes, existem saberes excluídos, silenciados, os discursos desqualificados dos vencidos. Estes são objetos da genealogia, entendida como uma insurreição dos chamados saberes sujeitados:

E, por saber sujeitado, entendo duas coisas. De uma parte quero designar, em suma, conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais. [...] os conteúdos históricos podem permitir descobrir a clivagem dos enfrentamentos e das lutas que as ordenações funcionais ou as organizações sistemáticas tiveram como objetivo justamente mascarar. Portanto, os saberes sujeitados são blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica pode fazer reaparecer pelos meios, é claro, da erudição. 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 requerida (FOUCAULT, 1999, p. 11-12).

Buscaremos então pensar a teoria biológica de Piotr Kropotkin, centrada na concepção de apoio mútuo, como um saber sujeito a ser resgatado como saber de resistência. Neste sentido, resgatamos o pensamento de Kropotkin como um contra-discurso, um saber sujeito, tomado na guerra discursiva como menor e, por isso, invisibilizado institucionalmente. Como afirmou o próprio Kropotkin, o fator do apoio mútuo foi totalmente ignorado até agora¹, e por isso, é necessário mostrar, antes de mais nada, a importância do papel que esse fator desempenha na evolução tanto no mundo animal quanto nas sociedades humanas. Acreditamos que resgatar a importância da noção de apoio mútuo cumpre um *papel político e epistemológico* ao deixar claro que o modo de vida competitivo, tão importante para o capitalismo, não é o único possível, nem é justificado biologicamente, como se pretendeu ao tratá-lo como natural, instaurando assim uma estratégia de biopoder. Nas palavras de Kropotkin:

“[...] procurei mostrar sucintamente a imensa importância dos instintos de apoio mútuo, herdados pela humanidade de sua evolução extremamente longa, presentes até hoje em nossa sociedade moderna, que se supõe estar baseada no princípio de “cada um por si e o Estado por todos”, mas que nunca conseguiu e nunca conseguirá tornar-se realidade (KROPOTKIN, 2012, p. 20).

Iniciaremos nossa abordagem resgatando o pensamento de Foucault, seu método genealógico, analisando a guerra discursiva, o *poder-saber* e os três mecanismos de poder em Foucault: a soberania, a sociedade disciplinar e a segurança ou biopoder. Em seguida, explanaremos a teoria do apoio mútuo de Kropotkin e, finalmente, reconsideraremos o que podemos retirar das análises precedentes para pensarmos nossa sociabilidade urbana e nosso modo de vida contemporâneo.

1 Ver mais em: Kropotkin 2012 p. 238-239.

1 GENEALOGIA, GUERRA DISCURSIVA E BIOPODER

A política é a guerra continuada por outros meios.

Michel Foucault

1.1 Genealogia, Poder e Saberes Sujeitados

Nesta primeira parte do trabalho analisaremos a obra de Michel Foucault em sua segunda fase de pensamento, conhecida como sua fase genealógica. Este segundo momento do seu trabalho foi inaugurado com a aula no Collège de France em dois de dezembro de 1970 intitulada *A Ordem do Discurso*. As investigações deste período deram origem à sua obra *Vigiar e Punir* (1975) e aos volumes de *História da Sexualidade* (*I de 1976, II de 1984, III de 1984, IV de 2017*). Com *Vigiar e Punir* e com as aulas dadas no Collège de France nos anos anteriores e posteriores ao lançamento desta obra, o que Foucault investigava eram os fenômenos das relações de poder. Primeiramente, ele identificou o poder da soberania. Este poder, que emanava dos reis e era sobretudo *epistemológico-jurídico* – ou seja, era um saber “científico” e sobretudo de cunho jurídico –, surgiu no momento da consolidação dos grandes Estados modernos, que começaram a se formar após o fim da Idade Média. A ideia surgida a partir daí de que o poder produz saber foi denominada por Foucault como o *poder-saber*. Este é também o momento da consolidação das cidades e de um regime de disciplinaridade, o qual Foucault chamou de *sociedade disciplinar*. Essa sociedade disciplinar começou “[...] a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazer nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento” (FOUCAULT, 2013, p. 18). Esta sociedade disciplinar foi o foco de investigação de Foucault nesta sua segunda fase. Seu objetivo era “[...] mostrar como se pôde formar, no século XIX, um certo saber do homem, da individualidade, do indivíduo normal ou anormal, dentro ou fora da regra, saber este que, na verdade, nasceu das práticas sociais [...] do controle e da vigilância” (FOUCAULT, 2013, p. 18).

Contudo, posteriormente Foucault relê o seu próprio trabalho e afirma que seu foco sempre teria sido o sujeito. Só no último período de seu pensamento, segundo Foucault, seu trabalho não se tratou tanto de analisar o fenômeno do poder, mas sim de analisar o sujeito. Em suas próprias palavras: “Não é o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minha

pesquisa”² (FOUCAULT, 1982, p. 778, tradução nossa). E foi pensando num sujeito como núcleo central de todo conhecimento que a filosofia ocidental “Há dois ou três séculos, [...] postulava, explícita ou implicitamente, [esse] sujeito como fundamento, como núcleo central de todo o conhecimento, como aquilo em que e a partir de que a liberdade se revelava e a verdade podia explodir” (FOUCAULT, 2013, p. 19). Para Foucault, esse sujeito fundamento da verdade não era dado definitivamente, mas “[...] no domínio do que poderíamos chamar teoria do conhecimento, ou no da epistemologia, ou no da história das ciências, ou ainda no da história das ideias, parece-me que a teoria do sujeito permaneceu ainda muito filosófica, muito cartesiana e kantiana” (FOUCAULT, 2013, p. 19).

Como esse é um trabalho inscrito fundamentalmente nesse campo da teoria do conhecimento, – da história das ideias, da história das ciências, da epistemologia – veremos como as diversas formas de Estado, as estratégias de poder, os discursos contratualista e de biopoder e o uso da biologia e de um darwinismo social são jogos discursivos de poder, de um *saber-poder*, visando aprimorar e aplicar diversos mecanismos de controle social. Controle social que, para Foucault, com o Biopoder, não mais se incide unicamente no indivíduo, mas sim numa *população*. Portanto, as estratégias da soberania da sociedade disciplinar e da governamentalidade não atuam neste sujeito kantiano e cartesiano, mas sim constroem os próprios indivíduos que fazem parte de *jogos discursivos* em uma *guerra discursiva*, sujeitos que fazem parte de uma rede complexa de *práticas sociais*.

Estaríamos aqui então a fazer uma análise discursiva dos saberes sujeitados, não mais como um discurso de um sujeito dado, fundamentalmente livre, portador da verdade, nem de analisar unicamente o aspecto linguístico desse discurso, pois, para Foucault, teria chegado o momento de considerar esses discursos “[...] não mais simplesmente sob seu aspecto linguístico, mas, de certa forma – e aqui me inspiro nas pesquisas realizadas pelos anglo-americanos – como jogos (games), jogos estratégicos, de ação e de reação, [...] de dominação e de esquiva, como também de luta” (FOUCAULT, 2013, p. 19). Fazer a análise genealógica, fazer a análise do discurso é perceber que este sujeito não é dado, pois:

Atualmente, quando se faz história – história das ideias, do conhecimento ou simplesmente história – atemo-nos a esse sujeito de conhecimento, a este sujeito da representação, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece. 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, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história (FOUCAULT, 2013, p. 20).

2 O texto em língua estrangeira é: “[...] it is not power but the subject which is the general theme of my research”.

As estratégias desse jogo discursivo perpassam um *poder-saber*, que é “[...] um poder epistemológico, poder de extrair dos indivíduos um saber e extrair um saber sobre estes indivíduos [...] já controlados por estes diferentes poderes” (FOUCAULT, 2013, p. 119). Essa instância que controla e fabrica indivíduos, individualizações e o próprio individualismo é a governamentalidade, que é um *governo da individualização* (government of individualization). Isso será retomado pelo biopoder, que “[...] se forma [de] um saber extraído dos próprios indivíduos, a partir do seu próprio comportamento” (FOUCAULT, 2013, p. 119). E essa governamentalidade é uma forma de poder que transforma os indivíduos em objetos de um saber. E ainda, essa governamentalidade, esse biopoder, essa biopolítica é uma forma de poder que:

[...] se exerce sobre a vida cotidiana imediata, que categoriza o indivíduo, marca-o pela sua própria individualidade, amarra-o à sua própria identidade, impõem sobre ele uma lei da verdade, a qual ele tem que reconhecer e a qual os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos. Há dois significados para a palavra ‘sujeito’: sujeito sujeitado à outra pessoa pelo controle e dependência, e sujeito amarrado à sua própria identidade por uma consciência ou conhecimento de si³ (FOUCAULT, 1982, p. 781, tradução nossa).

Foucault nos fala que esse sujeito do conhecimento e da verdade, que é portador do autoconhecimento, surgiu na época de Platão, o qual se esforçou para separar o filósofo, sujeito do saber, daqueles que fazem a política. Para Foucault, esse esforço para separar o filósofo do político era uma estratégia discursiva que visava mascarar o imenso apetite do Ocidente pelo poder. Não atoa, é pelo saber que o Ocidente separa os povos que eles chamam de “selvagens” e “bárbaros” daqueles que eles chamam de “civilizados”. Também é pelo saber e pela Razão ocidentais que os ocidentais gostam tanto de se separar da natureza, se autopromovendo como seres superiores hierarquicamente acima de todas as outras formas de vida e usando as cidades como território que os separa da natureza. Para Foucault:

Desde Platão, sabe-se que o saber não pode existir totalmente independente do poder. Isso não significa que o saber está submetido ao poder, pois um saber de qualidade não pode nascer em tais condições. O desenvolvimento de um saber científico é impossível de compreender sem considerar as mudanças dos mecanismos do poder. O caso típico seria aquele da ciência econômica. Mas também uma ciência como a biologia. [...] Não se pode pensar o progresso do saber científico sem pensar mecanismos de poder (FOUCAULT, 2015b, p. 263).

3 O texto em língua estrangeira é: “[...] applies itself to immediate everyday life which categorizes the individual, marks him by his own individuality, attaches him to his own identity, imposes a law of truth on him which he must recognize and which others have to recognize in him. It is a form of power which makes individuals subjects. There are two meanings of the word ‘subject’: subject to someone else by control and dependence; and tied to his own identity by a conscience or self-knowledge.”

Durante os séculos depois do fim da Idade Média, instaurou-se a valorização do saber científico que buscou construir uma narrativa de neutralidade tal como os mecanismos de justiça o fizeram, mas de fato tanto a Razão quanto a justiça e a ciência não só não eram neutras, como defendiam posições políticas muito claras. Num primeiro momento, para Foucault, os nobres, buscando defender os mecanismos de soberania contra uma burguesia em ascensão, defendiam um contratualismo. Os modelos epistemológicos e jurídicos da burguesia deram lugar à sociedade disciplinar, que começou a se escorar em uma ciência e em um saber jurídico. Foi através destes usos de um poder-saber que toda uma ciência da economia e também de uma construção comportamental de indivíduos através dos saberes biomédicos acompanharam a humanidade no século XX, perpassando os horrores do nazismo e do fascismo e seu terrível *racismo de Estado*. Tudo isto foi mascarado pelo mito filosófico de que a verdade nunca está atrelada ao poder político, como se aqueles que detém o saber estivessem em um nível superior. Mas, como a história vem comprovando diversas vezes, não é fechando seus olhos para a realidade de que aqueles que exercem o poder também se utilizam dos saberes para exercerem o poder que os intelectuais irão barrar o uso dos saberes como uma forma de poder político. Os intelectuais passaram a acreditar nesse próprio mito da divisão entre o saber e o poder desde o surgimento da filosofia na Grécia antiga, uma vez que, nesse período:

O Ocidente vai ser dominado pelo grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político, de que o poder político é cego, de que o verdadeiro saber é o que se possui quando se está em contacto com os deuses ou nos recordamos das coisas quando olhamos o grande sol eterno ou abrimos os olhos para o que se passou. Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder. Se há o saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político (FOUCAULT, 2013, p. 56).

Esta noção de que não existem saberes neutros e nem divisão entre o poder e o saber surgiu neste segundo momento do pensamento de Foucault. Este Foucault da genealogia é um Foucault extremamente influenciado pelos acontecimentos de maio de 1968 na França, de uma série de protestos e de lutas estudantis e dos trabalhadores. Para ele, o período “[...] que acabamos de viver, [n]os dez ou quinze, no máximo vinte últimos anos, [...] foi um período caracterizado por aquilo que poderíamos chamar de eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas” (FOUCAULT, 2010a, p. 6). E ainda, o próprio nos diz que “[...] [sem] a abertura política realizada naqueles anos, sem dúvida eu não teria tido coragem para retomar o fio desses problemas e continuar minha pesquisa no domínio da penalidade, das prisões e das disciplinas” (FOUCAULT, 2012, p. 37). E continua:

Só se pôde começar a fazer esse trabalho depois de 1968, isto é, a partir das lutas cotidianas e realizadas na base com aqueles que tinham que se debater nas malhas

mais finas da rede do poder. Foi aí que aparece a concretude do poder e ao mesmo tempo a fecundidade possível dessas análises do poder, que tinham como objetivo dar conta dessas coisas que até então tinham ficado à margem do campo da análise política (FOUCAULT, 2012, p. 42).

Claro que estas lutas cotidianas de base não surgiram em 1968, mas foram evidenciadas num momento mesmo da insurreição daqueles que lutaram contra os poderes concretos estabelecidos e entraram na experiência de vida de Michel Foucault. A luta daqueles que são explorados e dominados pelos antigos impérios e pelos Estados modernos sempre fizeram parte da história humana. As práticas descentralizadas sempre fizeram parte das técnicas de resistência de camponeses e dos pobres nas cidades. Mas foi vendo em primeira mão o uso dos cassetetes, do gás lacrimogêneo, das detenções arbitrárias, da violência, da repressão pelas instituições do judiciário e da prisão que Foucault entrou em contato com este mundo real da luta diária dos desfavorecidos que caem na malha fina do poder, que é mascarada pela suposta civilidade erudita daqueles que vivem sob a proteção destas instituições e nunca se deparam com esta guerra incessante que os pobres e os desfavorecidos precisam enfrentar. Pelo seu próprio relato, as palavras de Foucault:

Depois de maio de 1968, o aparelho judiciário – instrumento relativamente silencioso e dócil até então – foi “superutilizado”: para reprimir os operários franceses e imigrantes, para reprimir os estudantes, para reprimir os comerciantes e camponeses. Caminhões de CRS [Compagnie Républicaine de Sécurité], *blitz* nas ruas, cassetetes e gás lacrimogêneo, guardas à vista, sevícias policiais, flagrantes delitos, detenções preventivas, julgamentos dos clientes por um aspecto particular (quer dizer, pela classe, pela opinião política e pela cor da pele), liberações arbitrárias, tudo isso tornou intolerável a justiça de classe. Mas esta começa a não mais sustentar a si mesma nas instituições, e nem os homens que ela própria escolheu. Muitos advogados, juizes e funcionários da penitenciária não toleram mais o ofício que lhes fazem executar. Há mais ainda: o poder do Estado não suporta mais seus próprios juizes. Ele os decreta: *covardes* (FOUCAULT, 2015b, p. 28).

Foi no momento dessas insurreições que as grandes teorias globalizantes da psicanálise e do marxismo não puderam mais dar conta da teoria autônoma e das práticas não centralizadas que haviam ficado na margem das análises políticas tanto dos saberes estabelecidos quanto dos intelectuais da esquerda francesa, segundo Foucault. Então, as ofensivas dispersas e descontínuas que ocorreram por todo o corpo social neste período dos anos sessenta e setenta são resumidas por ele como sendo uma:

[...] imensa e prolífera criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos; uma espécie de friabilidade geral dos solos, mesmo, talvez sobretudo, os mais familiares, os mais sólidos e mais próximos de nós, de nosso corpo, de nossos gestos de todos os dias; é isso que aparece. Mas, ao mesmo tempo que essa friabilidade e essa espantosa eficácia das críticas descontínuas e particulares, locais, descobre-se, por isso mesmo, nos fatos, algo que talvez não estivesse previsto no início: seria o que se poderia chamar de efeito inibidor próprio das teorias totalitárias, quero dizer, em

todo caso, das teorias envolventes e globais. [...] inteiramente retomada nos próprios termos da totalidade levou de fato a um efeito de freada (FOUCAULT, 2010a, p. 7).

Portanto, para Foucault, o caráter efetivo que as ofensivas dispersas e descontínuas tinham e que foi capaz de esfarelar, fragilizar os solos mais sólidos, as certezas mais concretas que tínhamos nos campos do discurso, da prática e do próprio funcionamento das instituições acabou por perder força e ser refreado justamente pelas teorias globalizantes que buscariam domar essas críticas e torná-las eruditas. Pois, como já dito, para ele, no Ocidente, desde os gregos e principalmente desde Platão, existiu esse esforço deliberado de separar o saber e o pensamento erudito de um lado e o poder exercido pelos governantes de outro. Com isso, surgiu uma divisão entre uma suposta superioridade da teoria e dos universais sobre os fenômenos concretos e as práticas comuns no mundo real. Essa divisão entre teoria e prática mantém-se até hoje na ciência e na epistemologia e também faz parte do arcabouço teórico de um marxismo e de uma esquerda no geral que, como já apontado por Foucault, busca capturar as práticas descontínuas e, a partir dos universais, deduzir e classificar esses fenômenos concretos. O que Foucault busca com sua genealogia é exatamente o oposto:

[...], em vez de partir dos universais para deles deduzir fenômenos concretos, ou antes, em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade obrigatória para um certo número de práticas concretas, gostaria de partir dessas práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas (FOUCAULT, 2008b, p. 5).

Essa inversão de Foucault na genealogia busca filtrar os grandes universais, as teorias globalizantes através das práticas concretas. Poderíamos até dizer inverter os utopismos teóricos que buscam implantar planos de governo e soberania de cima para baixo sem levar em conta as práticas concretas e suas possibilidades reais de existência, como é o caso de Platão (*A República*), Rousseau (*O Contrato Social*), Hobbes (*O Leviatã*) e, claro, o grande utopista Thomas Moore (*A Utopia*). Como veremos, esse mesmo modelo será empreendido pelos urbanistas no século XVIII nas cidades modernas. Pois, para Foucault, o Ocidente sempre buscou esconder sua fome por poder através do saber produzindo artificialmente uma separação entre os dois e criando o mito do sábio filósofo que não se mete nas questões de Estado, pois o saber seria algo muito mais elevado que quase não faria parte desse mundo e pertenceria a outro. Mas, para Foucault, trata-se justamente de forma inversa de tratar o saber e o poder como sendo uma só instância: o *poder-saber*. E, segundo suas próprias palavras:

[...] se pode dizer que, no Ocidente, desde Platão, toda filosofia consistiu em estabelecer o máximo de distâncias entre um [saber] e o outro [poder]. Isso, por um lado, deu os temas da idealidade do saber, isso deu também esta muito curiosa e muito hipócrita divisão do trabalho entre os homens do poder e os homens do saber, isso deu

esta muito curiosa personagem do sensato e do sábio que deve renunciar a todo o poder, renunciar a toda participação na grande cidade para adquirir a verdade. Tudo isso é a fábula contada pelo ocidente para mascarar sua sede, seu apetite gigantesco de poder através do saber (FOUCAULT, 2015b, p. 56).

Por tudo isso então, Foucault parece aperceber-se que o trabalho erudito descolado das práticas concretas das pessoas carece de passar pelo crivo destas próprias práticas e que os grandes modelos globalizantes parecem não apenas não levar em conta a força desses saberes não eruditos, mas também exercerem poder nas relações de luta existentes no corpo da sociedade. Ele faz então uma crítica do trabalho puramente erudito e empreende seu método genealógico, pois, para ele:

[...] o trabalho que lhes apresentei tenha tido esse andamento fragmentário, repetitivo e descontínuo corresponderia bem a algo que se poderia chamar de ‘preguiça febril’, a que afeta o caráter dos que adoram as bibliotecas, os documentos, as referências, as escrituras empoeiradas, os textos que jamais são lidos, os livros que, mal são impressos, são fechados de novo e dormem depois em prateleiras das quais só são tirados alguns séculos mais tarde. Tudo isso conviria bem à inércia atarefada daqueles que professam um saber para nada, uma espécie de saber santuário, uma riqueza de novo-rico [...] terna e calorosa franco-maçonaria da erudição inútil (FOUCAULT, 2010a, p. 6).

O trabalho de Foucault então nos anos seguintes, no início dos anos setenta, entra nessa fase genealógica justamente para se inscrever não mais neste *saber para nada*, mas para um novo trabalho que, para ele, se “[...] passou de uma maneira um pouquinho empírica e instável de vocês para mim e de mim para vocês” (FOUCAULT, 2010a, p. 6). E foi desta maneira em parte empírica e nada estável das vivências e trocas entre as pessoas que levou Foucault a perceber que as lutas locais e as críticas locais tinham um caráter especial. Segundo suas palavras: “Creio que esse caráter essencialmente local da crítica indica, de fato, algo que seria uma espécie de produção teórica autônoma, não centralizada, ou seja, que, para estabelecer sua validade, não necessita da chancela de um regime comum” (FOUCAULT, 2010a, p. 8). Essas críticas locais não centralizadas, essa produção teórica autônoma eram para Foucault como *reviravoltas de saber*. E, com isso, Foucault quis:

[...] dizer o seguinte: se é verdade que, nesses anos que acabaram de passar, era comum encontrar, pelo menos num nível superficial, toda uma temática: ‘não! Chega de saber, o que interessa é a vida’, ‘chega de conhecimentos, o que interessa é o real’, [...] parece-me que debaixo de toda essa temática, através dela, nessa mesma temática, o que se viu acontecer foi o que se poderia chamar de insurreição dos ‘saberes sujeitados’ (FOUCAULT, 2010a, p. 8).

Para Foucault, os *saberes sujeitados* são saberes históricos que estavam dentro dos saberes sistemáticos de forma disfarçada e, através da erudição, a crítica pôde fazer com que estes saberes sujeitados reaparecessem. Os conteúdos históricos poderiam permitir redescobrir

aquilo que “[...] as organizações sistemáticas tiveram como objetivo, justamente, mascarar” (FOUCAULT, 2010a, p. 8). Pois Foucault entendia os saberes sujeitados de duas formas:

De uma parte, quero designar, em suma, conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais. [...] [Mas,] em segundo lugar, por ‘saberes sujeitados’, acho que se deve entender outra coisa e, em certo sentido, uma coisa totalmente diferente. 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 foi pelo reaparecimento desses saberes de baixo, desses saberes não qualificados, desses saberes desqualificados [...] esse saber que denominarei, se quiserem, o ‘saber das pessoas’ (e que não é, de modo algum um saber comum, um bom senso, mas, ao contrário, um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz de unanimidade e que deve sua força apenas à contundência que opõe a todos aqueles que o rodeiam) –, foi pelo reaparecimento desses saberes locais das pessoas, desses saberes desqualificados, que foi feita a crítica (FOUCAULT, 2010a, p. 8-9).

A genealogia de Foucault, portanto, é a ligação dos conhecimentos eruditos e das memórias locais num “[...] acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais” (FOUCAULT, 2010a, p. 9). É a *memória bruta dos combates*. É justamente nessa insurreição dos *saberes sujeitados* nesse *saber das pessoas*, nesta *memória bruta dos combates*, enfim, na genealogia, que buscaremos na segunda parte deste trabalho inserir o pensamento do geólogo russo Piotr Kropotkin que, através de sua pesquisa erudita dos fatores de evolução das espécies e de suas vivências – *saber das pessoas* – comuns baseadas na democracia direta em sua terra natal, a Rússia⁴, e também da memória – *bruta dos combates* – e das vivências das lutas dos pobres das cidades e do campo, no fim do século XIX e início do XX, contra os Estados centralizadores e o capitalismo, pôde, muito no sentido da genealogia foucaultiana, descobrir que o principal fator de evolução das espécies e também de constituição – e de resistência contra as tiranias – das cidades humanas era o apoio mútuo.

Por suas pesquisas não fazerem parte dos conteúdos históricos formais e sistematizados é que o pensamento de Piotr Kropotkin, como analisaremos a seguir, é um *saber sujeitado*. E, por ser um saber forjado nas lutas do proletariado urbano contra a burguesia e das lutas camponesas contra a exploração pelas cidades é que o pensamento *kropotkiniano* é de fato uma *insurreição dos saberes sujeitados* e será útil como tática atual de resistência ao individualismo e aos mecanismos de *soberania, disciplinarização e segurança*, conforme analisaremos ainda em Foucault. Mas antes, aprofundando a questão de Foucault, vemos que este tinha plena

4 Ver mais no Apêndice A.

consciência das oposições que se colocariam a este novo método de investigação por aqueles que advogam pelo *saber para nada* e pela *erudição inútil*. Nos diz ele:

Vocês me dirão: há, ainda assim, aí como que um estranho paradoxo em querer agrupar, acoplar na mesma categoria dos ‘saberes sujeitados’, de um lado, esses conteúdos do conhecimento histórico meticuloso, erudito, exato, técnico, e depois esses saberes locais, singulares, esses saberes das pessoas que são saberes sem senso comum e que foram de certo modo deixados em repouso, quando não foram efetiva e explicitamente mantidos sob tutela. Pois bem, acho que foi nesse acoplamento entre os saberes sepultados da erudição e os saberes desqualificados pela hierarquia dos conhecimentos e das ciências que se decidiu efetivamente o que forneceu à crítica dos discursos desses últimos quinze anos a sua força essencial (FOUCAULT, 2010a, p. 9).

Esse *saber das pessoas* não se tratava apenas de um senso comum, pois o senso comum, para Foucault, seriam aqueles saberes fabricados de forma positiva pelos efeitos centralizadores do poder, que são distribuídos através das instituições. Portanto, é importante para ele que esse saber das pessoas seja um saber diferencial e que é, segundo suas próprias palavras, incapaz de unanimidade. Esta incapacidade de ser unânime vem justamente de seu caráter não centralizado e autônomo, que não necessita de chancelas de instituições e que é construído pelo debate entre as pessoas de determinado local ou região. Como veremos com Kropotkin, as *assembleias do povo*, ou *assembleias populares*, seriam as formas mais antigas de sociabilidade humana que justamente construiriam esse saber das pessoas, que é incapaz de unanimidade justamente por estar sempre em debate, não permitindo que instituições centralizadoras imponham suas utopias fabricadas através de suas *erudições inúteis* no corpo social. Foi observando *in loco* a resistência, a luta e as ofensivas dispersas e descontínuas das pessoas não ditadas pelas instituições que Foucault pôde pensar seu método genealógico, e as junções entre o *saber erudito* e o *saber das pessoas* “[...] só foram possíveis, e inclusive só puderam ser tentadas, com uma condição: que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas” (FOUCAULT, 2010a, p. 9).

Não se trata na genealogia, portanto, de ser contrário à ciência e aos saberes. Mas, antes, quebrar o monopólio das teorias vanguardistas que buscam impôr, de cima para baixo, sem contato com a realidade, ideias utópicas que buscam implementar soluções sem consulta ou consentimento daqueles que sofrem de fato as consequências das teorias, e “[...] não se trata de forma alguma de opor à unidade abstrata da teoria à multiplicidade concreta dos fatos; não se trata de forma alguma de desqualificar o especulativo para lhe opor, na forma de um cientificismo qualquer, o rigor dos conhecimentos bem estabelecidos” (FOUCAULT, 2010a, p. 9-10). Portanto, trata-se na genealogia de não deixar que a insurreição dos saberes sujeitados seja recapturada pelos saberes estabelecidos e novamente mascarada como um saber erudito.

Trata-se de não deixar as vanguardas teóricas capturarem novamente o saber das pessoas travados nas lutas contra os Estados centralizadores e se aproveitarem desses saberes para suas táticas de poder.

Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns. As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. As genealogias são, muito exatamente, anticiências (FOUCAULT, 2010a, p. 10).

A genealogia é anticiência no sentido de que é um combate contra os efeitos de poder de discursos considerados científicos unicamente por aqueles que detém o poder em determinado momento em detrimento dos saberes sujeitados. Não se trata de ser contrário à ciência e nem de reivindicar um “[...] direito lírico à ignorância e ao não saber, não que se trat[e] da recusa de saber” (FOUCAULT, 2010a, p. 10). Trata-se aqui da insurreição dos saberes: “[...] insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (FOUCAULT, 2010a, p. 10). E é justamente contra os efeitos nefastos do eugenismo, do germanismo nazista, do darwinismo social – ligado ao fascismo – e do stalinismo e, antes destes, ainda um hobbesianismo contratualista que Foucault se colocará e, como demonstraremos, também Kropotkin.

Portanto, é tendo em mente esses efeitos nefastos de *vanguardas teórico-políticas* e de discursos científicos privilegiados na sociedade que Foucault busca descentralizar o saber através da genealogia, praticar aquilo que ele chama de *anticiência*, ou seja, minar o poder hierarquizador e disciplinarizador institucional desta, tal como ele o faz em sua antipsiquiatria na sua primeira fase de pensamento, a arqueológica. A anticiência de Foucault é, antes de tudo, a resposta à seguinte questão: “Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar, para destacá-la de todas as formas maciças circulantes e descontínuas de saber?” (FOUCAULT, 2010a, p. 11).

É desconfiando de um esforço de estabelecimento de um marxismo científico que se autointitulou vanguarda do comunismo e que desconsiderou as práticas de fato comunistas e comunistas dos saberes das pessoas, que são descontínuos e não hierarquizados, que Foucault se faz a seguinte pergunta: “[...] não é necessário primeiro levantar a questão, se interrogar sobre a ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo?” (FOUCAULT, 2010a, p. 11). E é sobre aqueles que fazem este discurso de buscar tornar científica uma teoria-política vanguardista, como o marxismo, que Foucault diz que “Eu os vejo vinculando ao

discurso marxista, e eu os vejo atribuindo aos que fazem esse discurso, efeitos de poder que o Ocidente, desde a Idade Média, atribuiu à ciência e reservou aos que fazem um discurso científico” (FOUCAULT, 2010a, p. 11). Por tudo isso:

A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico (FOUCAULT, 2010a, p. 11).

Analisar a biologia e as origens desta usando o método genealógico de Foucault se insere exatamente naquilo que Foucault busca fazer, que é fazer uma crítica profunda de nossa contemporaneidade fundamentando-se em análises do passado que é exatamente aquilo que Kropotkin faz em sua obra *Apoio Mútuo*, que será analisada a seguir. Foucault descreve o objetivo de sua busca nessa citação: “Tento pôr em evidência, fundamentando-me em sua constituição e sua formação histórica, sistemas que ainda são os nossos nos dias de hoje, e no interior dos quais nos encontramos inseridos. Trata-se, no fundo, de apresentar uma crítica de nosso tempo, fundamentada em análises retrospectivas” (FOUCAULT, 2015b, p. 12). Dessa forma, Foucault está sempre falando sobre a nossa atualidade e está sempre fundamentado na filosofia que, para ele, é a política da verdade. Portanto, em Foucault, a política não está dissociada da filosofia, tal como desde Platão se tentou fazer. E política aqui não entendida como aquilo que se faz nos parlamentos, mas sim como luta, combate, ações diretas que tiram o véu do Estado supostamente pacificador e desvelam totalmente a guerra ininterrupta que no Estado segue sendo a guerra continuada por outros meios. Deixemos Foucault em suas próprias palavras explicar o que ele faz:

[...] enfim o que faço não é, afinal de contas, nem história, nem sociologia, nem economia. É uma coisa que, de uma maneira ou de outra, e por razões simplesmente de fato, tem a ver com a filosofia, isto é, com a política da verdade, porque não vejo muitas outras definições para a palavra ‘filosofia’ além dessa. Trata-se da política da verdade. Pois bem, na medida em que se trata disso, e não da sociologia, não de história nem de economia, vocês veem que a análise dos mecanismos de poder, essa análise tem, no meu entender, o papel de mostrar quais são os efeitos de saber que são produzidos em nossa sociedade pelas lutas, os choques, os combates que nela se desenrolam, e pelas táticas de poder que são os elementos dessa luta (FOUCAULT, 2008, p. 5).

Portanto, tendo em mente que o que Foucault faz é filosofia como política da verdade, podemos compreender que o saber para ele é produzido pelas lutas que perpassam toda a rede de relações da sociedade. E o que ele faz com seu método genealógico é trazer à tona os saberes sujeitados, aqueles saberes que são rejeitados por aqueles que detém a arte de governar justamente por temerem e saberem no fundo que estes saberes, estas insurreições dos saberes,

tem o potencial de inverter as relações de poder e lhes tirar tudo. O Estado é fraco justamente porque mais tenta se manter no poder. A insurreição dos saberes é uma resistência, e é como uma insurreição dos saberes, como um saber sujeitado, que analisaremos o trabalho de Kropotkin. O *Apoio Mútuo* como fator principal da evolução das espécies é uma estratégia de resistência ao discurso dominante do biopoder, e o apoio mútuo como fator de relação entre as pessoas pode ser uma forma de resistência nas cidades contemporâneas contra o avanço do individualismo resultante da governamentalidade e da biopolítica.

1.2 Biopoder e Governamentalidade

O discurso científico tem efeitos próprios de poder. O que Foucault chamou de *biopoder* é um desses exemplos, que neste caso específico se utilizou da biologia e do *darwinismo*, mas principalmente do *darwinismo social* e do *bio-historicismo*, para fundamentar um *racismo de Estado* que era guiado por uma *universalidade nacional*. Isto, nos levou ao nazismo e ao fascismo. Para Foucault, essa *estatização do biológico* iniciou-se no século XIX, pois: “A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (FOUCAULT, 2010a, p. 215). E, para que este racismo de Estado funcione, é necessária toda uma *bioregulação pelo Estado*. Este sequestro – ou uso tático e estratégico pelo discurso do poder dominante do Estado – da biologia e, principalmente, do evolucionismo para servir como “[...] uma ‘biopolítica’ da espécie humana” (FOUCAULT, 2010a, p. 204) é sumarizado por Foucault quando este diz que:

[...] se estabeleceu entre a teoria biológica do século XIX e o discurso do poder. No fundo, o evolucionismo, entendido num sentido lato – ou seja, não tanto a própria teoria de Darwin quanto o conjunto, o pacote de suas noções (como: hierarquia das espécies sobre a árvore comum da evolução, luta pela vida entre as espécies, seleção que elimina os menos adaptados) –, tornou-se, com toda naturalidade, em alguns anos do século XIX, não simplesmente uma maneira de transcrever em termos biológicos o discurso político, não simplesmente uma maneira de ocultar um discurso político sob uma vestimenta científica, mas realmente uma maneira de pensar as relações da colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental, a história das sociedades com suas diferentes classes, etc. Em outras palavras, cada vez que houve enfrentamento, condenação à morte, luta, risco de morte, foi na forma do evolucionismo que se foi forçado, literalmente, a pensá-los (FOUCAULT, 2010a, p. 216).

A este processo de *estatização do biológico* Foucault se refere como sendo um dos fenômenos fundamentais do século XIX, que seria uma tecnologia de poder que incide sobre o homem enquanto organismo vivo e enquanto espécie. Primeiramente em sua análise, Foucault nos fala sobre a *teoria clássica da soberania*: dizia que o direito de vida e de morte era um dos

atributos fundamentais do soberano. No entanto, este velho direito político é sobreposto pela *sociedade disciplinar*, a qual instala um novo direito: *o direito de fazer viver e de deixar morrer*.

Como coloca Foucault, o poder soberano e o poder disciplinar não sucedem-se um ao outro, mas continuam atuando concomitantemente. O poder da soberania era o poder do contrato social ao modelo *hobbesiano*, mas este novo direito da sociedade disciplinar, que era *epistemológico-jurídico*, para Foucault, iniciou uma maciça transformação do direito político do século XIX e esta transformação “[...] consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania [...] com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo” (FOUCAULT, 2010a, p. 202). As técnicas disciplinares de poder eram centradas no corpo individual, na distribuição espacial desses corpos individuais, separá-los, alinhá-los, seriá-los e vigiá-los, manter estes corpos individuais dentro de um campo de visibilidade constante. Essas tecnologias de poder “Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, da maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios” (FOUCAULT, 2010a, p. 203). Foucault trata sobre a soberania e a sociedade disciplinar em sua obra *Vigiar e Punir*, mas posteriormente em suas pesquisas para os cursos no Collège de France este se depara com uma terceira tecnologia de poder: trata-se dos *mecanismos de segurança da biopolítica da espécie humana* ou ainda de um *biopoder*. Sobre a instalação desse biopoder, Foucault comenta:

[...] durante a segunda metade do século XVIII, eu creio que se vê aparecer algo de novo, que é uma outra tecnologia de poder, não disciplinar dessa feita. Uma tecnologia de poder que não exclui a primeira, que não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela e incrustado-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia (FOUCAULT, 2010a, p. 203).

O biopoder – ou biopolítica – estava interessado em uma nova estratégia de poder. A estratégia de poder disciplinar incide sobre a individualização dos indivíduos e de seus corpos; a biopolítica busca, no entanto, a massificação. No âmbito da investigação das cidades, que faremos posteriormente, o poder disciplinar panóptico busca através do poder-saber fabricar indivíduos individualizados e individualistas; já a biopolítica e os mecanismos de segurança buscarão transformar os indivíduos numa massa, num conjunto sem multiplicidades, numa população, e esta população só interessa aos mecanismos, às técnicas e às tecnologias do poder controlados pelos Estados centralizadores como sendo uma biopolítica que se interessa pelos processos globais como o nascimento, a morte e o adoecimento desta população. Portanto, na primeira teoria jurídica do contrato social, no poder soberano, a tomada de poder do grande

Leviatã coloca a vida do indivíduo sob o direito de vida ou morte que o soberano exerce sobre um indivíduo territorializado. Para Foucault:

[...] os juristas do século XVII formulam ou reatualizam a teoria do contrato: a teoria do contrato será precisamente aquela por meio da qual o contrato fundador – o compromisso recíproco entre o soberano e os súditos – se tornará uma matriz teórica a partir de que se procurará formular os princípios gerais de uma arte do governo. Que a teoria do contrato, que a reflexão sobre as relações entre o soberano e seus súditos tenha desempenhado um papel muito importante na teoria do direito público, o exemplo de Hobbes o prova com evidência (FOUCAULT, 2012, p. 422).

Esta arte de governar à qual Foucault se refere é justamente um outro fenômeno surgido com os mecanismos de segurança, a questão da população e o biopoder, que é a *governamentalidade*. A governamentalidade – a arte de governar –, os mecanismos de segurança e o biopoder atuam todos sobre o *homem-espécie* pois, antes destes, com a sociedade disciplinar, acontece “[...] uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização” e depois “temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante, mas que é massificante, [...] que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie” (FOUCAULT, 2010a, p. 204).

A governamentalidade portanto é uma estratégia de uma certa classe dominante para manter vivos os Estados cada vez mais centralizadores que, como veremos em Kropotkin e, como já diz Foucault, começaram a nascer depois do fim da Idade Média. A questão do direito contratual e da soberania é a primeira instância deste Estado em nascimento. Mas esse contrato “Não se trata de uma relação de cessão ou de delegação de algo pertencente aos indivíduos, mas de uma representação dos próprios indivíduos” (FOUCAULT, 2010b, p. 78). E nessa relação de representação o soberano não terá unicamente uma parte do direito das pessoas: este estará verdadeiramente no lugar delas, possuindo assim a totalidade do poder dessas pessoas e “Como diz Hobbes, ‘a soberania assim constituída assume a personalidade de todos’. E, com a condição desse deslocamento, os indivíduos assim representados estarão presentes em seu representante” (FOUCAULT, 2010,b, p. 79).

Toda noção contratualista busca mascarar a relação de *guerra permanente* que o Estado cria. O contratualismo *hobbesiano*, por exemplo, proclama a guerra de todos contra todos em toda parte. Mas esta metafórica guerra busca amedrontar os súditos para que esses “assinem o contrato social”. Embora o discurso da guerra em Hobbes pareça querer assustar, “Na verdade, ele tranquiliza: enuncia sempre o discurso do contrato e da soberania, ou seja, o discurso do Estado” (FOUCAULT, 2010,b, p. 83). A questão do contrato social é muito importante para a fundação do Estado moderno e a forma como ele incidirá em todos os aspectos da vida diária das pessoas. Ele aparentemente apaziguará a “guerra de todos contra todos”, mas “[...] o Estado

nada mais é que a maneira mesma pela qual continua a travar-se essa guerra, sob formas aparentemente pacíficas” (FOUCAULT, 2010,b, p. 74). Com isso, é possível aplicar a fórmula de Foucault e dizer que a partir do surgimento dos Estados modernos a *política é a guerra continuada por outros meios*.

Para Foucault, a guerra começou a aparecer por volta desta época, como um analisador das relações de poder. Este seria para ele o *discurso histórico-político* que entenderia a guerra como uma relação social permanente, como fundamento de todas as relações e de todas as instituições de poder. Esse discurso histórico e político era bem diferente do *discurso filosófico-jurídico* que o precedeu, sendo o *hobbesianismo* um dos mais importantes exemplos desse *discurso filosófico-jurídico* – que será nosso foco de análise neste trabalho. O *discurso histórico-político* dará nascimento, como veremos mais à frente, ao bio-historicismo, que fará funcionar o que Foucault chamou de *racismo de Estado* e culminará no germanismo, no eugenismo e no discurso biológico racista. E o contratualismo, na análise de Foucault, é o ponto fundante desta mudança de um *discurso filosófico-jurídico* para um *discurso histórico-político*. Para ele:

[...] A guerra começou a aparecer como analisador das relações de poder, no fim do século XVI e no início do século XVII. Há, claro, um nome que a gente logo encontra: o de Hobbes, que aparece como, à primeira vista, quem impôs a relação de guerra no fundamento e no princípio das relações de poder. No fundo da ordem, por trás da paz, abaixo da lei, no nascimento do grande autômato que constitui o Estado, o soberano, o Leviatã, não há somente, para Hobbes, a guerra, mas a mais geral de todas as guerras, aquela que se manifesta em todos os instantes e em todas as dimensões: ‘a guerra de todos contra todos’. E essa guerra de todos contra todos, Hobbes não a situa simplesmente no nascimento do Estado – na manhã real e fictícia do Leviatã –, 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. Vocês se lembram dos três exemplos de guerra permanente que ele cita. Primeiramente, ele diz isto: mesmo quando, num Estado civilizado, um viajante deixa seu domicílio, nunca se esquece de fechar com cuidado a fechadura da porta, pois bem sabe que há uma guerra permanente que é travada entre os ladrões e os roubados. Outro exemplo que ele cita: nas florestas da América, encontram-se ainda tribos cujo regime é o de guerra de todos contra todos. E, de qualquer forma, nos Estados da Europa, quais são as relações entre um Estado e outro, se não a de dois homens que estão de pé um na frente do outro, a espada na mão e os olhos fixos um no outro? De qualquer forma, portanto, mesmo depois da constituição do Estado, a guerra ameaça, a guerra está presente (FOUCAULT, 2010,b, p. 75).

Esse momento de troca de um discurso para o outro é fundante para o Estado moderno centralizador mas, como o próprio Foucault diz, não é que o Estado não existisse anteriormente, mas seu caráter era outro, diferente desses Estados modernos que nascem após o fim da Idade Média. Mas, como já dito, entre o século XVII e o século XIX duas novas estratégias surgem e se mesclam, que são a sociedade disciplinar e a governamentalização. Esta três estratégias de poder – soberania, sociedade disciplinar e governamentalização – eram utilizadas pelas classes

dominantes que usavam o Estado como sendo instrumento de controle da população. Foi esta governamentalidade que, segundo Foucault, permitiu que o Estado sobrevivesse, uma vez que, com o fim do Estado absolutista, o Estado moderno supostamente passou a ser o único espaço real onde a luta política poderia ocorrer, como Estado da representação. A burguesia salvou o Estado para que o princípio de guerra civil não se instalasse e para que a *política se tornasse a guerra continuada por outros meios*. É neste momento que o Estado se torna o palco de todas as lutas, pois:

Desde o século XVIII, vivemos na era da governamentalidade. Governamentalização do Estado, que é um fenômeno particularmente astucioso, pois se efetivamente os problemas da governamentalidade, as técnicas de governo se tornaram a questão política fundamental e o espaço real da luta política, a governamentalização do Estado foi o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. Se o Estado é hoje o que é, é graças a esta governamentalidade, ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado. São as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal etc.; portanto, o Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve ser compreendido com base nas táticas gerais da governamentalidade (FOUCAULT, 2012, p. 430).

Mas, para Foucault, esses mecanismos de controle eram uma estratégia sem um estrategista claro e definido. Ao nos referirmos a um universal como a “classe dominante”, estamos nos referindo a esta estratégia discursiva implementada por diversos grupos e indivíduos que estão em constante batalha para se firmar e manter o poder. Segundo o próprio, “Uma classe dominante não é uma abstração, mas também não é um dado prévio” (FOUCAULT, 2012, p. 375). Portanto, em Foucault, não se trata de não entender que existem grupos que exercem um poder institucional dado pelo Estado, pois estas classes dominantes, como já apontado, não são abstrações. Mas o que ele aponta é que estas classes fazem parte de uma rede, de uma micropolítica, de uma batalha discursiva; pois o poder se exerce não de cima para baixo, mas se dá nas relações cotidianas. Este é o fator de resistência fundamental em Foucault, pois é justamente pelo poder não pertencer a ninguém de forma dada e necessária é que aqueles que são dominados, aqueles que estão abaixo, podem resistir, se insurgir e aplicar um contradiscurso, podendo assim fazer grandes mudanças no próprio tecido dos jogos sociais e dos jogos discursivos. É por isto que Foucault não faz grandes análises globalizantes das classes dominantes e nem do Estado, pois para ele não é que o Estado não exista ou que este não tenham importância, pois é o mais importante, mas:

É certo que nas sociedades contemporâneas este Estado não é simplesmente uma das formas ou situações específicas do exercício do poder – mesmo que seja o mais importante – mas sim aquele ao qual, de certo modo, todas as outras formas de relações de poder devem referir-se. Mas isto não se dá por que estas são derivadas

dele, mas principalmente por que as relações de poder estão cada vez mais e mais sob o controle do Estado⁵ (FOUCAULT, 1982, p. 793, tradução nossa).

E colocar cada vez mais as relações de poder sob o controle do Estado é do que se trata a estratégia do biopoder. Fazer com que toda e qualquer luta e insurreição dos corpos passe pela questão do Estado, pela questão jurídica é a estratégia utilizada pelos que estão na direção do Estado, manter estas relações de poder e as estratégias que o Estado impõe, manter os mesmos tipos de relação de poder que as regras do jogo dadas pelas elites impõem. Não é que para Foucault o Estado não seja importante, pois é o mais importante; mas, para ele, o Estado não é o único lugar onde o poder se exerce, pois no fundo Foucault não está apenas apontando o erro estratégico da esquerda francesa que tenta fazer parte do jogo das classes dominantes, mas também é um apontamento da falha estratégica de um marxismo que é obcecado com a tomada do Estado, que acredita que basta essa tomada para modificar todas as relações de poder que formam a rede de discursos e de práticas que estão para além dos limites do Estado.

Como veremos à frente, é exatamente contra esta ideia de tomada do Estado que Kropotkin apresenta sua tese do Apoio Mútuo, pois são exatamente as práticas do apoio mútuo que estão fora dos limites do controle do Estado que torna possível que aqueles rejeitados e controlados pelo Estado exerçam esta resistência contra os poderes desse Estado. Não se trata em Kropotkin e, nos parece também em Foucault, de tomar o Estado como “[...] um já dado, [embora] visto que é verdade que o que será governado é um Estado que se apresenta como já existente, [...] mas o Estado será ao mesmo tempo um objetivo a construir. O Estado é ao mesmo tempo o que existe e o que ainda não existe suficientemente” (FOUCAULT, 2008b, p. 6). Continuar situando o Estado como o grande Leviatã a ser tomado por aqueles que querem exercer poder sobre outros é uma estratégia política daqueles que se situam à direita ou à esquerda nas análises políticas clássicas. O que Foucault e Kropotkin apontam é que o Estado não é este Leviatã onipresente e onipotente, impossível de ser contornado e que são as formas de luta descontínuas e não hierarquizadas que exercem o verdadeiro poder. Foucault busca não mais situar o poder apenas em termos de Estado conforme as análises clássicas do marxismo e das análises políticas liberais. Para ele:

Situar o problema em termos de Estado significa continuar situando-o em termos de soberano e soberania, o que quer dizer, em termos do Direito. Descrever todos esses fenômenos do poder como dependentes do aparato estatal significa compreendê-los como essencialmente repressivos: o exército como poder de morte, polícia e justiça como instâncias punitivas, etc. Eu não quero dizer que o Estado não é importante; o

5 O texto em língua estrangeira é: “It is certain that in contemporary societies that state is not simply one of the forms or specific situations of the exercise of the power – even if it is the most important – but that in a certain way all other forms of power relation must refer to. But this is not because they are derived from it; it is rather because power relations have come more and more under state control.”

que quero dizer é que as relações de poder e, conseqüentemente, sua análise se estendem além dos limites do Estado. Em dois sentidos: em primeiro lugar porque o Estado, com toda a onipotência do seu aparato, está longe de ser capaz de ocupar todo o campo de reais relações de poder, e principalmente porque o Estado apenas pode operar com base em outras relações de poder já existentes. O Estado é a superestrutura em relação a toda uma série de redes de poder que investem o corpo, sexualidade, família, parentesco, conhecimento, tecnologia e etc (FOUCAULT apud MAIA, 1995, p. 88).

É preciso lembrar que Foucault fazia suas análises em plenos anos setenta, no auge da guerra fria entre Estados Unidos e União Soviética, no auge do modelo liberal e do capitalismo ao modo norte-americano e no auge de um capitalismo de Estado dito comunista da União Soviética. Para Foucault, “Uma das maiores decepções que o partido comunista e a União Soviética nos causaram provém do fato de que eles retomaram por sua conta, na sua quase totalidade, o sistema de valores da burguesia” (FOUCAULT, 2015b, p. 23). E o partido comunista marxista-leninista da União Soviética manteve os valores da burguesia justamente porque acreditou-se que tomar o poder do Estado resolveria todos os problemas de dominação. Mas como Foucault mostra, o Estado pode apenas operar com base em outras relações de poder já existentes, e o que a elite do partido fez foi apenas aplicar os mesmos valores da burguesia, a mesma análise de soberania, as mesmas estruturas panópticas de disciplinaridade e os mesmos mecanismos de segurança e de biopoder que a nascente burguesia mercantilista e posteriormente capitalista implantou nos Estados modernos. O que a grande teoria globalizante do marxismo fez foi ignorar as microlutas, as relações de poder que não dependem do Estado e, ao tomar o poder de um Estado, manteve as mesmas relações de poder que fabricam indivíduos, pois:

Na sociedade, há milhares e milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de forças de pequenos enfrentamentos, microlutas, de algum modo. Se é verdade que essas pequenas relações de poder são com frequência comandadas, induzidas do alto pelos grandes poderes de Estado ou pelas grandes dominações de classe, é preciso ainda dizer que, em sentido inverso, uma dominação de classe ou uma estrutura de Estado só podem bem funcionar se há, na base, essas pequenas relações de poder. O que seria o poder de Estado, aquele que impõe, por exemplo, o serviço militar, se não houvesse, em torno de cada indivíduo, todo um feixe de relações de poder que o liga a seus pais, a seu patrão, a seu professor – àquele que sabe, àquele que lhe enfiou na cabeça tal ou tal ideia. [...] A estrutura de Estado, no que ela tem de geral, de abstrato, mesmo de violento, não chegaria a manter assim, contínua e cautelosamente, todos os indivíduos, se ela não se enraizasse, não utilizasse como uma espécie de grande estratégia, todas as pequenas táticas locais e individuais que encerram cada um entre nós (FOUCAULT, 2015b, p. 226).

O Estado moderno, conforme os mecanismos de segurança e governamentalidade, precisa que os indivíduos reproduzam em todas as suas relações diárias os comportamentos hierárquicos e punitivos que o próprio Estado se utiliza para existir. É preciso então que o Estado fabrique um individualismo que mantenha as pessoas separadas e sujeitas a um

treinamento vindo de cima para baixo, que é provido pelo Estado e pelas instituições capitalistas, interiorizado na população discursos e comportamentos que beneficiem essa máquina. É pelo treinamento que a forma epistemológico-jurídica que mantém a estrutura do Estado é ensinada aos indivíduos desde que são crianças, uma vez que “O sistema escolar é também inteiramente baseado em uma espécie de poder judiciário. A todo o momento se pune e se recompensa, se avalia, se classifica, se diz quem é o melhor, quem é o pior” (FOUCAULT, 2013, p. 118).

Mas é claro que o modelo escolar, baseado unicamente na punição e na recompensa, não é o único modo de treinamento que o Estado e a burguesia possuem. Como mostra Foucault, muitas instituições e muitas relações repetem os sistemas hierárquicos e autoritários que o Estado necessita para existir. Pois para o Estado existir são necessários procedimentos totalitários. Mas, ao mesmo tempo, como nos diz Foucault, o Estado precisa implementar técnicas de individualização: é preciso fabricar no seio da população a ideia de individualismo. Foucault aponta que, para ele, nunca na história das sociedades humanas existiu o uso concomitante destas duas técnicas – de individualização e de totalitarismo – e é isso que dá tanto poder ao Estado moderno. Conforme suas próprias palavras:

[...] eu gostaria de sublinhar o fato de que o poder do Estado (e essa é uma das razões de sua força) é tanto uma forma de poder individualizante quanto uma forma de poder totalizante. Nunca, penso eu, na história das sociedades humanas [...] houve uma combinação tão capciosa numa mesma estrutura política de técnicas de individualização e de procedimentos de totalização⁶ (FOUCAULT, 1982, p. 782, tradução nossa).

E apesar de toda essa tentativa de controle, o Estado não é onipotente e onipresente. Parece-nos que toda a tentativa de Foucault de não dar tanta ênfase ao poder do Estado se dá justamente pois, no fundo, o Estado é fraco e pode cair a qualquer momento. Uma vez que as redes de relações de baixo não reproduzam mais o individualismo, a metáfora guerra de todos contra todos e as relações desiguais hierárquicas de dominação e poder, as resistências são possíveis e nem mesmo o suposto onipresente Estado é capaz de existir, uma vez que “[...] sem chegar a dizer que o poder de Estado deriva das outras formas de poder, ele é, ao menos, fundamentado sobre elas, e são elas que permitem ao poder de Estado existir” (FOUCAULT, 2015b, p. 262). Pois:

⁶ O texto em língua estrangeira é: “[...] I’d like to underline the fact that the state’s power (and that’s one of the reasons for its strength) is both an individualizing and a totalizing form of power. Never, I think, in the history of human societies [...] has there been such a tricky combination in the same political structures of individualization techniques and of totalization procedures.”

[...] o poder político não consiste unicamente nas grandes formas institucionais do Estado, no que chamamos de aparelho de Estado. O poder não opera em um único lugar, mas em lugares múltiplos: a família, a vida sexual, a maneira como se trata os loucos, a exclusão dos homossexuais, as relações entre os homens e as mulheres ... todas essas relações são relações políticas. Só podemos mudar a sociedade sob a condição de mudar essas relações (FOUCAULT, 2015b, p. 256).

Trata-se portanto da afirmação constante de Foucault de que de nada adianta tomar a superestrutura do Estado se as relações de base, que também são relações políticas, mantiverem-se da mesma forma. É também justamente por não existirem vencedores completos nessas relações de poder que a dominação pode ser contornável e pode ser sempre revertida, uma vez que, “De fato, as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável” (FOUCAULT, 2015b, p. 227). As lutas antiautoritárias, que Foucault entra em contato a partir do Maio de 68, sempre existiram e começaram a criar um contra-saber aos mecanismos do poder-saber principalmente no final do século XIX, com as lutas do proletariado e do campesinato. Este contra-saber e estas lutas antiautoritárias eram também lutas contra a governamentalidade, a qual transformava os indivíduos em população. Portanto, eram lutas que buscavam defender o indivíduo contra essa massificação; mas, ao mesmo tempo, eram lutas contra tudo aquilo que divide os indivíduos, que os separa. Era uma luta para voltar aos modos comuns vilipendiados pela ascensão dos Estados centralizadores modernos – conforme veremos em Kropotkin –, mas eram sobretudo lutas contra *o governo da individualização*. Como já dito, Foucault entrou em contato com essas lutas antiautoritárias a partir do Maio de 68 e, sobre estas, nos fala:

São lutas que questionam o status do indivíduo: por um lado, elas afirmam o direito de ser diferente e destacam tudo o que torna os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro, elas atacam tudo que isola o indivíduo, que quebra suas ligações com os outros, que quebra a vida comunitária, que força o indivíduo a voltar-se sobre si mesmo e que o aprisiona em sua própria identidade de forma constritiva. Essas lutas não são exatamente a favor ou contra o ‘indivíduo’, mas são lutas contra o ‘governo da individualização’. Elas são uma oposição aos efeitos de poder que estão ligados ao saber, à competência e à qualificação: lutas contra os privilégios do saber. Mas são também uma oposição contra o segredo, a deformação e as representações mistificantes que são impostas às pessoas. Não há nada de ‘cientificista’ nisso (isto é, uma crença dogmática no valor do saber científico), mas também não há recusa cética ou relativista de toda verdade verificada. O que é questionado é a maneira como o saber circula e funciona em relação ao poder. Em resumo, *o regime do saber*⁷ (FOUCAULT, 1982, p. 781, tradução nossa, grifo do autor).

7 O texto em língua estrangeira é: “They are struggles which question the status of the individual: on the one hand, they assert the right to be different, and they underline everything which makes individuals thruly individual. On the other hand, they attack everything which separates the individual, breaks his links with others, splits up community life, forces the individual back on himself, and ties him to his own identity in a constraining way. These struggles are not exactly for or against the ‘individual’ but rather they are struggles against the ‘government of individualization’. They are an opposition to the effects of power which are linked with knowledge, competence, and qualification: struggles against the privileges of knowledge. But

Compreender a questão do Estado neste ponto do trabalho é importante para quando analisarmos Kropotkin, pois este também busca, tal como Foucault, contar a história do início do Estado. Para ele, o Estado também não é esta entidade que tudo controla, pois até mesmo nas relações entre os ricos e os poderosos Kropotkin enxerga o fator do apoio mútuo agindo, o que nos lembra as ideias de relações de poder em Foucault, como já apresentadas. O comunismo sem Estado de Kropotkin não é o mesmo comunismo que busca ocupar o Estado do marxismo. O comunalismo de Kropotkin, baseado nas assembleias do povo, na democracia direta, que respeita a multiplicidade e as individualidades enquanto ao mesmo tempo respeita os comportamentos comunistas em oposição aos comportamentos individualistas mostra que o Estado centralizador moderno é sim uma fonte de horror, mas é também, como busca demonstrar Foucault, uma abstração mistificada, cuja importância deveria ser minada nas relações daqueles que são pegos nas malhas finas do poder e, portanto, demonstra que perante a resistência, a insurgência dos corpos e dos saberes, do comunalismo pautado no apoio mútuo, o Estado é fraco e, por ser fraco, tenta segurar com força e violência o seu poder.

A análise de Kropotkin termina no início do século XX, com seu falecimento. Foucault, que é posterior a ele, faz uma descrição de um novo mecanismo nas sociedades modernas ao qual Kropotkin não teve acesso, que é a governamentalidade do Estado. Kropotkin não viu como o biopoder se utilizou de um racismo de Estado para praticar o eugenismo. Mas Kropotkin já havia antecipado muito antes uma das principais ferramentas da governamentalidade: a individualização e o individualismo que o Estado e as cidades precisariam impôr para fazer com que suas estratégias e mecanismos de poder funcionassem. Foi preciso todo um regime de poder-saber, todo um uso da polícia e de um Estado de polícia para acabar com suas práticas comunistas de apoio mútuo e implantar uma individualização.

O problema do Estado em Foucault e em Kropotkin é fundamental, pois “O Estado só existe para si mesmo e em relação a si mesmo, qualquer que seja o sistema de obediência que ele deve a outros sistemas como a natureza ou como Deus” (FOUCAULT. 2008b, p. 7). Mas, para ambos, o problema do Estado é completamente diferente do problema do liberalismo e do marxismo. O marxismo buscava tomar uma posição privilegiada no Estado e libertar os indivíduos de uma classe, a classe do proletariado – unicamente, pois o campesinato e o lumpemproletariado não estão incluídos –. O liberalismo buscava “libertar” o indivíduo burguês das “garras” do governo por meio de uma fórmula simples: “Alcançar mais Estado

they are also an opposition against secrecy, deformation, and mystifying representations imposed on people. There is nothing ‘scientific’ in this (that is, a dogmatic belief in the value of scientific knowledge), but neither is it a skeptical or relativistic refusal of all verified truth. What is questioned is the way in which knowledge circulates and functions, its relations to power. In short, the *régime du savoir*.”

com menos governo” (FOUCAULT. 2008b, p. 140). Ou seja, construir um Estado máximo para controlar os pobres e mantê-los sob seu domínio, utilizando as técnicas de disciplinaridade e governamentalidade, enquanto obtivessem um governo mínimo para si mesmos, no sentido de que o governo, e logo o Estado, não controlassem suas atividades econômicas de enriquecimento. Segundo as análises de Kropotkin e Foucault, todas estas “libertações do indivíduo” são falsas, pois não se trata unicamente de libertar o indivíduo do Estado, mas se trata, em Foucault – enquanto crítica – e em Kropotkin – enquanto proposta construtiva – de libertar o indivíduo tanto do Estado quanto da individualização e do individualismo que este projeta na sociedade cidadina. Conforme Foucault conclui:

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico dos dias atuais não é de tentar libertar o indivíduo do Estado e das instituições do Estado, mas de nos libertarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que está ligada ao Estado. Precisamos promover novas formas de subjetividade pela recusa desse tipo de individualidade que nos foi imposto durante vários séculos⁸ (FOUCAULT, 1982, p. 785, tradução nossa).

A questão do individualismo, assim como a questão do Estado e, como veremos, das cidades, é fundamental tanto em Foucault como em Kropotkin. Mas, em Foucault, o ponto principal para nossa contemporaneidade é a governamentalidade, que é a ciência ou a arte de governar, e: “O que é governar? Governar segundo o princípio da razão de Estado é fazer que o Estado possa se tornar sólido e permanente, que possa se tornar rico, que possa se tornar forte diante de tudo o que pode destruí-lo” (FOUCAULT. 2008b, p. 6). Como já vimos, para Foucault o Estado só existe para si mesmo e em relação a si mesmo, ou seja, busca se tornar permanente, busca ser eterno, busca ser teleológico, a causa final da humanidade. E, para tanto, buscará se tornar forte contra todos aqueles que querem destruí-lo, tanto os inimigos externos quanto os inimigos internos: eis a guerra hobbesiana de todos contra todos. Para os inimigos externos, a força militar. Para os inimigos internos, o Estado de polícia, o racismo de Estado, o biopoder. Nas palavras de Foucault:

[...] o Estado de polícia – ou, se preferirem, os mecanismos internos que organizam e desenvolvem indefinidamente o Estado de polícia – tem por razão de ser, finalidade e objetivo o fortalecimento do próprio Estado, cada Estado tem por alvo, portanto, seu fortalecimento indefinido, isto é, um aumento ilimitado de poderio em relação aos outros (FOUCAULT. 2008b, p. 72).

8 O texto em língua estrangeira é: “The conclusion would be that the political, ethical, social, philosophical problem of our days is not to try to liberate the individual from the state and from the state’s institutions but to liberate us both from the state and from the type of individualization which is linked to the state. We have to promote new forms of subjectivity through the refusal of this kind of individuality which has been imposed on us for several centuries.”

Entra em cena, novamente, o contrato social e “[...] no contrato social, fazem parte da sociedade os que aceitam o contrato e, virtualmente ou em ato, o assinam, até o momento em que dele se excluem” (FOUCAULT, 2008b, p. 278). Esta suposta “autoexclusão” de um contrato social que jamais foi assinado é a já comentada e famosa guerra continuada por outros meios, em que o Estado se utiliza das suas instituições para punir aqueles que não se enquadram na sua massificação, pois, como veremos mais à frente, em Foucault não se trata tanto da exclusão, mas sim da inclusão como estratégia de poder implementada pelo Estado e suas instituições. O Estado de polícia pune e prende, mas principalmente inclui, pois o “[...] Estado de polícia, [...] encarregar-se[-a] da atividade dos indivíduos até em seu mais tênue grão” (FOUCAULT, 2008b, p. 10). E, em Foucault, esse Estado de polícia não se refere apenas à instituição policial, mas também está ligado a todo um regime de poder-saber do judiciário, da medicina, da psiquiatria, que servem ao regime neoliberal que a burguesia defende, pois os neoliberais dizem defender “o indivíduo”, mas, pelo processo de governamentalização, buscam massificá-lo. Massificá-lo utilizando toda uma biopolítica que, como já exposto, culminará no nazismo e no fascismo. Os neoliberais fingem horror perante o nazismo e o fascismo, mas já alertava Foucault sobre esta hipocrisia quando nos diz que:

Mas, dizem os neoliberais, olhando bem as coisas, os nazistas, com sua organização, seu partido, seu princípio do Führertum, fazem o quê? Na verdade, eles não fazem nada mais que acentuar essa sociedade de massa, essa sociedade de consumo uniformizadora e normalizadora, essa sociedade de signos e de espetáculos (FOUCAULT, 2008b, p. 155).

Falar do regime econômico neoliberal nessa fundação do Estado moderno e principalmente para os regimes de biopolítica e de governamentalidade que Foucault está examinando são essenciais. Tão essencial que este faz uma análise demorada e bem aprofundada em sua obra *Nascimento da Biopolítica*. Não cabe fazer esta análise neste trabalho, uma vez que não são os regimes econômicos que aqui nos interessam e sim as relações, os discursos, os mecanismos de poder e, principalmente, um regime de saber e um uso da biologia em uma biopolítica. Mas o que é importante nisto é o processo de individualização e de individualismo que o liberalismo prega utilizando-se tanto do contratualismo quanto do darwinismo social para tanto. Não deve deixar de ser explicado aqui que, para Foucault, a governamentalidade, o biopoder, a biopolítica e o neoliberalismo estão intrinsecamente relacionados. Isto fica claro quando este nos diz:

Parece-me, contudo, que a análise da biopolítica só poderá ser feita quando se compreender o regime geral dessa razão governamental de que lhes falo, esse regime geral que podemos chamar de questão de verdade – antes de mais nada da verdade econômica no interior da razão governamental –, e, por conseguinte, se se

compreender bem o que está em causa nesse regime que é o liberalismo, o qual se opõe à razão de Estado, ou antes, [a] modifica fundamentalmente sem talvez questionar seus fundamentos. Só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica (FOUCAULT. 2008b, p. 30).

É preciso entender que o liberalismo, utilizado-se do conceito de segurança e de Estado de polícia – que também estão atrelados a todos esses termos acima mencionados – está sempre jogando com os termos do individual e do coletivo. Quando os interesses do coletivo explorado, ou seja, da população, estão em jogo os liberais logo colocam-se em defesa do indivíduo – ou seja, deles mesmos – contra “o abuso que vem do interesse coletivo”. Um exemplo claro são que, para esses, são absurdas quaisquer greves ou reivindicações de massa, e colocam-se logo em defesa da “liberdade” do indivíduo: o patrão. Mas a mesma fórmula pode ser invertida em uma outra questão, como por exemplo uma lei que beneficie o trabalhador. Neste caso é necessário defender os interesses do “coletivo” – ou seja da burguesia – contra o interesse do “indivíduo”: o trabalhador. E neste jogo que ora diz defender o indivíduo ora diz defender o coletivo, os mecanismos de segurança, a biopolítica, o poder-saber, os conhecimentos epistemológico-jurídicos entram em cena para defender o regime liberal. Todos este campo de dança argumentativa se dá dentro mesmo das instituições do Estado e são chamadas *a arte de governar*: a governamentalidade. Todos esses princípios são muito claros para Foucault quando este coloca que:

O princípio de cálculo é, evidentemente, o que se chama de segurança. Ou seja, o liberalismo, a arte liberal de governar vai se ver obrigada a determinar exatamente em que medida e até que ponto o interesse individual, os diferentes interesses – individuais no que têm de divergente uns dos outros, eventualmente de oposto – não constituirão um perigo para o interesse de todos. Problema de segurança: proteger o interesse coletivo contra os interesses individuais. Inversamente, a mesma coisa: será necessário proteger os interesses individuais contra tudo o que puder se revelar, em relação a eles, como um abuso vindo do interesse coletivo (FOUCAULT. 2008b, p. 88-89).

Tendo compreendido que o regime econômico liberal está intimamente ligado à questão da biopolítica, podemos então perceber que “[...] na passagem do século XVI para o XVII, [...] apareceu, principalmente na Inglaterra, uma ciência do olhar, da observação, da atestação, certa filosofia natural inseparável, sem dúvida, do surgimento de novas estruturas políticas, inseparável também da ideologia religiosa” (FOUCAULT, 2014, p. 59). Esta ciência do olhar era a medicina moderna, que fez nascer a psiquiatria, ambas estas impulsionadas por uma biologia. Estas ciências biológicas foram utilizadas primeiramente pela sociedade disciplinar, amparadas já numa epistemologia jurídica anterior. Nesta época, entre os séculos XVI e XVII, a *Teoria da Evolução* de Charles Darwin ainda não havia surgido. Portanto, essa biologia

médica era uma biologia anatomista que Foucault chamou de *tecnologia do poder sobre o corpo*. Então, neste momento em que o poder-saber surgia e estava voltado para o corpo do indivíduo, para todo um regime disciplinar e de punição, este poder-saber era reflexo de um discurso que já estava presente nas relações de poder que perpassavam a sociedade da época. Isto é amparado quando Foucault diz que “Parece-me que se o que se quer é fazer a história de certos tipos de discurso, portadores de saber, não se pode não levar em conta as relações de poder que existem na sociedade na qual esse discurso funciona” (FOUCAULT, 2015b, p. 50).

Neste sentido, é preciso entender que posteriormente, com o surgimento da governamentalidade, da biopolítica, estas só surgiram com o advento da Teoria da Evolução de Darwin, que efetuou toda uma mudança nas relações do poder-saber, deslocando o poder médico de forma a se encaixar como uma ciência biológica e efetuando toda uma mudança do regime do corpo do indivíduo para um regime da população. Isto se deu pois a Teoria da Evolução não se tratava unicamente da questão do indivíduo, mas sim da questão das populações das espécies e de como estas multiplicavam-se e passavam suas características evolutivas para seus descendentes. A partir disso foi que toda uma rede de discursos foi se modificando, que o racismo de Estado se intensificou e a teoria de Darwin foi utilizada pela sociologia, pela história, nascendo assim um darwinismo social.

Portanto, não é contraditório que existissem neste período discursos que se utilizavam da evolução para defender ideias *malthusianistas* neoliberais dentro de um darwinismo social enquanto, por outro lado, existissem ideias como a de Kropotkin que defendiam o apoio mútuo como fator dessa evolução, defendendo um comunalismo. Os processos de combate de discursos que existem na sociedade são reais e não podem ser deixados de lado ao fazermos a história de um saber, tal como faremos no segundo capítulo deste trabalho. E sobre isso falaremos no último item desse capítulo.

1.3 Guerra Discursiva e Metáforas

Na aula inaugural de 2 de dezembro de 1970 no College de France, reunida na publicação *A ordem do discurso* (2014), Foucault parte da linguagem como ato de discurso e, assim, como causa do sujeito. Discurso esse não subjetivo e, portanto, não dito por alguém especificamente, mas que forja aquele que o diz pelo ato mesmo de dizê-lo. A linguagem não vêm assim de uma mente existente em potência para depois se atualizar no mundo; a linguagem em ato, para Foucault, criaria aquilo que chegamos a chamar subjetividade. Como já visto anteriormente,

Foucault sentiria uma certa “inquietação” sobre esse discurso de um sujeito já dado. Para ele, esta é uma:

[...] inquietação diante do que é o discurso em sua realidade material de coisa pronunciada ou escrita; inquietação diante de uma existência que é transitória e destinada a desaparecer sem dúvida, mas segundo uma duração que não nos pertence, inquietação de sentir sob essa atividade, todavia cotidiana e cinzenta, poderes e perigos que mal imagina; inquietação de suportar lutas, vitórias, ferimentos, dominações, servidões, através de tantas palavras cujo uso há tanto tempo reduziu as asperidades (FOUCAULT, 2014, p. 08).

Tratar a linguagem como discurso é uma escolha em tratá-la como evento vivo, material, contextual e, também, como ação de resistência e ação política no mundo. A linguagem, desta forma, é entendida principalmente como ação discursiva dentro de um jogo de forças. Para Foucault, existem saberes marginais e saberes dominantes, e não se pode entender o jogo de forças sem entender esta assimetria inicial. Os discursos na sociedade são controlados, selecionados e organizados. Segundo ele, uma das formas de manter esse controle é através das instituições, as quais instauram e reproduzem os discursos:

Parece-me que a verdadeira tarefa política, em uma sociedade como a nossa, é criticar o funcionamento das instituições, que dão a impressão de ser neutras e independentes; criticá-las e atacá-las de tal maneira que a violência política, que sempre foi exercida de maneira obscura, por meio delas seja desmascarada, para que se possa combatê-las (FOUCAULT, 2014, p. 51).

Esta abordagem do discurso é também uma continuação da sua crítica à suposta neutralidade científica, a qual pretende desmascarar como arma discursiva e exercício de poder. Não se trata de dizer que alguns discursos são ideológicos e distorcem a realidade, enquanto outros podem representar a realidade adequadamente. Trata-se sim de ressaltar que todo discurso é, de ponta a ponta, exercício de poder e que apelar para uma suposta neutralidade no acesso ao real nele mesmo nada mais é do que uma arma muito eficaz, tanto mais eficaz quanto mais consegue esconder seu caráter de arma. Foucault estabelece “a vontade de verdade” como um dos jogos de exclusão – juntamente com a interdição e a separação – que pretende *esquivar a materialidade discursiva* justamente pela oposição entre verdadeiro e falso, ou seja, exatamente o discurso que representa e por isso pode representar falsa ou verdadeiramente. Trata-se de demonstrar em que sentido o discurso da verdade, ainda que polido e contido, ainda que belamente racional, é extremamente violento. Sobre essa violência, nos diz:

Certamente, se nos situamos no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situarmos em outra escala, se levantamos a questão de saber qual foi, qual é constantemente através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez

algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constringedor) que vemos desenhar-se (FOUCAULT, 2014, p. 13-14).

Nesse sentido ainda, a “vontade de verdade” científica fundada no sistema de representação exerce coerção. Foucault não nega que no interior de um discurso *há um critério de verdade bem delimitado*. No entanto, para ele, o que estabeleceu este critério foi um jogo de forças e exercício direto de poder que a representação não é capaz de colocar em questão. Isso também significa dizer que este critério não é neutro, universal e estabelecido de uma vez por todas.⁹

[...] nos poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro – no sentido forte e valorizado do termo – o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele a qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual a sua parte; era o discurso que profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia se passar, mas contribuía para a sua realização, provocava a adesão dos homens e se tramava assim como o destino. Ora, eis que um século mais tarde a verdade já não residia mais no que era o discurso ou no que ele fazia, mas no que ele dizia: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação com sua referência (FOUCAULT, 2014, p. 14-15).

O discurso ligado ao exercício do poder teria sido enxotado junto com o sofista, o discurso na Modernidade deveria representar a verdade, se aproximar cada vez mais dela, e com isso o seu caráter de exercício de poder é escondido. Este esconder-se enquanto exercício de poder seria seu ato de poder mais eficaz. Haveria então uma vontade de saber científica, uma vontade de verdade, na qual o sujeito cumpre um papel determinante na Modernidade, e esta seria própria a uma certa formação cultural ocidental e não de toda a humanidade, como pretendeu-se.

Foucault questiona justamente quando um discurso chega a ser considerado científico, enfocando as modificações históricas deste critério. O que é ou não científico muda historicamente, a ciência mesma tem uma História, que não é a do desenvolvimento contínuo e progressivo. Ser ciência, querer ser ciência, significa ser um discurso forte na guerra, ser legitimado pelas instituições mascaradamente pela suposta neutralidade. Toda esta discussão Foucault já havia feito longamente no seu período arqueológico, influenciado pela epistemologia francesa. Mas aqui é particularmente interessante o papel atribuído às metáforas, que será fundamental nesse trabalho.

O discurso científico, para cumprir a exigência da neutralidade, deveria ser o não-metafórico por excelência, desde que seria descritivo da realidade. A metáfora então seria

⁹ Ver também: (FOUCAULT, 2014, p. 32-33).

própria à produção cultural ideológica e não à neutralidade científica, pois sempre carregaria através da imagem instaurada determinados valores. Entretanto, Foucault aponta como, apesar de supostamente banida a partir do século XVIII do discurso científico, a metáfora continua lá como um resíduo, ainda que necessariamente escondida, de modo que permanece instaurando valores silenciosamente. Ora, quanto melhor escondida é a metáfora, mais ela passa por descrição neutra e mais forte ela é na sua instauração de valores. Por isso, haveria todo um trabalho de resistência em se descobrir metáforas escondidas passando por descrições neutras. Ao se perguntar sobre a possibilidade de um discurso que não tivesse metáforas em nenhum nível, Foucault chega a seguinte análise:

A partir do século XVII, por exemplo, para que uma proposição fosse 'botânica' era preciso que ela concernisse à estrutura visível da planta, ao sistema de suas semelhanças próximas ou longínquas ou à mecânica de seus fluídos (e essa proposição não podia mais conservar como ainda era o caso no século XVI, seus valores simbólicos, ou o conjunto das virtudes ou propriedades que lhe eram atribuídas na antiguidade). Mas, sem pertencer a uma disciplina, uma proposição deve utilizar instrumentos conceituais ou técnicas de um tipo bem definido; a partir do século XIX, uma proposição não era mais médica, ela caía 'fora da medicina' e adquiria valor de fantasma individual ou de credence popular se pusesse no jogo noções a uma só vez metafóricas, qualitativas e substanciais (como as de engasgo, de líquidos esquentados ou de sólidos ressecados); ela podia e devia recorrer, em contrapartida, a noções tão igualmente metafóricas, mas construída sobre outro modelo, funcional e fisiológico (a irritação, a inflamação ou degenerescência dos tecidos) (FOUCAULT, 2014, p. 30-31).

Cabe, portanto, também ao método genealógico, descobrir metáforas escondidas sob a roupagem do discurso neutro com estatuto de ciência, deixando claro os jogos de forças que animam estas metáforas. Este é também um objetivo deste trabalho, buscar as metáforas não tratadas como metáforas que possibilitaram que a Teoria da Evolução extrapolasse o contexto biológico e se constituísse como uma arma discursiva no jogo de forças político. A Teoria da Evolução será analisada a seguir com a apresentação da Teoria do Apoio Mútuo *kropotkiniana*.

2 KROPOTKIN: O APOIO MÚTUO COMO PRINCIPAL FATOR DE EVOLUÇÃO DAS ESPÉCIES E DAS SOCIEDADES HUMANAS

Se a miséria dos pobres não é causada pelas leis da natureza, mas pelas instituições, é grande o nosso pecado.

Charles Darwin

2.1 Evolução, Darwin e Kropotkin

Utilizando-nos do pensamento *foucaultiano* apresentado no capítulo anterior, apresentaremos agora o pensamento de Piotr Kropotkin, entendendo este como um exemplo de *saber sujeitoado*, que não faz parte do discurso dominante. Como vimos no capítulo anterior, na *guerra discursiva*, os saberes dos vencedores são impostos como sendo os saberes dominantes, o que acontece mesmo dentro dos saberes científicos, onde existem saberes que, mesmo amparados pelo rigor científico, são rechaçados e sujeitados aos discursos que servem mais àquilo que Foucault chamou de *governamentalidade*. Como também vimos, o biopoder levava em conta simplesmente o fato biológico de que os seres humanos constituem uma espécie, e aqui entra a importante figura de Charles Darwin e sua Teoria da Evolução das Espécies. Na ascensão do Estado-Cientista¹⁰ – conforme denominado por François Châtelet – onde a Ciência toma dentro do Estado o papel antes pertencente à Religião, a importância científica cresce até que esta se torna uma questão de Estado. Saber e poder se articulam e a biologia passa a ter grande peso nas estratégias de poder-saber. A *Teoria da Evolução* de Darwin passa então a ser utilizada pelo discurso do *capitalismo* e pelo *darwinismo social* para defender que o único fator de evolução das espécies é a competição, a luta pela existência e a *sobrevivência do mais forte*.

Opondo-se a isto temos Kropotkin, com sua *Teoria do apoio mútuo como principal fator de evolução das espécies* e importante agente da organização das sociedades humanas. As páginas a seguir tomarão a mesma linha de investigação feita por Kropotkin em sua obra *Apoio Mútuo: Um Fator de Evolução*. Primeiro serão analisados o apoio mútuo entre os animais não humanos e a contestação da luta pela existência empregada em seu sentido estrito, assim como as tentativas de ataque ao evolucionismo e as tentativas de utilização eugenista de um *darwinismo social*. Seguindo-se a isto, serão analisados o apoio mútuo entre as origens tribais humanas dos povos originários, que são identificados pelo discurso corrente vencedor como

¹⁰ Ver mais em: CHÂTELET. F. História das ideias políticas. (2009) p. 302-330.

sendo os “selvagens” e os “bárbaros”, também colocando em questão os mitos *leviatânicos* contratualistas que identificavam nas sociedades não ocidentais e, por isso, não baseadas em cidades, uma mitológica guerra de todos contra todos. Ainda seguindo os passos de Kropotkin, serão analisadas as cidades medievais e como o apoio mútuo operava largamente nesses locais e, ao contrário da visão corrente, tentar desmistificar a “Idade das Trevas” e demonstrar como esta foi apenas uma construção discursiva dentro da *guerra discursiva* que buscou eliminar não só o apoio mútuo, mas todas as formas comunais de organização social humana e substituir estas pelos Estados centralizadores e pelo individualismo urbano destas cidades através do surgimento do Estado-nação moderno e das técnicas e mecanismos da *governamentalidade*. Por fim, no terceiro capítulo ainda seguindo o autor, analisaremos o apoio mútuo entre os cidadãos das cidades contemporâneas para então podermos ligar o pensamento de Foucault sobre os três mecanismos de poder surgidos com as cidades modernas com o pensamento de Kropotkin. Além disso, para enriquecer a discussão de um tema tão amplo e complexo como este, serão utilizadas as visões complementares de outros importantes autores que perpassam algumas das temáticas abordadas, como François Châtelet, e autores cujas visões são antagônicas ao que será aqui exposto, como Thomas Hobbes e Oswald Spengler.

A epistemologia política de Foucault casa muito bem com o pensamento de Kropotkin e, por isto, esta análise aparentemente estranha entre a evolução e as cidades não nos parece tão estranha se levarmos em conta o discurso corrente do darwinismo social e do próprio contratualismo, que buscam defender formas específicas de economia e governo amparadas pela epistemologia e que defendem também um evolucionismo cientificista da cidade, entendendo esta como uma evolução no sentido de progressão das sociedades humanas. Tomando uma análise da história de forma genealógica junto à Foucault, nos colocamos junto também à Kropotkin, que entende que a história como foi escrita até este momento é um produto da teocracia, da autocracia e da plutocracia que, por todos os meios possíveis e através da *guerra discursiva* busca manter o domínio das classes mais ricas, o domínio de poucos sobre muitos, às custas não só de milhões de vidas humanas, mas também de bilhões de vidas de animais não humanos.

Se por um lado é importante defender a Teoria da Evolução para derrubar a suposta superioridade hierárquica humana sobre as demais espécies, colocando a espécie humana no mesmo nível de todas as formas de vida na natureza, é importante também combater o darwinismo social e a tese da competição mútua como o único fator de evolução das espécies usados para defender uma única visão econômica, o capitalismo, e uma única visão de *governamentalidade epistemológico-jurídica* contratualista que defende a propriedade privada

e a herança patriarcal dos bens contra sociedades comunais e matriarcais não eurocêntricas e não voltadas para a Cidade. Portanto, este capítulo visa resgatar a teoria *kropotkiniana* do apoio mútuo como principal fator de evolução das espécies e como possível solução às cidades individualistas modernas e suas diversas mazelas.

A ideia de luta por sobrevivência como um fator da evolução foi introduzida na ciência por Charles Darwin e Alfred Russel Wallace. A ideia de evolução “[...] permitiu englobar uma faixa muito ampla de fenômenos numa única generalização, que logo se tornou a própria base de nossas especulações filosóficas, biológicas e sociológicas” (KROPOTKIN, 2012, p. 23). Ou seja, a *Teoria da Evolução das Espécies* teve um impacto profundo, definitivo e inegável em todos os saberes acadêmicos. Aqui nosso objetivo é resgatar a ideia do apoio mútuo, pois: “[...] o fator do apoio mútuo foi totalmente ignorado até agora, ou simplesmente negado, ou mesmo transformado em objeto de escárnio de escritores das gerações presentes e passadas. Por isso, é necessário mostrar, antes de mais nada, a importância do papel que esse fator desempenha na evolução, tanto no mundo animal quanto nas sociedades humanas” (KROPOTKIN, 2012, p. 238).

A *Teoria da Evolução* de Darwin destitui Deus das explicações sobre a origem do homem e coloca este último no mundo natural, tolhendo-o de qualquer caráter especial ou superior a todos os demais organismos vivos no planeta. Até então, as investigações filosóficas tomavam o homem como um ser especial e a parte, que vivia na Terra com um caráter superior dado por Deus. A *Teoria da Evolução* vem para derrubar o homem deste pedestal e colocá-lo ao mesmo nível de todos os demais organismos: não existe uma hierarquia entre os seres vivos, todos estes seriam resultados de um processo de evolução aleatória que eliminaria aqueles que não se adaptassem às mudanças constantes nos ambientes em que vivem. O homem é somente mais um destes organismos que passou pelo mesmo processo de seleção natural e que, através de milhares de anos de adaptações e mutações, chegou até a sua atual configuração com todas as suas habilidades – incluída aí a linguagem – e que ainda está sob influência deste mesmo processo, em constantes e imperceptíveis mudanças e adaptações ao ambiente em que vive e que compartilha com todos os outros seres vivos.

Os primeiros ataques à *Teoria da Evolução* podem refletir este temor do homem de cair do trono dos céus para a Terra, onde os meros seres mortais nascem e morrem pelo fenômeno da evolução e adaptabilidade dos organismos ao seu meio ambiente. Num segundo momento, a força das suas comprovações em diversos campos científicos – como a biologia, a botânica, a fisiologia, a paleontologia, a psicologia comportamentalista – fez com que diversas cadeiras acadêmicas abraçassem então o *darwinismo*, mas não sem impô-lhe uma modificação drástica:

a seleção natural defendida por Darwin passaria a ser usada como uma defesa do progresso e do individualismo, associando-se indiretamente ao *contratualismo* através do mito da luta de todos contra todos. No entanto, Kropotkin, ao se deparar com tais preceitos, se opõe:

[...] mais tarde, quando as relações entre o darwinismo e a sociologia me chamaram a atenção, não pude concordar com nenhuma das obras e panfletos escritos sobre esse tema tão importante. Todos eles tentavam provar que os seres humanos, devido à superioridade de sua inteligência e de seus conhecimentos, podiam mitigar entre si a dureza da luta pela vida. Mas, ao mesmo tempo, todos eles concordavam que a luta pelos meios de subsistência, a luta de todo animal contra seus semelhantes, e de cada ser humano contra todos os outros, era uma “lei da Natureza”. Eu não podia aceitar esse ponto de vista, por que estava convencido de que admitir uma implacável guerra interna pela vida no seio de cada espécie – e ver nessa guerra uma condição de progresso – era admitir algo que não só não havia ainda sido provado, como também não fora confirmado pela observação direta (KROPOTKIN, 2012, p. 16).

Outro aspecto foi a confusão implantada entre o *darwinismo* e o *malthusianismo*, uma teoria demográfica criada pelo economista inglês Thomas Robert Malthus. Segundo esta, “[...] a população, quando não controlada, cresce numa progressão geométrica. E os meios de subsistência crescem apenas numa progressão aritmética” (MALTHUS, 1996, p. 246). Isso significa que nossa subsistência estaria ameaçada com o passar do tempo e o aumento populacional. Tal ameaça, vista assim como necessária, se fundaria na escassez dos recursos naturais: falta de comida; de água; de condições materiais para a vida em geral. A solução seria conter o aumento populacional impedindo que as pessoas se reproduzissem, ou mesmo através de guerras e doenças. Esta teoria era considerada pessimista e desumana, pois defendia um controle populacional, principalmente dos pobres.

O próprio texto de Darwin de fato não escapa desta doutrina da economia. Como afirma o próprio ao dissertar sobre a progressão geométrica de crescimento das espécies e sobre a luta destas pela existência: “Uma vez que nascem mais indivíduos do que o número dos que poderiam sobreviver, sempre haverá uma luta pela existência, seja entre os indivíduos da mesma espécie, seja entre eles e os de outras espécies diferentes, ou ainda com as condições de vida existentes em seu habitat. É a doutrina de Malthus aplicada com redobrada força a todo o reino vegetal e animal” (DARWIN, 2011, p. 92). Tal ideia de progressão geométrica populacional, esgotando os recursos naturais era muito popular na política da época. E, apesar de largamente ultrapassada nos estudos econômicos atuais, também pode ser vista ainda hoje na guerra discursiva racista de políticos do mundo todo ao se dirigirem às mulheres pobres, geralmente negras, que tem muitos filhos. Nas palavras de Malthus:

Tomando a população do mundo como qualquer número, 1 bilhão, por exemplo, a espécie humana cresceria na progressão de 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256, 512 etc. e os meios de subsistência na progressão de 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 etc. Em dois

séculos e um quarto a população estaria, para os meios de subsistência, na proporção de 512 para 10; em três séculos, de 4096 para 13; em 2 milhões de anos a diferença seria quase incalculável, embora a produção nesse período tivesse crescido em larga medida (MALTHUS, 1996, p. 251).

Apesar de viver na mesma época, vemos que a posição de Kropotkin é já completamente distinta. Observemos as palavras de Kropotkin ao se deparar com a mesma questão da progressão geométrica populacional e a fome: “[...] o que é descrito como competição pode não ser isso de forma alguma. Uma espécie sucumbe não por ser exterminada ou levada pela outra espécie à morte pela fome, e sim por não se adaptar bem às novas condições, como a outra” (KROPOTKIN, 2012, p. 67). Não pautado pela filosofia da Europa ocidental, Kropotkin tem no comunalismo – o qual vivenciou em seu país de origem, a Rússia – seu ponto de partida epistemológico. Onde Darwin às vezes, e principalmente os *darwinistas*, enxergam competição e sobrevivência do mais forte aos modelos capitalistas neoliberais, Kropotkin tem algo diferente a nos dizer:

Cada espécie tende continuamente a ampliar sua moradia; a migração para novas moradias é a regra tanto para a lesma vagarosa como para o pássaro veloz. Mudanças físicas estão ocorrendo constantemente em todas as áreas, e as novas variedades animais representam, em um número muito grande de casos – talvez na maioria –, não uma quantidade maior de novas armas para arrebatar a comida da boca de seus congêneres (a comida é apenas uma entre centenas das diversas condições de existência) – e sim, como o próprio Wallace mostra em um parágrafo fascinante sobre a ‘divergência de caracteres’, a formação de novos hábitos, a mudança para novas moradias e a atração por novos tipos de alimentos. Em todos esses casos, não haverá qualquer extermínio, e nem mesmo competição – a nova adaptação será *um substituto da competição, se ela por acaso existir* (KROPOTKIN, 2012, p. 68, grifo do autor).

Kropotkin então nos mostra que as espécies em estado de natureza preferem migrar de região em busca de novas áreas de alimentos do que se engajar em uma suposta guerra e praticarem um mútuo extermínio. Nem o suposto “egoísmo inato” dos *mais fortes* se apresenta quando falamos de grandes populações de seres vivos, e estes não tiram o alimento da boca de seus parentes mais próximos, e sim buscam mudar de hábitos para fazer prosperar o maior número de integrantes da espécie. O próprio Darwin, analisando a metafórica guerra entre as espécies, nos adverte que se “[...] paramos para pensar na luta vital, acabamos por nos consolar com a plena certeza de que a guerra que se trava na Natureza não é incessante” (DARWIN, 2011, p. 107). Então, existem outras formas de a luta pela sobrevivência se dar na natureza além da pura e simples competição entre as espécies.

De múltiplas formas, esta concepção que coloca a competição como central advêm de um certo tipo de entendimento que confunde expressões metafóricas utilizadas por Darwin como sendo fatos estritos. Darwin denomina o processo de seleção *natural* como sendo aquele que preserva as variações favoráveis de uma espécie e que elimina as variações nocivas a esta.

O termo sinônimo de seleção natural para Darwin era *sobrevivência do mais forte*. Esta metáfora sobre a sobrevivência do mais forte, unicamente nos aspectos de reprodução e de proliferação de uma determinada espécie, é utilizada pelo *darwinismo social*, pela economia e outros saberes que constituem o chamado biopoder, para defender aspectos meritocráticos e individualistas pretensamente naturais para os seres humanos.

É interessante perceber que foi a ação do homem em modificar o seu próprio ambiente que levou Darwin a perceber os princípios da *seleção natural* e da evolução das espécies. Foi observando o produto da *seleção artificial* – executada pelas mãos do homem, seja no reino animal ou no vegetal – que o fez perceber que a seleção artificial era apenas um aspecto de um fenômeno muito mais importante, que era a própria seleção natural em si. O processo de seleção artificial realizado pelo homem levou a “[...] adaptações estruturais ou comportamentais condicionadas aos nossos caprichos” (DARWIN, 2011, p. 63), mas o poder da seleção artificial humana é ínfimo comparado à enorme variação de espécies existentes apenas pelo processo aleatório evolutivo da seleção natural. Isto fica claro pois:

O homem não pode selecionar senão os desvios estruturais, que afetam o exterior, porquanto visíveis; quanto aos desvios internos, só poderia escolhê-los com muita dificuldade e pouco se incomodando com isso. O homem só exerce o seu poder seletivo naquelas variações que lhe são fornecidas inicialmente pela natureza (DARWIN, 2011, p. 63).

Darwin tinha muito claro a função metafórica das palavras e do mau uso que alguns fazem de certos termos e, justamente ao falar sobre a seleção natural, ou sobre a *sobrevivência do mais forte*, nos diz: “Todos sabem o que significa, o que querem exprimir tais expressões metafóricas necessárias à compreensão da discussão” (DARWIN, 2011, p. 111). Contudo, nos é claro que nem todos sabem o papel metafórico usado em teorias, e que, como vimos no capítulo anterior, o esquecimento de metáforas na guerra discursiva científica é fundamental. Talvez por isso o próprio Darwin tenha notado: “Muitos autores têm compreendido mal, ou criticado de maneira errada, a teoria da seleção natural” (DARWIN, 2011, p. 110).

A própria ideia de guerra, metaforicamente falando, nada tem a ver com os processos de guerra humanos. As espécies não buscam destruir umas às outras nem se organizam de forma a batalhar. Antes de mais nada, elas estão simplesmente buscando fazer com que sua espécie prospere no mundo e continue mantendo descendências. Na natureza, os organismos buscam a economia de energia e a homeostase¹¹. E, segundo Kropotkin, na grande maioria das vezes em que organismos que não estão em uma relação ecológica predatória se encontram, estes tendem

¹¹ Condição de relativa estabilidade interna que o organismo necessita para realizar suas funções.

a se ignorar e não partir imediatamente para a luta ou para a competição. Sob nova análise, a ideia de competição pode se mostrar na verdade ser mais uma tentativa antropomórfica – e claramente metafórica – de explicação da natureza do que um fenômeno natural observável. “Isso deveria servir para nos convencer de nossa ignorância quanto às inter-relações entre os seres vivos, e essa convicção é tão necessária quanto difícil de se adquirir” (DARWIN, 2011, p. 106-107). Como Darwin aponta, a inter-relação entre os seres vivos é tão complexa que a simples metáfora da sobrevivência *do mais forte* como sinônimo de *seleção natural* dos organismos não deve fazer sua transição para a sociologia e a filosofia, servindo esta apenas como um termo teórico dentro de uma teoria da evolução e das origens dos organismos vivos.

Um outro problema que o mau entendimento da *seleção natural* acarreta – e que é transferido como um todo para a teoria da evolução – é a compreensão de evolução como sendo um processo teleológico. A teleologia é a doutrina filosófica que lida com o conceito de finalidade, de causas finais que regem através de metas, propósitos e objetivos a humanidade, a natureza e os fenômenos. Darwin, ainda discorrendo sobre os maus usos do termo *seleção natural*, também corrige esta visão deturpada sobre evolução colocando aqui que correntemente a evolução é confundida com o termo seleção natural. Na citação a seguir, onde Darwin fala em seleção natural, aqueles que não souberam interpretar o texto a utilizam como sendo sinônimo de evolução:

Outros acharam que o termo seleção natural envolve uma escolha consciente, por parte dos animais que se modificam, e inferiu-se mesmo que, não desfrutando as plantas de qualquer vontade, a seleção natural não se lhes aplica. No sentido literal da palavra, não há dúvida de que a expressão seleção natural [sobrevivência do mais forte] seja a expressão errada. Todavia, quem tem criticado os químicos quando usam o termo afinidade eletiva para designar os diferentes elementos? Contudo, não se pode dizer, estritamente falando, que o ácido escolhesse a liga com a qual de preferência se combina. Fala-se da seleção natural como de uma potência ativa ou divina; mas quem critica um autor quanto este fala da atração ou gravitação regulando o movimento dos planetas? Todos sabem o que significa, o que querem exprimir tais expressões metafóricas necessárias à compreensão da discussão. É difícil evitar personificar o termo natureza. Por *natureza* entendo somente a ação combinada e os resultados complexos de um grande número de leis naturais e, por *leis*, a série de acontecimentos que temos aceito. Com o passar do tempo, esses termos nos serão tão familiares que deixaremos de lado as críticas inúteis (DARWIN, 2011, p. 110-111).

O próprio Darwin então nos mostra que não existe nenhum processo consciente nem teleológico no processo de seleção natural e, portanto, muito menos no processo de evolução. Admite claramente que, no sentido literal, a expressão seleção natural e, portanto, sobrevivência do mais forte é, sem dúvida, a expressão errada a ser utilizada. Contudo, nos mostra que tanto na física quanto na química as críticas teleológicas também se encontram, mas que em nome da simplicidade teórica é possível sim se utilizar desses termos, se forem utilizados de modo amplo

e metafórico, como o próprio Darwin e Kropotkin nos advertem, estritamente no campo científico em que estes foram forjados, não podendo estes serem tomados através de um salto mágico para outras ciências, como no caso a sociologia e do darwinismo social. Como Darwin previu no fim da citação acima, termos consagrados passam a se tornar então familiares e, assim, o uso metafórico é esquecido. Este é o papel central do esquecimento das metáforas na guerra discursiva. Kropotkin, por outro lado, advogará pelo apoio mútuo como *lei da natureza e principal fator da evolução*, sustentando que:

[...] melhores condições são criadas eliminando a competição por meio da ajuda e do apoio mútuos. Na grande luta pela vida – pela maior plenitude e intensidade possíveis com a menor perda de energia –, a seleção natural continua buscando precisamente os meios para evitar a competição” (KROPOTKIN, 2012, p. 74-75).

Defendendo a ideia de competição e de sobrevivência “do mais forte” na filosofia europeia existe uma propensão a defender um individualismo advindo de um *contratualismo hobbesiano*, que será fortemente defendido de diferentes formas por grande parte dos filósofos modernos, principalmente os da filosofia do *empirismo inglês*. Este empirismo levou ao nascimento do *naturalismo* e de uma metodologia científica mais aprimorada em áreas como por exemplo a química, a biologia e a geologia. Este movimento também levou à *Teoria da Evolução* de Darwin. Por isso, como herdeiro de um pensamento filosófico inglês, o trabalho de Darwin não poderia estar dissociado do *modo de vida* da sua época, isto é, do contexto cultural e social de seu país naquela época. Aliás, sobre isso, Kropotkin nos diz:

Não há nada, desde o pensamento até a invenção que não resulte de factos colectivos oriundos do passado e do presente. Milhares de inventores, conhecidos uns, desconhecidos outros, mortos a maior parte na miséria, prepararam a invenção de todas essas máquinas em que o homem admira o seu gênio. Milhares de escritores, de poetas e de sábios tem vivido a exercer a sua actividade, elaborando o saber, dissipando o erro e criando esta atmosfera de pensamento científico sem a qual nenhuma das maravilhas do nosso século seria possível. Mas estes milhares de filósofos e de poetas, de sábios e de inventores não foram eles também, por sua vez, suscitados pelo labor dos séculos passados? Não foram, durante a sua vida, alimentados e mantidos, física e moralmente, por legiões de trabalhadores e artífices de toda a espécie? E a sua força de impulsão de onde lhes veio senão do meio ambiente? [...] Ciência e indústria, saber e aplicação, descoberta e realização prática originando novas descobertas, trabalho cerebral e trabalho manual – força da inteligência e força dos músculos – tudo se relaciona. Cada descoberta, cada progresso e cada acréscimo da riqueza da humanidade tem a sua origem no conjunto do trabalho manual e cerebral do passado e do presente. Nestas condições, com que direito poderá alguém apropriar-se da mais insignificante parcela deste todo imenso e dizer: isto é meu, não vos pertence? (KROPOTKIN, 1975, p. 24-25).

Deste ponto de vista, todo saber humano se tornaria uma realização coletiva que iria para muito além da individualidade de um autor. Pois, desde o camponês que plantou a comida que alimentou o autor, ao estofador que fabricou a cadeira em que o autor se sentou, ao

empregado da fábrica que fez o papel em que a obra foi escrita, todo o trabalho humano é o que possibilita a construção do saber. O apoio mútuo das sociedades humanas é que traz o progresso mútuo, e não somente a “genialidade” de um único indivíduo.

E o trabalho do indivíduo Darwin acaba servindo a uma defesa do *hobbesianismo*, ou seja, da guerra de todos contra todos aplicada à biologia, além de uma defesa do individualismo, agora não mais nos moldes da metafísica e do moralismo da filosofia, mas também ligado a uma ciência empírica como a biologia. Thomas Henry Huxley é um desses biólogos que advoga segundo Kropotkin uma visão pessimista da humanidade e que vê a guerra *hobbesiana* como norma da existência. Ele afirma:

[...] os mais fracos e os menos inteligentes levaram a pior, ao passo que os mais resistentes e os mais astutos, aqueles mais aptos para enfrentar as circunstâncias de sua existência, mesmo não sendo os melhores de outros pontos de vista, sobreviveram. A vida era uma luta contínua e, além das relações temporárias e limitadas da família, a guerra hobbesiana de todos contra todos era a condição normal da existência (HUXLEY apud KROPOTKIN, 2012 p. 25-26).

Kropotkin não podia concordar com estas palavras, pois sua experiência era totalmente diferente da dos europeus ocidentais, suas investigações nas regiões naturais da Europa Oriental lhe mostravam outras coisas. Ele atribui estas visões a um grande pessimismo acerca da humanidade que os intelectuais europeus ocidentais tinham, muito provavelmente devido ao seu próprio meio ambiente dentro das cidades europeias. Parece claro que uma neutralidade científica nesta época não era uma preocupação destes intelectuais e uma defesa do individualismo e do pensamento corrente da época adentrava as explicações científicas e filosóficas, não muito diferente daquilo com que ainda nos deparamos hoje. Sobre isso, Kropotkin diz:

Sempre existiram os adeptos de uma visão pessimista da humanidade. Eles a conheceram, mais ou menos superficialmente, a partir de sua própria limitada experiência; aprenderam da História aquilo que os analistas, sempre atentos às guerras, à crueldade e à opressão, falaram dela e pouco mais que isso, e concluíram que a humanidade não passa de um agregado frouxo de seres sempre prontos a lutar entre si, só sendo impedidos disso por alguma autoridade. Essa foi a posição adotada por Hobbes. [...] É verdade que a ciência progrediu desde Hobbes e que temos terreno mais seguro para nos apoiar do que as especulações de Hobbes ou de Rousseau. Mas a filosofia hobbesiana ainda tem muitos admiradores; e ultimamente surgiu uma tendência que, adotando a terminologia de Darwin, e não suas ideias principais, construiu um argumento em favor de Hobbes sobre o homem primitivo e conseguiu até mesmo dar-lhe uma aparência científica (KROPOTKIN, 2012, p. 78).

Kropotkin baseia sua investigação do apoio mútuo principalmente nos autores russos pois, segundo ele, os zoólogos, ornitólogos e geógrafos russos, ao estudarem o mundo animal nas vastidões do norte da Ásia e do leste da Rússia, além das áreas da Sibéria, não conseguem

estudar estas áreas sem se depararem com inúmeros casos de apoio mútuo, principalmente devido à extrema dificuldade que as espécies encontram neste ambiente hostil e também devido às grandes migrações de animais que existem nestas paisagens. Para ele, por mais que os zoólogos russos procurassem pela feroz competição entre animais da mesma espécie que Darwin descrevia, estes encontraram mais casos de apoio mútuo e até casos de dependência mútua entre carnívoros, ruminantes e roedores nas regiões que estudaram. O próprio Kropotkin, que estudou a Sibéria oriental e o norte da Manchúria, viu o apoio mútuo acontecer em tal proporção que foi “[...] levado a suspeitar ali da existência de uma característica da maior importância para a manutenção da vida, a preservação de cada espécie e sua evolução posterior” (KROPOTKIN, 2012, p. 16). E ele continua:

[...] mesmo naqueles poucos lugares onde a vida animal prolifera em abundância, não consegui descobrir, embora estivesse procurando atentamente, aquela luta cruel pelos meios de subsistência entre animais que pertencem à mesma espécie, considerada pela maioria dos darwinistas (embora nem sempre pelo próprio Darwin) a característica dominante da luta pela sobrevivência e o principal fator da evolução (KROPOTKIN, 2012, p. 15).

Kropotkin baseia sua ideia do apoio mútuo principalmente no estudioso russo Kessler e explica que suas ideias “[...] foram tão bem aceitas pelos darwinistas russos, ao passo que ideias semelhantes não estão em voga entre os seguidores de Darwin na Europa Ocidental” (KROPOTKIN, 2012, p. 29), justamente pois os estudiosos russos tinham acesso a essas vastas áreas de vida animal a qual estudar. Podemos também conjecturar que os europeus ocidentais, devido ao avançado estágio de crescimento de suas cidades, já haviam praticamente eliminado a vida selvagem e vastas áreas de natureza de seu continente e precisavam embarcar, assim como o próprio Darwin fez¹², em grandes viagens para os demais continentes onde a natureza ainda existia antes do avanço do colonialismo europeu e da posterior exportação do modelo de cidade. Podemos ainda especular que a Rússia tinha um modelo comunal de apoio mútuo ainda muito forte em sua sociedade, e os modelos filosóficos de individualismo inglês e francês não faziam parte do modo de vida russo. Portanto, os cientistas russos estavam muito mais propensos a enxergarem na natureza o mesmo fator comunal de apoio mútuo do que os intelectuais europeus ocidentais, que queriam enxergar um individualismo e um *hobbesianismo* na natureza.

Os biólogos buscaram observar em campo esta suposta guerra de todos contra todos e da competição extrema entre as espécies. No entanto, aqueles cientistas que não estavam

12 Ver mais em: DARWIN, C. **The voyage of the beagle**: volume. XXIX. The Harvard Classics. New York: P.F.Collier & Son, 2001.

dispostos a enxergar previamente o que queriam se depararam com uma outra realidade. Embora seja inegável que a *Teoria da Evolução* seja realmente a explicação para a enorme variedade de seres vivos que se encontram na Terra atualmente, a *lei da competição mútua* através da *luta pela sobrevivência* não é, de forma alguma, a única lei a agir no processo de evolução das espécies. Diversos cientistas começaram a observar que, concomitantemente à *lei da competição mútua* entre as espécies existe um outro fator tão ou mais importante do que este para a evolução das espécies. E esta é a *Lei do Apoio Mutuo*.

Darwin introduziu a ideia de luta pela sobrevivência em sua obra máxima. No entanto, ele mesmo diz que utilizou este termo em um sentido amplo e metafórico, pois para ele e qualquer um que tenha uma noção simples de biologia, é óbvio que na natureza existe uma ampla interdependência entre diversas formas de vida. “Existem muitos registros de casos que mostram a complexidade e a imprevisibilidade das inter-relações entre os seres vivos que precisam lutar entre si por sua sobrevivência na mesma região” (DARWIN, 2011, p. 100). A própria ideia de ecossistema invoca esta dependência. Para Kropotkin, o grande sucesso da *Teoria da Evolução* veio justamente daquilo que transforma uma teoria em sucesso: conseguir reunir em uma única generalização diversos fenômenos sob uma explicação de rápida apreensão. Diversas das especulações filosóficas, biológicas, sociológicas e até religiosas puderam ser explicadas por esta teoria, como por exemplo a própria origem do homem. No entanto, como qualquer grande teoria, e esta passou a ser utilizada também para advogar outras concepções filosóficas e políticas, as quais transformaram as concepções científicas da evolução em um cientificismo raso. Kropotkin nos chama atenção que Darwin, mesmo que não tivesse consciência da universalidade da sua teoria, previu que:

[...] o termo que estava introduzindo na ciência perderia seu significado filosófico, e único verdadeiro, se fosse usado apenas em seu sentido estrito – o de luta pura e simples entre indivíduos pelos meios de sobrevivência. E, logo no início dessa obra memorável, ele insistiu para que o termo fosse compreendido em seu ‘sentido amplo e metafórico, que incluía a interdependência entre os seres e (o que é mais importante ainda) não apenas a vida do indivíduo, mas também sua capacidade de deixar descendentes’ (KROPOTKIN, 2012, p. 23-24).

Ao tomar a concepção de luta pela sobrevivência no seu significado estrito, nos parece que a vida na Terra unicamente marcha para sua total obliteração e entropia. No entanto, se dá exatamente o inverso. Tendo em mente que os organismos individuais lutam pela sobrevivência para deixar descendentes, o que vemos é uma explosão de vida que é capaz de se recuperar das maiores extinções em massa que ocorrem na Terra de tempos em tempos, justamente pois a vida na Terra é capaz de se adaptar às mudanças constantes operadas por esta luta pela sobrevivência, principalmente pela sua capacidade de cooperação e até, às vezes, de simbiose

com outras formas de vida. Kropotkin nos diz que o próprio Darwin buscou diminuir a força desta concepção e alertou seus seguidores para que não cometessem o erro de tomar a metáfora da luta pela sobrevivência de forma estrita. Ele nos diz:

Em *A origem do homem*, Darwin escreveu algumas páginas memoráveis para ilustrar seu sentido próprio, o sentido amplo. Observou que, em inúmeras sociedades animais, a luta entre indivíduos pelos meios de subsistência desaparece, que essa *luta* é substituída pela *cooperação* e que essa substituição resulta no desenvolvimento de faculdades intelectuais e morais que assegura à espécie as melhores condições de sobrevivência. Ele sugeriu que, nesses casos, os mais aptos não são os mais fortes fisicamente, nem os mais astuciosos, e sim aqueles que aprendem a se associar de modo a se apoiarem mutuamente, fossem fortes ou fracos, pelo bem-estar da comunidade. ‘Aqueles comunidades’, escreveu ele, ‘que possuíam o maior número de membros mais cooperativos seriam as que melhor floresceriam e deixariam a prole mais numerosa’ (2ª ed. inglesa, página 163). O termo, que se originou da estrita concepção malthusiana – de competição de cada indivíduo contra todos os outros –, perdeu assim sua estreiteza na visão de alguém que conhecia a natureza (KROPOTKIN, p. 24, 2012, grifo do autor).

Kropotkin alerta que a visão pessimista do homem de Huxley tinha tão pouco de dedução científica quanto a teoria praticamente oposta de Jean Jacques Rousseau – outro contratualista –, que achava que a natureza era só harmonia até a chegada do homem na Terra. Esses dois pontos ingênuos, um pessimista e o outro otimista, não “[...] podem ser aceitos como interpretações imparciais da natureza”, pois é muito claro para ele que “A sociabilidade e a luta de todos contra todos são, no mesmo grau, uma lei da natureza” (KROPOTKIN, 2012, p. 26). Não quer dizer então que a *Lei do Apoio Mútuo* como fator principal da evolução é uma ideia utópica e ingênua, e sim que ela leva em consideração a luta pela sobrevivência e a metafórica guerra de todos contra todos, mas que esta última não é de forma alguma o fator principal da evolução das espécies. Kropotkin também demonstra que muito mais os darwinistas do que o próprio Darwin reduziram sua teoria aos seus limites mais estreitos:

Aconteceu com a teoria de Darwin o que sempre acontece com teorias que exercem qualquer influência sobre as relações humanas. Em vez de ampliá-la de acordo com suas próprias intuições, seus seguidores a estreitaram ainda mais. E, embora Herbert Spencer, partindo de linhas de raciocínio independentes, mas intimamente relacionadas com as darwinianas, tentasse ampliar o estudo daquela grande pergunta, ‘Quem são os mais aptos?’, principalmente no apêndice à terceira edição de *The Data of Ethics*, os inumeráveis seguidores de Darwin reduziram a noção de luta pela sobrevivência a seus limites mais estreitos. Estes acabaram por conceber o mundo animal como um mundo de perpétua luta entre indivíduos semifamintos e sedentos do sangue uns dos outros. Fizeram a literatura moderna ressoar com o grito de guerra de ‘ai dos vencidos’, como se esta fosse a última palavra da biologia moderna. Elevaram a luta impiedosa por vantagens pessoais à condição de um princípio biológico ao qual também o homem deve se submeter, sob a ameaça de, caso contrário, sucumbir em um mundo baseado no extermínio mútuo. Deixando de lado os economistas, cujo conhecimento da ciência natural se resume a umas poucas palavras de segunda mão, devemos reconhecer que mesmo os mais respeitados defensores do ponto de vista de Darwin se empenharam ao máximo para preservar aquelas falsas ideias (KROPOTKIN, p. 25, 2012, grifo do autor).

Este tipo de discurso de competição é aquele que será mais difundido pela marcha civilizatória e utilizado para defender posições duvidosas de capitalismo selvagem, utilizando-se da luta pela existência das espécies para justificar suas posições econômicas amplamente desumanas. Como dito por Michael Foucault, existe toda uma produção epistemológico-científica de conhecimento que visa não só exercer controle, mas também produzir discursos que defendam certo tipo de concepções que mantenham certos grupos no poder. No entanto, também é possível construir outros saberes de resistência.

Kropotkin é um destes intelectuais rechaçados, cujo trabalho presente em sua obra *Apoio Mútuo: Um Fator de Evolução* pode-se dizer que foi ignorado, uma vez que ousa demonstrar através de observações empíricas provas contrárias ao discurso corrente produzido pela Academia para reforçar uma estratégia de individualismo crescente entre o fim do século XIX e início do século XX. O *mutualismo* é algo que não escapa ao estudo no campo da biologia. No entanto, não fez seu caminho até o campo da filosofia, da economia e de outros saberes que não levam em consideração o apoio mútuo em suas análises. Prevalece ainda um individualismo e a ideia *hobbessiana* de guerra entre todos dentro das análises da filosofia em seus diversos campos, como a política, a ética e até mesmo a epistemologia. No entanto, Kropotkin, a partir das observações empíricas da biologia, não só demonstra que o apoio mútuo é um fator evolutivo dos seres vivos do planeta, mas que este também se aplica à evolução humana e de suas sociedades e cidades.

2.2 Apoio mútuo entre os animais

É fato que o processo de evolução atualmente não pode ser questionado, com exceção do fanatismo religioso, que busca ainda defender o criacionismo como sendo um acontecimento real em pleno século XXI. Como colocado por Peter Singer em sua obra *Libertação Animal*, com a consolidação da Teoria da Evolução de Darwin:

Somente aqueles que preferem a fé religiosa a crenças assentadas em raciocínio e em provas podem ainda afirmar que a espécie humana é a ‘queridinha’ especial de todo o universo, que os demais animais foram criados para nos fornecer alimentos ou que temos autoridade divina sobre eles e permissão divina para matá-los (SINGER, 2010, p. 300).

O que estes religiosos, das mais variadas seitas, parecem não perceber é o caráter mitológico e metafórico da criação do mundo no livro de Gênesis da Bíblia. Os grandes livros religiosos do Ocidente deveriam ser tomados pelo seu caráter metafórico e de parábolas, e não de forma literal. Mesmo porque, desde as primeiras grandes revoluções que botaram fim ao

absolutismo e deram início aos Estados Modernos, em sua maioria estes Estados passaram a ser laicos. Ou seja, houve a separação entre a Igreja e o Estado. É claro que esta separação é relativa, pois depende de cada país. Políticos e grupos conservadores sempre buscarão que estas visões metafóricas religiosas passem a ser novamente as visões defendidas pelos Estados. O que aparentemente parece ser uma “conquista” permanente do pensamento evolucionista, derrubar o homem desse pedestal de “superioridade” perante os demais animais não-humanos, não é de forma alguma o que se dá de fato. A Teoria da Evolução ainda precisa se entrincheirar e defender-se para que as visões retrógradas e mitológicas religiosas não retomem como a narrativa principal de poder do Estado. Essa concepção religiosa, e principalmente cristã, “[...] confere aos humanos uma posição especial no universo, como seres que, únicos entre todas as coisas vivas, são semelhantes a Deus. Além disso, afirma-se, explicitamente, que Deus deu ao homem o domínio sobre todas as coisas viventes” (SINGER, 2010, p. 272). E ainda:

A violenta resistência oferecida à teoria da evolução e da descendência da espécie humana de animais – uma história demasiado conhecida para ser recontada aqui – é uma indicação da extensão com que as ideias especistas chegaram a dominar o pensamento ocidental. A ideia de que somos produto de um ato especial da Criação e que os outros animais foram criados para nos servir, não seria abandonada com facilidade. No entanto, as provas científicas quanto à origem comum dos seres humanos e das outras espécies eram esmagadoras (SINGER, 2010, p. 300).

A importância da Teoria da Evolução vai para além do campo científico da biologia e áreas afins. Tornar o homem somente mais uma entre as milhões de espécies de seres vivos na Terra serve como uma desierarquização antropocêntrica do entendimento do papel da vida no planeta. Todos os seres vivos, incluindo o homem, estão então em um mesmo nível de coexistência em um ecossistema que não coloca a humanidade acima de todos. Isto pode nos levar a uma empatia com todas as formas de vida, além de nos possibilitar uma relação muito mais moral com os outros animais. Foi isto que nos possibilitou entendermos nosso papel *especista* no mundo. *Especismo*, como definido por Singer, “[...] é o preconceito ou a atitude tendenciosa de alguém a favor dos interesses de membros da própria espécie, contra o de outras” (SINGER, 2010, p. 11). O termo nasce pelas mesmas objeções que são colocadas contra o racismo e o sexismo: “Se o fato de possuir um elevado grau de inteligência não autoriza um ser humano a utilizar outro para os próprios fins, como seria possível autorizar seres humano a explorar não humanos com o mesmo propósito?” (SINGER, 2010, p. 11). O *especismo*, como “[...] ideologia de nossa espécie, isto é, como as atitudes que nós, animais dominantes, temos em relação a outros animais” (SINGER, 2010, p. 269), pode utilizar-se da Teoria da Evolução nas mãos da ideologia neoliberal e daqueles que defendem o domínio de uns sobre outros. Contudo, esta não é uma característica da Teoria da Evolução em si e, se tomarmos não a

competição como fator de evolução e sim o apoio mútuo, podemos tomar melhores atitudes morais e éticas sobre o domínio humano sobre os animais não humanos.

Toda literatura religiosa e a literatura filosófica anteriores à Teoria da Evolução tratavam os animais como coisas ou seres inferiores, pois estes não possuíam alma ou Razão, tal como Aristóteles, para o qual “A natureza, afirmava ele, é essencialmente uma hierarquia, em que aqueles que tem menos capacidade de raciocínio existem em benefício dos que tem mais” (SINGER, 2010, p. 275). Ou René Descartes, que é considerado o pai da filosofia moderna, para o qual “[...] os animais são meras máquinas, autômatos. Não sentem prazer nem dor, nem nada” (SINGER, 2010, p. 291). Estas afirmações de Descartes existem pois para ele os homens não eram meras máquinas como os animais simplesmente por possuírem alma, pois “[...] na filosofia de Descartes, a doutrina cristã de que os animais não possuem alma imortal tem extraordinária consequência de levar à negação de que eles tenham consciência” (SINGER, 2010, p. 291).

Após a Teoria da Evolução, a literatura religiosa se pôs a atacar veementemente a evolução e, quando não mais pôde frear seu avanço, passou juntamente com a literatura filosófica a buscar formas de ainda assim manter o homem com caráter especial aos demais seres vivos. A Razão, a linguagem e a mente e a as cidades “evoluídas” do ocidente então, tornaram-se esta última trincheira junto aos cientistas, economistas e filósofos que se negaram a aceitar seu papel de igualdade no mundo natural juntamente com seus usos das metáforas contratualistas e de seu “evolucionismo” cientificista, engodo usado para mascarar suas ambições de poder e defesa do capitalismo e do Estado-nação ocidental colonialista e especista.

Como dito anteriormente, a Teoria da Evolução passou a ser utilizada por um discurso sociológico que pensava um *darwinismo social* tentando defender preceitos conservadores e capitalistas disfarçados de um cientificismo biológico. Várias das metafóricas e forçadas comparações entre espécies de diferentes filos e o comportamento humano são de todo ridículas se compreendermos minimamente os processos de classificação *em grupos subordinantes e subordinados* de Darwin. Podemos, por exemplo, falar de comparações esdrúxulas e extremamente patriarcais entre o comportamento de mulheres que, independente do motivo, matam seus maridos e o comportamento de aranhas Viúvas Negras fêmeas e fêmeas dos Louva a Deus, que devoram os machos após acasalarem. Estes e muito outros exemplos correntes em nossa linguagem do dia a dia e em obras fictícias, filosóficas ou cientificistas cometem o mesmo erro crasso de tentar equiparar comportamentos humanos a comportamentos de espécies animais pertencentes a classes completamente diferentes a dos mamíferos. Estas metáforas antropomórficas não se sustentam mesmo quando buscamos defender posições do *darwinismo*

social através de comparações com animais muito mais próximos a nós mesmos, “[...] pois se sabe que mesmo os membros de subgrupos possuem costumes muito diferentes” (DARWIN, 2011, p. 471).

Diferentemente das primeiras tentativas de Darwin em sua obra *A Origem do Homem* e dos estudos da psicologia científica e principalmente do behaviorismo *skinneriano*, o estudo comparativo entre o comportamento das formas de vida na Terra e o comportamento humano não eram feitos para que se encontrassem correspondências ponto a ponto entre os primeiros e os segundos. Mas sim, como o próprio Darwin nos diz, encontrar a semelhança contínua e hereditária que todas as formas de vida apresentam nos seus mais diversos ramos da metafórica árvore da vida, pois:

Desde o período mais afastado da história da Terra, observa-se entre os seres vivos uma semelhança contínua hereditária, de modo a poderem ser classificados em grupos subordinantes e subordinados. Essa classificação não é arbitrária como a do grupamento das estrelas em constelações (DARWIN, 2011, p. 471).

Kropotkin para apoiar sua teoria do apoio mútuo como principal fator da evolução das espécies primeiramente compila diversos exemplos de cooperação entre os animais inferiores. Nos fala sobre casos comprovados de apoio mútuo entre os besouros-cavadores (*Necrophorus*): estes necessitam de matéria orgânica para depositar seus ovos e, para isso, utilizam os cadáveres de pequenos animais. Quando se deparam com cadáveres de um rato ou um pequeno pássaro, quatro a dez desses besouros juntam-se para enterrá-lo, “[...] e o enterram de forma muito ‘estudada’, sem disputas sobre qual deles terá o privilégio de depositar os ovos nesse cadáver” (KROPOTKIN, 2012, p. 30). O mesmo tipo de cooperação é encontrada nos besouros-rolabosta. Ele nos fala sobre as grandes aglomerações de caranguejos e suas migrações que demandam grande coordenação, cooperação e apoio mútuo.

Nos fala também sobre as formigas, que estas chegam ao ponto de possuírem no seu tubo digestivo “[...] duas partes diferentes, uma das quais, a posterior, é para o uso específico do indivíduo, e a outra, a anterior, é principalmente para o uso da comunidade” (KROPOTKIN, 2012, p. 31-32). Ele diz que, no Brasil, existem tantos formigueiros e colônias e tantas espécies de formigas que é dito que o Brasil não pertence aos homens, e sim às formigas. Ele analisa tão detidamente as formigas e as térmitas que chega a dizer que, mesmo se não conhecêssemos quaisquer outros fatos da vida do mundo animal além dos relacionados a estas, já seria possível concluir que o apoio mútuo seria um fator infinitamente mais importante para a evolução do que a luta de todos contra todos, e diz: “As formigas e as térmitas renunciaram à ‘guerra hobbesiana’ e passam muito bem, obrigado” (KROPOTKIN, 2012, p. 32).

Esse estudo de Kropotkin sobre as formigas e as térmitas e a sua conclusão anti-hobbesiana também é uma resposta a Hobbes quando este, ao tentar colocar as mitológicas origens naturais do Estado no capítulo XVII do *Leviatã*, apela a Aristóteles para encontrar nas abelhas e nas formigas as leis naturais que ajudariam a explicar as causas naturais do surgimento do Estado. É claro que aqui não estamos falando do naturalismo que a Teoria da Evolução trouxe, e sim do naturalismo grego que o precedeu. Hobbes conjectura sobre uma hipotética multidão de homens que não seriam sujeitos às suas paixões naturais – que, para ele, são todas mesquinhas e que apreciam o domínio de uns sobre outros – não necessitariam de Estados e nem do temor à punição para cumprir os seus pactos e contratos, dizendo:

Se pudéssemos imaginar uma grande multidão de indivíduos concordes quanto à observância da justiça e das outras leis naturais, sem um poder comum que os mantivesse a todos em atitude de respeito, poderíamos supor que todo o gênero humano fizesse o mesmo e, então, não existiria nem seria preciso que existisse qualquer governo civil ou Estado, pois haveria paz sem sujeição alguma (HOBBS, 2012, p. 138).

Claramente Hobbes não pode imaginar tal coisa. No entanto, é exatamente isto que Kropotkin defende: a humanidade agindo sobre a lei do apoio mútuo em comunidades comunais não necessita nem de Estado e nem de governo, e muito menos de punições. Ou seja, não são necessárias as leis e as suas punições, não são necessários os Estados e suas instituições, não são necessários os governos e suas técnicas de *governamentalidade* que mantêm uma hierarquia entre os seres humanos e muito menos é necessário qualquer tipo de gestão econômica capitalista ou coletivista se a humanidade continuasse vivendo como antes, no sistema comunal. Mas Hobbes vê um paralelo desta hipotética multidão nas colmeias e nos formigueiros:

Sendo que algumas criaturas vivas, como as abelhas e as formigas, vivem socialmente (e por isso são consideradas por Aristóteles criaturas políticas), não tendo outra diretriz senão seus juízos e apetites particulares, uma vez que não podem fazer uso da palavra para indicar umas às outras o que consideram adequado para o benefício comum, talvez haja alguém interessado em saber por que a humanidade não pode fazer o mesmo (HOBBS, 2012, p. 138).

Hobbes então entende que as abelhas e as formigas vivem de uma forma mais “natural”, mas que o homem não pode alcançar o mesmo status, estando eternamente preso à guerra de todos contra todos e sujeito, portanto, ao governo e ao Estado, sendo necessários sempre o controle e a governança da população pelo Leviatã, ou seja, por um governante. Portanto, as visões naturalistas no sentido biológico de Kropotkin em nada tem a ver com a visão aristotélica de Hobbes sobre o mesmo assunto. Hobbes então enumera seis motivos de porque os homens não podem alcançar a mesma “harmonia” das formigas e abelhas em sua organização interna quando estas não estão engajadas em embates externos contra outras colônias. Pois é claro que

a guerra de todos contra todos de Hobbes ainda está em ação quando falamos de abelhas e formigas. A sua admiração para com estes insetos se dá unicamente no fato de estas não guerrearem entre si na mesma colônia. Isto fica claro na sua primeira razão:

Primeiro, que os homens, constantemente, se envolvem em competição pela honra e pela dignidade, o que não ocorre com estas criaturas. E é, portanto, em razão desse fator que entre os homens surgem a inveja e o ódio e, finalmente, a guerra, ao passo que entre essas criaturas isso não acontece (HOBBES, 2012, p. 138).

Fica clara aqui a visão pessimista do homem de Hobbes e já um embrião da ideia de competição desenvolvida no *darwinismo*. Também está clara a ideia de indignidade atribuída aos animais não humanos. “Segundo, que entre essas criaturas não há diferença entre o bem comum e o bem individual e, já que tendem para o bem individual, por natureza, acabam por promover o bem comum” (HOBBES, 2012, p. 138). Aqui se encontra a clássica questão filosófica do altruísmo e da empatia serem sempre ligados a um individualismo e Hobbes diz que as formigas e as abelhas, por serem individualistas, acabam inadvertidamente promovendo o bem comum. É claro que existe nesta frase uma contradição, pois primeiro ele diz que estas não veem diferença entre o bem comum e o bem individual, mas imediatamente depois nos diz que estas tendem ao bem individual “por natureza”, sendo essa conclusão mágica, então, uma contradição. Hobbes não acreditava no altruísmo e na empatia, crença essa que pode ser resumida em sua mais famosa máxima “o homem é o lobo do homem”. Dando prosseguimento aos pontos de Hobbes:

Terceiro, que, como essas criaturas não fazem (ao contrário do homem) uso da razão, elas não percebem e nem julgam perceber nenhum erro na administração de sua vida em comum. Os homens, porém, em sua maioria, julgam-se mais sábios e mais capacitados do que os outros para o exercício do poder público, esforçando-se para realizar reformas e inovar, cada qual a seu modo, e acabando, assim, por levar o país à desordem e à guerra civil (HOBBES, 2012, p. 139).

Novamente aqui vemos a questão da razão colocando os homens acima dos animais não humanos e, além disso, um conservadorismo e uma crítica sem fundamento daqueles que ousam criticar os governos, sendo estes acusados inclusive por ele de levar à desordem e à guerra civil, tema recorrente até hoje em nossa política contemporânea e do qual Kropotkin também foi vítima. Ao dizer que a maioria dos homens se julgam mais sábios e capacitados do que aqueles que já estão exercendo o poder, Hobbes demonstra seu comprometimento em defender os reis e os tiranos, os seres leviatânicos aos quais ele idolatra e que, para tal idolatria, escreveu uma obra inteira. No quarto e no quinto pontos, ele diz que os insetos, apesar de possuírem “voz” não possuem “a arte das palavras” e, por não possuírem o dom da fala, não confundem o bem pelo mal e não semeiam o descontentamento entre os homens para perturbar a paz do Estado

pelo que ele chama de “simples capricho”, e que as criaturas irracionais não fazem distinção entre injúria e dano. Ele diz: “O homem, por sua vez, quanto mais satisfeito, mais conturbado fica, pois tem a propensão a exibir sua sabedoria e a controlar as ações dos que governam o Estado” (HOBBS, 2012, p. 139).

Novamente nesses dois pontos Hobbes demonstra todo seu rancor contra aqueles que ousam insurgir-se contra o domínio que os governantes exercem sobre seus governados. Nas palavras de Hobbes, parece que a humanidade deve resignar-se a ser dominada e escravizada por um grupo seleto de homens que, para ele, não devem ser perturbados e nunca desacreditados. “Por último, enquanto o acordo vigente entre essas criaturas é natural, entre os homens surge apenas por meio de um pacto, isto é, artificialmente” (HOBBS, 2012, p. 139). Para Hobbes, este acordo artificial é o contrato e, para mantê-lo, é necessário um homem ou uma assembleia destes para representar a todos os demais. Kropotkin, levando sua ideia de apoio mútuo, é contrário completamente ao *governo representativo*, o qual chama também de *governo por procuração*, pois diz que “Por si mesmo, o governo representativo não dá liberdades reais e acomoda-se de modo bem admirável no despotismo” (KROPOTKIN, 2005, p. 138).

Toda essa explicação sobre Hobbes e os insetos foi necessária para deixar claro a quem Kropotkin estava se opondo ao escrever suas páginas sobre o apoio mútuo entre os animais. E Kropotkin tinha claro ao falar sobre as abelhas que instintos antissociais existiam entre estas e admite que “abelhas ladras” apareciam com frequência, mas que a seleção natural as eliminava, pois é mais vantajoso para a espécie a solidariedade do que o surgimento de indivíduos com inclinações predatórias. E, ao contrário de Aristóteles, Kropotkin não vê as abelhas e as formigas como “criaturas políticas” e nem tanto tem uma idolatria ingênua por estas, como Hobbes demonstrou. Segundo Kropotkin,

É claro que nem as formigas, nem as abelhas, nem mesmo as térmitas, chegaram à concepção de uma solidariedade superior que englobe a espécie como um todo. Nesse sentido, é evidente que elas não atingiram um grau de desenvolvimento que não encontramos sequer entre nossos líderes políticos, científicos e religiosos. Seus instintos sociais dificilmente ultrapassam os limites da colmeia ou do formigueiro (KROPOTKIN, 2012, p. 35).

Portanto, é claro que Kropotkin não aceita que exista um paralelo entre as sociedades humanas e o sistema organizacional das formigas e das abelhas. Mas, com o gracejo de Kropotkin ao nos dizer que nem mesmo os nossos líderes políticos, científicos e religiosos alcançaram este nível de desenvolvimento e solidariedade superior que englobe a nossa espécie como um todo, ele compara que estes líderes não enxergam a humanidade como um todo, mas

ainda nos dividem em Estados nacionalistas que separam a humanidade através de linhas imaginárias traçadas na areia que, de vez em quando, são materializadas através de muros e arames farpados. Portanto, acusar estes insetos de serem inferiores por não terem este sentimento de solidariedade de toda a espécie consiste em uma enorme hipocrisia, dado que nós mesmos enquanto espécie “racional” e possuidoras de linguagem ainda não alcançamos tal patamar, justamente pois todos os princípios que Kropotkin nos coloca são completamente rejeitados por aqueles que nos governam.

Avançando para os animais superiores, ou os vertebrados, ele demonstra o apoio mútuo entre diversas espécies de aves, mesmo aquelas que são consideradas individualistas, como as aves-de-rapina. Nos fala sobre a grande sociabilidade dos urubus do Brasil, do grande apoio mútuo entre diversas espécies de pássaros em migração em defesa contra outras aves predadoras, como por exemplo quando diz que “[...] os pássaros pequenos, embora muito inferiores em força à ave-de-rapina, provam sua superioridade em ação conjunta” (KROPOTKIN, 2012, p. 41). Fala sobre as associações de nidificação, onde diversas espécies atuam juntas para expulsar predadores.

Kropotkin segue até em defesa dos patos. Existe uma anedota capitalista muito utilizada por *coaches* e equipes de recursos humanos que comparam funcionários que não se destacam em nenhuma área com patos. A anedota sem graça diz, em linhas gerais, que o pato não se destaca em nada pois voa, mas não voa direito, anda, mas não anda direito e nada, mas não nada direito.¹³ Este mesmo pensamento empresarial moderno, que gosta muito de fazer comparações superficiais com os animais em um ambiente empresarial de competição extrema, comparam também certos funcionários com aves de rapina, que devem “caçar” seus clientes. No entanto, Kropotkin inverte absolutamente este raciocínio e aponta em sua obra que:

[...] algumas espécies de falcão – possuidoras de ‘organização quase perfeita para o roubo’ – estão em declínio, enquanto outras, que praticam o apoio mútuo, prosperam. ‘Considerem por outro lado, uma ave sociável, o pato [...] Em termos gerais, é desorganizado, mas pratica o apoio mútuo e quase se pode dizer que invadiu a Terra, como o comprovam suas inumeráveis variedades e espécies’ (KESSLER apud KROPOTKIN, 2012, p. 28).

13 “Uma amiga me disse que eu sofro da síndrome do pato. O pato sabe fazer tudo: nadar, voar, bicar... Mas ele não é bom em nenhuma dessas atividades porque lhe falta foco” (CARADE, 2016, p.100). E ainda: “No Brasil este conceito também tem sido utilizado por proponentes da esfera corporativa, notadamente, palestrantes e consultores que atuam no ramo da psicologia motivacional. Para estes atores, a síndrome do pato marca a condição dos profissionais “multitarefa”, isto é, trabalhadores que desempenham diversas funções em seus ambientes ocupacionais, mas que não se esmeram em nenhum destes afazeres. Com efeito, seriam pessoas que não desenvolvem por completo uma determinada habilidade, que não se sobressaem frente a seus pares” (CARADE, 2016, p. 102).

Como visto, mesmo o mal falado pato prolifera-se abundantemente, mesmo sendo “desorganizado”, através do apoio mútuo, e Kropotkin analisa também outra ave considerada muito mais graciosa e “organizada”, a garça. Para ele, essa vive em sociedade e quase não apresenta inimigos. Chegam às idades bem avançadas e, para prosperarem, não precisam de proles numerosas – em geral, botam somente dois ovos. Pelo apoio mútuo, a garça “[...] gasta apenas umas poucas horas da manhã atrás de alimento, principalmente verduras, e dedica todo o resto do dia à vida social” (KROPOTKIN, 2012, p. 42). Percebe-se aqui que a cruel luta pela sobrevivência aparentemente não atinge estas aves, que são capazes de gastar pouco tempo do seu dia com “trabalho” e dedicam a maior parte de suas vidas ao convívio social com seus pares. Ele segue falando da grande sociabilidade dos papagaios, que também vivem muitos anos devido a esta vida social e, novamente aqui, demonstra que a *seleção natural* nem sempre se dá pelo falso sinônimo que Darwin lhe deu de *sobrevivência do mais forte*, pois “É evidente também que, em suas sociedades, eles tem muito mais proteção do que se desenvolvessem qualquer tipo ideal de bico ou garra” (KROPOTKIN, 2012, p. 43).

Ou seja, a seleção natural pelo apoio mútuo, neste caso e em muitos outros, selecionou as características dos papagaios através do principal fator de evolução, o apoio mútuo, e não pelo seu fator de evolução concorrente, a competição mútua. Se o principal fator de evolução fosse a competição, os papagaios, como Kropotkin mencionou, deveriam ter desenvolvido então poderosos “armamentos” para combater seus parentes e todas as demais espécies, como verdadeiras máquinas de guerra. Mas não só não é isso o que ocorre, como Kropotkin diz que “[...] os papagaios, assim como as garças e os macacos sociáveis, praticamente não tem inimigo, a não ser o homem” (KROPOTKIN, 2012, p. 43).

Em seu segundo capítulo, após nos dar muitos mais exemplos sobre o apoio mútuo entre as aves, Kropotkin nos fala finalmente sobre os mamíferos: “Quanto aos mamíferos, o que mais impressiona é a esmagadora predominância numérica das espécies sociais sobre aqueles poucos carnívoros que não se associam.” (KROPOTKIN, 2012, p. 50). Antes das extinções em massa provocadas pelo avanço desenfreado do homem em seu afã capitalista e colonialista, Kropotkin nos fala sobre os planaltos e as estepes do novo e do velho mundo e do continente africano que estavam repletos de manadas de veados, antílopes, búfalos e cavalos selvagens, todos estes animais sociáveis. Tão vasta era sua prosperidade que, por exemplo, os búfalos na América do Norte eram tão numerosos e suas manadas eram tão densas que, quando em marcha, poderia se passar dois ou três dias antes que toda manada passasse por um vale. Isto, é claro, antes das absurdas caçadas dos invasores europeus, que exibiam carcaças de búfalos empilhadas que chegavam à altura de mais de dois metros. Ele segue descrevendo a grande destruição na

Sibéria, na África, na Ásia, em todos os litorais e nos oceanos de esquilos, zebras, castores, ratos, marmotas, elefantes, rinocerontes, macacos, bois-almiscarados, raposas polares, focas, morsas, baleias, cetáceos sociáveis, cavalos, camelos, e:

Todos esses mamíferos vivem em sociedades e em nações às vezes compostas de centenas de milhares de indivíduos, mesmo que depois de três séculos da civilização da pólvora encontremos apenas os resquícios do imensos agregados de antigamente. Como é insignificante o número de carnívoros comparado com o desses mamíferos? E quão falsa é, portanto, a visão daqueles que falam do mundo animal resumindo-o a leões e hienas rasgando, com os dentes ensanguentados, a carne de suas presas? A partir dessa visão, pode-se também imaginar que a totalidade da vida humana não passa de uma sucessão de massacres. A associação e o apoio mútuo são a regra entre os mamíferos. Constatamos hábitos sociais mesmo entre os carnívoros (KROPOTKIN, 2012, p. 50-51).

Ele nos diz que mesmo os leões fazem a caça em conjunto e que mesmo os felinos sendo um dos poucos exemplos de mamíferos que preferem o isolamento à vida em sociedade, estes são encontrados vez ou outra em pequenos grupos. O grande grupo dos caninos é eminentemente sociável em sua caça conjunta em alcateias, não somente os lobos, mas os coiotes, os chacais, ou cachorros-selvagens-asiáticos (*Cuon alpinus*), as hienas, os cachorros-selvagens-africanos (*Lycaon pictus*). Mesmo os ratos, que são considerados pragas pelos humanos, em vez de brigarem entre si usam sua inteligência para ajudarem-se nos saques e pilhagens de nossos celeiros. Enche-se de elogios a outros roedores e diz que “[...] entre os castores, os ratos-almiscarados e alguns outros roedores, encontramos o que será o traço distintivo das comunidades humanas – o trabalho em comum” (KROPOTKIN, 2012, p. 54). Nos conta sobre os hábitos sociáveis das lebres, dos coelhos, dos equinos, dos ruminantes – devido a sua estratégia de segurança através das manadas.

Seriam necessárias muitas páginas para falarmos sobre o trabalho de Kropotkin em relação à sociabilidade e à inteligência de outros animais incríveis, como os elefantes, que chegam a manter luto quando um dos seus morre, do hipopótamo, do rinoceronte e “Muitas páginas comoventes seriam necessárias para descrever a sociabilidade e o apego mútuo das focas e das morsas e, finalmente, caberia mencionar os sentimentos maravilhosos que existem entre os cetáceos sociáveis” (KROPOTKIN, 2012, p. 58). E claro, escaparia completamente do escopo deste trabalho se tentássemos falar dos mamíferos que pertencem à mesma ordem que a nossa, a ordem dos primatas, como os orangotangos, gorilas, chimpanzés, mandris e babuínos. Por tudo isto, “[...] vemos que a vida em sociedade não é exceção no reino animal, mas a regra, a lei da Natureza, e que ela atinge seu mais pleno desenvolvimento com os vertebrados superiores” (KROPOTKIN, 2012, p. 59).

Esta regra é tão clara que mesmo “[...] as aves e os mamíferos que hoje não são gregários, tenham [provavelmente] vivido em sociedades antes de o homem se multiplicar na Terra e travar uma guerra permanente contra eles, ou destruir suas fontes de alimento” (KROPOTKIN, 2012, p. 60). A associação está em todos os graus de evolução e “Entre os vertebrados superiores, ela é periódica ou um recurso para satisfazer uma dada necessidade – propagação da espécie, migração, caça ou defesa mútua” (KROPOTKIN, 2012, p. 60). Esta associação em todos os graus da evolução – ideia de Herbert Spencer – ocorre até nos níveis mais inferiores e “[...] as colônias estão exatamente na origem da evolução do reino animal. Mas, à medida que ascendemos na escala da evolução, vemos a associação tornando-se cada vez mais consciente” (KROPOTKIN, 2012, p. 60). Com recursos da biologia moderna, que Kropotkin não tinha, podemos inclusive dizer que a própria vida se beneficiou disto, uma vez que os organismos unicelulares passaram a se organizar de forma a se tornarem organismos pluricelulares. Não tendo uma visão pessimista de guerra constante e da extrema violência que seria o mundo onde somente os mais fortes venceriam, Kropotkin encontra ainda sinais de que os organismos da Terra podem encontrar momentos para o ócio e para o “prazer de viver”.

Sabemos hoje que todos os animais, a começar pelas formigas, passando pelas aves e terminando com os mamíferos superiores, gostam de brincar, de lutar, de correr uns atrás dos outros, na tentativa de se capturarem, de se importunarem, e assim por diante. E, embora muitas brincadeiras sejam, por assim dizer, uma escola do comportamento apropriado para o jovem na idade madura, há outras que – além de terem fins utilitários – são, junto com a dança e o canto, simples manifestações de um excesso de vigor – do ‘prazer de viver’ e do desejo de se comunicar, de algum modo, com outros indivíduos da mesma espécie ou de outras; em síntese – uma manifestação da *sociabilidade em si* – que é uma característica distintiva de todo o reino animal (KROPOTKIN, 2012, p. 61, grifo do autor).

Para ele, brincar, tagarelar, sentir outros seres vivos são como funções fisiológicas. São aspectos característicos da sensibilidade e da vida em si. Até mesmo jogar-se em ócio preguiçoso, quando todas as demais funções fisiológicas estão sanadas. Nos parece que, no mundo hipotético de uma guerra constante, onde todos estariam em eterna tensão e vigília, nem o ócio e nem as brincadeiras poderiam ser possíveis. Confundir a palavra metafórica com a descrição da realidade em si parece ser a sina de muitos estudiosos. E aqui é novamente importante lembrar o papel das metáforas apontado por Foucault na guerra discursiva. A mesma intelectualidade que nos faz confundir a metáfora com a descrição da realidade é dita ser por Darwin a “[...] arma mais poderosa na luta pela vida e do fator mais importante da evolução posterior” (KROPOTKIN, 2012, p. 63). Esta é produto eminentemente da sociabilidade.

A linguagem, a imitação e a experiência acumulada estão entre os muitos elementos do desenvolvimento da inteligência dos quais o animal não-sociável é privado. Assim,

encontramos, no topo de suas classes, as formigas, os papagaios e os macacos, todos combinando a maior sociabilidade com o desenvolvimento mais elevado da inteligência. Os mais aptos são, portanto, os animais mais sociáveis, e a sociabilidade aparece como o principal fator de evolução, tanto diretamente, ao assegurar o bem-estar da espécie e diminuir a perda de energia, quanto indiretamente, ao favorecer o desenvolvimento da inteligência (KROPOTKIN, 2012, p. 63).

Claramente para ele os mais aptos são aqueles que cultivam a sociabilidade, pois é a sociabilidade que traz a inteligência através da seleção natural. Colocando-se contrariamente à tese da sobrevivência do mais forte para a seleção natural de características individuais dos organismos, de Darwin e Wallace, por mais que Kropotkin reconheça que a força individual de cada organismo possa selecionar características de força, agilidade e resistência, e que estas são “qualidades que tornam o indivíduo ou a espécie os mais aptos em *determinadas circunstâncias*.”, o que Kropotkin afirma é que “[...] na luta pela vida, a sociabilidade é a maior arma em *quaisquer* circunstâncias” (KROPOTKIN, 2012, p. 63, grifo do autor).

2.3 Kropotkin, os primeiros humanos, os “selvagens” e os bárbaros

O que a Teoria da Evolução fez de mais importante, nos parece, e que aparentemente não foi de todo compreendido foi colocar a humanidade no mesmo patamar de todos os animais não humanos. Se na astronomia a Terra já havia perdido seu caráter de centro do sistema solar e até de centro do universo, com a Teoria da Evolução o homem perdeu seu caráter de centro da criação. E, com a teoria do *apoio mútuo* de Piotr Kropotkin, a civilização europeia citadina poderia perder seu status de superioridade e fim último da história. Tendo entendido que o apoio mútuo é o principal fator de evolução das espécies, claramente o mesmo princípio deve ser aplicado à espécie humana.

Kropotkin, com isto, estava se colocando contra a suposta guerra de cada um contra todos do *hobbesianismo* incorporado ao darwinismo social. Para ele, esta filosofia ainda tem muitos admiradores e “[...] ultimamente surgiu uma tendência que, adotando a terminologia de Darwin, e não suas ideias principais, construiu um argumento em favor da visão de Hobbes sobre o homem primitivo e conseguiu até mesmo dar-lhe uma aparência científica (KROPOTKIN, 2012, p. 78). Como já abordado anteriormente, Huxley é um destes biólogos que defendiam tal visão. Este representava “[...] os homens primitivos como se fossem tigres ou leões, destituídos de quaisquer concepções éticas, levando a luta pela sobrevivência a seu mais amargo fim e vivendo uma ‘contínua luta livre’” (KROPOTKIN, 2012, p. 78). Kropotkin critica Hobbes e os filósofos do século XVIII que supuseram que a humanidade vivia em pequenas famílias esparsas pelo mundo.

Pela perspectiva do apoio mútuo, é difícil pensar que a humanidade “primitiva” estava dividida em indivíduos a lutar incessantemente antes do surgimento do Estado. Se todas as espécies sociáveis tendem a progredir, por que a humanidade, que é gregária tal como todos os primatas, entraria nessa suposta guerra entre todos em seu estado “selvagem”? Kropotkin nos diz:

[...] as espécies que mais sabem se associar e evitar a competição tem as maiores probabilidades de sobrevivência e de posterior desenvolvimento progressivo. Estas prosperam, enquanto as não-sociais declinam. É evidente que seria totalmente contrário a tudo que sabemos da Natureza se os seres humanos fossem exceção a uma regra tão geral. Não pode ser verdade que uma criatura tão indefesa em seus primórdios como o ser humano tenha se protegido e evoluído por meio de uma competição temerária por vantagens pessoais, sem consideração pelos interesses da espécie e não por meio do apoio mútuo, como outros animais (KROPOTKIN, 2012, p. 77).

Para Kropotkin, os “selvagens” são povos extremamente amigáveis quando não ameaçados e capazes de uma solidariedade imensa dentro de suas comunidades comunais. Segundo ele, “O fato é que um ‘selvagem’, criado em meio às ideias de uma solidariedade tribal em tudo, [...] é incapaz de compreender um europeu ‘moral’, que nada conhece daquela solidariedade, assim como este é incapaz de compreender o ‘selvagem’” (KROPOTKIN, 2012, p. 98). Ou seja, o meio em que vivemos é o que molda nossa forma de ver o mundo. Os supostos “selvagens” são então todos aqueles que não vivem pelo modelo civilizatório ocidental e que não assinaram o mitológico contrato social e não são, portanto, “civilizados”.

Kropotkin passa a descrever inúmeros exemplos da vida dos primeiros humanos conhecidos na sua época para demonstrar como esta tese *hobbesiana* era equivocada. Também para provar o quanto o apoio mútuo foi um fator importantíssimo para tornar os humanos e as suas sociedades o que são hoje, principalmente combatendo um racismo contra civilizações não eurocêntricas, demonstra, por exemplo, como os esquimós seguiram vivendo como a humanidade viveu na Era Glacial. Ele discorre por diversas páginas sobre a sociabilidade dos chamados “selvagens”, ou seja, dos povos originários das Américas, de Nova Guiné, das ilhas do Pacífico; nos fala sobre como os clãs e tribos ainda vivem em um comunismo e como estes são, apesar de toda campanha de difamação dos europeus contra esses povos, representados pelos estudiosos “[...] como generosos, desinteressados, cumpridores de suas promessas e gratos, qualidades que só podiam ter se desenvolvido por serem praticadas na tribo” (KROPOTKIN, 2012, p. 86-87).

O grande ponto de Kropotkin é de que a origem do homem não está na família, mas sim no clã e na tribo. Estes primeiros humanos não viviam pelo individualismo e pelo sistema de família patriarcal hereditária burguesa, mas sim através de seus clãs e tribos comunais. E foi

este comunalismo que fez a humanidade prosperar – e prosperar aqui não quer dizer simplesmente “evoluir” para as cidades e “civilizações” europeias – . Existe muito claramente o mérito próprio das sociedades “primitivas” não-europeias dos povos originários. Estas não estão em um patamar hierárquico arbitrário “abaixo” na escala da “evolução” humana. São apenas outras formas de as pessoas se organizarem e viverem sobre a Terra. Kropotkin nos fala sobre a grande complexidade das organizações de relações de “casamento” entre os diversos povos, nos fala sobre certas organizações que tem um “casamento comunal”, onde a tribo inteira tinha maridos e esposas, e como em outras organizações as crianças são cuidadas por todos aqueles pertencentes à tribo e nos diz como, no geral, grupos inteiros e aldeias se relacionam muito bem. Mas claro, ele não esconde os conflitos que eventualmente aparecem, e sobre isso nos conta que “Infelizmente, os conflitos são comuns, e ocorrem principalmente devido à superstição, e não à ‘superpopulação da área’, à ‘competição acirrada’ ou à invenções parecidas de um século mercantil” (KROPOTKIN, 2012, p. 91).

Portanto, os conflitos que são usados para dizer que os “selvagens” estão em um nível abaixo do civilizacional primeiramente nada tem a ver com a questão *malthusiana* nem com a ideia de competição do *darwinismo*, e sim estão muito mais ligadas às superstições que surgem de cunhos religiosos e mitológicos. Mas nem de longe estes conflitos sequer chegam ao tamanho da destruição causada pelos conflitos e genocídios dos Estados-nação europeus e da selvageria que estes tomam. “A cada dia trazem-nos novas invenções para melhor exterminar nossos semelhantes, novos gastos, novos empréstimos, novos impostos. Esbravejar patriotismo, demonstrar chauvinismo, instigar os ódios internacionais, tornar-se a profissão mais lucrativa na política, no jornalismo” (KROPOTKIN, 2005, p. 73). Eis aí a “civilização superior”: praticar o extermínio e o genocídio em larga escala, usar da política e da imprensa para criar nacionalismos para odiar seus próprios vizinhos externamente e, internamente, odiar aos pobres. “Abrir novos mercados, impor seus produtos, bons ou maus – eis o fundamento de toda política atual, europeia e continental –, a verdadeira causa das guerras do século XIX” (KROPOTKIN, 2005, p. 75). Portanto, abrir mercados, ou seja, colonizar outros povos para o avanço do capitalismo foi aquilo que fez com que os europeus praticassem o genocídio em larga escala contra povos originários em todos o planeta. Kropotkin até mesmo, de certa forma, precedeu Pierre Clastres¹⁴ ao nos falar sobre a vida comunal dos esquimós e de como estes preveniam a riqueza individual, papel muito comumente realizado pelas mulheres nas sociedades matriarcais comunais de diversos outros povos originários.

14 Ver mais em: Clastres, *A sociedade Contra o Estado*. 1979.

A vida dos esquimós é baseada no comunismo. O produto da caça e da pesca pertence ao clã. Mas, em muitas tribos, em particular no oeste, a propriedade privada penetra em suas instituições, sob a influência dos dinamarqueses. Apesar disso, eles tem um meio original para remover as inconveniências da acumulação pessoal de riquezas que logo destruiria a unidade de sua tribo: quando um indivíduo enriquece, convoca seu clã para uma grande festa, na qual, depois da comilança, distribui sua fortuna entre todos (KROPOTKIN, 2012, p. 92-93).

As vidas em tribo em absolutamente nada tem a ver com um individualismo corrente hoje entre aqueles que vivem nas cidades aos moldes europeus. “Para os povos primitivos, os atos de cada um são sempre uma questão tribal, ou seja, dependem da aprovação de todos, e é por isso que é fácil estenderem a todo o clã a responsabilidade por esses atos” (KROPOTKIN, 2012, p. 100). E é por isso que, embora infinitamente raras, as hostilidades entre tribos ocorrem quando um ofensor de outra tribo recusa-se a compensar o ofendido e a tribo inteira toma a questão em suas mãos. Portanto, Kropotkin não torna os “selvagens” nem idealizados e nem os vilaniza:

No século passado [XIX], o ‘selvagem’ e sua ‘vida em estado de natureza’ foram idealizados. Agora os cientistas vão ao extremo oposto, principalmente desde que alguns deles, ansiosos para provar a origem animal do homem, mas desconhecendo os aspectos sociais da vida animal, começaram a acusar o ‘selvagem’ de todas as características ‘bestiais’ imagináveis. Evidentemente esse exagero é ainda mais desprovido de ciência que a idealização de Rousseau. O ‘selvagem’ não é um ideal de virtude, nem de ‘selvageria’. Mas o homem primitivo em uma qualidade, elaborada e mantida pelas próprias necessidades de sua dura luta pela vida: identifica sua própria existência com a da tribo; e, sem essa qualidade, a humanidade jamais teria atingido o nível de agora. Na verdade, os primitivos identificam sua vida com a da tribo num grau tão elevado que cada um de seus atos, por mais insignificante que seja, é considerado uma questão tribal (KROPOTKIN, 2012, p. 102-103).

Como já largamente exposto, embora a origem da sociabilidade humana esteja no fator do apoio mútuo, o caráter tribal humano e a subsequente origem da civilização europeia está sempre creditada a uma das características que diferenciam os humanos dos animais não humanos: a linguagem. Para exemplificar esta ideia, citemos Hobbes:

[...] a mais nobre e útil de todas as invenções foi a da linguagem, que se baseia em nomes ou apelações, e em suas conexões. Por meio desses elementos, os homens registram seus pensamentos e suas lembranças, e os enunciam aos demais para mútua utilidade e conversação. Sem isso, não haveria, entre os homens, nem governo, nem sociedade, nem tratado de paz, além daquela existente entre leões, ursos e lobos. O primeiro autor da linguagem foi o próprio Deus (HOBBS, 2012, p. 32).

Como mostra a passagem, dá-se uma grande importância à linguagem. Segundo Hobbes, sem esta estaríamos no mesmo patamar dos demais animais, não podendo termos nem mesmo sociedade, nem terem surgido os Estados e os governos conforme os conhecemos. É justamente por essa característica, a linguagem, que Kropotkin não vê entre os povos “selvagens”, os povos “bárbaros”, a tão já comentada guerra de todos contra todos. Para ele,

esta percepção vem de quando consultamos a História, que foi escrita pelos vencedores – os europeus –, e ficamos perplexos com a quantidade de guerras e conflitos que se encontram em suas páginas.

Mesmo agora, os registros sombrios que preparamos para o futuro historiador em nossa imprensa, nos tribunais, nos órgãos governamentais e até mesmo em nossa ficção e poesia sofrem dessa mesma parcialidade. Eles transmitem à posteridade as descrições mais minuciosas de toda guerra, batalha e escaramuça, de toda disputa e ato de violência, de todo tipo de sofrimento individual, mas dificilmente mostram algum vestígio dos incontáveis atos de devoção e apoio mútuos que cada um de nós conhece a partir de sua própria experiência; mal reparam naquilo que constitui a verdadeira essência da vida cotidiana – nossos instintos e costumes sociais. Portanto, não é de admirar que os documentos do passado sejam tão imperfeitos. Os cronistas dos tempos antigos nunca deixaram de registrar todas as pequenas guerras e calamidades que afligiram seus contemporâneos, mas não deram atenção alguma à vida das massas, se bem que, em sua maioria, elas continuassem trabalhando pacificamente enquanto uns poucos se dedicavam à luta (KROPOTKIN, 2012, p. 108).

Kropotkin nos diz que toda a História deveria ser reescrita levando em consideração a história “dos de baixo”, ou seja, de todas aquelas milhões de pessoas que simplesmente queriam viver suas vidas sem serem tragadas pelas grandes guerras dos Estados. Kropotkin então nos fala sobre a derrocada do Império Romano do Ocidente devido ao seu imperialismo conquistador, que levava o *fáscio* na frente de suas falanges e a “*pax romana*” (paz romana) atrás. Então os povos “bárbaros” – teutões, celtas, escandinavos, eslavos –, com suas vidas comunais, após a queda deste império retomaram as suas vidas em comunidades aldeãs comunais. “Os antigos direitos comunais são assim reafirmados, como para provar o quanto o individualismo desenfreado é contrário à natureza humana” (KROPOTKIN, 2012, p. 117). As comunidades aldeãs não admitiam nada parecido com a propriedade privada da terra – esta era propriedade comum da tribo.

A propriedade privada ou a posse ‘permanente’ era incompatível com os próprios princípios e concepções religiosas da comunidade aldeã, assim como com os princípios dos clãs, de modo que foi necessária uma longa influência do direito romano e da igreja cristã – que logo aceitou os princípios romanos – para acostumar os bárbaros à ideia de ser possível a propriedade privada da terra (KROPOTKIN, 2012, p. 114).

Portanto, foi somente pela força da invasão que o Império Romano e a Igreja cristã cortaram os laços comunais dos povos que subjugararam e introduziram a ideia de propriedade privada. Mas bastou o Império Romano cair para que as antigas práticas retornassem. Kropotkin ainda vai mais longe e diz que o mito do bárbaro guerreiro acabou rapidamente após a queda do Império Romano, pois os povos que eram considerados bárbaros largaram seus hábitos de guerra – que nada mais eram às vezes do que resistências contra as invasões romanas –, e

passaram a viver sob a proteção de grupos particulares de guerreiros, duques e todos aqueles que vimos se transformarem nos nobres da Idade Média. Pois os bárbaros “Preferiam o trabalho sossegado à guerra, e foi a própria índole pacífica do homem a causa da especialização do ofício de guerreiro, que acabou desembocando na servidão e em todas as guerras da história humana travadas no ‘período dos Estados’” (KROPOTKIN, 2012, p. 123).

Tudo isto levou ao período na Europa em que as comunas mais prosperaram. Mas é claro que este período, justamente por não estar sob o jugo de um império e do domínio dos Estados, foi difamado posteriormente pela historiografia oficial, recebendo o nome de Idade das Trevas. Isso pois a propriedade comum da terra não pode ser tolerada numa lógica de Estado centralizador e muito menos sob a estrutura organizacional das cidades modernas, onde a propriedade privada e o individualismo são essenciais. A decisão comum entre todos aqueles pertencentes à aldeia ou à tribo através das assembleias populares deveria ser extirpada em nome das assembleias representativas do modelo jurídico-político do Império Romano.

Toda uma série de instituições, herdadas em parte do período dos clãs, desenvolveu-se a partir dessa base de propriedade comum da terra durante a longa sucessão de séculos que foi necessária para levar os bárbaros a viver sob o domínio de Estados organizado segundo o padrão romano ou bizantino. A comunidade aldeã foi uma associação para garantir a cada um não apenas sua parte justa da terra comum, mas também o cultivo comum, o apoio mútuo sob todas as formas possíveis, a proteção contra a violência e o incremento do saber, dos laços nacionais e das concepções morais; e toda e qualquer mudança nos costumes jurídicos, militares, educacionais ou econômicos tinha de ser decidida nas assembleias aldeãs, da tribo ou da confederação (KROPOTKIN, 2012, p. 115).

No entanto, apesar de todas estas palavras, Kropotkin sabia muito bem que “[...] o cultivo em comum não implica necessariamente o consumo em comum” (KROPOTKIN, 2012, p. 116). Enquanto, como visto, entre os povos selvagens existia um regime econômico comunal, muitas vezes inclusive sendo controlado pelas mulheres desses povos, entre os povos bárbaros, embora vivessem em comunas, muitas vezes seu sistema econômico era coletivista, ou seja, viviam pela máxima “a cada um de acordo com seu trabalho” e não pela máxima comunal que Kropotkin defendia “a cada um de acordo com suas necessidades”. Então para ele “Em resumo, o cultivo em comum é tão habitual em tantas linhagens de arianos, uralo-altaicos, mongóis, negros, índios ‘peles-vermelhas’, malaios e malanésios que devemos considerá-lo uma forma universal – mesmo que não a única possível” (KROPOTKIN, 2012, p. 116).

As comunidades aldeãs dos nativos das Américas tem o mesmo caráter. Os tupis do Brasil vivem em ‘casas grandes’ ocupadas por clãs inteiros que costumam cultivar seus campos de milho e mandioca em comum. Os aranis, muito mais avançados em civilização, cultivavam os campos em comum, assim como os oucagas que, sob seu sistema de comunismo primitivo e de ‘casas grandes’, aprenderam a construir boas estradas e a executar diversas atividades fabris domésticas, atividades essas não

inferiores às dos primeiros tempos medievais da Europa (KROPOTKIN, 2012, p. 131).

Kropotkin nos dá os mais variados exemplos, com povos ao redor do mundo inteiro, de como as assembleias das comunidades aldeãs praticavam uma organização política na qual os Estados centralizadores eram completamente desnecessários, num caminho absolutamente inverso ao de Hobbes. “A livre associação internacional de gostos e ideias individuais, que consideramos uma das melhores características de nossa própria vida, tem sua origem na antiguidade bárbara” (KROPOTKIN, 2012, p. 128).

2.4 Kropotkin e as cidades medievais

O que Kropotkin faz nos seus primeiros dois capítulos de *Apoio Mútuo: Um Fator de Evolução* é apenas demonstrar que nossos comportamentos enquanto seres humanos não podem ser tão desviantes a ponto de não encontrarmos em nós todos os comportamentos de apoio mútuo presentes entre os animais não humanos, de negarmos este principal fator da evolução e de acreditarmos nos mitos fabricados, individualistas e contratualistas, que negam o apoio mútuo e pregam somente a luta pela sobrevivência. Nos dois capítulos seguintes da mesma obra, conforme já analisados, Kropotkin busca demonstrar justamente que nossos comportamentos não são desviantes dos animais não humanos e que praticamos o apoio mútuo largamente tanto nos primórdios da humanidade como entre os povos “selvagens” do passado e os do presente, assim como entre os povos bárbaros conquistados pelo Império Romano. A classificação não arbitrária que a Teoria da Evolução proporciona demonstraria não somente um processo lógico – tal como dito também por Darwin –, mas um processo extremamente empírico que poderia ser provado, comprovado e estudado no mundo físico e real onde a vida evolui.

No entanto, o caráter preditivo da ciência empirista também acabou levando a concepção econômica *malthusiana* a ser tomada como uma verdade científica dentro da Biologia. Esta concepção leva a um pensamento de eugenia dentro das cidades, conduzindo sempre à falsa concepção de que o planeta Terra não tem condições de sustentar a proliferação de seres humanos, o que é voltado contra as pessoas pobres que se encontram nas diversas sociedades.

Para Kropotkin, por outro lado, o problema não estaria na taxa reprodutiva humana e sim na organização dos Estados modernos, sob a economia capitalista, e no pensamento imperialista/colonialista que esses têm. Teria sido preciso a força de um Estado imperialista,

baseado no paradigma *epistemológico-jurídico* e militar para forçar a ideia de propriedade privada contra a ideia de cultivo comunal do campo pela qual os povos viviam. A falsa preocupação com os recursos humanos e a taxa de crescimento de pessoas pobres que a tese malthusiana eugênica traz não se sustenta nem quando tenta se amparar em Darwin, pois o mesmo diz que “O que impede a proliferação é algo que, na realidade, desconhecemos, seja qual for a espécie considerada” (DARWIN, 2011, p. 96). O apinhamento de pobres nas cidades leva à falsa percepção de que este grande número de pessoas irá esgotar os recursos das sociedades em que estão, a qual remete a visões – já analisadas de comparação errônea com animais – de grandes pragas que destroem as plantações, como ratos e gafanhotos. Mas essa é uma construção discursiva que se insere numa técnica de poder-saber, e isso é o que as análises de Foucault nos permite identificar.

Retomando a questão das metáforas escondidas nos discursos pretensamente descritivos e neutros, podemos notar uma transição metafórica indevida entre aquilo que se dá em estado de natureza e aquilo que acontece nas cidades humanas. A metafórica competição em estado de natureza, tomada como literal sobretudo pelo chamado darwinismo social, nos leva a pensar que para cada animal que se prolifera existe um predador específico que o cace, tal como as forças policiais e o biopoder médico das cidades e Estados mantêm a segurança e o controle populacional. A tentativa um tanto ridícula do darwinismo social de buscar entrelaçar o malthusianismo nas questões sociais humanas com as questões de proliferação e multiplicação das espécies na natureza, quando analisada, se mostra claramente um salto mágico de pensamento entre duas questões completamente diferentes.

Para entender a cidade nos nossos dias atuais é preciso antes compreender a fundação do Estado, pois existe uma tendência geral à “[...] confundir o *Estado* com a *Sociedade*. Esta mesma confusão também se encontra nos escritos dos melhores pensadores franceses, os quais não podem conceber a sociedade sem a centralização estatal” (KROPOTKIN, 2000, p. 9). Kropotkin aponta que qualquer pensamento que busque outras formas de sociedade que não estejam atreladas a um Estado centralizador são sempre acusadas de serem pensamentos que querem “destruir a sociedade” e, portanto de “[...] ‘pregarem o retorno à guerra perpétua de cada um contra todos’” (KROPOTKIN, 2000, p. 9). Esta confusão geral entre o Estado e a Sociedade não é acidental e faz parte de uma concepção ideológica maior das elites econômicas e seus intelectuais desde a Revolução Francesa e a mudança do *Príncipe-Estado* para o *Estado-nação*. Estes dois termos de François Châtelet, usado em sua obra *História das Ideias Políticas*, referem-se ao fato da mudança do absolutismo para o Estado moderno através da Revolução Burguesa, que destituiu a figura do príncipe/rei e a política filosófica de Maquiavel pela “[...]”

doutrina política de Hegel, [...] como a teoria rigorosa do Estado em sua acepção moderna” (CHÂTELET, 2009, p. 80). Assim, “O Estado-nação – nascido na idade clássica – continua a ser hoje a realidade política essencial” (CHÂTELET, 2009, p. 253). Portanto, as nossas cidades e toda a nossa organização social e política está atrelada a este quadro do Estado-nação centralizador, ao qual denominamos *Nação*.

Com isso, queremos dizer que a ideia pré-Revolução Francesa de Estado fundiu-se com a nova noção de Nação e deu início àquilo que chamamos de Estado-Nação. Portanto, “Doravante, o Estado-Nação constitui o quadro obrigatório da existência social: ele é a *realidade* política por excelência, em torno da qual se organizam os atos históricos” (CHÂTELET, 2009, p. 80). Portanto, as grandes unidades históricas que agora estão subjugadas ao Estado-nação estão relacionadas ao *poder-saber*, tal como estabelecido por Foucault, afinal: “[...] não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua, ao mesmo tempo, relações de poder” (FOUCAULT, 2011, p. 30). Esse *poder-saber* relacionado ao Estado-nação moderno possui como uma de suas dimensões o biopoder. Ou seja, as características biológicas da espécie humana entrariam no jogo político e seriam também uma estratégia de poder, e é justamente essa estratégia de poder que Kropotkin deixa evidente. Pois “O Estado não é senão uma das formas revestidas pela Sociedade no decorrer da história. Como, pois, se pode confundir a *Sociedade*, que é uma coisa permanente, com o *Estado*, que é uma coisa acidental?” (KROPOTKIN, 2000, p. 9). E ele continua:

Raciocinar deste modo é ignorar completamente os progressos realizados no domínio da história durante os últimos oitenta anos; é desconhecer que o homem, antes de sentir o peso do Estado, viveu em sociedade num decurso de milhares e milhares de anos; é olvidar que, na Europa, o Estado é de origem recente, visto que data, apenas do século XVI; é esquecer, enfim, que os períodos gloriosos da humanidade foram aqueles em que as liberdades não tinham sido ainda esmagadas pelo Estado, naqueles períodos em que as massas humanas viviam em comunas e em federações livres (KROPOTKIN, 2000, p. 9).

Os grandes discursos da análise histórica, como mostra Foucault, foram fabricações feitas por aqueles que produziam o conhecimento. Para esses grandes discursos, eram precisos grandes quadros gerais e discursivos, como a história humana e a ciência do homem. Estes quadros englobariam unicamente, é claro, os vencedores das disputas: seriam os grandes impérios europeus aqueles que ditariam o que é a história da humanidade e o que é a ciência do homem. Estas grandes unidades discursivas são importantes para o controle dos discursos e para o controle dos corpos das populações colonizadas e dos próprios cidadãos dos grandes centros urbanos. Para Kropotkin, também a ideia de história única e ininterrupta é equivocada e “[...] na verdade a evolução humana não tem o caráter de uma série ininterrupta. A civilização

chegou ao fim por várias vezes numa determinada região, com uma determinada raça, e recomeçou em outro lugar, entre outras raças” (KROPOTKIN, 2012, p. 109).

Em consonância com o pensamento de Foucault mencionado anteriormente, Piotr Kropotkin coloca que “A história, tal como foi escrita até agora, é quase inteiramente uma descrição dos modos e meios pelos quais a teocracia, o poder militar, a autocracia e, mais tarde, o domínio das classes mais ricas têm sido promovidos, estabelecidos e mantidos” (KROPOTKIN, 2012, p. 238). Portanto, uma história global nada mais é do que uma narrativa dos poderes estabelecidos pelas elites econômicas dos donos do poderio bélico, ou seja, aqueles que tem o poder para escrever a história e apagar todos aqueles que lhes são contrários. O autor nos mostra que, ao final da Idade Média, no século XV, e pelos três séculos seguintes, os Estados da Europa e das Ilhas Britânicas se colocaram numa guerra para eliminar qualquer instituição na qual a tendência ao apoio mútuo pudesse surgir. Seja nas aldeias ou nas antigas cidades-estado, esta tendência comunal deveria ser eliminada.

A educação política, a ciência e o direito foram colocados a serviço da ideia de centralização do Estado. Ensinava-se nas universidades e pregava-se no púlpito que as instituições com as quais antigamente os homens expressavam suas necessidades de apoio mútuo não eram toleráveis em um Estado bem organizado (KROPOTKIN, 2012, p. 187).

O Estado moderno pôs fim a qualquer sinal de apoio mútuo no campo ou na cidade, pois além do individualismo para separar as pessoas, uma centralização era necessária para um maior controle pelos que detêm o poder, visando manter os cidadãos como um agregado frouxo de indivíduos para que somente o Estado provesse o bem-estar dos pobres, pois, é claro, os ricos podiam comprar seu próprio bem-estar. Não deveria existir nenhuma associação interna ou não ao próprio Estado que o Estado não pudesse controlar de alguma forma:

‘Nada de Estado dentro do Estado!’ Só o Estado e a Igreja do Estado podiam cuidar de questões de interesse geral, enquanto os súditos deviam representar agregados frouxos de indivíduos, sem vínculos particulares e obrigados a apelar ao governo toda vez que sentissem a pressão de uma necessidade comum. [...] À medida que cresciam as obrigações para com o Estado, os cidadãos iam sendo evidentemente aliviados das obrigações de uns para com os outros (KROPOTKIN, 2012, p. 188).

Essa substituição da provisão das necessidades da população pelo Estado e não mais pelo trabalho coletivo daqueles que dela fazem parte foi uma das formas de exercer controle sobre os cidadãos e extirpar o apoio mútuo de suas práticas. O cidadão, quando precisasse de ajuda, deveria recorrer às instituições do Estado em vez de contar com o apoio de seus vizinhos, ficando à mercê do funcionamento dessas instituições controladas por poucos indivíduos. Kropotkin exemplifica que, antes, sob o regime comunal aldeão, se houvesse uma briga, quem

estivesse por perto e não a impedisse também era considerado culpado pelos resultados dessa; agora, basta ignorá-la ou acionar a polícia. Não apenas fizeram com que, forçadamente, as pessoas se distanciassem de seus semelhantes, mas também que os considerassem um provável inimigo ou potencial competidor. Tal quebra no apoio mútuo vem sendo cada vez mais implementada e aprimorada até os dias de hoje, principalmente nas grandes cidades. Os Estados militares centralizadores modernos, baseados no sistema das leis romanas, também acabaram de forma brutal com as cidades livres nascidas no período medieval e centralizaram vastos territórios sob seu julgo.

Para que isso aconteça, o discurso da autoafirmação do indivíduo, ou seja, o individualismo forçado, tem de ser sempre difundido para manter esse domínio e controle de poucos sobre muitos. A cidade então passa a ser o local do máximo individualismo. No entanto, nas áreas mais pobres, nas favelas, nas tribos, no campo, o apoio mútuo segue resistindo de todas as formas:

No sistema social presente, todos os laços de união entre os habitantes da mesma rua ou vizinhança foram dissolvidos. Nas áreas mais ricas das cidades maiores, as pessoas vivem sem conhecer seus vizinhos do lado. Mas, nos becos apinhados, as pessoas se conhecem muito bem e estão sempre em contato umas com as outras. [...] Os agrupamentos formados por afinidades pessoais crescem, e o apoio mútuo é praticado em seu interior (KROPOTKIN, 2012, p. 229).

Mesmo assim, esta vertente de entender o homem como um individualista por natureza e em luta constante com seus próprios pares segue sendo o discurso corrente disseminado promovido, estabelecido e mantido pelas classes dominantes. O individualismo não precisa mais de defesas, pois este foi e segue sendo defendido ferrenhamente, tal como nos diz Kropotkin:

[...] a autoafirmação do indivíduo ou de grupos de indivíduos, suas lutas por superioridade e os conflitos daí resultantes já foram analisados, descritos e glorificados desde tempos imemoriais. Na verdade, até nossos dias, só essa corrente recebeu a atenção do poeta épico, do analista, do historiador e do sociólogo (KROPOTKIN, 2012, p. 238).

É justamente o apoio mútuo, que foi relegado ao esquecimento, que deve ser trazido novamente à luz das pesquisas científicas e dos ensaios filosóficos. A questão da formação das cidades é de extrema importância para a questão evolutiva dos seres humanos enquanto espécie. Piotr Kropotkin devota quatro capítulos inteiros ao surgimento das cidades e, como consequência, o surgimento dos Estados modernos, enquanto dedica somente dois capítulos ao apoio mútuo entre as demais espécies animais e dois capítulos sobre as origens tribais das sociedades humanas. Numa releitura interessantíssima do período medieval europeu, Kropotkin

desconstrói a ideia de Idade das Trevas e busca mostrar como, após a queda do Império Romano, houve uma proliferação de liberdades e o surgimento de diversas aldeias e cidades livres que “[...] só toma[vam] conhecimento dos seus supostos dominadores quando estes interferiam na independência de suas comunidades aldeãs” (KROPOTKIN, 2012, p. 134). Diversas corporações de ofício e cidades independentes começaram a surgir, e as comunas livres proliferavam por toda a parte. “[...] o município da Idade Média, a cidade livre, tem a sua origem na comuna rural; e, por outro, nas mil e uma fraternidades e *guildas* que se constituíram à parte” (KROPOTKIN, 2000, p. 32, grifo do autor). Foi por meio das armas e da violência que a Igreja e os senhores feudais impuseram à força o feudalismo. Tamanha é com confiança nas corporações de ofício e nas cidades livres que se encontravam longe do domínio dos algozes senhores feudais que Kropotkin afirma que:

Na verdade, quanto mais conhecemos a cidade medieval, tanto mais nos convencemos de que o trabalho nunca teve tantas condições de prosperidade, nem tanto respeito, quanto na época em que a vida da cidade [medieval] chegou a seu ápice. Mais ainda: não só as aspirações de nossos radicais modernos já eram realidade na Idade Média, assim como muito do que se chama hoje de utopia era comum naquela época (KROPOTKIN, 2012, p. 165).

A ideia de triunfo legítimo do Estado centralizador moderno, que pôs fim aos sistemas comunais, está presente por toda a literatura. Para Kropotkin, porém, esse suposto triunfo só foi conseguido através da força das armas e da guerra e, mesmo assim, não foi um triunfo total, pois a resistência sempre existiu, mas foi propositalmente apagada pela historiografia oficial dos autointitulados vencedores. Abaixo um exemplo deste tipo de pensamento que entende a ascensão do Estado como um triunfo legítimo sobre os modos de vida comunais:

A ideia do Estado triunfou sobre a da liga feudal; mas quem a representa são as classes sociais, e somente com a sua soma existe a nação politicamente. O Estado conquistou o seu direito pelo caminho que conduzia da liga feudal ao Estado de classe. Nesse último, as classes sociais existem tão-somente em virtude do Estado, e não vice-versa (SPENGLER, 1964, p. 395).

O que fica claro com esta noção *spengleriana*, que dominou o pensamento intelectual da França, Inglaterra e Alemanha por toda primeira metade do século XX e continua vigente no discurso corrente das elites econômicas é que o Estado é necessário e superior às organizações comunais por assembleias populares que existiam anteriormente a tal organização estatal imposta. E o que Oswald Spengler mostra – que de forma alguma pode ser contestado – é que a sociedade de classes e suas divisões são produtos do Estado. O que fica implícito nesta afirmação é que o Estado só pode existir assentado sobre as classes mais baixas, que são a maioria e queles que sustentam e mantêm não só o Estado, mas também as próprias elites

econômicas que, se somadas, talvez não chegariam a um por cento da população. Kropotkin exemplifica esse tipo de pensamento que sempre está embasado na ideia do *contrato social*:

No princípio – diziam eles – os homens viviam em pequenas famílias isoladas; e a guerra perpétua entre estas famílias representava o estado normal. Mas um belo dia, apercebendo-se, enfim, dos inconvenientes destas lutas eternas, os homens resolveram constituir-se em sociedades. Entre as famílias dispersas, estabeleceu-se, então, um contrato social, submetendo-se todas, voluntariamente, a uma autoridade, a qual – terei necessidade de volo dizer? – se transformou no ponto inicial, a origem de todo o progresso! (KROPOTKIN, 2000, p. 12).

Como já demonstrado à exaustão, esse tipo de pensamento pueril, que a antropologia já superou, faz parte de uma estratégia de poder-saber ao qual Kropotkin denuncia ironicamente: “[...] será preciso acrescentar que os nossos governantes atuais arrogam-se o brilhante papel de pacificadores e de civilizadores da espécie humana?” (KROPOTKIN, 2000, p. 12). Parece claro a ele que aqueles que se autoproclamam governantes dos outros se colocarão como aqueles que serão os grandes “heróis” que trarão a “paz” para todos, no mesmo estilo da *pax romana*, ou seja, pela invasão, pela servidão e pela destruição das culturas próprias de cada agrupamento humano.

Foi indo contra este mito das famílias dispersas que o contratualismo coloca que Kropotkin buscou provar que não é a família patriarcal a origem da humanidade, e sim os clãs e as tribos. O que se via nos campos da Europa após a queda do Império Romano eram justamente as já ditas comunas rurais e o que o feudalismo fez foi impor o trabalho servil aos camponeses, retirando o poder político das comunidades aldeãs, que se reuniam por assembleias. Mas o que o feudalismo não conseguiu foi a dissolução da comunidade aldeã e “[...] os camponeses mantiveram os dois direitos fundamentais de suas comunidades: a posse comum da terra e a autojurisdição” (KROPOTKIN, 2012, p. 141). A *autojurisdição* significava nas comunas aldeãs *autoadministração* e *autolegislação*, e não foi pela benevolência dos senhores feudais que os aldeões conseguiram manter esta *autojurisdição*, na qual “[...] em todos os assuntos relativos ao domínio da comunidade, a assembleia popular reteve sua supremacia e [...] exigia frequentemente a submissão do próprio senhor feudal em questões que envolviam a posse da terra” (KROPOTKIN, 2012, p. 141). Foi pela resistência que os aldeões conseguiram manter sua autojurisdição pois, quando um juiz era enviado pelo reino ou pelo senhor feudal a uma aldeia:

[...]os camponeses o recebiam com flores em uma das mãos e na outra, com armas, e lhe perguntavam que lei ele pretendia aplicar: aquela que encontrava na aldeia ou a que havia trazido consigo. Se a resposta fosse a primeira, os aldeões lhe entregavam as flores e o acolhiam; se fosse a segunda, lutavam contra ele.” (KROPOTKIN, 2012, p. 141)

Novamente, não foi pela superioridade do sistema organizacional do Príncipe-Estado e do absolutismo que estas formas de organização ficaram no poder, mas sim pela força das armas dos nobres contra a resistência heroica dos homens comuns, cujos nomes não entraram para a História. Foi pela resistência que a comunidade aldeã buscou manter seu comunalismo, sua autojurisdição e o poder soberano das assembleias do povo. Se o feudalismo e o absolutismo se impuseram, tal como o Império Romano anteriormente a eles, não foi sem uma resistência constante que durou até o final deste período.

O feudalismo não conseguiu quebrar essa resistência em nenhum momento de sua história; a comunidade aldeã manteve-se firme e, nos séculos IX e X, quando as invasões normandas, árabes e úgricas demonstraram que as *scholae* militares eram de pouca valia para proteger a terra, começou em toda a Europa um movimento geral para fortificar as aldeias com muros e fortalezas de pedra. Nessa época, milhares de centros fortificados foram construídos pelas forças das comunidades aldeãs e, depois de erguidos as suas muralhas e de se ter criado um interesse comum no interior desse novo santuário – os muros da cidade –, eles logo compreenderam que, daí em diante, poderiam resistir às investidas dos inimigos internos – os senhores feudais –, assim como às dos estrangeiros. Uma nova vida de liberdade começou a se desenvolver no interior dos enclaves fortificados. Nascia a cidade medieval (KROPOTKIN, 2012, p. 141).

Como se pode ver com esta passagem, foi pela resistência aldeã contra a tirania que as cidades fortificadas medievais nasceram. Dentro de suas cidades “[...] os cidadãos conquistaram a plena autonomia jurídica e administrativa de suas assembleias populares” (KROPOTKIN, 2012, p. 143). Com esta autonomia baseada nos princípios das comunidades aldeãs, floresceram a cultura, os ofícios, o artesanato e as artes, assim como um comércio que se ampliava cada vez mais para terras distantes, o que fez surgir “[...] uma nova forma de associação: as corporações” (KROPOTKIN, 2012, p. 144). As diversas corporações de ofício medievais dentro das cidades eram organizações específicas que juntavam pessoas em torno de seus ofícios, onde praticavam o apoio mútuo entre os seus membros. Kropotkin exemplifica isto nos dizendo que se um membro da corporação perdesse sua casa em um incêndio, ou perdesse um navio, todos os demais deviam ajudá-lo; até mesmo na enfermidade ou na morte de um deles, todos os membros deveriam ajudar, inclusive amparando a viúva e seus filhos. As assembleias populares independentes dessas cidades atuavam de forma independente das corporações. As corporações e as próprias cidades às vezes se federavam com cidades e corporações vizinhas.

Ao contrário do que se sucedeu com as cidades contemporâneas, “As cidades medievais não foram organizadas de acordo com um plano preconcebido, em obediência à vontade de um legislador externo” (KROPOTKIN, 2012, p. 159). Todas elas surgiram da autojurisdição das assembleias populares e, portanto, ainda segundo Kropotkin, nunca “[...] houve duas cidades

cuja organização interna e cujo destino tivessem sido idênticos. Consideradas isoladamente, todas elas variaram de século a século” (KROPOTKIN, 2012, p. 159). Isto se deu justamente pelo caráter organizacional de baixo para cima, que levava em conta os problemas e as soluções encontradas pelos próprios cidadãos das cidades que não aplicavam um modelo teórico único tal como vemos hoje em nossas cidades contemporâneas. A pluralidade e a liberdade das cidades medievais foram trocadas pela monotonia e a subserviência, além do individualismo, das cidades modernas.

É importante deixar claro que as comunas e as cidades medievais não eram partes autônomas do Estado, pois os Estados estáticos da forma que conhecemos hoje – ao qual já denominamos de Estado-Nação – ainda não existiam nessa época. “[...] uma cidade medieval não era um Estado centralizado [...] pois a atual centralização de funções era menos conhecida na Idade Média do que a centralização territorial de hoje” (KROPOTKIN, 2012, p. 152). Esta centralização territorial moderna, como já dito, simplesmente não existia e, por isso:

[...] a comuna não era simplesmente uma parte ‘autônoma’ do Estado – pois essas palavras ambíguas ainda não tinham sido inventadas –, mas carregava as prerrogativas e um Estado em si mesma. A comuna tinha o direito de declarar guerra e paz, de constituir federação e de fazer aliança com seus vizinhos. Era soberana em seus próprios assuntos, e não se intrometia nos dos outros. O poder político supremo podia ser inteiramente atribuído a um fórum democrático [...] [e] ainda que o poder fosse usurpado por uma aristocracia de mercadores ou de nobres, a vida e o caráter democrático da vida cotidiana não desapareciam: as cidades dependiam pouco do que pode ser chamado de forma política do Estado (KROPOTKIN, 2012, p. 152).

Não só as cidades medievais precisavam constantemente defender-se de ataques de senhores feudais e reis de toda espécie, como as próprias comunidades aldeãs camponesas acabavam caindo sob o julgo de algum senhor feudal que ora vivia pelos impostos cobrados sobre estas e ora saqueava os próprios camponeses que deveria proteger, isso quando estes não sofriam saques e ataques de senhores feudais inimigos vizinhos. Os cidadãos e camponeses tinham um ódio crescente pelos barões feudais e assim não era possível manter a liberdade, “[...] de modo que as cidades foram obrigadas a fazer guerra fora de seus muros. Os cidadãos enviaram emissários para liderar a revolta nas aldeias; receberam as aldeias em suas corporações e lutaram diretamente contra os nobres” (KROPOTKIN, 2012, p. 170).

Ao longo de muitos anos de guerras em diversos locais da Europa, as cidades obtiveram muitos êxitos, inclusive fizeram com que senhores feudais jurassem submissão à cidade, destruíram seus castelos e obrigaram estes a residirem na cidade. Só que estes senhores feudais, como compensação, puderam manter grande parte de seus direitos sobre os camponeses e, assim, “Os cidadãos erraram ao não garantir direitos iguais de cidadania aos camponeses, de

quem dependiam para se abastecer, e isso criou um profundo fosso entre a cidade e a aldeia” (KROPOTKIN, 2012, p. 170).

Este passo errado tomado pelos cidadãos das cidades acarretou em um problema que perdura até hoje: “Nem é preciso acrescentar que os resultados fatais dessa política logo foram sentidos pelas próprias cidades; o campo tornou-se seu inimigo” (KROPOTKIN, 2012, p. 171). Com essa cisão entre campo comunal e as cidades, o Estado pode consolidar seu poder, pois “O erro maior e mais fatal da maioria das cidades foi o de basear sua riqueza no comércio e na indústria, em detrimento da agricultura. Repetir um erro cometido pelas cidades da Grécia antiga e, por causa dele, descambaram para os mesmos crimes” (KROPOTKIN, 2012, p. 182). O segundo erro é que o apoio mútuo das diversas associações não foi difundido para seus arredores, como aponta Kropotkin. Isso fez com que as autocracias em desenvolvimento encontrassem apoio nas divisões que se formaram. Os camponeses e artesãos que se reuniram sob a proteção dos muros das cidades começaram a estabelecer uma clara divisão entre as famílias dos habitantes dos burgos e dos forasteiros que se dirigiam para as cidades.

Para as primeiras foram reservados todos os benefícios do comércio e das terras comunais e, para os últimos, nada mais que o direito de usar livremente a habilidade de suas próprias mãos. A partir daí, a cidade dividiu-se entre ‘os burgueses’, ou ‘a comuna’, e ‘os habitantes’. O comércio, que inicialmente era comunal, tornou-se então privilégio das ‘famílias’ mercantes e artesãs, e o passo seguinte foi inevitável – o de se tornar individual, ou privilégio de grupos opressores (KROPOTKIN, 2012, p. 181).

Sofremos até hoje esses dois erros cometidos pelos cidadãos das antigas cidades medievais. Doutrora local de liberdades e defesas do apoio mútuo, estas se tornaram lugar de divisão onde os burgueses mercadores buscaram manter seus privilégios através do individualismo e, como fazem até hoje, tornar os camponeses seus inimigos, assim como qualquer tipo de estrangeiro em suas cidades. Além de defender o privilégio, a opressão e a “família”, e o já comentado nacionalismo e culto ao líder, era preciso também combater as práticas de apoio mútuo e de comunalismo, assim como o poder popular das assembleias das comunas. Era preciso defender a família e a sua posse das propriedades através da hereditariedade patriarcal: por isso, a tentativa do contratualismo de colocar na família e não na tribo ou na comuna a origem das sociedades humanas.

De acordo com Kropotkin, com o florescimento cada vez maior das cidades medievais que teriam dado início a grandes avanços nas artes, na ciência e nas tecnologias, ele então se pergunta como estas cidades que evitaram que a civilização europeia descambassem para teocracias e Estados despóticos puderam sucumbir e perder seu fator de resistência. Para ele, as

autocracias em desenvolvimento receberam ajuda da Igreja cristã que estava aliada ao direito romano:

Perto do final do século XV, já estava começando a surgir Estados poderosos, e construídos segundo o modelo romano. Em todo país e região, algum senhor feudal mais astuto, [...] escolheu para sua sede um grupo de aldeias bem situadas e ainda sem a experiência da vida municipal livre – Paris, Madri ou Moscou – [...] Assim foi plantada a semente de um Estado futuro, que aos poucos começou a absorver outros centros similares. Juristas versados no estudo do direito romano vieram em grande quantidade; dos burgos surgiu uma raça de homens ambiciosos e tenazes, que odiavam igualmente a perversidade dos senhores feudais e o que chamavam de rebeldia dos camponeses. Tinham horror às próprias formas da comunidade aldeã, que não faziam parte de seu código, e aos princípios do federalismo, que consideravam ‘heranças bárbaras’. Seu ideal era o cesarismo, sustentado pela ficção do consenso popular e pela força das armas (KROPOTKIN, 2012, p. 180).

Portanto, esses burgueses, que tinham o cesarismo do *fascio* romano, que odiavam a livre associação, o federalismo e a democracia direta, e se travestiam de defensores do consenso popular, ou seja, da “democracia” representativa, mantinham seu poder através das forças de segurança. Concomitantemente, a Igreja cristã “[...] sempre enamorada da autoridade e sempre disposta a impor o seu domínio sobre as almas, e muito especialmente sobre os braços dos trabalhadores, seus fiéis; e animada, além disso, pelo direito romano” (KROPOTKIN, 2000, p. 53), pregava para seus súditos a ideia sempre de um salvador. Desde então:

[...] o homem converteu-se num amante da autoridade. E, deste modo, quando, numa comuna, estalava uma revolução preparada pelos operários das profissões ‘baixas’, revolução destinada a reclamar direitos postergados, imediatamente essa comuna chamava um salvador, um César municipal, para lhe entregar todos os poderes a fim de que ele exterminasse, de qualquer maneira, o partido rebelde (KROPOTKIN, 2000, p. 54).

Esta prática, que se mantém forte até os dias atuais, onde uma burguesia segue entregando sempre o governo a “salvadores da pátria”, que são sempre populistas de direita ou de extrema direita, tem sua origem nestes planos da Igreja. E seja no passado ou no presente, sempre que surgir um destes céсарes:

A Igreja, é claro, não vacilava em apoiá-lo. Acaso a Igreja não sonhou sempre com o rei bíblico que se ajoelha perante o papa, transformando-se, por isso, num instrumento dócil, que este maneja à sua vontade? Acaso a Igreja não odiava, com toda a sua alma, as ideias racionalistas que dominavam nas cidades livres, na época da primeira Renascença, isto é, no século XII? Não amaldiçoou a Igreja as ideias pagãs que, sob a influência da nova descoberta da civilização grega, conduziam o homem à natureza? E, mais tarde, não fez esmagar pelos príncipes as ideias que, em nome do cristianismo primitivo, sublevaram os homens contra o papa, contra o sacerdote e contra o culto em geral? O fogo, o potro, a força – estas armas horripilantes que, em todos os tempos, a Igreja sempre estimou – foram postos em prática contra os hereges. E fosse qual fosse a vítima: papa, rei ou ditador, a Igreja pouco se importava com isso, desde que o fogo, o potro ou a força funcionassem contra os seus inimigos, contra os seus adversários, encobertos ou declarados. Sob este duplo ensino do legislador romano e do padre, o espírito federalista, o espírito de livre iniciativa e de livre entendimento

iam desaparecendo, para dar lugar ao espírito de disciplina e de organização autoritária. E o rico e a plebe pediam simultaneamente um salvador. E quando o salvador se apresentou; quando o rei, enriquecido longe do tumulto, do *fórum*, aparecia, apoiado pela riquíssima Igreja e escoltado pelos nobres conquistados e pelos camponeses, em alguma cidade fundada por ele, a prometer ao ‘povo baixo’ a sua proteção contra os ricos, e aos ricos obedientes a sua proteção contra os pobres revoltados, – as cidades, roídas pelo cancro da autoridade, não tiveram o poder necessário para lhe resistir (KROPOTKIN, 2000, p. 54-55).

Portanto, foi a Igreja – que caçou os hereges, queimou as mulheres e destruiu qualquer possibilidade de as comunas, matriarcais ou não, resistirem ao avanço do Estado – que plantou o cancro do autoritarismo e incutiu na mente do povo a necessidade de um líder. Como já dito por Foucault, foi através do fogo, do potro e da força que a Igreja, junto com o rei, aplicavam o suplício nos corpos dos condenados. Foi a Igreja a primeira a declarar aos amigos tudo, aos inimigos nada. Foi a Igreja, junto aos legisladores burgueses, que declararam ódio ao espírito federalista, ao apoio mútuo e à vida comunal. Em seu lugar, nasceu a *sociedade disciplinar* e a organização autoritária. Corroídas por dentro, as cidades livres caíram.

Em consequência do seu próprio princípio vital, o Estado não podia tolerar a federação livre. É a federação livre o que mais horroriza o legislador: *o Estado dentro do Estado*. E o Estado não pode reconhecer no seu seio uma união livremente consentida, por esta simples razão: é que o Estado só quer *súditos*. Unicamente ele e a sua irmã, a Igreja, é que se arrogam o direito de servir de laço, de vínculo de união entre os homens. Neste caso, o Estado devia, forçosamente, aniquilar as cidades baseadas na união direta entre os cidadãos. Devia abolir toda a união dentro da cidade. [...] O princípio federativo devia substituí-lo pelo princípio de submissão e de disciplina. Porque esta é a substância, o princípio puro do Estado. Sem esta substância e sem este princípio, o Estado deixará de ser Estado (KROPOTKIN, 2000, p. 61).

Ou seja, o Estado-nação que surge posteriormente com a Revolução Francesa e o concomitante surgimento das cidades contemporâneas mantiveram o cesarismo, ou seja, o amor pelas leis romanas, e mantiveram este ódio a uma democracia direta, às assembleias populares, às corporações de ofício e aos camponeses comunais, assim como ódio aos “selvagens” e aos povos “bárbaros”, nômades e a quaisquer outros aos quais o Estado não pudesse chamar de seus súditos. O princípio então passa a ser a submissão e a disciplina, exatamente como nos foi dito por Foucault. E como o conhecimento é produzido positivamente pelo poder-saber:

Durante dois ou três séculos, do púlpito, da cátedra universitária e do assento do juiz, ensinou-se que a salvação devia ser procurada em um Estado extremamente centralizado, [...] que um homem podia e devia ser o salvador da sociedade e, em nome da salvação pública, tinha o direito de cometer qualquer violência (KROPOTKIN, 2012, p. 183).

E é este direito sobre a violência que somente o Estado-nação e seus governantes possuíam que define o Estado-nação contemporâneo, pois a resistência do povo de uma nação passava a ser criminalizada pelo aparato *epistemológico-jurídico*, uma vez que somente o

Estado-nação possuía o monopólio da violência – para a grande felicidade de Hobbes, que defendia exatamente tal estratégia de poder. Defender o Estado passou a ser a grande função do Estado-nação. Para tanto:

Na ânsia de justificar o Estado, quantas mentiras, quantos embustes têm propalado, sobre este período, os historiadores oficiais! Por exemplo: não nos ensinam na escola que o Estado nos fez a graça, a mercê de constituir, sobre as ruínas da sociedade feudal, as uniões nacionais que, antes dele, eram impossíveis, em consequência das rivalidades que havia entre as cidades *selvagens*? Esta mentira ensinaram-na na escola; e, todos nós acreditamos nela, mesmo até na idade madura (KROPOTKIN, 2000, p. 60).

Os burgueses então, identificados como a classe média das cidades, passaram a não só defender um grande salvador, a disciplina, o progresso, a civilização, como também passaram a defender a nação, o nacionalismo, o ufanismo, a destruição dos inimigos internos e externos, a suposta superioridade dos grandes centros urbanos. Passaram a defender a autoridade e:

Eles passaram a achar que nenhuma autoridade era grande demais e que não havia excesso de crueldade em nenhum assassinato lento, desde que fosse executado ‘em nome da segurança pública’. E, com essa nova perspectiva mental, com essa nova crença no poder de um único homem, o antigo princípio federalista se desvaneceu e o próprio gênio criativo das massas se extinguiu. A ideia romana foi vitoriosa e, nessas circunstâncias, o Estado centralizado teve nas cidades uma presa fácil (KROPOTKIN, 2012, p. 183).

Nas mãos dos Estados centralizados, as cidades caíram. A Família burguesa cimentou seu caminho rumo ao poder e as massas pobres do campo e da cidade, os *homens vis* e os *coloni*¹⁵ iriam sofrer o *suplício* e a *disciplina*.

15 Ver mais no Apêndice B, p. 159.

3 A CIDADE CONTEMPORÂNEA: INSTRUMENTO DISCIPLINAR DOS CORPOS E LOCAL DE RESISTÊNCIA E INSURREIÇÃO ATRAVÉS DO APOIO MÚTUO

O Imperialismo é civilização pura. Assumir essa forma de existência é o destino inalterável do Ocidente.

Oswald Spengler

3.1 A Cidade Disciplinar

A análise de Foucault sobre a cidade se dá como subproduto da sua investigação sobre as prisões em sua obra *Vigiar e Punir*. Nesta investigação ele se dedicou a entender a genealogia do poder, como se construíram discursos que exerciam um poder institucional. Esta foi a formação de uma *tecnologia do poder epistemológico-jurídica*. Estes saberes produziram diversos mecanismos de poder que usariam o fator da biologia humana para construir discursos e tecnologias de poder para disciplinar os corpos através de prescrições tanto no âmbito jurídico quanto médico. Foucault busca analisar os discursos de forma descontínua através de rupturas, analisando seus limites, não acreditando em uma análise histórica linear e, principalmente, afastando-se de uma mitológica origem ou de uma teleologia dos saberes. Ou seja, não precisamos buscar tal como os contratualistas uma origem última e mitológica da cidade, e nem nos preocuparmos com uma teleologia, ou seja, um fim último da cidade.

Disciplinar os corpos para que seus comportamentos cotidianos, suas atitudes morais, seu próprio pensamento e discurso sejam totalmente moldados e controlados, essa é a estratégia das *tecnologias do poder*. Na medicina, houve uma higienização constante dos espaços da cidade. Uma higienização que passa pela retirada dos indivíduos indesejados que o sistema econômico adotado atualmente pelas grandes cidades produz. Essa é a hipótese da exclusão que Foucault trata em suas primeiras obras na primeira fase de seu pensamento, a fase arqueológica de suas investigações. Um dualismo inexistente cidade-natureza surge deste tipo de discurso de higienização, pois segundo ele a espécie humana deve disciplinar o corpo da natureza e esquadrihá-la, eliminando todas as formas do natural e substituindo-as pela civilização, que é uma suposta necessidade.

Se observarmos o discurso jurídico ao qual Foucault se dedicou no início de sua segunda fase de investigação, sua fase genealógica, novamente a cidade é o ápice civilizatório onde as instituições político-jurídicas exercem as tecnologias de poder disciplinar para transformar os cidadãos em corpos dóceis. Os edifícios do jurídico e do governo precisam estar em cidades

bem desenvolvidas, bem higienizadas, completamente ordeiras, esquadrinhadas de lado a lado, muito bem vigiadas.

Foi na sua aula de 15 de janeiro de 1975 no Collège de France¹⁶ que Foucault falou sobre uma mudança de estratégia de poder no início do século XVII, que teria abandonado uma noção de *repressão-exclusão do leproso* e adotado o modelo da *inclusão do pestífero*, o qual estaria inserido dentro das *tecnologias positivas do poder*. É aqui que uma *tecnologia política do corpo* é instalada e uma vigilância constante, uma forte hierarquização e um policiamento minucioso seriam utilizados por aqueles que detêm o poder. O território pestilento “[...] não era o território confuso para o qual se repelia a população da qual a cidade devia se purificar. Este território era objeto de uma análise sutil e detalhada, de um policiamento minucioso” (FOUCAULT, 2010, p. 38). A inclusão do pestífero é uma das estratégias do poder que levam à sociedade disciplinar e ao uso dos saberes para normatizar, incluir e vigiar os corpos dos cidadãos.

A cidade em estado de peste [...] era dividida em distritos, os distritos eram divididos em quarteirões, e então nesses bairros eram isoladas as ruas e havia em cada rua vigias, em cada quarteirão inspetores [...] e tudo o que era assim observado devia ser registrado, de forma permanente, por essa espécie de exame visual e, igualmente, pela transcrição de todas as informações em grandes registros. De fato, no início da quarentena, todos os cidadãos presentes nas cidades deviam dar seu nome. Seus nomes eram anotados numa série de registros (FOUCAULT, 2010, p. 38-39).

É analisando o jogo discursivo *tecnopolítico de disciplinarização dos corpos* que a cidade proporciona que entendemos como a *forma-prisão* pré-existe à cidade e como esta última funciona tal como um enorme mecanismo penal, como um grande presídio, como um *campo de concentração a céu aberto*¹⁷ que se utiliza do privilégio de justiça para uns e do castigo disciplinar para outros.

Em primeiro lugar, abrir eixos que atravessassem a cidade e ruas largas o bastante para assegurar quatro funções. Primeira, a higiene, o arejamento, eliminar todas aquelas espécies de bolsões em que se acumulavam os miasmas mórbidos nos bairros demasiado apertados, em que as moradias eram demasiado apinhadas. Função de higiene, portanto. Segunda, garantir o comércio interior da cidade. Terceira, articular essa rede de ruas com estradas externas de modo que as mercadorias de fora pudessem chegar ou ser enviadas, mas isso sem abandonar as necessidades do controle aduaneiro. E, por fim – o que era um dos problemas importantes das cidades no século XVIII –, possibilitar a vigilância [...] Em outras palavras, tratava-se de organizar a circulação, eliminar o que era perigoso nela, e separar a boa circulação da má, [de] maximizar a boa circulação diminuindo a má (FOUCAULT, 2008, p. 24).

16 Ver também: Foucault, *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. 2010. p. 27-45.

17 Ver mais em: AUGUSTO, A. Para além da prisão-prédio: As periferias como campo de concentração a céu aberto. 2010.

Era preciso cuidar do fluxo dos corpos nas cidades. Manter sua circulação e obter uma vigília constante desses. Para ter um controle constante era preciso disciplinar os corpos mais do que puni-los ou supliciá-los. É pela produção de conhecimento que uma tática disciplinar do poder nasce. Esta toma o lugar da técnica anterior do suplício e assim surge o que Foucault chamou de *sociedade disciplinar*. Para que essa técnica de disciplinarização seja estudada e implantada, entra em cena a ideia de hierarquização da instituição militar, a qual também está presente na organização da cidade. A ideia de classes, que está presente tanto no sistema hierarquizador das escolas, das universidades e das escolas de formação militar, se transmuta na cidade através da separação entre as classes econômicas, que surgem com o nascimento do Estado-Nação depois da Revolução Francesa. Na citação a seguir, Foucault analisa uma certa estratégia disciplinar de uma escola de formação militar:

Como só o mérito e o comportamento devem decidir sobre o lugar do aluno, ‘os das duas últimas classes poderão se orgulhar de subir às primeiras e usar suas marcas, quando, por testemunhos universais, se reconhecerá que se tornaram dignos disso pela mudança de seu comportamento e seus progressos; e os das primeiras classes também descerão para as outras se relaxarem e se relatórios reunidos e desvantajosos mostrarem que não merecem mais as distribuições e prerrogativas das primeiras classes...’. A classificação que pune deve tender a se extinguir. A ‘classe vergonhosa’ só existe para desaparecer: ‘a fim de julgar a espécie de conversão dos alunos da classe vergonhosa que nela se comportam bem’, eles serão reintroduzidos nas outras classes, suas roupas lhes serão devolvidas; mas ficarão com seus camaradas de infâmia durante as refeições e as recreações; aí permanecerão se não continuarem a se comportar bem; daí ‘sairão absolutamente, se derem satisfação tanto nessa classe quanto nessa divisão’. Duplo efeito conseqüentemente dessa penalidade hierarquizante: distribuir os alunos segundo suas aptidões e seu comportamento, portanto, segundo o uso que se poderá fazer deles quando saírem da escola; exercer sobre eles uma pressão constante, para que se submetam todos ao mesmo modelo, para que sejam obrigados todos juntos ‘à subordinação, à docilidade, à atenção nos estudos e nos exercícios, e à exata prática dos deveres e de todas as partes da disciplina’. Para que, todos, se pareçam. Em suma, a arte de punir, no regime do poder disciplinar, não visa nem a espiação, nem mesmo exatamente a repressão (FOUCAULT, 2011, p. 175).

Esta é exatamente a mesma estrutura disciplinar presente de certa forma em todas as escolas, a mesma estrutura que separa seus alunos em classes. Este mesmo modelo também se aplica à cidade e as suas classes sociais. É necessário que cada cidadão da cidade se submeta a um processo hierarquizador. É preciso que os corpos dos cidadãos sejam subordinados às autoridades e aos especialistas: a sujeição dos corpos ao saber médico, à autoridade policial, à autoridade política, à autoridade de chefia, à autoridade do professor.

Os corpos devem ser dóceis e não causar muito estardalhaço nas suas idas e vindas da casa ao trabalho, da casa à escola, da casa à autoridade administrativa dos governos. É necessário que, através do *espetáculo midiático*, a sociedade se pareça totalmente entre si. Também as roupas, a moda, os utensílios separam uma classe da outra. Existe todo um controle

da aparência que busca através do consumo ostentar bens e práticas que a distingam de uma classe miserável abaixo dela. Uma classe alta e abastada é facilmente identificada pela qualidade de seus bens, vestes e higienização das áreas específicas da cidade às quais frequentam. Nesse sentido, cada uma dessas classes torna-se mais da mesma. A semelhança vai para além disso e se encontra nos discursos. O modo de falar, a repetição incessante dos mesmos chavões demonstram que o mito constante do individualismo, o bastião que a cidade defende, é apenas um discurso e que a verdadeira função da cidade não é manter as singularidades, mas sim generalizar, desindividualizar e transformar o ser humano numa massa disforme de classes sociais.

Como dito, foi apenas como subproduto da sua investigação das prisões que Foucault descobriu como se deu a construção das cidades como espaço de controle e disciplinarização dos corpos. Foi estudando os suplícios e as punições que Foucault percebeu que não era mais pela punição e destruição dos corpos que o poder soberano exercia o controle sobre a população, e sim que a partir do século XVIII toda uma economia dos corpos, uma disciplinarização destes foi posta em prática. Era preciso exercer uma vigilância constante sobre estes corpos. E foi durante essas investigações que Foucault se deparou com o Panóptico de Bentham:

O princípio é conhecido: na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre: esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas tem duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. [...] Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente (FOUCAULT, 2011, p. 190).

Eis aí a cidade moderna. Uma vigilância constante com o menor número possível de vigias, tratar o cidadão da cidade como um prisioneiro que deve obedecer estritamente quais as áreas em que pode circular, um aparato físico repressivo real disfarçado de “vigilantes para o seu próprio bem”. Os agentes de repressão das administrações da cidade existem para impor a disciplina aos corpos mesmo sem estarem presentes o tempo todo à vista dos cidadãos, tal como o vigia do panóptico. Foi analisando as medidas e regulamentos do fim do século XVII ao se declarar a peste em cidades francesas que Foucault se deu conta deste aparato panóptico e do esquadrinhamento que as cidades recebiam e a forma que a cidade francesa passou a ter depois disso. Abrir grandes avenidas, separar as casas em quadras, acabar com grandes encontros públicos, individualizar os seres cada vez mais, tornar o particular uma questão da gerência da cidade, vigiar os corpos doentes, a relação de cada indivíduo com a sua doença e morte passa

pelas instâncias do poder. Registros, observações, anotações, reclamações, regularidades, o espaço das ruas e das casas em quarentena deve ser:

[...] vigiado em todos os seus pontos, onde os indivíduos estão inseridos num lugar fixo, onde os menores movimentos são controlados, onde todos os acontecimentos são registrados, onde um trabalho ininterrupto de escrita liga o centro à periferia, onde o poder é exercido sem divisão, segundo uma figura hierárquica contínua, onde cada indivíduo é constantemente localizado, examinado e distribuído entre os vivos, os doentes e os mortos – isso tudo constitui um modelo compacto do dispositivo disciplinar (FOUCAULT, 2011, p. 187-188).

É importante também que o cidadão ajude esse sistema de vigilância, funcionando ele também como um próprio guarda do panóptico sobre seus vizinhos. Como se trata na cidade não de uma coletividade, mas sim de agrupamentos de indivíduos individualizados, mas extremamente sem individualidades, a economia do sistema precisa que todos se tornem vigias de todos. Esta disciplina e economia dos corpos será depois atualizada pelo fordismo norte-americano e dará vida a toda uma classe social, a classe média suburbana, que viverá em bairros completamente estruturados desta forma panóptica e se sujeitarão constantemente a toda uma disciplina e controle corporal de seus movimentos nas fábricas e montadoras da Ford. Esta atualização feita no início do século XX continua afetando a forma em que vivemos até hoje. Assim Foucault identificou o nascimento da *sociedade disciplinar*, que operava não tanto pela repressão e pelo suplício, mas por uma economia e uma disciplina:

[...] uma tática de poder que responde a três critérios: tornar o exercício do poder o menos custoso possível (economicamente, pela parca despesa que acarreta; politicamente, por sua discricção, sua fraca exteriorização, sua relativa invisibilidade, o pouco de resistência que suscita); fazer com que os efeitos desse poder social sejam levados a seu máximo de intensidade e estendidos tão longe quanto possível, sem fracasso, nem lacuna; ligar enfim esse crescimento ‘econômico’ do poder e o rendimento dos aparelhos no interior dos quais se exercem (sejam os aparelhos pedagógicos, militares, industriais, médicos), em suma fazer crescer ao mesmo tempo a docilidade e a utilidade de todos os elementos do sistema (FOUCAULT, 2011, p. 206).

Nem sempre a cidade foi um local de tanta vigilância e controle por parte dos poderes estabelecidos e “[...] no antigo regime, os diferentes extratos sociais tinham cada um sua margem de ilegalidade tolerada: a não aplicação da regra, a inobservância de número éditos ou ordenações eram condição do funcionamento político e econômico da sociedade” (FOUCAULT, 2011, p. 79). Para ele isso se dava por uma inobservância maciça em geral de todas as ordenações que eram constantemente publicadas e ignoradas, que poderia até ser mesmo advinda da impossibilidade de impor estas leis e de reprimir e punir estes infratores. As diversas camadas da sociedade se beneficiavam destas ilegalidades. A ilegalidade fiscal, a ilegalidade aduaneira através do contrabando, o não pagamento dos impostos beneficiavam

uma burguesia em ascensão. Contudo, ao fim do século XVII, com a Revolução Francesa e as grandes revoluções pelo mundo, as classes mais pobres iniciaram um processo de ilegalidades tomando bens e propriedades das classes ricas. Isto sim não poderia ser aceito pelas classes ricas das cidades.

A ilegalidade dos direitos, que muitas vezes assegurava a sobrevivência dos mais despojados, tende, com o novo estatuto da propriedade, a se tornar uma ilegalidade de bens. Será então necessário puni-la. Esta ilegalidade, se é mal suportada pela burguesia na propriedade imobiliária, é intolerável na propriedade comercial e industrial. O desenvolvimento dos portos, o aparecimento de grandes armazéns onde se acumulam mercadorias, a organização de oficinas de grandes dimensões exigem também uma repressão rigorosa da ilegalidade. [...] É portanto necessário controlar e identificar todas essas práticas ilícitas. É preciso que as infrações sejam bem definidas e punidas com segurança. [...] Com as novas formas de acumulação de capital, de relações de produção e de estatuto jurídico da propriedade, todas as práticas populares que se classificavam seja numa forma silenciosa, cotidiana, tolerada, seja numa forma violenta, na ilegalidade dos direitos, são desviadas à força para a ilegalidade dos bens (FOUCAULT, 2011, p. 82-83).

Todos estes fatores levaram ao que Foucault chama de *tecnopolítica da punição*. A pena de um crime passa a ser calculada não pelo crime em si, mas pela sua provável repetição. A punição visava “[...] não a ofensa passada, mas a desonra futura” (FOUCAULT, 2011, p. 89). Mas, esta *tecnopolítica* da punição não se dá mais pelo suplício, mas sim pela vigilância e disciplina constante dos corpos, que:

‘Adestra’ as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais – pequenas células separadas, autonomias orgânicas, identidades e continuidades genéticas, segmentos combinatórios. A disciplina ‘fabrica’ indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício. [...] O sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora, [...], o exame (FOUCAULT, 2011, p. 164).

Todas as prescrições políticas, jurídicas e morais dos estudiosos levavam em conta conceitos abstratos e universalistas que quase pareciam não tratar de um ser humano real e físico existente no mundo e sujeito a sofrer fisicamente às regras e condenações prescritas a este. Estes seres abstratos, pertencentes a um conjunto universal fracamente ligado por critérios abstratos de identificação, foram e continuam sendo identificados e catalogados pelas palavras conjuncionais *povo* e *população*. O povo – que, pelo menos até a Revolução Francesa e o início do Estado moderno tal como o conhecemos, referia-se apenas aos cidadãos das cidades – é formado por pessoas reais que sofriam em seus próprios corpos as penalidades e as regras legislativas que eram impostas pelas instituições que formavam os governos. Portanto, eram nos corpos que circulavam pela cidade que era preciso se fazer ver o poder e o controle dos governantes aos seus governados. As leis e prescrições morais abstratas precisavam ser postas

fisicamente e de forma visível nos corpos dos governados. Estas marcas nos corpos podem surgir de diversas formas, como nos modos de falar, que separam as diversas classes de pessoas que vivem nas cidades; as vestimentas que estas podem ou não podem utilizar, como já visto anteriormente, também são aspectos físicos de identificação e controle de onde os corpos podem ou não podem viver e se deslocar dentro das cidades.

Essa noção de exclusão parecem-me, portanto, permanecer dentro do campo das representações e não levar em conta – não poder, por conseguinte, levar em conta – nem analisar as [lutas], as relações, as operações especificadas do poder a partir das quais, precisamente, se faz a exclusão. A exclusão seria o efeito representativo geral de várias estratégias e táticas de poder, que a própria noção de exclusão não pode atingir por si só (FOUCAULT, 2015, p. 5).

Diversas ostentações físicas, cosméticas, como maquiagens, tipos de cabelo, joias, qualidades e formas dos sapatos serviam para marcar nitidamente nos corpos do “povo” quem era quem nesta suposta unidade abstrata. A forma como cada corpo se desloca pela cidade também é importante como forma de controle: se anda a pé, a cavalo, a carroça, se seus sapatos foram feitos para pequenas ou longas caminhadas, tudo isso é um fator de identificação e de impedimento para os corpos circularem por qualquer parte da cidade. A cidade não é livre. Os corpos não podem circular por onde bem entenderem. Existem prédios em que não se pode entrar devido às suas marcas corporais não permanentes, como vestimentas, etc.

[Demiens fora condenado, a 2 de março de 1957], a pedir perdão publicamente diante da porta principal da igreja de Paris [aonde devia ser] levado e acompanhado num carroça, nu, de camisola, carregado uma tocha de cera acesa de duas libras; [em seguida], na dita carroça, na Praça de Greve, e sobre um patíbulo que aí será erguido, atenazado nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atenazado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzidos a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento (FOUCAULT, 2011, p. 9).

Este exemplo de condenação dado por Foucault logo no início de sua obra *Vigiar e Punir* nos mostra como o corpo deveria sofrer os mais abjetos suplícios e, depois, o corpo morto ainda deveria sofrer várias injúrias. Como se não bastasse, depois este corpo deveria ser queimado e mesmo as cinzas deste corpo deveriam ser lançadas ao vento, como se a menor das partículas desse corpo pudesse ainda sofrer punição. Pois o corpo do cidadão pertence ao governante, até suas menores partículas. Mas não existia nada de “selvagem” ou “bárbaro” na aplicação desses suplícios. “O suplício é uma técnica e não deve ser equiparado aos extremos de uma raiva sem lei” (FOUCAULT, 2011, p. 35).

No entanto, entre o fim do século XVIII e o começo do século XIX, Foucault identifica que a justiça penal entra em uma nova era. O espetáculo da punição vai extinguindo-se e

tornando-se algo oculto. Diversas mudanças teóricas e práticas e diversas reformas no campo da lei começam a surgir tanto na Europa quanto nos Estados Unidos. Antes de Foucault, tais mudanças eram analisadas de forma superficial, como uma evolução do processo de punir do direito, e sempre foi dada, segundo o próprio autor, uma exagerada ênfase nesta como sendo apenas uma humanização do sistema penal. Não se trata aqui de uma “evolução civilizacional” da instituição penal, mas antes de tudo de um melhoramento das suas técnicas de controle, uma mudança para um regime tecnológico-político do corpo. É por isso que, segundo Foucault, “Dentre tantas modificações, atendo-me a uma: o desaparecimento dos suplícios” (FOUCAULT, 2011, p. 13). E esse continua:

A forma-prisão preexiste à sua utilização sistemática nas leis penais. Ela se constitui fora do aparelho judiciário, quando se elaboram, por todo o corpo social, os processos para repartir os indivíduos, fixá-los e distribuí-los espacialmente, classificá-los, tirar deles o máximo de tempo e o máximo de forças, treinar seus corpos, codificar seu comportamento contínuo, mantê-los numa visibilidade sem lacuna, formar em turnos deles um aparelho completo de observação, registros e notações, constituir sobre eles um saber que se acumula e se centraliza. A forma geral de uma aparelhagem para tornar os indivíduos dóceis e úteis por meio de um trabalho preciso sobre seu corpo, criou a instituição-prisão, antes que a lei a definisse como a pena por excelência (FOUCAULT, 2011, p. 217).

Foucault inicia suas aulas de 1973 no Collège de France¹⁸ apontando como a antropologia nos séculos XIX e XX classificava as sociedades através do modo em que estas tratavam seus mortos em dois tipos distintos: as *sociedades incinerantes* e as *sociedades inumantes*. Foucault buscará então inverter este processo e investigar as sociedades não pelo modo em que tratam seus mortos, mas sim os seus vivos. Sobre isso, diz ele:

Eu me pergunto se não seria possível tentar classificar as sociedades de acordo com o destino que reservam não aos defuntos, mas aos vivos dos quais querem se livrar, da maneira que elas controlam aqueles que tentam escapar ao poder, como reagem àqueles que transgridem, infringem ou evitam as leis, de uma forma ou de outra (FOUCAULT, 2015, p. 3)

Estudar o modo como a sociedade trata os seus vivos e busca controlá-los e puni-los quando transgridem e infringem as leis, quando se insurgem, é isso o que busca então Foucault. A literatura filosófica clássica dos contratualistas, como Rousseau e Hobbes, busca naturalizar a existência do Estado. Para estes, a insatisfação do povo, qualquer que seja, sempre nos leva ao risco da guerra civil. Utilizam então o medo do horror da guerra para justificar a necessidade de um poder constituído e soberano. Foucault, por outro lado, afirma:

[...] se for verdade que o sistema das táticas penais pode ser visto como analisador das relações de poder, o elemento considerado central será o elemento da luta política

¹⁸ Ver também: Foucault, *A Sociedade Punitiva: Curso no Collège de France (1972-1973)*. 2015. p. 03-14.

em torno do poder, contra ele. Aí está todo jogo de conflitos, de lutas existentes entre o poder tal como exercido numa sociedade e os indivíduos ou grupos que, de uma maneira ou outra, procuram escapar desse poder, que o contestam local ou globalmente, que contrariam suas ordens e suas regras. [...] Portanto, é a noção de *guerra civil* que deve ser posta no cerne de todas essas análises dos sistemas penais. A guerra civil, acredito, é uma noção mal elaborada do ponto de vista filosófico, político e histórico. Há para isso algumas razões. Parece-me que o encobrimento, a negação da guerra civil, a afirmação de que a guerra civil não existe é um dos primeiros axiomas do exercício do poder. Esse axioma teve repercussões teóricas imensas, pois, se nos dirigirmos a Hobbes ou a Rousseau, seja como for, veremos que a guerra civil nunca é considerada algo positivo, central, que possa servir (em si) de ponto de partida para uma análise. Ou se fala de guerra de todos contra todos como algo que existe antes do pacto social, e, naquele momento, já não se trata de guerra civil, mas de guerra natural; e, a partir do momento em que há contrato, a guerra civil só pode ser o prolongamento monstruoso da guerra de todos contra todos numa estrutura social que deveria normalmente ser comandada pelo pacto. [...] A guerra civil é a matriz de todas as lutas pelo poder, de todas as estratégias do poder e, por conseguinte, também a matriz de todas as lutas a propósito do poder e contra ele. É a matriz geral que possibilitará compreender a instauração e o funcionamento de determinada estratégia da penalidade: a da reclusão. O que vou tentar mostrar é o jogo, na sociedade do século XIX, entre uma guerra civil permanente e as táticas opostas do poder (FOUCAULT, 2015, p. 13-14).

Neste sentido, as táticas de controle social não impedem a guerra civil, fazem parte dela. A guerra civil seria a matriz de todas as lutas e de todas as tentativas de apaziguar estas lutas, de conciliar as classes e manter as estruturas panópticas da cidade e os fluxos dos corpos e do capital fluindo sem que a cidade pare devido à insurreição, à greve ou à guerra civil: “[...] uma coisa fica clara: está em curso a guerra social, não a guerra de todos contra todos, mas a guerra dos ricos contra os pobres, dos proprietários contra aqueles que não possuem nada, dos patrões contra os proletários” (FOUCAULT, 2015, p. 21).

Para prevenir tudo isso, a cidade então deve ser um local para fabricar indivíduos individualistas, para separar as pessoas para melhor vigiá-las e puni-las. A fabricação de discursos que os saberes produzem visa essa estratégia, dividir as pessoas para que não tenham mais poder para se insurgirem contra estes dispositivos de controle e vigilância. O mito contratualista, os discursos meritocráticos, as divisões entre os cidadãos segundo o modelo do Império Romano, o discurso orgânico supraindividual, o biologismo pseudo evolucionista da civilização são todos discursos fabricados por uma estratégia do poder que busca, através de um individualismo fabricado, vigiar, disciplinar, classificar e punir a grande massa de corpos da cidade da forma mais econômica e com o menor número de vigias. Docilizar os corpos para que não se insurjam, individualizar para que não se apoiem uns aos outros.

Portanto, enquanto seres obrigados à cidade e sujeitos a todas as suas instituições – o trabalho, a fábrica, a escola, a universidade, o quartel, o hospital, a Igreja, o banco, a prefeitura – estamos sujeitos a um escrutínio constante. Seja pelos agentes de repressão e vigia do governo, do gerente, do padre ou do professor, pelas milhares de câmeras espalhadas pela

cidade, pela exposição obrigatória nas redes sociais, o cidadão, o ser humano metropolitano, está sujeito ao exame, o qual “[...] combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir” (FOUCAULT, 2011, p. 177).

3.2 A Cidade Como Necessidade.

A cidade, como objeto de estudo da Academia, é muitas vezes tida como uma realidade dada. É tida como um passo evolutivo civilizacional, universal e de certa forma escatológico. Escatológico, pois as cidades são entendidas como um estágio final da evolução das sociedades humanas. São tidas como um objeto real, impossíveis de serem modificadas substancialmente ou mesmo reinventadas e só podem receber melhorias, só podem “evoluir” - num sentido completamente metafórico do termo evolução, entendendo-a como um processo finalista em etapas sucessivas de melhoramentos visando no fim um ser perfeito, é teleológica por essência.

Isto nos leva a um dos pontos mais fundamentais relativos à guerra discursiva envolvendo a *Teoria da Evolução*: o da evolução como sinônimo de progresso, direcionamento voltado a um fim e a qualquer tipo de melhoramento, operada por uma força teleológica. Isto traz de volta a imagem de um Deus direcionador, um Deus engenheiro ou relojoeiro, um Deus teleológico de David Hume e William Paley. Mas a evolução, ainda segundo Darwin, não é, de forma alguma, teleológica. Ela não está voltada para nenhum melhoramento. Ela ocorre de forma totalmente aleatória como produto de uma adaptação de seres físicos e reais a meio ambientes físicos e reais. E, como podemos ver com Robert Berwick e Noam Chomsky, nem mesmo a linguagem e a razão humanas surgiram por um melhoramento e sim pelo:

[...] papel do acaso, da contingência e do contexto físico-bioquímico na mudança evolutiva inovadora – a evolução pela seleção natural funciona de maneira cega, sem um ‘objetivo’ específico de chegar à inteligência superior ou à linguagem. Alguns eventos acontecem apenas uma vez e não parecem ser repetíveis com facilidade (BERWICK; CHOMSKY, 2017, p. 38).

Essa concepção de evolução estrita e necessária é a mesma que permeia o darwinismo social e a ideia de progresso civilizacional de evolução das cidades e, portanto, de um processo de “evolução humana” atrelado às “melhorias” que a raça humana deve implementar às suas cidades. Oswald Spengler, em sua obra *A Decadência do Ocidente*, se coloca como um exemplo desse tipo de posição:

A decadência do Ocidente, considerada sob este prisma, significa nada mais nada menos do que o problema da Civilização. Apresentasse-nos uma das questões básicas

de toda a história superior. O que é a civilização, concebida como consequência orgânico-lógica, como remate e término de uma cultura? Ora, cada cultura tem a sua própria civilização. Pela primeira vez, estas duas palavras, que até agora designavam uma vaga distinção ética, acham-se aqui empregadas num sentido periódico, como expressões de *uma sucessão orgânica, estrita e necessária*. A civilização é o destino inevitável de cada cultura. Com isso, alcançamos o cume onde se tornam solúveis os derradeiros, os mais difíceis problemas da morfologia histórica. *Civilizações são os estados extremos, mais artificiosos, que uma espécie superior de homem é capaz de atingir. São um término*. Seguem ao processo criador como o produto criado, à vida como à morte, à evolução como à rigidez, ao campo e à infância das almas como à decrepitude espiritual e à *metrópole petrificada, petrificante*. Representam um fim irrevogável, na qual sempre se chega, com absoluta necessidade (SPENGLER, 1964. p. 46-47, grifos nossos).

Como se pode ver nesta passagem, e como já colocado por Kropotkin anteriormente ao falar das escolas alemãs e francesas de pensamento, existe uma confusão entre Sociedade e Estado, assim como existe uma confusão entre civilização e “evolução” de uma cultura. Como já sabemos, de acordo com Kropotkin, a sociedade é permanente, enquanto o Estado é apenas accidental. Assim também são as cidades. A metrópole, petrificada e petrificante, não é um fim irrevogável e nem absolutamente necessário; como já investigado, é apenas o produto accidental de uma série de ocorrências históricas que levaram a Igreja, os nobres e a burguesia nascente a utilizarem-se das cidades para dar nascimento ao Estado-nação moderno. A civilização europeia, tal como a vivemos hoje em nossas cidades em todos os locais do mundo, não é o destino inevitável de todas as culturas, como já estudamos com Kropotkin. Foi um sistema imposto pelo uso da força, do *fascio*, da epistemologia-jurídica do Império Romano, que primeiramente nos deu o Príncipe-Estado e, em seguida, com as conquistas das cidades medievais vimos nascer o Estado-nação, culminando, por fim, no Estado-Força.

O Estado-Força foi um fenômeno do início do século XX onde existia uma defesa do Estado total. Esse fenômeno defendia “[...] um Estado forte que não seja limitado pelo direito, sem nem mesmo apresentar a desculpa ou o pretexto de sua futura extinção” (CHÂTELET, 2009, p. 221). Este fenômeno culminou em todos os tipos de Estados fascistas. Estes são caracterizados pelo nacionalismo e o racismo sustentados pelo darwinismo social, pois é utilizando Darwin e a ideia de seleção natural que “[...] a direita nacionalista deduz que a igualdade é um absurdo. ‘Uma sociedade pode tender à igualdade; mas, na biologia, a igualdade só existe no cemitério’” (CHÂTELET, 2009, p. 247). No entanto, “O darwinismo social, contudo, irá mais longe que o simples desigualitarismo. Ele postula o *determinismo racial*” (CHÂTELET, 2009, p. 247, grifo do autor).

Portanto, a ascensão do fascismo é muito complexa e escapa do escopo desse trabalho ser explicada. No entanto, a ideia de uma superioridade racial, que fez surgir o supremacismo branco, se utilizou da ideia do darwinismo social e do determinismo racial que este pregava

para justificar não só a dominação de um pequeno grupo de homens sobre a multidão, mas também das práticas imperialistas ao modelo do Império Romano. Por isso o *fascio*, símbolo romano, era tão utilizado por nazistas e, é claro, fascistas. O darwinismo social deu, então, um passo além daquele utilizado por Hobbes e os contratualistas ao defenderem o naturalismo grego como sistema para defender a desigualdade; se utilizou de um cientificismo racial, se utilizou das técnicas do biopoder. Se assentou não somente na biologia, mas também na psicologia. Os mitos contratualistas e posteriormente o uso do darwinismo para defender um desigualitarismo foram usados:

Para justificar a dominação de um pequeno grupo de homens sobre a multidão; a atribuição de privilégios a uma ordem em detrimento das outras; o exercício do poder político por governantes aos quais os governados se submetem; a detenção dos meios de produção por uns poucos para os quais o grosso da população trabalha: para justificar tudo isso, é tentador encontrar fundamentos científicos a partir dos quais se afirma que essas hierarquias seriam inelutáveis e que a vontade de suprimi-las seria utópica (CHÂTELET, 2009, p. 246).

Portanto, é comum os diversos tipos de intelectuais descartarem rapidamente qualquer tipo de organização humana que não seja aquela do modelo de cidade europeia que conhecemos e vivemos nos dias de hoje, baseada na autoridade e na punição, como sendo ideias utópicas. O *contratualismo*, por exemplo, prega que a humanidade em suas fases pré-civilizadas viviam em uma guerra sanguinolenta constante. Contudo,

[...] ao contrário, que desde o início mesmo de sua vida pré-histórica, eles [seres humanos] se aglomeravam em gens, clãs ou tribos mantidos pela ideia de origem comum e pela veneração a ancestrais comuns. Durante milhares de anos, essa organização manteve seres humanos juntos, mesmo na ausência de uma autoridade para impô-la (KROPOTKIN, 2012, p. 133, grifo nosso).

Outra corrente que serviu para a ascensão dos nacionalismos, do supremacismo branco e do nazismo foi o *bio-historicismo*. “Oswald Spengler defendia uma visão biológica da história: ‘as culturas são organismos. A história universal é sua biologia geral.’” (CHÂTELET, 2009, p. 249). Esse bio-historicismo também defendia a conquista de outros povos pela “superior” raça branca europeia e, portanto, defendia o domínio totalitário de líderes e, é claro, as origens biológicas desse domínio e de que existiria uma história universal cujo ponto alto seria o imperialismo da raça branca pois, afinal, o imperialismo europeu era “pura civilização”.

Invariavelmente, e com uma naturalidade que nos conduz ao próprio reino animal, a ideia primitiva do Estado anda ligada ao conceito do soberano único. A monarquia é uma situação que se origina espontaneamente para qualquer multidão animada em todas as conjunturas decisivas, conforme sempre demonstram as aglomerações públicas e os momentos de repentino perigo. Tais multidões acham-se unidas pelo sentimento comum, mas andam cegas. Somente começam a estar ‘em forma’, ao caírem nas mãos de um líder, que subitamente se levanta em seu meio e, devido à

unidade de sentimentos, torna-se a sua cabeça, encontrando obediência irrestrita. Isso se repete na formação das grandes unidades vitais, às quais damos o nome de povos e de Estados, ainda que nesse caso o processo seja mais vagaroso e mais significativo. Nas culturas superiores, a monarquia é às vezes substituída, artificialmente, em prol de um grande símbolo, por outras maneiras de encontrar-se ‘em forma’. Mas toda e qualquer comoção revolucionária reestabelece a situação primitiva (SPENGLER, 1964, p. 392).

Esse bio-historicismo foi utilizado pelo germanismo para defender suas ideias racistas. Châtelet nos diz que “Falando propriamente, não há racismo em Spengler, mas a combinação de seu bio-historicismo com darwinismo social será a realização do mestre ideológico do nazismo, Alfred Rosemberg” (CHÂTELET, 2009, p. 249). Não só a biologia como a história e a sociologia, foram utilizadas pelo pensamento fascista e nazista, como:

A exploração das ciências humanas a serviço do Estado-Força culmina com recurso à geografia. Friedrich Ratzel, o fundador da *geopolítica*, parte igualmente de uma concepção biológica do Estado para dela deduzir que cada povo tem o direito de explorar os territórios que correspondam a seu espaço vital. A geografia física torna-se ciência da conquista (CHÂTELET, 2009, p. 249).

Concomitantemente com todo o exposto, o contratualismo é o pano de fundo intelectual e filosófico que embasou todas estas correntes ao tentarem naturalizar a família como a unidade da sociedade e do Estado. Como visto com Kropotkin, foram as famílias dos burgos das cidades medievais que deram início a todo esse processo. O contratualismo entende a fundação da cidade a partir do suposto contrato social e da ideia de propriedade privada como sendo uma evolução humana que teria posto fim a uma mitológica guerra de todos contra todos. Para eles, é necessária uma força punitiva e controladora para disciplinar esta liberdade, conforme eles a entendem, sendo esta força a cidade, pois “[...] perdurando esse direito de cada um sobre todas as coisas, ninguém poderá estar seguro” (HOBBS, 2012 p. 108). Liberdade, para estes, não é algo positivo, mas negativo, que retira dos homens algo. Em suas palavras, “Entendemos por liberdade, conforme o significado da própria palavra, a ausência de empecilhos externos, que podem, muitas vezes, tirar parte do poder de cada um de agir como quiser” (HOBBS, 2012, p. 107). Para os *contratualistas*, a ideia corrente nas cidades europeias até o século XVII era a de inculcar medo e punir os homens “para o seu próprio bem”. A passagem de Thomas Hobbes em *Leviatã* a seguir deixa isto bem claro:

A causa final, fim ou designo dos homens (que apreciam, naturalmente, a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir a restrição a si mesmos que os leva a viver em Estados, é a preocupação com sua própria conservação e a garantia de uma vida mais feliz. Ou seja, a vontade de abandonar a mísera condição de guerra, consequência necessária (conforme dito anteriormente) das paixões naturais dos homens, se não houver um poder visível que os mantenha em atitude de respeito, forçando-os, por temor à punição, a cumprir seus pactos e a observar as leis naturais [...] Se não for instituído um poder considerável para garantir sua segurança, o homem, poderá

proteger-se dos outros, confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade. Roubar e espoliar uns aos outros sempre foi uma ocupação legítima, não considerada contrária à lei natural, em locais em que os homens se agrupavam em pequenas famílias (HOBBS, 2012, p. 136-137).

Como visto na citação acima, as tribos e as pequenas comunidades familiares tornam-se, nesta visão, os exemplos de selvageria e de saques da propriedade privada, tal como denunciado por Kropotkin anteriormente. Dessa forma, esse tipo de pensamento serve para homologar um discurso colonialista que desdenha e busca destruir outras raças e etnias que não adotam a cidade como modelo organizacional.

O discurso da cidade como progresso e ordem, evolução e necessidade, é um discurso que perpetua o genocídio de diversos povos originários em toda a face do globo; de milhares de culturas, milhares de discursos, milhares de “impossibilidades”, de formas “não necessárias” de organização que simplesmente nunca passaram pelo supostamente necessário estágio evolutivo da civilização, que é a cidade. Existe vasta literatura na antropologia de como diferentes culturas não só pensam o mundo diferente (WHORF, 1978), mas também organizam-se de formas diferentes (PIERRE CLASTRES, 1979) e como também enxergam o mundo por outras cosmologias não ocidentais (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Rejeitar todas estas outras formas de cultura como sendo pré-civilizatórias ou primitivas é um processo de praxe de grande parte das investigações científicas. Os primeiros humanos e os “selvagens” vivem de forma comunal, uma estrutura muito diferente daquelas que os “civilizados” vivem. O mito contratualista, devido a questões de hereditariedade das propriedades privadas, busca colocar na unidade familiar a origem da sociabilidade humana. No entanto, “A antropologia tem demonstrado até a saciedade que o início da humanidade não foi a família, mas sim o *clã*, a *tribo*” (KROPOTKIN, 2000, p. 13). São o clã e a tribo as primeiras estruturas comunais e de apoio mútuo que possibilitaram melhores condições de sobrevivência aos primeiros humanos. Utilizar somente a literatura dos vencedores do processo colonizador e civilizatório do continente europeu é uma estratégia de guerra física e discursiva há muito tratada na literatura, mas ainda largamente ignorada. Como a já citada noção *spengleriana* coloca, “o Imperialismo é civilização pura” e esse, creem eles, é o destino inalterável do Ocidente.

Sendo assim, para certos intelectuais, o conceito de cidade como única forma de organização humana é tido como inevitável. A cidade é também concebida como uma entidade orgânica supra-individual que surge da consciência de todos os indivíduos que dela fazem parte. Norbert Elias, em *A Sociedade dos Indivíduos*, aborda essa questão sobre as correntes que não levam em conta o indivíduo e apelam para a metafísica, a religião e a biologia como forças

supraindividuais que fundam as cidades e, de forma esclarecedora, nos diz que para seus integrantes:

[...] o indivíduo não desempenha papel algum. Seus modelos conceituais são primordialmente extraídos das ciências naturais; em particular, da biologia. Mas nesse caso, como tantas vezes acontece, os modos científicos de pensamento misturam-se, fácil e imperceptivelmente, com os modos religiosos e metafísicos, formando uma perfeita unidade. A sociedade é concebida, por exemplo, como uma entidade orgânica supraindividual que avança inelutavelmente para a morte, atravessando etapas de juventude, maturidade e velhice. As ideias de Spengler constituem bom exemplo dessa maneira de pensar, mas hoje se encontram noções análogas, independentemente dele, nos mais variados matizes e cores. E, ainda quando não se veem levados, por força das experiências de nossa época, ao equívoco de conceber uma teoria geral da ascensão e declínio das sociedades como algo inevitável, ainda quando anteveem um futuro melhor para nossa sociedade, até os adversários dessa perspectiva spengleriana compartilham – por estarem dentro desse mesmo campo – uma abordagem que tenta explicar as formações e processos sócio-históricos pela influência de forças supraindividuais anônimas. Vez por outra, muito particularmente em Hegel, isso dá margem a uma espécie de panteísmo histórico: um Espírito do Mundo, ou até o próprio Deus, ao que parece, encarna-se num mundo histórico em movimento, diferente do mundo estático de Espinosa, e serve de explicação para sua ordem, periodicidade e intencionalidade (ELIAS, 1994, p. 14).

Se vê claramente uma mistura entre um certo biologismo – que busca colocar a cidade no nível filogenético da evolução humana, ou seja, no processo evolutivo da espécie em que um sujeito pertence – e conceitos metafísicos e dualistas/mentalistas, que colocam a cidade como sendo um produto inevitável de uma força supraindividual anônima que nos leva necessariamente à organização em cidades da forma em que vemos estas no nosso mundo atual. Este segundo ponto tem muito em comum com a noção contratualista *hobbesiana*.

Para a noção contratualista funcionar, é necessário, então, grandes aglomerações de seres humanos em cidades sob o julgo do contrato para cercear suas liberdades individuais que seriam, segundo estes, nefastas aos seres humanos. Nas palavras de Hobbes, “Contrato é a palavra com que os homens designam a transferência mútua de direitos” (HOBBS, 2012 p. 110). Este suposto contrato teria encerrado o estado natural do humano e o teria posto no trilho evolucionário que levaria ao cidadão civilizado da metrópole e, portanto, a um homem perfeito e supraindividual. Novamente aqui vemos os mesmos dois temas, uma certa naturalização da cidade e um finalismo da história humana, só que agora com nuances jurídicas.

Seja qual for a forma de ver a cidade, certos intelectuais tendem a entender como sendo uma realidade inevitável e a forma final da organização humana. Claramente o conceito de cidade é tratado como algo necessário, como aquilo que ‘não pode não ser’, como o efeito de uma causa, a qual pode variar de acordo com a doutrina que a estuda. A noção de necessário prima pelo ‘o que não pode ser’ e pelo ‘o que não pode não ser’. ‘O que não pode ser’ é o impossível, que é exatamente o contrário do necessário. Portanto, pode advir de Deus, da

biologia, das forças supraindividuais, do processo histórico inevitável ou de um contrato mitológico, mas a cidade sempre é o efeito de uma causa e portanto necessária. Logo, para essas correntes de pensamento, a cidade parece ser advinda de uma ordem natural e de leis inevitáveis.

Identificar essas rupturas, entender que a história não é algo linear e universal poderá nos levar a contestar os mitos criados pelos *contratualistas* para justificar o governo autoritário de poucos sobre muitos sob as supostas origens contratuais do Estado. Podemos ver a suposta multidão fundadora de um Estado nesta citação de Hobbes:

[...] por meio de um pacto de cada homem com todos os homens, de modo que seria como se cada homem dissesse ao outro: desisto do direito de governar a mim mesmo e cedo-o a este homem, ou a esta assembleia de homens, dando-lhe autoridade para isso, com a condição de que desistas também de teu direito, autorizando, da mesma forma, todas as suas ações. Dessa forma, a multidão assim unida numa só pessoa passa a chamar-se Estado (em latim, *civitas*). Essa é a geração do grande Leviatã, ou, antes (para usarmos termos mais reverentes), daquele deus mortal a quem devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa. Em virtude da autorização que cada indivíduo dá ao Estado a usar todo o poder e a força, esse Estado, pelo temor que inspira, é capaz de conformar todas as vontades, a fim de garantir a paz em seu país, e **promover a ajuda mútua** contra os inimigos estrangeiros (HOBBS, 2012, p. 140, grifo nosso).

Esses mitos fundadores de grandes linearidades e de escatologia caem por terra com uma *foucaultiana* análise genealógica da história. O fatalismo desta citação de Hobbes, de que não existiria outro modo possível de organização societal e de que a história fatalmente chegaria ao ponto da criação do Leviatã, também se vê em apuros. O modo de pensar individualista e autocrático que surgiu nas cidades ocidentais influenciado por diversos tipos de discursos, inclusive o *contratualista*, não é um modelo que possa ser projetado globalmente em todas as demais civilizações e etnias encontradas na face do globo. O curioso é que o próprio Hobbes apela à ajuda mútua para fundar o Estado contra supostos inimigos estrangeiros. Então, segundo Hobbes, mesmo ao entregar a liberdade ao mito Leviatã, o apoio mútuo é fator de fundação do próprio Estado, uma vez que os homens deixam seu suposto estado selvagem de guerra de todos contra todos para uma suposta unidade dentro do Estado sob o comando de um só homem para combater o “inimigo estrangeiro”.

3.3 Governamentalidade, Cidade, População e Segurança.

Tomemos como posição analisar a cidade como uma construção histórica, porém não inevitável. A cidade é uma construção humana, não só no sentido físico das suas ruas e edifícios, mas também no sentido de ser uma construção discursiva, uma construção cultural não inata e sim produzida por diversos fatores e produto de determinadas culturas, mas que não é inerente

a toda a humanidade. A cidade é um produto *técnico-político*, conforme a análise de Foucault. É um produto de uma certa forma de controle exercida por certos grupos que detém o poder para adestrar, analisar e manipular um corpo: o corpo do cidadão. “[...] o corpo do indivíduo se converte em um dos objetivos principais da intervenção do Estado, um dos grandes objetos de que o próprio Estado deve encarregar-se” (FOUCAULT, 2010b, p. 170-171).

Embora tentemos dar-lhe o contorno de real no sentido de necessário, de produto natural da realidade, a cidade é um conceito, uma palavra, um discurso criado e repetido até que o internalizamos de tal forma que o entendemos como uma lei universal e inevitável, seja este conceito físico-biológico, histórico ou metafísico-religioso. Não existe, ou, pelo menos, não foi descoberta até o momento, nenhuma lei física universal que leve as partículas atômicas e subatômicas a se organizarem de tal forma que construam cidades. Portanto, podemos entender que a cidade é um produto de seres biológicos e sociais: nós. Mas, por mais que analisemos as formas de vida terrestres, observaremos que não existem outras espécies que construam e vivam em cidades. Embora um certo tipo de biologismo que defende estruturas hierarquizadas force uma comparação entre as sociedades humanas e certos insetos – como formigas e abelhas – que vivem em colônias, como o fazem Aristóteles e Hobbes anteriormente analisados neste trabalho, temos que entender que estas colônias não são cidades, pois suas estruturas organizacionais não visam o mesmo fim de controle disciplinar *técnico-político* que as cidades humanas buscam implementar e muito menos a dominação da natureza e seu uso econômico.

A capacidade de construir cidades não se dá por uma superioridade da Razão e evolução humanas sob os outros seres vivos que estariam supostamente ainda em seu estado de natureza, enquanto o homem haveria abandonado esse estágio em seu atual processo evolutivo. Parece que esse tipo de pensamento serve não apenas para homologar um especismo que busca manter a exploração de todos os outros seres vivos não-humanos, mas também para manter o discurso disciplinar sobre os corpos da população da cidade para a exploração pela minoria que detém o poder desse discurso contra aqueles que o sofrem. Além disso, continua perpetuando um discurso racista e colonialista que desdenha e busca destruir outras raças e etnias que não adotam a cidade como modelo organizacional, um *Racismo de Estado*, nos termos de Foucault.

É por ser um discurso que a cidade sempre se recupera de qualquer revolta dos corpos indisciplinados de seus cidadãos que teimam em revoltar-se contra a injustiça e as desigualdades sociais perpetuadas pelas administrações da cidade. Essa indisciplinaridade deve ser punida com a força bruta dos aparatos repressores do governo, segundo certos intelectuais e políticos. Estes aparatos repressores dizem respeito ao terceiro mecanismo de controle

elaborado por Foucault, que é o mecanismo de segurança. Para ele, compreender os mecanismos de soberania e da sociedade disciplinar não se mostraram suficientes como explicadores quando avançou em sua pesquisa sobre o poder após o lançamento de seu livro *Vigiar e Punir*. O mecanismo de segurança foi amplamente exposto por Foucault em suas aulas no *Collège de France* intituladas *Segurança, Território e População*. Sobre os três mecanismos de poder, Foucault nos diz que “[...] a soberania se exerce nos limites de um território, a disciplina se exerce sobre o corpo dos indivíduos e, por fim, a segurança se exerce sobre o conjunto de uma população” (FOUCAULT, 2008, p. 15-16).

Para Foucault, os mecanismos disciplinares e os mecanismos de segurança começaram a ser implementados concomitantemente. Embora os mecanismos de segurança tenham sido estudados posteriormente, nas suas descrições sobre mecanismos disciplinares este conclui que estes dois mecanismos atuaram conjuntamente no poder-saber epistemológico-jurídico pelo menos desde o século XVIII, com o surgimento dos Estados-nação modernos. No entanto, este adverte que:

[...] os mecanismos disciplinares não aparecem simplesmente a partir do século XVIII, eles já estão presentes no interior do código jurídico-legal. Os mecanismos de segurança também são antiquíssimos como mecanismos. Eu também poderia dizer, inversamente, que, se tomarmos os mecanismos de segurança tais como se tenta desenvolvê-los na época contemporânea, é absolutamente evidente que isso não constitui de maneira nenhuma uma colocação entre parênteses ou uma anulação das estruturas jurídico-legais ou dos mecanismos disciplinares (FOUCAULT, 2008, p. 10).

Os mecanismos de segurança foram evidenciados por Foucault pois, ao estudar as sociedades contemporâneas, percebeu que nem os mecanismos punitivos da soberania nem os mecanismos disciplinares da sociedade disciplinar davam conta totalmente dos mecanismos de controle que atuavam nas cidades contemporâneas, principalmente conforme Foucault o testemunhou quando dos eventos de Maio de 68, conforme já analisamos. Tanto o método arqueológico quanto o método genealógico de Foucault deixam bem claro que, ao estudar a história, não existem séries contínuas de eventos que sucedem-se umas às outras. Um erro muito comum ao se ler Foucault é compreender erroneamente que este descreveu três mecanismo que deram lugar sucessivamente um ao outro, enquanto ele deixa muito claro que os três mecanismos continuam atuando concomitantemente mesmo em nossa sociedade contemporânea:

Portanto, vocês não tem uma série na qual os elementos vão se suceder, os que aparecem fazendo seus predecessores desaparecerem. Não há a era do legal, a era do disciplinar, a era da segurança. Vocês não tem mecanismos de segurança que tomam

o lugar dos mecanismos disciplinares, os quais teriam tomado o lugar dos mecanismos jurídico-legais (FOUCAULT, 2008, p. 11).

Como já observado anteriormente, as monarquias que surgiram após a queda do Império Romano basearam-se muito nas leis e no modelo organizativo deste império¹⁹. Foi então que o saber epistemológico-jurídico, também influenciado pelo contratualismo, deu embasamento para os mecanismos de controle da soberania. E, como mostrou Foucault, os mecanismos de disciplina fizeram funcionar de outra forma este mesmo sistema, não propriamente o substituindo, mas transformando-o. O mesmo aconteceu com o mecanismo de segurança, e:

[...] basta ver o conjunto legislativo, as obrigações disciplinares que os mecanismos de segurança modernos incluem, para ver que não há uma sucessão: lei, depois disciplina, depois segurança. A segurança é uma certa maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina (FOUCAULT, 2008, p. 14).

Todo este aparato de leis, de disciplinarização e de segurança visava, é claro, a população das cidades, a manutenção de seu território e a livre circulação de corpos e mercadorias. “Comércio, cidade, regulamentação, disciplina – creio serem esses os elementos mais característicos da prática de polícia” (FOUCAULT, 2008, p. 459). A polícia, para Foucault, está intimamente ligada à questão da cidade. É *polícia como condição de existência da urbanidade*. Para ele, *policar e urbanizar são a mesma coisa*. “Há cidades porque há polícia, e é porque há cidades tão perfeitamente policiadas que se teve a ideia de transferir a polícia para a escala geral do reino” (FOUCAULT, 2008, p. 453). Essa emergência do mecanismo de segurança e da polícia estava intimamente ligada com a questão da governamentalidade e também com a questão econômica do mercantilismo. Fazer circular os corpos e as mercadorias:

[...] tudo isso suscitou nos séculos XVII-XVIII toda uma massa de problemas ligados ao desenvolvimento dos Estados administrativos para os quais a especificidade jurídica da cidade colocava um problema de difícil solução. Em segundo lugar, o crescimento do comércio e, depois, no século XVIII, da demografia urbana colocava o problema do seu adensamento e do seu encerramento no interior das muralhas (FOUCAULT, 2008, p. 17).

As análises de Kropotkin e Foucault sobre o nascimento do Estado-nação e das cidades modernas se tornam complementares em muitos pontos, embora difiram enormemente na questão da ênfase do papel do Estado, dando Kropotkin um peso maior a esse enquanto Foucault, embora não negasse o papel importantíssimo do Estado, buscava diminuir a importância deste. Mas, enquanto da análise das cidades, a passagem abaixo deixa claro que as duas visões são complementares:

¹⁹ Ver mais no Apêndice B.

A cidade era, ainda no século XVIII, no início do século XIX também, essencialmente caracterizada por uma especificidade jurídica e administrativa que a isolava ou a marcava de uma maneira bastante singular em relação às outras extensões e espaços do território. Em segundo lugar, a cidade se caracterizava por um encerramento dentro de um espaço murado e denso, no qual a função militar nem de longe era a única. E, por fim, ela se caracterizava por uma heterogeneidade econômica e social muito acentuada em relação ao campo (FOUCAULT, 2008, p. 17).

Como já apontado anteriormente, Foucault observou que o modelo da exclusão dos leprosos deu lugar à inclusão dos pestíferos, e podemos traçar esta diferença como sendo a passagem do modelo de soberania para o modelo disciplinar/segurança. A cidade não só exclui alguns de seus cidadãos como passa a incluir e vigiar outros. Seja pela exclusão, seja pela inclusão, a saúde passa a ser questão do Estado “[...] pois, desde o século XVIII, uma das funções do Estado – se não a fundamental, pelo menos uma importante função – era a de garantir a saúde física dos cidadãos” (FOUCAULT, 2010b, p. 168). E a questão da saúde também adentra a questão da urbanização e, portanto, do policiamento. O policiamento, na visão de Foucault, não se dá apenas pela instituição polícia tal qual a conhecemos hoje, mas nomeia uma prática que é exercida por diversos tipos de especialistas, nas quais os médicos são incluídos. E a conformação das ruas e quarteirões nos modelos das cidades contemporâneas se dá também pela questão da peste e de fazer circular não só as mercadorias, mas também as doenças. Conforme nos explica Foucault, a exclusão dos leprosos na Idade Média e até o fim desta:

É uma exclusão que se fazia essencialmente, embora também houvesse outros aspectos, por um conjunto mais uma vez jurídico, de leis, de regulamentos, conjunto religioso também de rituais, que em todo caso traziam uma divisão, e uma divisão de tipo binário entre os que eram leprosos e os que não eram. Segundo exemplo: o da peste. [...] Os regulamentos relativos à peste, tais como os vemos formulados no fim da Idade Média, no século XVI e ainda no século XVII, dão uma impressão bem diferente, agem de uma maneira bem diferente, tem uma finalidade bem diferente e, sobretudo, instrumentos bem diferentes. Trata-se nesses regulamentos relativos à peste de quadrilhar literalmente as regiões, as cidades no interior das quais existe a peste, com uma regulamentação indicando às pessoas quando podem sair, como, a que horas, o que devem fazer em casa, que tipo de alimentação devem ter, proibindo-lhes este ou aquele tipo de contato, obrigando-as a se apresentar a inspetores, a abrir a casa aos inspetores (FOUCAULT, 2008, p. 13-14).

Esta inclusão pelo esquadrinhamento e uso de agentes do Estado é exatamente aquilo que Foucault chamou de segurança, de polícia, de biopolítica ou biopoder. Isso tudo, segundo Foucault, é o ponto central daquilo que os alemães chamaram no século XVIII de *Polizeiwissenschaft*, o Estado de polícia. Para ele: “Há um ciclo, por assim dizer, razão de Estado e privilégio urbano, um vínculo fundamental entre a polícia e o primado da mercadoria” (FOUCAULT, 2008, p. 456). Eram, portanto, entrelaçados estes quatro pilares do Estado-nação moderno e suas cidades: urbanismo, polícia, mercantilismo e governamentalidade – essa última

como a arte de bem governar, a administração do Estado e da cidade. Entra em cena então, para Foucault, a figura de Alexandre Le Maître com sua obra *La métropolitée*, em meados do século XVII:

A análise que Le Maître faz é a seguinte: o Estado, diz ele, se compõe na verdade de três elementos, três ordens, três estados mesmo: os camponeses, os artesãos e o que ele chama de terceira ordem ou terceiro Estado, que são, curiosamente, o soberano e os oficiais que estão a seu serviço (FOUCAULT, 2008, p. 18).

Foucault então nos diz que Le Maître faz uma comparação metafórica entre o Estado e um edifício, no qual as fundações são os camponeses, as partes comuns e as partes de serviço deste edifício são os artesãos, e as partes nobres, aonde estão a habitação e a recepção, são os oficiais do soberano e o próprio. Esta metáfora arquitetônica nos mostra claramente não só a divisão cidade-campo, como a própria divisão interna dentro de uma cidade, onde as áreas nobres da cidade são reservadas ao soberano e seus comandados e as áreas comuns, ou seja, as não nobres, são reservadas àqueles que trabalham, no caso da metáfora, os artesãos. Portanto:

A partir dessa metáfora arquitetônica, o território também deve compreender suas fundações, suas partes comuns e suas partes nobres. As fundações serão o campo, e no campo, nem é preciso dizer, devem viver os camponeses e ninguém mais que os camponeses. Em segundo lugar, nas pequenas cidades devem viver todos os artesãos e ninguém mais que os artesãos. E, enfim, na capital, parte nobre do edifício do Estado, devem viver o soberano, seus oficiais e aqueles artesãos e comerciantes indispensáveis ao funcionamento da corte e do *entourage* do soberano (FOUCAULT, 2008, p. 18, grifos do autor).

Ainda segundo Foucault, para Le Maître, a relação da capital com o resto do território do Estado deve ser uma relação geométrica, pois um Estado deveria ter a forma de um círculo e a capital deveria estar no centro deste círculo. Se esta não estivesse no centro e se situasse em uma extremidade qualquer, não poderia exercer de fato as suas funções, funções estas que saem do centro para as suas periferias, onde:

[...] os decretos e as leis devem ter no território uma implantação tal que nenhum canto do reino escape dessa rede geral das leis e dos decretos do soberano. A capital também deve ter um papel moral e difundir até os confins do território tudo o que é necessário impor às pessoas quanto à sua conduta e seus modos de agir. A capital deve dar o exemplo dos bons costumes. A capital deve ser o lugar em que os oradores sacros sejam os melhores e melhor se façam ouvir, deve ser também a sede das academias, pois as ciências e a verdade devem nascer aí para então se difundir no resto do país. E, enfim, um papel econômico: a capital deve ser o lugar do luxo para que constitua um lugar de atração para as mercadorias que vem do estrangeiro, e ao mesmo tempo deve ser o ponto de redistribuição pelo comércio de certo número de produtos fabricados, manufaturados, etc. Deixemos de lado o aspecto propriamente utópico desse projeto. Creio que ele é apesar de tudo interessante, porque me parece que temos aí uma definição da cidade, uma reflexão sobre a cidade, essencialmente em termos de soberania (FOUCAULT, 2008, p. 19).

Como vemos na passagem, aqueles que teorizam sobre a cidade sempre buscam aplicar de cima para baixo visões utópicas do funcionamento desta, sem levar em consideração as relações reais entre as pessoas que nela vivem. É sempre aplicado algum tipo de divisão de classes que mantenham as pessoas segregadas em divisões claras e que não possam circular livremente por todos os pontos das cidades. A capital como lugar de luxo nos Estados contemporâneos deu lugar a diversas cidades que exercem esta mesma função, pois a grande centralização buscada pelo absolutismo até sua queda no século XVIII com a Revolução Francesa se mostrou inútil e, com a ascensão da sociedade disciplinar burguesa, a descentralização das cidades, tal como era na Baixa Idade Média antes da ascensão do Estado moderno – como vimos com Kropotkin –, se mostrou mais forte do que a centralização. Por isso vemos hoje nos Estados contemporâneos, dentro do território de uma mesma Nação, diversas cidades que exercem esta mesma função sonhada por Le Maître. No entanto, a função política e moral que ele descreve, que difunde do centro para a periferia a imposição de condutas e modos de agir às pessoas através de seus decretos e leis, segue sendo a mesma em todos os Estados contemporâneos.

Portanto, a ideia de Le Maître, pensada na época do mercantilismo, pensa a cidade como circulação: “[...] circulação das ideias, circulação das vontades e das ordens, circulação comercial também” (FOUCAULT, 2008, p. 20). E é justamente esta circulação que a *segurança* irá ocupar-se nas cidades contemporâneas. Manter a circulação de corpos e veículos nas cidades é o mais importante para a cidade. Impedir com a força e de todas as formas a insurreição dos corpos, as marchas, os protestos, as assembleias, as greves, o fechamento das ruas, os piquetes ou qualquer coisa que impeça a circulação do capital e da sua mão de obra, os trabalhadores.

Para Le Maître, o problema era “[...] como assegurar um Estado bem capitalizado, isto é, bem organizado em torno de uma capital, sede da soberania e ponto central de circulação política e comercial” (FOUCAULT, 2008, p. 20). Como dito, este problema de Le Maître ainda é visível em certas capitais e mesmo nos grandes centros urbanos contemporâneos. Este problema pensava o território de forma mais global: a relação entre a cidade, a soberania e o território. Mas Foucault nos fala sobre uma outra forma de prescrever a construção de cidades, que são as cidades artificiais construídas no norte da Europa e em certo número na França. Estas cidades eram construídas utilizando-se “[...] a célebre forma do acampamento romano que, na época, acabava de ser reutilizada na instituição militar como instrumento fundamental de disciplina” (FOUCAULT, 2008, p. 21). E, diferentemente da ideia circular de Le Maître, a figura geométrica desta era “[...] o quadrado ou o retângulo por sua vez subdivididos, por cruzes, em outros quadrados ou outros retângulos” (FOUCAULT, 2008, p. 21-22). Este formato

quadrangular e retangular bem conhecido nas grandes cidades poderiam parecer a princípio tratar-se de uma simetria, “[...] mas que é enquadrado e se torna funcional graças a dissimetrias bem calculadas” (FOUCAULT, 2008, p. 22). Essa dissimetria calculada existe para marcar a dissimetria social entre as classes. Vejamos o exemplo de Foucault sobre as moradias nesse tipo de cidade:

E do lado das moradias, do bairro residencial, em que os retângulos são mais largos, haverá duas categorias de casa, as que dão para a rua principal ou para as ruas paralelas à principal, que vão ser casas de um certo número de andares, dois creio, com mansarda e, nas ruas perpendiculares, as casas menores, de um só andar: diferença de status social, diferença de fortuna (FOUCAULT, 2008, p. 22-23).

Separar as classes sociais por regiões da cidade. Deixar muito bem marcado nos corpos, ou seja, nas vestimentas, no modo de se portar, nos comportamentos em geral, a qual parte da cidade cada pessoa pertence. Marcar nas próprias moradias a diferença social entre os cidadãos. A propriedade refletindo a riqueza de cada um e a ausência de propriedades relegando outros à exclusão social, obrigando-os a morarem nas ruas para que sirvam de lembrete àqueles que não querem fazer parte desse sistema da cidade qual será o seu destino, e ao mesmo tempo servindo às classes abastadas de desculpa para praticarem a falsa piedade cristã e exercerem a filantropia para um problema que eles mesmos causam. Tudo isso acontece nas ruas das cidades e, para os urbanistas:

O que é uma boa rua? É uma rua na qual vai haver, é claro, uma circulação dos chamados miasmas, logo das doenças, e vai ser necessário administrar a rua em função desse papel necessário, embora pouco desejável, da rua. A rua vai ser também aquilo por meio do que se levam as mercadorias, vai ser também aquilo ao longo do qual vai haver lojas. A rua vai ser também aquilo pelo que vão poder transitar os ladrões, eventualmente os amotinados (FOUCAULT, 2008, p. 26).

Então a cidade é exatamente as divisões de classes que seus prédios e casas demonstram. E é também suas ruas, supostamente públicas, ou seja, que deveriam ser livres e de todos, mas que de forma alguma cumprem essa função. A rua é o domínio da segurança, da polícia, da medicina. É o local onde supostamente a liberdade existe, mas onde a governamentalidade exerce sua função e controle. Onde a vigilância irá se instalar, onde o panoptismo se mostrará em sua força maior, muito maior do que aquela exercida dentro dos prédios nas instituições. É nas ruas que a dissimetria social se mostrará mais presente, onde verdadeiras barragens sociais serão implantadas, onde agentes do Estado evitarão que pessoas de certos bairros e classes sociais adentrem outros sem que seja exclusivamente para sua função de trabalhadores assalariados, onde os excluídos da sociedade farão figuração entre a sua exclusão de fato de

certos locais para sua inclusão ao sistema da cidade, servindo como já dito de alerta à burguesia de qual pode ser seu destino na miséria caso não faça parte do sistema da cidade.

Nas ruas se permitirão existir as ilegalidades. Ilegalidades que fazem parte do Estado, que fazem parte do capitalismo, onde organizações criminosas, a polícia e o Estado se misturam. Uma criminalidade que serve como desculpa para a criação de um inimigo interno, para a guerra continuada do Estado, para um genocídio silencioso dos pobres. Um inimigo interno que assusta uma população que entrega cada vez mais o poder nas mãos da segurança, da governamentalidade. Criminalidade que age juntamente com o Estado e faz girar a roda epistemológico-jurídica do poder-saber que, por sua vez, alimenta o Estado-nação, seu crescimento e sua legitimidade. Estado-nação que ergue a metafórica torre panóptica.

Embora a torre panóptica tratava-se de um mecanismo de vigilância para a prisão, Foucault adverte que “O panoptismo não é uma mecânica regional e limitada a instituições. O panoptismo, para Bentham, é uma fórmula política geral que caracteriza um tipo de governo” (FOUCAULT, 2008b, p. 91-92). Esta forma política geral é da economia. Economia pois pode gerar o máximo de vigilância contra a população com um mínimo possível de esforço e de gastos. Esta economia vem da hierarquização, fenômeno que faz surgir a própria sociedade disciplinar. Com a metafórica torre panóptica:

[...] o olho do imperador vai poder chegar até os recantos mais obscuros do Estado. Pois o olho do imperador vigiará os procuradores-gerais que vigiarão os procuradores imperiais, e os procuradores imperiais vigiarão todo o mundo. Assim, não haverá mais nenhuma zona de obscuridade no Estado. Todo mundo será vigiado. O sonho arquitetural de Bentham tornara-se uma realidade jurídica e institucional no Estado napoleônico, que, alias, serviu de modelo a todos os Estados no século XIX (FOUCAULT, 2015b, p. 70).

Mas, como a história já demonstrou, este sonho megalomaníaco e napoleônico de onipresença do Estado se mostrou exatamente isso: um sonho. Por mais que a ameaça de um Grande Irmão orwelliano esteja sempre presente – e, nas cidades do século XXI, com as novas tecnologias, esta ameaça seja ainda maior –, o Estado não é capaz de manter totalmente o poder, uma vez “[...] que o poder é um conjunto de mecanismos e de procedimentos que tem como papel ou função e tema manter – mesmo que não o consigam – justamente o poder” (FOUCAULT, 2008, p. 4). E os que tentam manter o poder não o conseguem, justamente pois “O poder não se funda em si mesmo e não se dá a partir de si mesmo” (FOUCAULT, 2008, p. 4).

Isto, em Foucault, é a abertura para a possibilidade da resistência, pois se o Estado fosse total viveríamos a distopia orwelliana. Mas Foucault nos dá abertura para que exista um Winston Smith, protagonista da obra *1984* de George Orwell. Então é possível resistir ao

“Grande Irmão”, é possível resistir ao Estado. Afinal, em Foucault, as “[...] relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque a possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia, quanto maior for a resistência” (FOUCAULT, 2015b, p. 227). E a astúcia daquele que domina, em Foucault, é justamente aquele que aplica o poder-saber, que utiliza os mecanismos da governamentalização. Frisando novamente que Foucault não desconsidera o papel real do Estado em causar sofrimento às pessoas, mas não trata o Estado, como faz o marxismo e uma esquerda social-democrata, como uma posição a ser ocupada. Segundo Foucault:

Sabemos que fascínio exerce hoje o amor pelo Estado ou o horror do Estado; como se está fixado no nascimento do Estado, em sua história, seus avanços, seu poder e seus abusos etc. Essa supervalorização do problema do Estado tem uma forma imediata, efetiva e trágica: o lirismo do monstro frio ante os indivíduos; a outra forma é a análise que consiste em reduzir o Estado a um determinado número de funções, como por exemplo ao desenvolvimento das forças produtivas, à reprodução das relações de produção, concepção do Estado que o torna absolutamente essencial como alvo e ataque e como posição privilegiada a ser ocupada. Mas o Estado [...] não teve esta unidade, esta individualidade, esta funcionalidade rigorosa e direi até esta importância. Afinal de contas, o Estado não é mais do que uma realidade compósita e uma abstração mistificada, cuja importância é muito menor do que se acredita. O que é importante para nossa modernidade, para nossa atualidade, não é tanto a estatização da sociedade, mas o que chamaria de governamentalização do Estado (FOUCAULT, 2012, p. 429-430).

Os contratualistas e todos os defensores do Estado-nação moderno acreditam justamente que o Estado tem a maior importância possível e que, sem sua existência, pela suposta incapacidade do ser humano de viver com seu próximo sem lutar aguerridamente pela destruição de todos caso não haja o controle por um Leviatã e por uma polícia, a vida sem o Estado seria impossível, apenas caos, competição e morte. Como vimos com Kropotkin, tal discurso foi construído justamente por aqueles que se beneficiam do controle do Estado, ou seja, aqueles que exercem a governamentalidade e controlam os mecanismos de segurança. Foucault caracterizará o *mecanismo de segurança* como aquele que se preocupa com o “[...] futuro não exatamente controlado nem controlável, não exatamente medido nem mensurado, e o bom planejamento da cidade vai ser precisamente: levar em conta o que pode acontecer” (FOUCAULT, 2008, p. 26). Seria a governamentalidade então o tratar das séries indefinidas e das probabilidades, tratar do aleatório. Foucault, ao nos resumir a soberania, a disciplina e a segurança nos diz:

[...] enquanto a soberania capitaliza um território, colocando o problema maior da sede do governo, enquanto a disciplina arquiteta um espaço e coloca como problema essencial uma distribuição hierárquica e funcional dos elementos, a segurança vai

procurar criar um ambiente em função de acontecimentos ou de séries de acontecimentos ou de elementos possíveis (FOUCAULT, 2008, p. 27).

O aleatório, como vimos ao analisarmos Darwin, é o processo da evolução em funcionamento, pois a evolução não é um direcionamento planejado, tal como o modelo de Le Maître que exemplifica a soberania e a capitalização do território, e nem arquiteta o território aos modelos disciplinar e de biopoder dos urbanistas do século XVIII. Compreender as contingências históricas, o aleatório, é o papel da biopolítica, da governamentalidade, pois: “Desde Darwin, sabia-se que a vida evoluía, que a evolução das espécies vivas estava, até certo ponto, determinada por acidentes que poderiam ser de índole histórica” (FOUCAULT, 2010b, p. 179). Mas esta série aleatória que Foucault credits ao *mecanismo de segurança* é o espaço próprio da *segurança* e, para ele:

O espaço em que se desenrola as séries de elementos aleatórios é, creio, mais ou menos o que chamamos de meio. O meio é uma noção que, em biologia, só aparece – como vocês sabem muito bem – com Lamarck. É uma noção que, em compensação, já existe em física, que havia sido utilizado por Newton e os newtonianos. O que é o meio? É o que é necessário para explicar a ação à distância de um corpo sobre outro. É, portanto, o suporte e o elemento de circulação de uma ação. É portanto o problema circulação e causalidade que está em questão nessa noção de meio (FOUCAULT, 2008, p. 27).

Portanto, é a noção de meio da biologia e os processos de prever e controlar as séries aleatórias de acontecimentos possíveis que guiarão os urbanistas nas construções das nossas cidades contemporâneas visando a utilização dos mecanismos de segurança como Foucault nos demonstra. E o meio urbano é “[...] uma multiplicidade de indivíduos que vivem, trabalham e coexistem uns com os outros num conjunto de elementos materiais que agem sobre eles e sobre os quais eles agem de volta” (FOUCAULT, 2008, p. 29). E é com este modelo biológico e com a problemática da circulação e da causalidade no meio que:

[...] os urbanistas procuram refletir e modificar o espaço urbano. Os dispositivos de segurança trabalham, criam, organizam, planejam um meio antes mesmo da noção ter sido formada e isolada. O meio vai ser portanto aquilo em que se faz a circulação. O meio é um conjunto de dados naturais, rios, pântanos, morros, é um conjunto de dados artificiais, aglomeração de indivíduos, aglomeração de casas, etc. O meio é certo número e efeitos, que são efeitos de massa que agem sobre todos os que aí residem. É um elemento dentro do qual se faz um encadeamento circular dos efeitos e das causas, já que o que é efeito, de um lado, vai se tornar causa, do outro (FOUCAULT, 2008, p. 28).

E foi levando em consideração a biologia que as cidades começaram a ser desenhadas pelos urbanistas. Com a virada epistemológica, analisada por Foucault em sua obra *As Palavras e as Coisas*²⁰, da história natural para a biologia, o que aconteceu foi que passou-se de uma

²⁰ Ver mais em: *As Palavras e as Coisas* (2007) e em *Segurança, Território, População* (2008, p. 98-103).

compreensão epistemológica para outra: “[...] e esta é a passagem de Cuvier a Darwin, do meio de vida, em sua relação constitutiva ao organismo, à população, a população que Darwin pôde mostrar que era, de fato, o elemento através do qual o meio produzia seus efeitos sobre o organismo” (FOUCAULT, 2008, p. 101). E foi essa virada epistemológica e o surgimento da Teoria da Evolução de Darwin que possibilitaram o advento do biopoder, que fez com que:

[...] o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder. Em outras palavras, como a sociedade, as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, voltaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana (FOUCAULT, 2008, p. 3).

Para Foucault, duas outras grandes transformações ocorreram além desta da história natural para a biologia: também se passou da análise das riquezas para a economia política, e da gramática geral para a filologia histórica. E estas mudanças ocorreram justamente pela introdução da questão da população pela Teoria da Evolução de Darwin. Pelas próprias palavras de Foucault:

Creio que, para resumir tudo isso, poderíamos dizer que, se quisermos procurar o operador de transformação que fez passar da história natural à biologia, da análise das riquezas à economia política, da gramática geral à filologia histórica, o operador que levou todos esses sistemas, esses conjuntos de saberes para o lado das ciências da vida, do trabalho e da produção, para o lado das ciências das línguas, será na população que devemos procurá-la (FOUCAULT, 2008, p. 102).

O uso da biologia se deu estritamente pela utilização exercida desta disciplina pela medicina, pelos economistas e pelos urbanistas. Extrapolar as descobertas da biologia para criar metáforas antropomórficas para exercer controle comportamental sobre os indivíduos e a população é o que caracteriza o biopoder. Fabricar a realidade do indivíduo, fabricar o indivíduo, essa era técnica da disciplinarização e do biopoder, esse é o poder-saber:

[...] existiu na mesma época uma técnica para constituir efetivamente os indivíduos com elementos correlatos de um poder e de um saber. O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação ‘ideológica’ da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a ‘disciplina’ [...] Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção (FOUCAULT, 2011, p. 185).

Controlar as doenças dos indivíduos, mas muito mais de uma população, que começaram a se proliferar nas cidades ocidentais foi o que deu origem às cidades contemporâneas conforme conhecemos hoje, como já analisado anteriormente. Compreender que o ser humano é um ser biológico que é afetado pelo seu meio começou a fazer uma mudança na visão daqueles que exerciam a governamentalidade e o biopoder. Iniciou-se um processo de

desumanização dos indivíduos, pois começou-se a compreender as relações de causas e efeitos e suas circularidades. Quanto maiores as aglomerações mais haveriam miasmas, assim mais pessoas ficariam doentes, mais morreriam, o que geraria cadáveres, os quais gerariam mais miasmas, que, enfim, gerariam mais doenças, e tudo isso era causado pelo meio ambiente das cidades.

Os indivíduos não eram mais indivíduos, eram população. População que deveria ser cuidada, pois era mão de obra. O indivíduo não era mais um indivíduo de direitos. O *vulgo*, tal qual o Império Romano designava a população, era desumanizado portanto. O meio urbano desumaniza sua população para intervir em seu viver ou morrer. Para Foucault, com esse problema técnico colocado pela cidade “[...] vê-se a irrupção do problema da ‘naturalidade’ da espécie humana dentro de um meio artificial. E essa irrupção da naturalidade da espécie dentro da artificialidade política de uma relação de poder é, parece-me, algo fundamental” (FOUCAULT, 2008, p. 29). E foi tendo como pano de fundo a visão desta “naturalidade da espécie humana” neste meio altamente artificial que é a cidade que os urbanistas e a medicina iniciaram sua intervenção, e foi assim que:

[...] o meio aparece como um campo de intervenção em que, em vez de atingir os indivíduos como um conjunto de sujeitos de direito capazes de ações voluntárias – o que acontecia no caso da soberania –, em vez de atingi-los como uma multiplicidade de organismos, de corpos capazes de desempenhos, e de desempenhos requeridos como na disciplina, vai se procurar atingir, precisamente, uma população. Ou seja, uma multiplicidade de indivíduos que são e que só existem profunda, essencial, biologicamente ligados à materialidade dentro da qual existem. O que vai se procurar atingir por esse meio é precisamente o ponto em que uma série de acontecimentos, que esses indivíduos, populações e grupos produzem, interfere com acontecimentos de tipo quase natural que se produzem ao redor deles (FOUCAULT, 2008, p. 28).

Fazer viver e deixar morrer será o tom do Estado-nação e sua biopolítica. E, para fazer viver os corpos que circulam pela cidade, era necessário alimentá-los. E, para fazê-los morrer, também era importante matá-los de fome. A questão alimentar foi a tônica da política no momento do surgimento da governamentalidade. Para Foucault:

A escassez alimentar é um fenômeno cujas consequências imediatas e mais sensíveis aparecem, claro, inicialmente no meio urbano, porque afinal de contas a escassez alimentar é sempre relativamente menos difícil de suportar – relativamente – no meio rural. Em todo caso, ela aparece no meio urbano e acarreta quase imediatamente, e com uma grande probabilidade, a revolta. Ora, é claro, desde as experiências do século XVII, a revolta urbana é a grande coisa a evitar para o governo (FOUCAULT, 2008, p. 40-41).

A escassez alimentar será o grande tom da política no século XVIII como vimos com a ideia econômica de Malthus ao imaginar uma superpopulação – de pobres – que esgotaria todos os recursos da Terra se continuassem se multiplicando sem intervenção eugenista do Estado.

Manter a circulação dos alimentos entre o meio rural e o meio urbano é a função do governo. Por isso manter a circulação da cidade e evitar a revolta urbana.

A escassez alimentar, segundo Foucault, é o flagelo da população. Do lado do governo, é *crise*. Para ele existiam duas formas nas “[...] quais o pensamento político tentava pensar a inevitável desgraça” (FOUCAULT, 2008, p. 41). O primeiro é o da fortuna, ou da má fortuna; o segundo pensava na má natureza do homem.

[...] a má natureza do homem vai influir sobre a escassez alimentar, vai aparecer como um dos seus motivos na medida em que a avidez dos homens – sua necessidade de ganhar, seu desejo de ganhar cada vez mais, seu egoísmo – vai provocar todos esses fenômenos de estocagem, açambarcamento, detenção de mercadoria, que vão acentuar o fenômeno da escassez alimentar (FOUCAULT, 2008, p. 41-42).

Curiosamente, a ideia de má natureza do homem como alguém que estoca o alimento e que impede a circulação deste é justamente aquele individualismo que a cidade produziu sendo agora condenado pelos próprios governantes com medo das revoltas urbanas. Como vimos com Kropotkin, a posse comunal dos bens foi proibida pelos Estados e uma ideia de acumulação de bens foi colocada em seu lugar. Mas agora o governo tinha uma gestão política e econômica. Na gestão econômica, passará a regulamentar as questões de estocagem, de exportação, do próprio cultivo e daquilo que deveria ser cultivado.

Vai-se forçar os comerciantes a vender antes de esperar a elevação dos preços e, desde as primeiras colheitas, vai-se estabelecer todo um sistema de vigilância que vai possibilitar o controle dos estoques, impedir a circulação de um país a outro, de uma província a outra. Vai-se impedir o transporte marítimo de cereais. Tudo isso, todo esse sistema jurídico e disciplinar de limitações, de pressões, de vigilância permanente, todo esse sistema é organizado para que? O objetivo é, obviamente, que os cereais sejam vendidos ao preço mais baixo possível, que os camponeses tenham por conseguinte o menor lucro possível e que a gente das cidades possa, assim, se alimentar ao preço mais baixo possível, o que vai ter por consequência que os salários pagos a ela serão também os mais baixos possíveis (FOUCAULT, 2008, p. 42-43).

É pela ideia da liberdade de circulação desses alimentos que chegamos à solução liberal, que seria “[...] não visar o menor preço possível, mas sim autorizar, propiciar até um aumento do preço do cereal” (FOUCAULT, 2008, p. 49). Os liberais não queriam nenhum tipo de proibição da estocagem do cereal. O que queriam era acabar com todas as proibições que o Estado fazia para que as pessoas – os liberais – pudessem estocar quanto quisessem, como quisessem e na quantidade que desejarem. Acabar igualmente com todas as proibições de exportação para que assim, seja qual for o cenário, os ricos lucrem com a fome dos pobres. E mesmo quando houver abundância de alimentos, o preço se manterá relativamente alto.

Viver em cidades é caro, e quanto mais central for a cidade, ao modelo de Le Meître, mais caro é viver nela. Rio de Janeiro, Nova Iorque, Tóquio, Hong Kong, Dubai são apenas

alguns exemplos das cidades mais caras para se viver no mundo, pois quanto maior for a relevância moral e política de uma cidade dentro de um Estado-nação, maior será sua relevância e conseqüentemente a sua concentração de ricos, e mais visível serão as suas desigualdades sociais. O liberal então construiu para si uma falsa sinonímia com a liberdade. A liberdade de mercado e a liberdade de circulação de produtos e corpos trabalhadores pela cidade levou a esta construção discursiva do mundo contemporâneo, que fez com que contraditoriamente o capitalismo se tornasse sinônimo de liberdade. Nas palavras do próprio Foucault:

Se utilizo a palavra "liberal", é, primeiramente, porque essa prática governamental que está se estabelecendo não se contenta em respeitar esta ou aquela liberdade, garantir esta ou aquela liberdade. Mais profundamente, ela é consumidora de liberdade. É consumidora de liberdade na medida em que só pode funcionar se existe efetivamente certo número de liberdades: liberdade do mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão, etc. A nova razão governamental necessita portanto de liberdade, a nova arte governamental consome liberdade (FOUCAULT, 2008b, p. 86).

E é liberdade o que as democracias dos Estados-nação capitalistas vendem, ao mesmo tempo que se utilizam da governamentalidade para gerir e controlar as populações. “Governar um Estado significará portanto estabelecer a economia no nível geral do Estado, isto é, ter em relação aos habitantes, às riquezas, aos comportamentos individuais e coletivos, uma forma de vigilância, de controle” (FOUCAULT, 2012, p. 413). E ainda a “[...] consequência desse liberalismo e dessa arte liberal de governar é a formidável extensão dos procedimentos de controle, de pressão, de coerção que vão constituir como que a contrapartida e o contrapeso das liberdades” (FOUCAULT, 2008b, p. 91). Vender a liberdade de passar fome, liberdade de ter que lutar diariamente para pagar o aluguel de uma casa que não lhe pertence, a liberdade de vender sua força de trabalho e seu tempo de vida para um capitalista dono dos meios de produção é a falsa liberdade do Estado e de sua economia política capitalista. Justamente pois “[...] a estabilidade da sociedade capitalista repousa sobre toda essa rede de pressão punitiva que se exerce sobre os indivíduos” (FOUCAULT, 2015b, p. 64).

Toda a questão de fazer circular os alimentos entre o campo e a cidade e alimentar a população para evitar que esta se revolte contra estas punições, coerções, vigilâncias e controle foi o que deu a tônica de todo pensamento econômico e político das cidades e Estados-nação contemporâneos. A questão de Malthus sobre a progressão geométrica da população foi aquela que deu, a problemática que gerou todo o pensamento político e econômico deste período, influenciando o próprio Darwin na sua Teoria da Evolução. E, como já vimos, a própria Teoria da Evolução por sua vez alimentou a questão da construção das cidades pelos urbanistas, introduzindo essa questão econômica de Malthus na construção da própria cidade. Ainda

segundo Foucault, “[...] o problema da população ainda é, no fundo, o problema central de todo o pensamento da economia política até o próprio século XIX, prova-o a célebre oposição Malthus-Marx” (FOUCAULT, 2008, p. 100).²¹ A concepção de Malthus, por mais perversa que fosse, continua tendo eco ainda nos palanques políticos e nos encontros dos empresários até hoje. Suas cruéis palavras ficam mais claras com a citação abaixo:

[...] Um homem que nasce em um mundo já ocupado, se sua família não possui meios de alimentá-lo, ou se a sociedade não tem precisão de seu trabalho, este homem eu digo, não tem o menor direito de reclamar uma porção qualquer de alimento: ele está em demasia sobre a terra. No grande banquete da natureza, não há lugar para ele. A natureza ordena-lhe que se vá e não tardará ela mesma a colocar tal ordem em execução... (MALTHUS apud PROUDHON, 2003, p. 107).

Esta concepção cruel às vezes é falsamente lamentada por aqueles que tem o poder econômico, que logo dão de ombros e dizem que é apenas uma “lei da natureza” e não há nada que se possa fazer a respeito. Ordenar a um pobre que se mate, pois este estaria sobrando sobre a Terra, é a mais cruel e verdadeira face do discurso capitalista. Como analisado em Kropotkin, existe sim lugar para todos os seres humanos no grande banquete da natureza, pois estes são pautados pelo apoio mútuo e viveriam de forma comunal se não fossem os mecanismos de controle do Estado. Se a humanidade fosse pautada pela máxima *kropotkiniana* “a cada qual

21 A ideia de Malthus, além de contestada por Marx, também foi criticada por Proudhon, filósofo francês ao qual Marx era inimigo político. Proudhon é o autor da obra *Filosofia da Miséria* (2003), à qual Marx dedicou toda uma obra contrária que denominou *Miséria da Filosofia* (2004). Na obra de Marx *Grundrisse*, esse também se dedica a contradizer tanto Proudhon quanto Malthus. Isto demonstra que as concepções de Malthus tinham tanto impacto que uniu esses dois inimigos políticos em combate às suas ideias. Em seguida, a crítica de Proudhon a Malthus: “Eis, por tanto, qual é a conclusão necessária, fatal, da economia política, [...] Morte a quem não possui. Para melhor captar o pensamento de Malthus, traduzamo-lo em proposições filosóficas, despojando-o de seu verniz oratório: ‘a liberdade individual, e a propriedade que é a sua expressão, são dadas na economia política; a igualdade e a solidariedade não o são’. ‘Sob este regime, é cada um por si: o trabalho, como toda a mercadoria, está sujeito à alta e à baixa e daí decorrem os riscos do proletariado’. ‘Todo aquele que não tiver renda nem salário, não tem o direito de exigir coisa alguma dos outros: sua infelicidade recai apenas sobre ele; no jogo da fortuna, a sorte apostou contra ele’. Do ponto de vista da economia política estas proposições são irrefutáveis e Malthus, que as formulou com tão alarmante precisão, está ao abrigo de qualquer crítica. Do ponto de vista das condições da ciência social, estas mesmas proposições são radicalmente falsas e até mesmo contraditórias” (PROUDHON, 2003, p. 108). Já Marx nos diz que: “[Malthus] considera como da mesma natureza a superpopulação nas diferentes fases históricas do desenvolvimento econômico [e que] não compreende sua diferença específica e reduz stupidamente essas relações complicadíssimas e mutantes a uma relação, a dois termos, na qual se contrapõe por um lado à reprodução natural do homem, por outro a propagação natural dos vegetais (os meios de subsistência), como se tratasse de duas séries naturais, das quais uma aumenta geometricamente, a outra aritmeticamente. Desta forma, transforma as relações historicamente diferentes em uma relação numérica abstrata existente somente na fantasia, que não se fundamenta nem nas leis naturais nem nas leis históricas” (MARX apud VIANA, 2006, p. 1012). E ainda: “O idiota [Malthus] supõe com isso que a multiplicação do homem é um processo puramente natural, que requer limitações, freios externos para não se efetuar em uma proporção geométrica. Esta população geométrica constitui o processo natural da reprodução humana. Na história verá que a população se desenvolve em proporções muito diferentes e que a superpopulação constitui igualmente uma relação historicamente determinada, de nenhum modo determinada por números ou pelo limite absoluto da produtividade dos meios de subsistência, mas mediante limites postos por determinadas condições de produção (MARX apud VIANA, 2006, p. 1012). E segue: “O homem malthusiano abstraído do homem historicamente determinado, só existe no cérebro de Malthus” (MARX apud VIANA, 2006, p. 1013).

segundo suas necessidades”, esse tipo de pensamento de Malthus não encontraria eco e, na verdade, estaria ele em demasia sobre a face da Terra.

O medo da fome e da miséria foi o que pautou as revoltas políticas desde a Revolução Francesa até o início do século XX. Por isso o Estado buscava tanto separar as pessoas, impedir as reuniões políticas de todas as formas possíveis através dos mecanismos de segurança. Contudo, nas cidades contemporâneas, após a primeira metade do século XX, não mais a questão da miséria, da fome e a questão malthusiana da progressão geométrica e fim dos recursos estavam em baila. Não que a miséria e a fome não fossem mais um problema – o continente africano, as favelas e as periferias estão aí para provar que este problema nunca acabou – mas, para exercer controle sobre a população das cidades contemporâneas, toda uma mudança nos mecanismos de controle, vigilância e segurança precisou ser implementada. Foucault nos diz:

Hoje, as pessoas não são mais enquadradas pela miséria, mas pelo consumo. Tal como no século XIX, mesmo se é sob um outro modelo, elas continuam capturadas em um sistema de crédito que as obriga (se comprarem uma casa, móveis...) a trabalhar todo santo dia, a fazer hora extra, a permanecer ligadas. A televisão oferece suas imagens como objeto de consumo e impede as pessoas de fazer o que se temia tanto, já no século XIX, ou seja, ir aos bistrôs onde se faziam reuniões políticas, onde os reagrupamentos parciais, locais e regionais da classe operária corriam o risco de produzir um movimento político, talvez a possibilidade de derrubar todo esse sistema (FOUCAULT, 2015b, p. 65).

Transformar as pessoas em consumidoras, fazer com que circulem pelas ruas apenas para consumir, de casa para o trabalho, do trabalho para o consumo, do consumo de volta para casa em frente a TV ou ao computador. Manter as ruas livres para a circulação dos corpos, para a circulação do capital. Vigiar as ruas com câmeras e enchê-las de policiais. “A rua está se tornando o domínio reservado da polícia; sua arbitrariedade, ali, é a lei; circule e não pare; caminhe e não fale; o que você escreveu não o dará a ninguém; nada de agrupamento. A prisão começa bem antes de suas portas. Desde que você sai de sua casa” (FOUCAULT, 2015b, p. 25). A cidade é a forma-prisão. Assim como os prisioneiros, abaixe a cabeça e siga em frente, não se revolte, não faça greves, não faça protestos, não encare a autoridade. Submeta-se. “Para que os indivíduos sejam uma força de trabalho disponível para o aparelho de produção, é preciso um sistema de coações, de coerção e de punição, um sistema penal e um sistema penitenciário” (FOUCAULT, 2015b, p. 64). E o sistema penitenciário nas cidades contemporâneas vai para muito além da instituição presídio.

Nos Estados-nação centralizadores “[...] temos uma política do *campo de concentração a céu aberto* como investimento ininterrupto em manter uma determinada parte da população quieta, feliz e policiada. Em fim, uma *polícia da vida*” (AUGUSTO, 2010, p. 272, grifo do

autor). Embora os mecanismos de segurança sejam uma nova prática e que os cidadãos agora sejam controlados pelo consumo e não pela miséria, quer dizer que:

[...] afirmar que estamos vivendo em meio a novas práticas do exercício de poder não implica deduzir que desde algumas décadas atrás até hoje se operou uma substituição de antigas técnicas disciplinares e biopolíticas de adestramento e controle dos corpos e das populações para novas forças que são diferentes e substituem as antigas. Mesmo a passagem de uma sociedade de soberania para uma sociedade disciplinar, segundo os estudos histórico-políticos de Foucault (2002), diz respeito muito mais a um acoplamento de práticas discursivas e tecnologias de poder do que a uma substituição ou mesmo superação, ainda que tenha havido mudanças pontuais (RODRIGUES, AUGUSTO, 2014, p. 229).

A polícia continua com o monopólio da violência e se utilizará desta para apaziguar qualquer resistência e insurreição dos corpos nas cidades. Pessoas espancadas, mutiladas por armas ditas não-letais e até mesmo mortes de cidadãos em revolta nas mãos das forças policiais ocorrem no mundo inteiro em qualquer situação de revolta popular. Todo o aparato epistemológico-jurídico do Estado é utilizado para punir os corpos da população em insurreição.

Tribunais, prisões, hospitais, hospitais psiquiátricos, medicina do trabalho, universidades, órgãos de imprensa e de informação: através de todas essas instituições e sob diferentes máscaras, uma opressão que, em sua raiz, é uma opressão política, se exerce. Essa opressão, a classe explorada sempre soube reconhecê-la; ela nunca cessou de resistir-lhe; mas foi bem coagida à suportá-la (FOUCAULT, 2015b, p. 27).

As classes oprimidas sempre sentiram a mão opressora e violenta do Estado. O Estado está em guerra permanente contra sua população de pobres e miseráveis. No capitalismo o Estado-nação democrático existe sob a máxima “Estado mínimo para os ricos, Estado máximo para os pobres”. A polícia só serve àqueles que tem o privilégio de chamá-los para defender suas propriedades. Conforme já vimos em Foucault e em Kropotkin, o Estado mantém ininterruptamente uma sensação de guerra: é a metafórica guerra hobbesiana de todos contra todos. Mas, de fato, é uma guerra unilateral onde o Estado extermina os pobres e os excluídos sem que estes tenham chance de se defender. Segundo Jourdan:

[...] uma das maiores armas da fase atual do capitalismo é esconder a guerra, ocultá-la para que se possa continuar com o monopólio da ofensiva. Em conflagrações declaradas existem leis de guerra e aqueles que são atacados tem direito à autodefesa. Já a guerra não declarada é parcial: para os atacados (as populações) estamos no Estado Democrático de Direito, a lei vale, e qualquer ação de resistência será julgada criminosa; porém, para os que atacam (o Estado) a lei é suspensa, e com isso mantém-se o monopólio do extermínio. É exatamente neste sentido que a própria lei não é mais do que uma arma ou uma estratégia que visa manter eterna a vitória conseguida por meio das batalhas, e não uma ruptura com a lógica do enfrentamento (JOURDAN, 2018, p. 166).

Para mascarar a guerra continuada e o racismo de Estado, o capitalismo, de forma cíclica, fabrica crises de tal forma a controlar a insurreição dos corpos que, de tempos em tempos, surgem contra todos estes males – já extensamente comentados neste trabalho – do capitalismo, do Estado e das cidades individualizadoras ocidentais. Desde os anos sessenta, como vimos com Foucault e como também nos fala Chomsky (1999), a democracia burguesa vira e mexe entra em crise. O sistema político representativo de tempos em tempos também entra em crise, assim como o próprio capitalismo. Mas não existem crises. Existe a clara falência desses modelos. E existe a clara programação destas crises para apaziguar as resistências das classes exploradas e reassimilar suas lutas ao próprio funcionamento do sistema. Como nos apresenta Jourdan:

Uma das maneiras de se compreender a Modernidade é através da noção de crise, estabelecida como *modus operandi* da sociedade. Longe de uma ruptura com este modo de vida, o significado da crise é o próprio coração do homem moderno, uma sociedade que coloca seus próprios fundamentos em questão e cujo aprofundamento das suas contradições não pode senão ser visto como um maior enraizamento de um certo projeto de mundo que se alimenta das suas crises sucessivas e, em grande medida, programadas (JOURDAN, 2018, p. 155).

As falsas crises institucionais servem apenas para manter tais instituições funcionando. O capitalismo está em “crise”, e nunca se teve tantos bilionários no mundo. Nunca antes o lucro dos bancos foi tão alto e nunca existiram tantos monopólios econômicos. O sistema penitenciário está em “crise”, e nunca se teve tantos presídios e tantas pessoas presas na história do mundo ocidental. Brasil, Rússia e Estados Unidos juntos prendem milhões de pessoas em suas instituições carcerárias. E, é claro, o Estado democrático sempre está em crise, mas os políticos sempre estão no poder. “O capitalismo não está em crise, como nós talvez gostaríamos de pensar, mas vivemos o triunfo do capitalismo de crises. As instituições não estão em crise, as instituições instituem as crises e se alimentam dela. São crises programadas, crises continuadas, crises para gerar governamentalidade” (JOURDAN, 2018, p. 160).

Como o capitalismo sempre está em crise, o seu mantenedor, o Estado, está sempre garantindo o máximo lucro dos capitalistas ao custo da população de pobres às quais este exerce controle. Os pobres estão sempre em luta. Mas, por viverem em cidades contemporâneas, que pregam o total individualismo para minar suas forças de organização de apoio mútuo como forma de resistência, são sempre punidos pelos mecanismos de segurança e reassimilados de forma com que as ruas retornem à sua função de circulação de capital. É preciso compreender Kropotkin e Foucault para que as resistências cotidianas se transformem: “É preciso que essas experiências, essas revoltas isoladas, se transformem em saber comum e em prática coordenada” (FOUCAULT, 2015b, p. 4).

Perpassam as resistências: o entendimento que a cidade ocidental é uma construção de poder – de um poder-saber –, compreender que o individualismo é uma construção para impedir essas resistências, para quebrar o apoio mútuo entre as pessoas e impedir que estas se organizem e construam outras formas de viver. Os povos não ocidentais, principalmente os povos originários, para os quais a cidade não é algo necessário no sentido filosófico anteriormente exposto e que não vivem pelo paradigma da cidade, teriam muito a nos ensinar sobre a vida comunal não individualista. Sobre isto, Foucault tem algo a nos dizer:

Será que, a partir dessa liberação feita através desses instrumentos de origem ocidental, ocorrerá aí algo em tudo diferente e a descoberta de uma cultura, de uma civilização absolutamente extraocidental? Penso que isso é possível; parece-me até que é provável. De qualquer forma, desejo que isso seja possível e que o mundo seja libertado dessa cultura ocidental que não é dissociável dessas formas de poder político características da formação do capitalismo. Parece ser verdade que uma cultura não capitalista só pode nascer agora fora do Ocidente. No Ocidente, o saber ocidental, a cultura ocidental foram vergadas pela mão de ferro do capitalismo. Mas estamos excessivamente gastos, sem dúvida, para fazer nascer uma cultura não capitalista. A cultura não capitalista será não ocidental e, por conseguinte, cabe aos não ocidentais inventá-la (FOUCAULT, 2015b, p. 57-58).

Como já vimos com Foucault, o Estado é fraco e, quanto mais fraco, mais tenta exercer poder, mais gera violência. Contra seus inimigos externos – outros Estados-nação capitalistas – exerce o poder da guerra. Contra seus inimigos internos – a sua população de pobres – exerce o extermínio silencioso e a guerra continuada amparada pelo sistema epistemológico-jurídico. Mas como nos diz Jourdan: “Não existe nenhum critério coerente estabelecido para o uso da violência considerado legítimo e ilegítimo senão o princípio básico de qualquer guerra: ‘para os nossos aliados, tudo; para nossos inimigos, nada’” (JOURDAN, 2018, p. 167). Esta é tal a lógica do Estado-nação centralizador e do capitalismo.

3.4 Kropotkin e a cidade contemporânea

Apesar do mito constante do individualismo, a função da cidade é generalizar, desindividualizar e transformar o ser humano numa massa disforme de classes sociais.²² A cidade então aparenta ser um local para fabricar indivíduos individualistas. Separar as pessoas

²² "Individualidade significa algo que está inserido em uma realidade substancial, algo que tem uma alma, uma consistência, por assim dizer, por separação em relação à totalidade, em relação ao conjunto. É algo que tem uma potência centrípeta. O conceito de indivíduo é de fato um conceito que é colocado a partir da transcendência. A relação não é entre eu, você e ele. É a relação do indivíduo com uma realidade transcendente, absoluta, que dá a essa pessoa uma individualidade, uma consistência de uma entidade irreduzível. A multidão não é assim. Nós vivemos uns com os outros. A multidão é o reconhecimento do outro. A singularidade é o homem que vive na relação com o outro, que se define na relação com o outro. Sem o outro não existe o si mesmo." Antonio Negri, em <<https://www.youtube.com/watch?v=rGrubIVxzOE>>

para melhor vigiá-las e puni-las. A fabricação de discursos que os saberes produzem visa essa estratégia, dividir as pessoas para que não tenham mais poder para se insurgirem contra estes dispositivos de controle e vigilância. O mito contratualista, os discursos meritocráticos, o discurso orgânico supraindividual, o biologismo pseudo evolucionista da civilização são todos discursos fabricados por uma estratégia do poder que busca através de um individualismo fabricado vigiar, disciplinar, classificar e punir a grande massa de corpos da cidade da forma mais econômica e com o menor número de vigias. Docilizar os corpos para que não se insurjam, individualizar para que não se apoiem uns aos outros.

No entanto, mesmo nas cidades modernas sob o Estado, “[...] nos becos apinhados, [...] o apoio mutuo é praticado em seu interior em uma extensão da qual as classes mais ricas não tem ideia” (KROPOTKIN, 2012, p. 229). Mas esse apoio mútuo nos becos, nas favelas, nas periferias e nos bairros pobres não são uma exclusividade destes, pois os ricos e poderosos podem defender no discurso todo o individualismo criticado acima e a meritocracia, mas, quando despidos de sua retórica, a realidade é que “[...] deixando de lado os efeitos das paixões da acumulação de riquezas e os gastos supérfluos impostos pela própria opulência, os ricos praticam, no círculo da família e dos amigos, o mesmo apoio mútuo dos pobres” (KROPOTKIN, 2012, p. 234).

Kropotkin mostra na porção final de sua obra que mesmo com o surgimento dos Estados modernos centralizadores e as cidades desumanas da Revolução Industrial, as antigas práticas de apoio mútuo das guildas de trabalhadores das cidades medievais persistiram apesar de todo o empenho dos Estados modernos de erradicarem esta prática e “Quem quer que tenha uma ideia da vida das classes trabalhadoras sabe muito bem que, sem a prática do apoio mútuo em grande escala, eles nunca poderiam sair de todas as dificuldades com que se deparam” (KROPOTKIN, 2012, p. 231). E apesar da destruição das corporações de ofícios pelos mesmos Estados modernos, diversos sindicatos de trabalhadores surgiram por toda parte. E os trabalhadores, os pobres, e os camponeses seguem praticando o apoio mútuo e a solidariedade e insurgindo-se sobre o controle e a separação que as cidades tentam impor.

As cidades medievais caíram por volta do século XV, segundo a análise de Kropotkin. Contudo, “[...] nos três séculos seguintes, antes de serem completamente submetidas à autoridade do Estado, as massas populares fizeram uma tentativa formidável de reconstruir a sociedade na antiga base de ajuda e apoio mútuo” (KROPOTKIN, 2012, p. 186). E nestes três séculos de lutas populares contra o avanço do Príncipe-Estado e após a Revolução Francesa, com o surgimento do Estado-nação, para refrear a insurreição dos povos “Só carnificinas em

massa puseram fim a esse movimento popular amplamente difundido e foi pela espada, pelo fogo e pela força” (KROPOTKIN, 2012, p. 186-187).

Durante os três séculos seguintes [XVI a XVIII], tanto na Europa quanto nas Ilhas Britânicas, os Estados eliminaram todas as instituições nas quais a tendência do apoio mútuo encontrara expressão. As comunidades aldeãs foram privadas de suas assembleias populares, de seus tribunais e de sua administração independente; suas terras foram confiscadas. As corporações foram espoliadas de suas posses e liberdades e submetidas ao controle, ao capricho e ao suborno dos funcionários do Estado. As cidades foram despojadas de sua soberania, e suas próprias fontes de vida interior – a assembleia popular, os juízes e a administração eleitos, a paróquia e a corporação soberanas – foram aniquiladas; a burocracia do Estado apoderou-se de cada elo do que fora antes um todo orgânico (KROPOTKIN, 2012, p. 187).

As assembleias populares e a *autoadministração* da população se tornou o inimigo número um de todos os Estados europeus. Tal foi o ódio dos reis contra as práticas do apoio mútuo que, mesmo estando em guerra, por volta do final do século XVII “concordaram em declarar-se contra qualquer tipo de associação independente de cidadãos dentro do Estado” (KROPOTKIN, 2012, p. 187), e ainda decretavam que os trabalhadores que entrassem em qualquer tipo de coalizão ou associação por decreto seriam condenados a trabalhos forçados e à morte. “A absorção de todas as funções sociais pelo Estado favoreceu necessariamente o desenvolvimento de um individualismo desenfreado e tacanho” (KROPOTKIN, 2012, p. 188). Quanto mais cresciam as obrigações de um cidadão para com o Estado, quanto menos tinham obrigação de apoio mútuo entre si: “[...] agora tudo o que um cidadão respeitável tem que fazer é pagar o imposto dos pobres e deixar os famintos morrerem de inanição” (KROPOTKIN, 2012, p. 188). O individualismo dos burgueses das cidades fazia com que o “cidadão de bem” não precisasse se importar com ninguém, pois este pagava o imposto ao Estado e era de obrigação do Estado tratar dos outros. Através da Igreja, era necessário apenas a caridade cristã da esmola para que esse se sentisse um “fazedor do bem”. Na *guerra discursiva*, o individualismo foi a estratégia do Estado e:

O resultado foi o triunfo completo, no direito, na ciência e na religião, da teoria segundo a qual os homens podem, e devem, buscar sua própria felicidade sem considerar as necessidades das outras pessoas. É a religião do dia, e duvidar de sua eficácia é ser um utopista perigoso. A ciência proclama em alto e bom som que a luta de cada um contra todos é o princípio essencial da natureza e das sociedades humanas também. A biologia atribui a essa luta a evolução progressiva do mundo animal. A história adota essa mesma linha de argumentação, e os economistas políticos, em sua ignorância ingênua, atribuem todo o progresso da indústria e da maquinaria modernas aos efeitos ‘maravilhosos’ do mesmo princípio. A própria religião do púlpito é uma religião de individualismo, levemente mitigada por relações mais ou menos caridosas com os vizinhos, principalmente aos domingos. Homens ‘práticos’ e teóricos, cientistas e pregadores, advogados e políticos, todos concordam em uma coisa: que o individualismo pode ser mais ou menos abrandado pela caridade em seus efeitos mais deletérios, mas é a única base segura para a manutenção da sociedade e de seu progresso (KROPOTKIN, 2012, p. 188-189).

Por todo esse discurso, nos pareceria impossível e inútil encontrar instituições e práticas de apoio mútuo em nossa sociedade moderna. Mas Kropotkin aponta que tais práticas seguem, apesar de todo o esforço da *guerra discursiva*, pois na base da pirâmide do Estado os discursos individualistas hierárquicos simplesmente não funcionam. E se a base da sociedade, os pobres, deixassem de praticar o apoio mútuo “A própria sociedade humana não poderia ser mantida ao longo de uma única geração” (KROPOTKIN, 2012, p. 189), pois por mais que tais discursos individualistas sejam propagados, “Em nossas relações mútuas, cada um de nós tem seus momentos de revolta contra o credo individualista em voga” (KROPOTKIN, 2012, p. 189). Muitos de nós sentimos isso pois o individualismo também está presente na nossa estrutura política, que nos retira nosso protagonismo político e o coloca em representantes políticos profissionais pois, como dito, os modelos das assembleias populares, onde todos tinham voz, foram extensamente combatidos pelo Estado, uma vez que “[...] para o governo, as assembleias populares eram ‘barulhentas’ e desobedientes demais e, em 1787, conselhos eleitos, compostos de um prefeito e de três a seis síndicos, escolhidos dentre os camponeses mais ricos, ocuparam o seu lugar” (KROPOTKIN, 2012, p. 190).

Com o fim das assembleias populares e o aparente triunfo do individualismo, chegamos ao século XVIII com o Estado legislando contra todo tipo de associação de trabalhadores. Qualquer tipo de sindicato era considerado um ataque à soberania do Estado. “Tanto na cidade quanto na aldeia, o Estado reinava sobre agregados de indivíduos sem coesão e estava pronto para impedir a reconstituição de qualquer tipo de associação independente entre eles por meio das mais duras medidas” (KROPOTKIN, 2012, p. 215). Com isso, cruéis perseguições contra os trabalhadores que buscavam se organizar fez com que muitos usassem subterfúgios para formar organizações que pudessem apoiar seus colegas de profissão durante as greves e perseguições. A luta sindical nas cidades é um tema tão extenso que não cabe neste trabalho, basta dizer que desde o final do ano de 1799, quando se proibiu todo tipo de sindicato na Grã-Bretanha, um dos países iniciadores da Revolução Industrial, a luta sindical ganhou e perdeu durante incontáveis anos às custas do sofrimento, prisão e morte de milhões de trabalhadores. Esta luta, que permanece até hoje e foi e segue sendo travada em todos os Estados-Nação do mundo contemporâneo, tem sua síntese na seguinte passagem:

Com a promulgação da Lei do Patrão e do Empregado, os sindicalistas foram perseguidos em massa e os trabalhadores eram sumariamente presos e condenados por simples queixas de mal comportamento por parte do patrão. As greves foram reprimidas de modo autocrático e houve as mais espantosas condenações pelo simples fato de alguém anunciar uma greve, ou de participar dela como delegado – isso sem falar da repressão militar a tumultos de greves, nem das condenações que se seguiram às irrupções de atos de violência (KROPOTKIN, 2012, p. 216).

Basta ler esta passagem de um acontecimento na Grã-Bretanha de 1845 para vir à mente imediatamente qualquer movimento de greve que esteja acontecendo nesse mesmo momento

em qualquer parte do mundo. Esse mesmo contexto de insurreição dos corpos através das greves sindicais se repetiu no início do século XX em diversos países, inclusive culminando na Revolta de Haymarket, a qual nos legou o dia do trabalhador comemorado no mundo inteiro. A *cultura da dissidência*, tal como dito por Chomsky, que sobreviveu e cresceu na década de sessenta e que, inclusive, deu lugar ao Maio de 68 francês, que também impactou Foucault e o inspirou em sua fase genealógica, essa contracultura dos anos sessenta fez com que os movimentos conservadores e nacionalistas – derrotados junto com o fascismo e o nazismo na década de quarenta durante a Segunda Guerra Mundial – crescessem, pois “[...] os anos sessenta assustaram muita gente, incluindo os liberais. Assustaram terrivelmente. Houve esta ‘crise da democracia’” (CHOMSKY, 1999, p. 135). E, desde então, vira e mexe por todo o mundo em diversos países esta crise da democracia sempre irrompe quando os corpos dos cidadãos se insurgem nas ruas das cidades contra não só o individualismo, mas contra tudo o que já foi analisado anteriormente e que oprime as pessoas.

Mas, como dito várias vezes, por mais que se tente construir um individualismo e a submissão aos poderes estabelecidos, os corpos dos cidadãos se insurgem embasados no apoio mútuo, pois “A consciência de solidariedade humana começa a se fazer entender e, embora a vida social seja configurada de modo a sufocar esse sentimento por meios artificiais, é ele que frequentemente se impõe” (KROPOTKIN, 2012, p. 234). Por todo o exposto:

Em resumo: nem os poderes esmagadores do Estado centralizado, nem os ensinamentos de ódio e de luta impiedosa, disfarçados de atributos de ciência, vindos de filósofos e sociólogos serviciais, conseguiram eliminar o sentimento de solidariedade profundamente enraizado no coração e na mente dos seres humanos, já que ele foi alimentado por toda a evolução precedente. O resultado da evolução, desde seus estágios mais primitivos, não pode ser superado por um dos aspectos dessa mesma evolução. E a necessidade de ajuda e apoio mútuo, que nos últimos tempos se refugiou no estreito círculo da família, de vizinhos de favelas, da aldeia ou da associação secreta de trabalhadores, reafirma-se novamente, mesmo em nossa sociedade moderna, e reclama seu direito de ser, como sempre foi, o principal motor do progresso (KROPOTKIN, 2012, p. 235).

É analisando as práticas reais exercidas de fato pelas pessoas em suas relações do dia a dia que Kropotkin chega a estas conclusões, exatamente como Foucault prescreve em seu método genealógico, e não pela elucubração teórica de homens que tentam impor suas utopias contratualistas sem terem o menor contato com os pobres e com os povos do mundo. Mesmo Darwin²³ ao se deparar com os horrores da escravidão no Brasil, em uma de suas viagens de pesquisa, se indagou que se a pobreza no mundo for culpa de nossas instituições e não das leis da natureza então temos nós uma grande dívida para com nossa espécie.

²³ Ver mais em: DARWIN, C. **The voyage of the beagle**: volume. XXIX. The Harvard Classics. New York: P.F.Collier & Son, 2001.

CONCLUSÃO

A partir de um início tão simples, infinitas formas, as belas e as mais maravilhosas, evoluíram e continuam a evoluir.

Charles Darwin

Perante nossos olhos se desdobra o maior espetáculo da Terra, a evolução da vida. Os fatores da evolução, o Apoio Mútuo e a Seleção Natural – a metafórica luta pela vida e sobrevivência do mais forte – atuando juntos para selecionar os organismos mais aptos a se adaptarem às constantes e ininterruptas mudanças do ambiente em que vivem. Seleção esta que levou às mais impressionantes formas de vida que ocupam todos os recantos do planeta, na terra, no mar e nos céus. Seleção que levou às mais impressionantes variações que um organismo poderia ter – como o olho e a visão – e, em nós, a linguagem – aquilo que nos permite no nosso pouco e efêmero tempo de vida na Terra investigar os mais incríveis mistérios do universo, do funcionamento das estrelas às menores estruturas de um grão de areia, dos fatores que regem a evolução da própria vida em si aos princípios de nossa sociabilidade – e a vontade que nossa espécie tem de compreender todas as forças que nos cercam e regem nossa existência passageira neste mundo.

O fator aleatório de evolução, que por uma série de contingências históricas e de acidentes geográficos causados por um mundo em ebulição e em constantes mudanças causadas por terremotos, vulcões e a deriva das placas tectônicas, e claro, as mudanças causadas no ambiente pelas próprias formas de vidas que tomaram a Terra, nos legou o caminhar bípede, os polegares opositores e nosso aparelho fonador. Que, como afirmou Foucault, “Desde Darwin, sabia-se que a vida evoluía, que a evolução das espécies vivas estava, até certo ponto, determinada por acidentes que poderiam ser de índole histórica” (FOUCAULT, 2010b, p. 179). Contingências históricas que nos levaram a cozinhar nossos alimentos e alcançarmos nossa capacidade cognitiva atual²⁴, que nos levaram a migrar da mãe África e ocupar quase todos os

²⁴ Falar da origem da humanidade e da linguagem é como falar do mesmo tema. Como nos dizem Berwick e Chomsky, “Um fato sobre a evolução da linguagem que apreço ser bastante categórico é que não houve nenhum tipo de evolução desde que nossos antepassados deixaram a África, há 60.000 anos ou mais” (BERWICK; CHOMSKY, 2017, p. 110). A linguagem então surgiu nos humanos através do processo de seleção natural em algum momento a mais de sessenta mil anos atrás na África, quando nossos antepassados, que viviam em clãs e tribos comunais, ainda não haviam migrado para todos os outros continentes da Terra. Hoje, devido aos estudos de Herculano-Houzel e Fonseca-Azevedo (2012), já sabemos que um dos grandes fatores evolutivos para o surgimento da linguagem nos seres humanos foi o cozimento dos alimentos, o qual proporcionou uma maior economia energética corporal que não podia ser atingida com a ingestão de alimentos crus e, assim, acarretou na rápida multiplicação de neurônios. Além disso, o cozimento, ao oferecer mais energia ao corpo, fez com que não precisássemos nos alimentar com tanta frequência e, assim, nos deu

continentes do mundo e alcançarmos as mais remotas ilhas, que nos deu nossa grande capacidade de resiliência e adaptabilidade para vivermos através do apoio mútuo nas pradarias, nas montanhas, no deserto, do extremo frio do norte ao calor do sul e em todos os tipos de ambiente. Que nos deu nossa mais importante ferramenta de sociabilidade e imprescindível de apoio mútuo, a linguagem, que nos permitiu passar nossos incalculáveis conhecimentos através das eras a nossos descendentes seja pela cultura oral das histórias seja pela posterior escrita em determinadas culturas, linguagem que também nos permitiu construir ferramentas e edifícios,

mais tempo livre para engajarmo-nos em atividades de sociabilidade, tal como já apontado por Kropotkin, e desenvolvermos nossa inteligência cognitiva. Segundo as autoras: “Increasing the caloric yield and making previous metabolic limitations irrelevant, cooking would also have increased the time available for social and more cognitively demanding activities, which in turn would impose a positive pressure for increased numbers of neurons, now affordable by the new diet. We propose that the combination of a newly affordable larger number of neurons with the accompanying time now available to use these neurons in cognitively demanding tasks that improved species fitness drove the rapid increase in numbers of brain neurons encountered in human evolution from H[omo] erectus onward” (HERCULANO-HOUZEL; FONSECA-AZEVEDO, 2012, p. 18575). Podemos entender pensamento e linguagem das seguintes formas: pensamento e linguagem diferem de forma estrutural ou pensamento e linguagem são estruturalmente paralelos entre si. Segundo Wolff e Holmes (2011) ainda podem se subdividir em: pensar antes da linguagem, pensar com a linguagem ou pensar depois da linguagem. Já a segunda ideia, que diz que pensamento e linguagem são estruturalmente paralelos é conhecida como *determinismo linguístico*. O determinismo linguístico está relacionado ao *relativismo linguístico*, também conhecido como a *hipótese de Sapir-Whorf*. Este conceito de relativismo linguístico foi proposto por Benjamin Lee Whorf que, ao estudar a linguagem dos indígenas norte-americanos, propôs que a linguagem determina as categorias básicas do pensamento e que, como consequência, os falantes de diferentes línguas pensam de forma diferente. O princípio do relativismo linguístico é de que “[...] users of markedly different grammars are pointed by their grammars toward different types of observations and different evaluations of externally similar acts of observation [...] but must arrive at somewhat different views of the world” (WHORF, 1978, p. 221). Uma segunda consequência deste pensamento é assumir que as linguagens podem ser diferentes de forma significativa no que concerne aos sentidos das palavras e nas suas construções sintáticas. E uma última consequência é a de que a semântica de uma linguagem pode afetar a forma que o falante de uma língua percebe e conceitualiza o mundo. Assim, a semântica daria forma ao pensamento.

A *hipótese de Sapir-Whorf* é separada em duas formas por aqueles que a estudam: a forma fraca, que diz que a linguagem influencia o pensamento, e a forma forte, que diz que a linguagem determina o pensamento. A forma fraca, de fato, é a forma defendida por Whorf, pois como ele mesmo diz que a linguagem “[...] is in some sense a superficial embroidery upon deeper processes of consciousness, with are necessary before any communication, signaling, os symbolism whatsoever can occur” (WHORF, 1978, p. 239). Whorf entendia que a cultura ocidental eurocentrada através de sua linguagem faz uma análise provisional da realidade e, para esta cultura, a sua análise parece ser a análise final. Não foi isto que ele percebeu ao estudar os povos nativos norte-americanos. Para ele, “[...] all those other tongues which by aeons of independent evolution have arrived at different, but equally logical, provisional analyses [da realidade]” (WHORF, 1978, p. 244). Ao falarmos de filosofia da linguagem estamos também falando sobre filosofia da ciência ou epistemologia, pois ao nos comprometermos ontologicamente com uma visão de mundo estamos optando por um vocabulário técnico que aceita ou rejeita certas entidades e, se levarmos em conta os princípios da *hipótese de Sapir-Whorf*, ao nos comprometermos com dada linguagem também nos comprometemos com ontologias diferentes. E, assim, What we call ‘scientific thought’ is a specialization of the western Indo-European type of language, with has developed not only a set of different dialectics, but actually a set of different dialects. (WHORF, 1978, p. 246). Isto põe em dúvida a ideia tão defendida pela filosofia e ciências ocidentais de que a Razão europeia é universal e que esta só encontrou seu ápice na civilização ocidental eurocentrada. A defesa de uma liberdade individual e uma Razão universal é uma espécie de humanismo científico que crê que afirmar cientificamente que a humanidade é uma só faria com que as atrocidades cometidas pelas grandes potências contra os povos colonizados cessassem, pois idealmente as lideranças deveriam perceber que a humanidade é uma só, mas tais atrocidades nunca cessaram e nenhuma nação deixou de praticar o *racismo de Estado*.

que nos permitiu domesticar – e não dominar – a fauna e a flora e criarmos a agricultura, que possibilitou que alguns de nós decidíssemos nos assentar e viver comunalmente dando início a um processo que nos legaria o mundo contemporâneo.

Evolução, processo não teleológico, não voltado a nenhum fim, mas que deu surgimento a inúmeras civilizações e impérios que se ergueram e caíram, entre a submissão de muitos nas mãos de poucos e a resistência de muitos através do apoio mútuo. Surgimentos e quedas que viram nascer e morrer o mundo grego e o Império Romano, o feudalismo e as cidades medievais, o absolutismo e a Igreja católica romana, a Revolução Francesa e o Estado-Nação, a ascensão da burguesia e do capitalismo e suas formas liberais. Viu o nascimento das ciências e da Teoria da Evolução, o surgimento dos mecanismos de soberania, disciplinarização e segurança. Viu o surgimento do Estado moderno, as absurdidades da eugenia e do darwinismo social, dos extermínios perpetuados pelo colonialismo, o fascismo e o nazismo. Viu a *formação* das cidades modernas, verdadeiros *campos de concentração a céu aberto*. Mas viu a insurgência, a resistência, os emocionantes e heroicos milhares de pequenos gestos de apoio mútuo daqueles bilhões de pessoas que sofreram com esses mecanismos de poder que as matam e que as deixam morrer. Mecanismos postos a funcionar pelos Estados e suas fronteiras inexistentes. Os animais-não-humanos não reconhecem fronteiras nacionais, o Estado é uma abstração humana, as fronteiras são linhas na areia desenhadas pelas nações para dividir o mundo entre si e perpetuar o racismo-de-Estado. O racismo e a eugenia não estão na natureza, estão sim no Estado, estão na cidade e em suas barreiras desenhadas para controlar a circulação dos corpos das pessoas.

A cidade é um existente inexistente. Uma abstração, embora seus edifícios e ruas sejam reais. É uma abstração, uma ideia de conjunto sem fundamento na realidade, onde a linguagem humana separa a “natureza selvagem” da “cidade civilizada”. Não existe divisão alguma. A Natureza concerne a todo o ambiente terrestre neste pequeno planeta azul que gira a milhares de quilômetros por hora em torno de nosso Sol. Apenas neste pequeno planeta – um entre mais de cento e cinquenta bilhões de outros planetas apenas em nossa galáxia, a qual chamamos Via Láctea – se deu um grande número de acidentes que proporcionaram o surgimento da vida. O surgimento da vida, que até onde sabemos no momento, pode ter sido um acontecimento único no universo. A vida tal qual a conhecemos pode ter ocorrido uma única vez. Desde a primeira célula ancestral até a evolução das milhares de formas de vida complexas que habitam em todos os recantos da Terra, a relação entre o meio ambiente – ou seja, a Natureza – e todos os organismos se deu de forma recíproca. O ambiente se modificava e os organismos por sua vez, ao se adaptarem a essas mudanças, também modificam o ambiente. Do ar que respiramos às

florestas que tendemos erroneamente a compreender como “sendo a natureza”, o equilíbrio ecológico da Terra existe pela presença da vida nela.

Por milhares de acidentes, após Eons do processo de evolução das espécies, o ser humano surgiu. Este não era o mais forte de todos, nem o mais complexo. Mas uma pequena contingência histórica o fez começar a cozinhar seus alimentos e, por meio disso, desenvolver mais células neuronais e adquirir esta capacidade extraordinária que chamamos de pensamento, raciocínio, intelecto ou mente. Este pequeno acidente na história de nossa espécie nos destacou dos demais organismos com os quais dividimos o planeta. Ele não nos tornou melhores ou superiores a outras espécies, ou nos separou da natureza, mas apenas nos deu uma capacidade completamente diferente que proporcionou à nossa espécie uma habilidade adaptativa completamente nova.

Segundo a teoria de Kropotkin, tudo isto se deu pois o principal fator de evolução envolvido na história de nossa espécie foi e segue sendo o apoio mútuo entre os indivíduos. Foi por vivermos de forma gregária como caçadores e coletores que primeiro pudemos nos utilizar do fogo para cozinhar os alimentos e potencializar o processo evolutivo natural de seleção e ganharmos nossa habilidade intelectual. Foi com esta habilidade que alguns de nós passaram a formar assentamentos e iniciaram a agricultura. Se entendermos com Foucault que a História humana não é uma sucessão de momentos que “superam” o anterior, entenderemos que a sociedade humana não “evolui” para o atual modelo dominante de cidade e Estado-Nação, e que continuaram e continuam existindo grupos humanos que vivem num modelo de caçadores e coletores, enquanto outros vivem no modelo de assentamento em pequenas tribos, enquanto outros deram início ao processo do surgimento daquilo que chamamos de cidades e, posteriormente, como demonstrou Kropotkin, do surgimento dos Estados.

Com isso, entendemos que a cidade se tornou no período contemporâneo sinônimo de Estado. Cidade se tornou antônimo de natureza. E a natureza passou a estar dentro do Estado, o qual tem a função de “preservar” a natureza. A cidade, nesta concepção, tornou-se um local “evoluído” que expulsa a natureza para fora de suas fronteiras e o Estado deve dominar, utilizar-se e explorar esta natureza de forma que esta seja “domada” pelo Homem. Esta noção, como já explicada em Kropotkin, surgiu com a formação dos Estados modernos, concomitantemente com a formação do capitalismo e da Revolução Industrial. A partir de então, o impacto humano na Terra se tornou tão destrutivo e começou a alterar o equilíbrio natural do planeta de tal forma que muitos cientistas já chamam esta era que se iniciou a partir do século XVIII como sendo o

Antropoceno²⁵. Extinções em massa de organismos, destruição de largas áreas vegetativas, destruição de sistemas de corais nos oceanos, destruições de rios, criação de represas e alagamento de vastas áreas, eliminações de montanhas, poluição dos mares, do ar e dos solos, alterações genéticas para agricultura e pecuária, todo este impacto está alterando o planeta para sempre. E todo este impacto se dá para manter as cidades num modelo em que se encontram, surgidas conforme a análise de Kropotkin e de Foucault.

O Estado e o modelo capitalista são apenas sistemas humanos criados por uma minoria – com poder, dinheiro e o controle das instituições – para manter as cidades em funcionamento. A civilização eurocentrada conforme conhecemos é imperialismo puro, e o modelo imperialista é o modelo da conquista e do colonialismo. Para domar a natureza é necessário criar cidades, criar colônias onde antes não existiam. Para que as fronteiras imaginárias dos Estados se mantenham é preciso enviar pessoas para colonizar áreas de “natureza selvagem” e lá criarem cidades. Essas bolhas de destruição da natureza são criadas unicamente para que o Estado se faça presente em todo o território que ele delimitou como sendo seu. Em sua maior parte, as cidades humanas são absolutamente desnecessárias onde existem. Não se deram por uma necessidade de um grupo de humanos de se assentarem em determinado local, e sim se deu por interesses geopolíticos de manutenção de território entre Estados rivais. Não é a humanidade – essa abstração universalista – que destrói a natureza e o planeta, e sim aqueles que detém o poder econômico e político do Estado centralizador e das cidades.

Ao longo desse trabalho vimos em Foucault que o Estado e as cidades contemporâneas foram construídos primeiramente sob os mecanismos da soberania, os quais exerciam controle sobre os súditos dos reis através da punição e do suplício públicos. Todo um poder-saber epistemológico-jurídico começou a surgir nesse momento impulsionado por um contratualismo aos modelos do antigo Império Romano. Mas com o fim das monarquias pelo mundo e o surgimento da democracia burguesa, dois novos mecanismos começaram a ser usados: a sociedade disciplinar e o mecanismo de segurança, ou a governamentalidade.

A sociedade disciplinar diz respeito ao controle dos corpos nas cidades, utilizando-se da forma-prisão e das técnicas militares de controle para exercer o mesmo tipo de vigilância constante encontrada nas prisões ao modelo panóptico nas cidades capitalistas. Ao mesmo tempo e concomitantemente à sociedade disciplinar, o mecanismo de segurança – ou ainda, como também a chamou Foucault, a governamentalidade ou o biopoder – atuaram juntos para manter o racismo de Estado e o controle policial em todas as facetas da vida daqueles que

25 Ver mais em: Artaxo, P. (2014). Uma nova era geológica em nosso planeta: o Antropoceno?. *Revista USP*, (103), 13-24. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i103p13-24>

viviam nas cidades. A governamentalidade tratava justamente da arte de governar os corpos. Com os avanços da medicina e da biologia, um poder-saber biológico ou biopoder começou a ser utilizado na guerra discursiva para controlar os cidadãos. O poder não mais se exercia somente sobre os corpos dos indivíduos, mas sobre uma população. O poder agora se exercia sobre a vida desta população e não somente sobre o direito de morte sobre os indivíduos que o soberano exercia anteriormente. Estes três mecanismos apontados por Foucault não se sucederam um ao outro, e sim mantêm até hoje estas três formas de controle em ação. Dentro de um mesmo Estado moderno as estratégias da soberania, da sociedade disciplinar e de segurança atuam concomitantemente para manter a população sob controle, de forma a evitar a sua insurreição.

Piotr Kropotkin aponta para o fato que os Estados centralizadores modernos, para exercer este tipo de controle sobre suas populações, precisaram empreender uma guerra contra os modos comuns de sociabilidade dos agrupamentos humanos e implantar um individualismo desenfreado, quebrando completamente os comportamentos naturais de apoio mútuo existentes entre as pessoas. Toda uma guerra discursiva, conforme descrita por Foucault, foi necessariamente implementada para que a mudança comportamental fosse também uma mudança discursiva.

Entram em cena aí todos os saberes acadêmicos para, através de metáforas e discursos, transformarem o individualismo em um traço da natureza humana. A filosofia, a biologia e a medicina foram e continuam sendo utilizadas para manter este discurso falso do individualismo como traço inalterável e fundamental da natureza da humanidade. Depois, o biohistoricismo, a geologia, a antropologia, a psicologia, as ciências sociais, a sociologia, entre outros saberes, também se colocaram neste papel de defender o biopoder, os mecanismos de segurança, o capitalismo, o imperialismo e o colonialismo e continuar o processo de destruição de todas as outras formas de sociabilidade humanas que não aquelas urbanas eurocêntricas. Como dizia Foucault, a universidade serve a interesses de dominação, pois todos os sistemas que buscam ensinar um saber aparentemente neutro defendem as ideias de uma determinada classe social que se encontra no poder²⁶. O poder-saber é uma estratégia de poder que busca eliminar e desacreditar outros saberes. O método genealógico foucaultiano busca trazer os saberes sujeitados à guerra discursiva perpetrada pelas instituições pertencentes ao Estado, tal qual a

26 Ver mais em *Natureza Humana: Justiça vs Poder* (2014, p. 49-52).

universidade, e fazer com que a insurreição dos saberes seja um fator de resistência ao epistemicídio feito pelo modo de vida citadino eurocentrado²⁷.

Resgatar o pensamento do geógrafo russo Piotr Kropotkin sobre o apoio mútuo como principal fator de evolução das espécies e como principal fator atuante na sociabilidade humana exerce neste trabalho esta função de resgatar os saberes sujeitados. O pensamento de Kropotkin não é o pensamento eurocêntrico no qual surgiu o darwinismo social. Pautado pelas práticas comunistas encontradas na sociedade russa, Kropotkin, ao se deparar com o mesmo processo de evolução descrita por Darwin e Wallace, não encontrou as provas observacionais da metafórica guerra de todos contra todos. O que encontrou foi outra lei que atuava no processo de evolução: a lei o apoio mútuo. Este mesmo processo de apoio mútuo era encontrado nos grupamentos comunistas por toda a Rússia, que exerciam a administração comunal de seus assentamentos e cidades através das assembleias populares, ou assembleias do povo, onde todas as pessoas tinham voz e onde todas as diferenças e individualidades eram respeitadas.

Nenhuma forma de organização humana é dada pela natureza. Ela se constrói através das práticas de cada grupamento humano. Estas podem se mostrar patriarcais, matriarcais, xamânicas, comunistas, coletivistas, autocráticas. Contudo, o que aponta Kropotkin é que todas estas são baseadas no apoio mútuo e na busca do bem-estar coletivo. A quebra deste modo de viver comunal só se mostrou com o surgimento dos Estados centralizadores modernos, o Estado-nação. Este implementou deliberadamente um modo de vida artificial individualista, que quebra devastadoramente as ligações de apoio mútuo entre as pessoas e acarreta-lhes diversos problemas psicológicos e de convivência com os demais. As cidades modernas passaram a ser desumanizantes.

Os comportamentos naturais humanos de ajuda mútua ao encontrarmos outro ser humano em necessidade extrema são quebrados de tal forma que somos treinados a ignorar pessoas que vivem nas ruas sem abrigo e sem alimentos. Como Kropotkin nos mostra, se cruzássemos hipoteticamente com um ser humano pedindo água e comida desesperadamente em um deserto ou em uma floresta, prontamente qualquer um de nós lhe ajudaríamos, mesmo que água e comida nos fosse também importante para a sobrevivência. Mas, ao passarmos numa cidade pela mesma pessoa, ou melhor, por dezenas ou centenas dessas pessoas, as ignoramos ou, no máximo, lhe ajudamos com pequenas mixarias, pois somos obrigados pelo processo de controle comportamental a continuarmos nossas vidas e não nos preocuparmos muito com estas pessoas. Foi pela quebra da sociabilidade que a responsabilidade de cuidarmos de nossos

27 Ver mais em: SILVA, D. De epistemicídio, (in)visibilidade e narrativa: reflexões sobre a política de representação da identidade negra em Cadernos Negros. Ilha do desterro, n67, 2014, p. 51-62.

vizinhos foi passada para uma instituição específica, como a polícia, a qual fez com que as pessoas deixassem de se importar com o que acontecia com as outras. Por isso, em grandes centros urbanos, as mulheres são ensinadas a gritarem “fogo” em vez de gritarem por socorro, uma vez que ao gritarem por socorro essas serão ignoradas, pois não só algumas pessoas baseadas no discurso individualista simplesmente não atenderão, como muitas outras não tomarão nenhuma atitude de chamar ajuda, pois acreditarão que outras pessoas tomarão tal atitude. No entanto, enquanto o processo de tornar a instituição policial responsável pela segurança dos outros se deu de forma ampla, a preocupação coletiva com incêndios mantém a relação de apoio mútuo ainda viva e portanto todos se preocuparão com o alerta de incêndio. A desumanização é, assim, um processo inerente à conformação das cidades no modelo atual.

Embora Foucault nos chame a atenção para o fato de que na sociedade atual eurocentrada urbana o processo de exclusão não seja o único aplicado e que todo um processo de inclusão – principalmente para enquadrar uma classe média pobre no sistema capitalista – foi implementado para transformar os “anormais” em consumidores. Mas não é possível se esquecer por um só segundo que os excluídos pela cidade continuam existindo. Estes são os invisíveis, os matáveis. Os matáveis são aqueles que o Estado considera como aqueles que não assinaram o suposto contrato social, indígenas, nômades, pessoas sem casa que vivem nas ruas e todos os tipos de excluídos periféricos que vivem em favelas e em ocupações, como todas as bilhões de pessoas sem teto e sem terra. Que não tem propriedade, quem não participa da cidade e da grande “civilização ocidental” é um matável, é um excluído, é um corpo a ser desumanizado. Todas as áreas fora da cidade onde existem grupamentos humanos se tornam grandes *campos de concentração a céu aberto*: a favela, a periferia, o quilombo, o assentamento de imigrantes, a aldeia.

A cidade, ou seja, o Estado-nação centralizador, pratica um genocídio silencioso e continuado escondido sob uma retórica da lei, do contrato, do humanismo, das ações “humanitárias”. Com sua desculpa de levar a “civilização” e a “democracia” ocidentais aos “pobres selvagens”, praticam o genocídio físico e epistemológico para extirpar todas as culturas e corpos não ocidentais da face do planeta. Desde o Império Romano, a cidade é a moradia do aparato militar, este aparato que invade e destrói, que diz levar a “*pax*”, mas que leva o *fascio lictoriai* da guerra. O fato de as áreas fora das cidades serem enormes campos de concentração a céu aberto é mostrado claramente pelo apagamento do povo palestino pelo Estado de Israel. Enorme aparato militar, grandes muros, cercas e postos de controle dividindo o território da Palestina e segregando a população. Este mesmo modelo será visto por todo o mundo, seja dos muros da fortaleza Europa contra imigrantes da África e do Oriente Médio ou seja do muro

norte-americano contra os imigrantes do México e da América Latina. As técnicas de ocupação de território serão as mesmas vistas sejam nas favelas ou sejam nos assentamentos indígenas em todos os países das Américas.

A cidade é a forma-prisão que o Estado centralizador moderno aplica por todo o planeta. Como já dito por muitos intelectuais, a metáfora da humanidade como doença que se espalha sobre o planeta como um câncer destruindo a natureza é, na verdade, justamente a cidade. Como tentou-se mostrar nesse trabalho, não é a “humanidade” que é um câncer sobre a Terra. O câncer sobre a Terra, que a destrói, que causa grandes extinções em massa, genocídios e as alterações climáticas é a cidade, seu sistema de governamentalidade – o Estado-nação centralizador – e seu sistema econômico – o capitalismo. E a cidade não é uma construção da “humanidade”, e sim é uma construção tecnopolítica de uma elite econômico-política que se utiliza do poder-saber para construir um discurso de forte individualismo, mas que, quando lhes convém, se utilizam do termo “humanidade” para jogar a responsabilidade de seus crimes nas costas daqueles que eles exploram e governam.

Nesse sentido, o individualismo não é a quebra do metafórico contrato social. O individualismo é a base fundamental desse contrato e de toda a filosofia ocidental. A filosofia, mais do que a biologia, no campo do discurso humano e na guerra discursiva dos sabres é responsável pela propagação do individualismo. Desde o início daquilo que chamamos de filosofia ocidental – ou seja, desde Sócrates, Platão e Aristóteles – os filósofos defendem uma forte individualidade dos detentores do saber, como se o filósofo estivesse acima dos simples homens da cidade e das minúcias da administração das cidades, de tal forma que escondem, tal como vimos com Foucault, uma enorme fome por poder disfarçada de um saber “purista” desligado das estratégias de poder. Tal sede de poder do filósofo-rei, que construiu e manteve esta guerra discursiva por todo o Ocidente até a ascensão e a queda do Império Romano, demonstra um sentimento de superioridade daquele que detém o saber e acredita que a sua própria individualidade é melhor e superior à das outras pessoas. Este sentimento egocêntrico é o próprio individualismo em ação.

Este sentimento de superioridade tem sua mais clara síntese na frase do filósofo romano Cícero: *Nihil est incertius vulgo* – “nada é mais instável do que o vulgo” –. Esta “instabilidade” do vulgo, ou seja, do povo, é a insurreição constante destes contra a opressão do poder-saber, contra a opressão da cidade. Como apontado por Kropotkin, na Idade Média os padres católicos assumiram a tradição grega e romana e, nos púlpitos, pregaram o individualismo, o fim das práticas comunais, para que o povo se curvasse perante os soberanos e a Igreja católica. E na filosofia moderna, com Descartes, Hobbes, Locke, Kant, Hegel, somente para citar alguns, o

individualismo e o rancor contra o vulgo se mantiveram de tal forma que todas as obras destes são um ode à superioridade de alguns homens sobre outros, ao inatismo de um individualismo que pode ser sumarizado pela famosa frase de Hobbes que diz que “o homem é o lobo do homem”. Nesta guerra discursiva, onde estes e outros filósofos forjaram tais discursos para cimentar a dominação de uns sobre outros, para cimentar os três mecanismos de poder, para cimentar a ascensão do Estado-nação e proliferação das cidades ao modelo europeu, a filosofia exerce um papel fundamental.

Além disso, outros dois pontos são constantemente repetidos: a superioridade dos seres humanos sobre todas as formas de vida da Terra e a superioridade da filosofia e das ciências ocidentais e seus modos de organização social sobre todas as demais formas de saber e de organização social humanos. O discurso filosófico é a base fundamental da construção de todos os outros saberes acadêmicos, os quais introjetaram em seus próprios discursos e suposições estes três temas, a saber: o individualismo mesquinho como natureza humana e fundamento essencial das sociedades humanas; o especismo, ou seja, a suposta superioridade da espécie humana sobre todas as outras espécies e formas de vida; e a pretensa superioridade do pensamento europeu e suas organizações societárias em cidades e Estados, que perpetuam o colonialismo e o racismo contra todas as etnias que estes classificam como “selvagens” e “bárbaras”.

A teoria do apoio mútuo de Kropotkin funciona então como um contradiscurso a esta filosofia. Kropotkin nos dá provas empírico-observacionais do fator de apoio mútuo atuando de fato no processo evolutivo de diversas espécies, tais quais estudadas pela biologia. Deixa claro para nós que os seres humanos são organismos naturais que respondem aos mesmos processos evolutivos e aponta para como o fator do apoio mútuo foi essencial para o sucesso de nossa espécie e como obviamente ainda é aquilo que pauta a nossa sociabilidade. Mas, para além da biologia e da sociologia, o apoio mútuo é um contradiscurso filosófico-epistemológico capaz de se contrapor ao discurso dominante do poder-saber filosófico de individualismo como fator inato humano.

O fator de apoio mútuo não é somente uma arma contra o poder-saber no campo da epistemologia e da história das ideias; é também de forma concreta um fator de resistência daqueles que são sujeitados pelo poder, que são esmagados pelo Estado-nação, que são colonizados e sofrem o racismo de Estado. É somente pelo apoio mútuo, e não pelo individualismo, que as pessoas podem, devem, – e seguem na realidade – resistindo aos mecanismos de dominação. A resistência contra o imperialismo dos grandes Estados-nações capitalistas ocidentais só pode existir na forma do apoio mútuo entre todos aqueles que estão

abaixo no sistema de classes sociais. É pelo apoio mútuo que as diversas etnias e povos originários podem resistir ao processo etnocida e epistemicida das cidades e da autoproclamada civilização eurocêntrica. É pelo apoio mútuo que os pobres, miseráveis e rejeitados das cidades podem resistir aos processos desumanizantes impostos pelas administrações das cidades e suas polícias, pelo capitalismo e pela concentração de propriedades de poucos sobre muitos.

É somente tendo em mente o apoio mútuo e a interligação entre todas as formas de vida do planeta que os seres humanos podem empenhar-se em um convívio mais ético com todas as outras espécies e com o próprio ecossistema do planeta. É entendendo que o mundo não gira em torno de nosso umbigo, que todos os indivíduos são únicos e, portanto, diferentes e que precisamos do apoio dos outros para sobrevivermos que podemos tomar consciência de que os sistemas que nos governam hoje e que o modelo de cidade no qual vivemos são terríveis, antiéticos, desumanos e autodestrutivos e que precisamos com urgência nos organizar e mudar estes modelos.

A insurreição dos corpos não pode ser apenas pequenas demonstrações de rebelião individualistas, as quais são sempre reabsorvidas pelo sistema e já são esperadas pelos mecanismos de segurança *foucaultianos*. É preciso uma revolta organizada da população, baseada nas práticas do apoio mútuo. As lutas que ousaram questionar a forma que o saber circula, funciona e mantém relações com o poder renegavam os privilégios do saber. No entanto, como aponta Foucault, não eram uma recusa cética ao saber científico, não eram irracionalistas; mas nem por isso eram racionalistas ou científicistas, pois não tinham uma crença dogmática num saber científico, mas propunham outros saberes que buscavam contornar as representações mistificadas que os donos do saber buscavam impôr. Os intelectuais buscam manter o saber em uma bolha longe das massas, com uma língua secreta que somente eles podem decifrar. Esta tradição, que como já explicado, vem desde Platão, visa capturar ou desqualificar um outro saber, o saber das pessoas.

E é resgatando o saber e as práticas das pessoas que Kropotkin desenvolverá sua teoria do apoio mútuo como fator de evolução. Para ele não se trata de fechar os olhos à ciência e taxá-la unicamente como sendo em si um mecanismo de poder e deixá-lo nas mãos daqueles que continuam exercendo o poder, mas sim de fazer uma ciência da resistência baseada nas vivências e experiências concretas das pessoas. Esse nos parece a função também da genealogia de Foucault. Abandonar o saber nas mãos do biopoder e da governamentalidade é retirar uma das armas de resistência daqueles que sofrem nas mãos do Estado. É preciso criar resistências em todas as instâncias das relações de poder. É preciso criar uma *intolerância ativa* a todos os discursos normalizadores que buscam categorizar e individualizar as pessoas enquanto, ao

mesmo tempo, as transforma em massa e em população. É preciso rachar os muros do poder em todas as suas fundações com essa *intolerância ativa*. Criemos brechas em toda a parede da torre panóptica, ataquemos por todos os lados, inclusive pelo saber, pela ciência. “Aproveitemos a brecha: que o intolerável, imposto pela força e pelo silêncio, cesse de ser aceito. [...] [devemos] aumentar nossa intolerância e fazer dela uma intolerância ativa. Tornemo-nos intolerantes” (FOUCAULT, 2015b, p. 4).

Seja na Natureza ou na cidade, o apoio mútuo é o principal fator de evolução das espécies não-humanas e humanas e a lei da competição não deve ser entendida de forma estrita e talvez nem deva ser levada em consideração em nossas sociedades humanas. Como buscamos apontar nesse trabalho, a metáfora serve a um discurso de poder-saber que busca ocultar seu projeto de poder. A metafórica guerra de todos contra todos e a metafórica sobrevivência do mais forte serviram para mascarar, como ciência biológica, concepções individualistas da filosofia e do contratualismo, assim como da economia e de um pensamento malthusiano. Portanto, Kropotkin nos adverte:

‘Nada de competição! A competição é sempre prejudicial à espécie e vocês tem muitos recursos para evitá-la!’ essa é a *tendência* da natureza, nem sempre compreendida de todo, mas sempre presente. Essa é a palavra de ordem que nos vem do bosque, da floresta, do rio, do oceano. ‘Portanto, associem-se – pratiquem o apoio mútuo! Esse é o meio mais seguro de dar a cada um e a todos a máxima segurança, a melhor garantia de existência e de progresso, seja corporal, intelectual ou moral.’ Isso é o que a natureza nos ensina; e é o que tem feito todos os animais que atingiram a posição mais elevada em suas respectivas classes (KROPOTKIN, 2012, p. 75, grifo do autor).

Enfim este trabalho não trata de defender a ciência ou a Razão Ocidentais, mas sim de apontar para aqueles que se perdem nas bibliotecas e no amor pelos livros que só são abertos uma vez antes de serem esquecidos, que se perdem nos discursos fáceis que defendem seus próprios privilégios, que se perdem na falsa segurança da forma-prisão das cidades, que a vida é poderosa, a vida é um acontecimento único e maravilhoso. Todos os discursos fabricados e mecanismos de segurança e disciplina podem ser criados e, mesmo assim, ela seguirá sua marcha irrefreável. A vida é sobrevivência pura, pelo apoio mútuo há multiplicação, há vida!

Não se trata muito menos de louvar o indivíduo Darwin ou qualquer outro, trata-se de identificar que este e Wallace são apenas condutores do produto total do trabalho humano e chegaram à espantosa conclusão da evolução, e Kropotkin também é somente mais um nó na enorme tapeçaria da humanidade, assim como Foucault. Poderiam ter sido outros, se existisse verdadeira igualdade para todos.

E a humanidade enquanto espécie, tão pequena e insignificante na história da vida na Terra, e mesmo assim tão arrogante em sua auto-proclamada importância, esta terá um fim nos

éons geológicos da Terra que ainda estão por vir. Não temos lugar privilegiado na história natural do universo, não existem hierarquias na metafórica luta pela vida e propagação das espécies, o especismo é um discurso de poder. Todos somos uma só vida, que no fim descendem do mesmo ancestral comum – LUCA (last universal common ancestor)²⁸ –, que floresceu em nosso planeta graças a um número indeterminado de processos aleatórios, que vão da zona habitável galática aos elementos químicos presentes que possibilitaram a química para a evolução.

E a própria Terra – essa pequena azul arca da vida no universo – marchará para seu inevitável fim com a expansão do Sol²⁹ ao se transformar em uma gigante vermelha que muito antes de atingir seu estágio final terá já posto fim em toda a vida na Terra. Mas apesar de toda destruição, morte e sofrimento que as cidades, o capitalismo e o Estado-Nação modernos causam às pessoas, a vida, as mais maravilhosas e lindas formas de vida resistirão a tudo. E o processo evolutivo seguirá sem nós. E nós? A humanidade pautada pelo apoio mútuo através de suas magníficas realizações coletivas – feitas não através do individualismo e da luta entre seus indivíduos, mas alcançadas comunalmente pelo apoio mútuo de todas as gerações passadas, presentes e futuras que constroem e lutam continuamente por um mundo onde caibam muito mundos – deixará sua marca no vasto universo, uma mensagem que dirá: *vivemos, sofremos, amamos, nos apoiamos, somos um, participamos do maior show da Terra e nesse palco gritamos – nós estivemos aqui.*

28 Ver mais em: <<https://phys.org/news/2018-12-luca-universal-common-ancestor.html>>

29 Ver mais em: Sackmann, I.-J., Boothroyd, A. I., & Kraemer, K. E. Our Sun. III. Present and Future. *Astrophysical Journal* v.418, p.457. 1993. ApJ...418..457S.

REFERÊNCIAS

- AUGUSTO, A. Para além da prisão-prédio: As periferias como campo de concentração a céu aberto. *Cad. Metróp.*, São Paulo, v. 12, n. 23, p. 263-276, jan./jun. 2010.
- CARADE, H. *Entre a “síndrome do pato” e o “efeito Mateus”*: juventude e políticas sociais na periferia de Salvador. Tese (Doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2016.
- CHÂTELET, F. *História das ideias políticas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2009.
- CHAUI, M. *Introdução à história da filosofia*: as escolas helenísticas. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 2.
- CHOMSKY, N. *A luta de classes*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1999.
- _____. *Natureza humana*: justiça vs poder: o debate entre Chomsky e Foucault. Editado por Fons Elders. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- _____. *Mídia*: Propaganda política e manipulação. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- _____. *Quem manda no mundo?* São Paulo: Planeta, 2017.
- CHOMSKY, N.; BERWICK, R. *Por que apenas nós?*: Linguagem e evolução. São Paulo: Ed. Unesp, 2017.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Porto: Afrontamento, 1979.
- DARWIN, C. *A Origem das Espécies*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- _____. *The voyage of the beagle*: volume. XXIX. The Harvard Classics. New York: P.F. Collier & Son, 2001.
- ELIAS, N. *O processo civilizador volume dois*: Formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- _____. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- FOUCAULT, M. *Os anormais*: Curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. Crise da medicina ou crise da antimedicina. *Verve*, v. 8, p. 167-194, 2010b.
- _____. *Em defesa da sociedade*: Curso dado no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- _____. *Ditos e escritos, volume IV*: estratégia, poder-saber. 3ed – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b.

_____. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Microfísica do poder*. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012.

_____. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. *A Ordem do Discurso* (1970). São Paulo: Loyola, 2014.

_____. *Segurança, território e população: Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *A sociedade punitiva: Curso no Collège de France (1972-1973)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

_____. The subject and power. *Critical Inquiry*, v. 8, n. 4, p. 777-795, 1982.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

_____. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. 39. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

HERCULANO-HOUZEL, S.; FONSECA-AZEVEDO, K. Metabolic constraint imposes tradeoff between body size and number of brain neurons in human evolution. *PNAS*, v. 109, n. 45, p.18571–18576, 2012.

HOBBS, T. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

JOURDAN, C. 2013: Memórias e Resistências. Rio de Janeiro: Circuito, 2018.

KROPOTKIN, P. *Apoio Mútuo: Um Fator de Evolução*. Porto Alegre: Editora Deriva, A Senhora Editora, 2012.

_____. *A Conquista do Pão*. Lisboa: Guimarães & C^a Editores, 1975.

_____. *O Estado e seu Papel Histórico*. São Paulo: Nu-Sol: Imaginário, 2000.

_____. *Palavras de um Revoltado*. São Paulo: Imaginário: Ícone ed., 2005.

KUHN, T. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MAIA, C. About the Foucault's analytic of power. *Tempo Social; Rev. Sociol*, São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 83-103, out. 1995.

MALTHUS, T. R. *Ensaio sobre a população*. Apresentação: Galvêas, E.; Tradução: Andrade, R. C.; Azevedo, D. A.; Cury, A. A. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MARX, K. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Ícone, 2004.

PROUDHON, P.J. *Sistema das Contradições Econômicas, ou, Filosofia da Miséria, Tomo I*. São Paulo: ícone, 2003.

RODRIGUES, T.; AUGUSTO, A. Política, participação e resistências na sociedade de controle: entre indignados e a antipolítica. *Pensamento Próprio*, n. 40, p. 227-250, 2014.

SKIRDA, A. *Os anarquistas russos, os soviéticos e a revolução de 1917*. São Paulo: Intermezzo, 2017.

SPENGLER, O. *A Decadência do Ocidente: Esboço de uma Morfologia da História Universal*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1964.

VIANA, N. A Teoria da População em Marx. *Fragmentos de Cultura*, Goiania, v.16, n. 11-12, p.1009-1023, nov./dez. 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os Pronomes cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2 n. 2, 1996.

WHORF, BL. *Language, Thought, and Reality*. Massachusetts: The M.I.T. Press, 1978.

WOLFF, P.; HOLMES, K. J. *Linguistic Relativity*. [S. l.]: John Wiley & Sons, 2011. v. 2

APÊNDICE A - As origens comunalistas e de democracia direta do pensamento de Kropotkin

Desde os tempos mais remotos, sempre se viram os eslavos vivendo em democracia; eles discutiam suas necessidades em assembleias populares ou folkmotes.

Procópio, séc. VI.

Piotr Alekseyvich Kropotkin (1842-1921), geógrafo e geólogo nascido na Rússia, foi um importante ativista político e pensador do comunismo sem Estado e sem hierarquias. Sendo que este comunismo sem Estado de Kropotkin nada tinha a ver com o comunismo de Marx, ao qual Kropotkin se referia como sendo um dos *teóricos autoritários alemães*. Em resumo, para ele o comunismo sem Estado era o *comunismo sem governo*, visando a abolição do Estado e de todo e qualquer tipo de autoritarismo e garantindo total liberdade política às pessoas. Era também contrário aos regimes econômicos do capitalismo e também do coletivismo, dando às pessoas total liberdade econômica. Para alcançar tanto, o comunismo sem Estado deve ser baseado em novas organizações absolutamente contrárias ao individualismo e que sejam baseadas no princípio *a cada um segundo as suas necessidades*, sendo esta a máxima desse comunismo. Para alcançar esta liberdade e igualdade políticas e econômicas sem um Estado e sem um governo autoritário eram necessárias as organizações através de *assembleias populares* sob o princípio da *democracia direta*, ou seja, uma democracia sem representantes ou representados. Sem mandantes ou mandados, sem partidos ou partidários, sem patrões ou empregados. Esse comunismo *kropotkiniano*, com origem no pensamento russo, era anti-estatal e anti-autoritário e, portanto, diferia completamente do comunismo marxista com origem no pensamento alemão, que era pró-estatal e autoritário.

Portanto, para entendermos o pensamento de Kropotkin e sua ideia de apoio mútuo como fator principal da evolução das espécies e de organização das sociedades humanas e sua defesa política do comunismo sem Estado, é preciso compreender o meio no qual o seu pensamento se desenvolveu. Nada mais justo pensar sobre o meio em que Kropotkin viveu, já que este termo, como estudamos em Foucault, é uma noção que vem da biologia – e antes dessa da física – e que além disso foi muito utilizada pelos urbanistas no século XVIII. Portanto, cabe exatamente dentro da pesquisa de Kropotkin que em seu livro *Apoio Mútuo*, conforme já estudamos, tratava tanto da biologia das espécies quanto das origens das cidades e do Estado. Enquanto no trabalho principal fizemos a genealogia foucaultiana do pensamento de Kropotkin, neste apêndice trataremos de fazer uma arqueologia das instituições e práticas e discursividades

locais que levaram ao pensamento político e científico de Kropotkin. Pois, segundo Foucault, “[...] a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais” (FOUCAULT, 2010b, p. 11). Para tanto, pesquisaremos o texto de Alexandre Skirda, especialista do movimento revolucionário russo, sobre as tradições democráticas igualitárias da Rússia antiga.

O Estado-nação moderno que chamamos hoje de Rússia é um vasto território que comportava diversos povos antes da ascensão dos Estados centralizadores, e era “[...] povoado antes do século IX por tribos fino-eslavas, portando nomes genéricos: Drevlianas (gentes das florestas), Polianas (gentes das planícies), Severianas (gentes do norte), Dregovidch (gentes dos pântanos da região do Pripet), etc” (SKIRDA, 2017, p. 11). Os eslavos, que eram um grupo étnico e linguístico indo-europeu, são separados geográfica e linguisticamente como eslavos orientais, que incluem os bielorrussos, os russos e os ucranianos: “O vocábulo ‘Russos’ foi-lhes dado provavelmente por causa de uma tribo escandinava que os finlandeses chamavam de *Ruotsi*, derivando do escandinavo *ross*, significando ‘remar’, alusão crível dos dracares e remos (*qnorrr*, em escandinavo)” (SKIRDA, 2017, p. 11). Os dracares eram os barcos utilizados pelos vikings. Mas esses povos eslavos orientais, que mais tarde serão denominados russos, “[...] eram profundamente pacíficos e hospitaleiros, assim como os eslavos em geral, e que lhes repugnava combater. O provérbio russo ‘mesmo uma paz ruim vale mais que uma boa guerra’ é bem expressivo em relação a isso” (SKIRDA, 2017, p. 12). Esta caracterização dos povos eslavos, “os bárbaros”, casa perfeitamente com a análise feita por Kropotkin, como visto antes. Como muitos povos originários, os eslavos eram animistas, “[...] adoravam as florestas e as árvores, as flores, as águas, o fogo, as almas dos mortos e os espíritos as coisas. Suas vidas eram ritmadas pelo ciclo atmosférico e solar” (SKIRDA, 2017, p. 13).

É importante tocar nesse ponto pois a religião cristã entrará no território russo através do Império Bizantino e fundará a Igreja Ortodoxa Russa, ou, como é conhecida, o Patriarcado de Moscou. O Patriarcado de Moscou é organizado em uma estrutura altamente hierárquica, cujo mais alto nível de autoridade é o Patriarca de Moscou. Porém, a crença religiosa animista eslava anterior:

Era uma religião sem preceitos, sem dogma, sem mistério nem clero. Se a compararmos com a Palas Atena dos gregos, coberta de couraça, encontraremos na Rússia pagã a Mãe Terra Úmida. Em vez dos júpteres e dos netunos em guerra entre si e contra os homens, encontramos Voloss, protetor dos rebanhos, e Perun, senhor do raio e dos relâmpagos, destituído de pendores periposos (SKIRDA, 2017, p. 13).

Com isso, vemos já o indício de hierarquização comandada por uma religião cristã aos povos pagãos, que cultivavam um amor à Mãe Terra, para o deslocamento ao louvor ao patriarcado. Porém, antes disso, existia “[...] a tendência, dos eslavos em geral e dos russos em

particular, à maior igualdade possível. Ela manifestava-se pela eleição e pela revogação do príncipe e de todas as responsabilidades importantes durante uma assembleia geral da cidade concernida, denominada ‘vetche’” (SKIRDA, 2017, p. 13). A *vetche* era uma instituição consuetudinária, quer dizer, que não era baseada em leis escritas. Eram hábitos e comportamentos postos em prática sem que fossem necessários a lei escrita e os diversos especialistas que vem com este tipo de instituição, como juízes, advogados, policiais, entre outros. A *vetche* foi muito pouco estudada pelos historiadores russos e muito menos fez seu caminho para o conhecimento do Ocidente. “*Vetche* vem de *vechtchats*, ‘falar’ (na linguagem de Pskov: ‘gritar’) e correspondia a uma espécie de dieta, órgão principal do poder político da cidade. Todos os homens livres podiam dela participar, mas voluntariamente, sem ser obrigados a isso” (SKIRDA, 2017, p. 14).

A *vetche* podia ser convocada por qualquer um, inclusive mulheres e viúvas. Todas as classes sociais podiam falar, os mercadores, os artesãos e até aqueles dos mais pobres entre os cidadãos. A presença do príncipe da cidade não era obrigatória e, mesmo assim, a *vetche* tinha poder deliberativo. Para convocá-la era somente necessária a condição de que fosse importante o motivo de invocá-la. A convocação era feita por um sino especial ou por um aviso circulado por mensageiros entre todos os habitantes. “A participação devia ser pessoal, a representação por delegado parece ter sido desconhecida. Não havia presidente dos debates; aquele que havia convocado a *vetche* tomava a palavra” (SKIRDA, 2017, p. 15). Todos os grandes problemas fundamentais passavam pela *vetche*, principalmente a eleição do príncipe. A reunião da *vetche* ocorria de hábito a céu aberto na maior praça da cidade. Às vezes ocorria na maior igreja, dependendo das condições do tempo. O direito de fala era o mesmo para todos e cada um falava ou se calava de acordo com sua própria vontade.

Não havia relatório, mas quando uma decisão era tomada, ela era consignada por escrito (particularmente a carta ligando a cidade ao príncipe eleito). Sua execução incumbia ao príncipe, à certas pessoas ou à própria *vetche*. As decisões não eram tomadas por simples maioria dos votos: era preciso a unanimidade ou uma maioria muito forte, antigo costume eslavo. A *vetche* podia não se reunir durante mais de um ano, depois ocorrer durante uma semana ou duas, até que as questões tivessem sido todas abordadas ou que os oponentes fossem convencidos (SKIRDA, 2017, p. 15).

A *vetche* era então, na Rússia antiga, uma instituição da maior democracia direta possível. Com a *vetche*, “O povo era verdadeiramente soberano; cada cidadão tinha, da mesma maneira, voz igual no governo do país e nem o príncipe reinante nem qualquer outro funcionário público tinha controle sobre a assembleia popular” (SKIRDA, 2017, p. 15). E foi assim até a introdução do cristianismo e da Igreja do Patriarcado Russo, que foram contrários à *vetche* e à eleição do príncipe, onde “A igreja consagrar-se-á, ao contrário, a substituir o princípio eletivo

por aquele do poder pela graça divina (bem evidentemente, por seu intermédio)” (SKIRDA, 2017, p. 20). Isso, aliado às invasões dos tártaros³⁰ a partir do século XIII, levou à ascensão do déspota moscovita Ivan III, príncipe de Moscou, que por volta de 1478 proíbe a *vetche*, qualificando aqueles que desta participavam de “*sediciosos da vetche*” (*vetchniki kramolniki*). Em seguida:

Seu filho Basílio Ivanovitch, completa seu trabalho, em 1510, confiscando o sino de Pskov, suprimindo, assim, sua *vetche* e deportando 300 famílias. Seu sucessor, Ivan IV, dito o Terrível, um demente sanguinário, assumiu de maneira ainda mais horrível, massacrando várias dezenas de milhares de novgorodianos, em 1571, querendo, assim, extirpar as próprias raízes da *vetche*. A Rússia livre havia vivido, a servidão herdada do julgo tártaro e doravante aplicada por Moscou começava sua obra nefasta. Todavia, a *vetche* permanece uma chave essencial para compreender a mentalidade profunda do povo russo, isso até os nossos dias (SKIRDA, 2017, p. 21).

A Rússia entrou no czarismo. Pedro, o Grande, vai se autoproclamar imperador e chefe da Igreja por volta de 1682. Catarina II, a déspota esclarecida, aprofundou ainda mais a autocracia dos czares, aumentando a opulência dos nobres e o sofrimento dos russos. Enquanto o czarismo acabava com as liberdades nas cidades e com a tradição da *vetche*, no campo florescia a comuna rural: o *mir*. “Na origem, a propriedade agrária, e ainda mais individual, era desconhecida entre os russos. A terra pertencia àquele que a trabalhava pelo tempo que a trabalhava” (SKIRDA, 2017, p. 24).

Assim como na *vetche*, as assembleias do *mir* também ocorriam com a participação de todos, onde nenhuma decisão era tomada por maioria de votos e todas as questões eram resolvidas por unanimidade. “A assembleia não constrange a minoria a aceitar resoluções às quais esta não consente. Cada um é obrigado a fazer concessões para o bem comum e para a paz e a prosperidade da comunidade” (SKIRDA, 2017, p. 35). O direito consuetudinário do *mir* dispensava também a lei escrita.

O *mir* correspondia mais a miúdo a uma única aldeia, mas ele podia englobar até trinta aldeias, constituir um *volost* (espécie de cantão) e agrupar vários milhares de habitantes. Ele é o único proprietário da Terra, e todos os seus membros são seus usufrutários. Cada um deles possui individualmente, em contrapartida, sua habitação (*isba*) e o cercado rodeando-a (*usadba*). O *mir* é coletivamente responsável pela fiscalidade e pelas obrigações em relação ao exterior. Ele tem seus funcionários eleitos: o *estarooste* (o antigo ou o prefeito), o *sotskii* (centenário ou guarda campestre), o *piatidesiatskii* (cinquentenário) e os *desiatskiis* (decenários) sobre os quais repousa seu funcionamento. As reuniões do *mir* (*skhody*) ocorrem regularmente seja no refeitório da igreja paroquial, seja em uma casa adaptada a esse fim, onde reside um guarda. A certos intervalos, a terra, dividida em lotes iguais em quantidade e qualidade, é partilhada entre todos aqueles que tem a força de trabalho necessário na base do número de bocas a alimentar. As florestas e as pastagens permanecem indivisas. Os prados são ceifados em comum e o feno partilhado entre todos; às vezes, elas são divididas anualmente e repartidas segundo uma ordem de rotatividade tal que

30 Grupo étnico turcomano.

os participantes possuem-nas alternadamente. As partilhas são sempre efetuadas por sorteio. O *mir* é obrigado a assegurar uma parte da terra a todo indivíduo capaz de lavrá-la, *aquele que não o é, é sustentado pela comunidade* [grifo nosso]. Os produtos são postos em comum. A fim de que ninguém fique em desvantagem na partilha, divide-se a terra em três espécies de lotes, às vezes mais, levado em conta a natureza do solo, de sua exposição, do declive, da proximidade das casas, dos caminhos e dos riachos. A ausência de cercas marca o espírito de igualdade e solidariedade dos membros do *mir*. (SKIRDA, 2017, p. 32-33).

E com essa descrição do *mir* apontamos como o pensamento de Piotr Kropotkin e sua Teoria do Apoio Mútuo foram conclusões herdeiras deste modo de vida russo que, nas antigas cidades russas, era a *vetche* e nos campos, o *mir*. E talvez por isso a Rússia tenha abraçado tão bem as ideias comunistas, se revoltado contra o despotismo dos czares e visto nascer, no início do século XX, os conselhos soviéticos, que gritavam “todo poder aos soviéticos!”, “todo poder aos conselhos!”. Soviéticos que são confundidos com a ditadura bolchevista, a qual tomou o poder após a Revolução de 1917³¹.

Não podemos impedir-nos, ao fim deste estudo relativo às tradições democráticas e igualitárias através da história da Rússia, de estabelecer uma filiação direta entre a *vetche* [e] o *mir* [...] com a criação dos soviéticos (conselhos) durante a primeira revolução russa de 1905, em seguida, com a explosão de 1917. Isso é absolutamente evidente, pois o antigo russo *soviet* e *vetche* são sinônimos. [...] Essa filiação é completamente ocultada por todos os historiadores – da ex-URSS, da atual Rússia ou do Ocidente – (SKIRDA, 2017, p. 54).

Embora o conselho soviético tenha acontecido no contexto das cidades, é bom lembrar que, com a Revolução Industrial, muitos camponeses migraram para as cidades, mas não perderam as ligações com as antigas práticas da sua terra e que também o campo estava se sublevando tanto quanto a cidade e que os camponeses, assim como no Ocidente, sempre tem sua história apagada pelos historiadores, que sempre contam a história, na verdade, das vitórias das cidades. Por fim, citemos Serguei Stepniak em sua obra *La Russie souterraine em 1865*:

Para um camponês russo que tem sua velha comuna rural, com a propriedade coletiva da terra, e seu *mir* ou sua *gromada*, assembleia comunal que regula soberanamente todas as questões da comuna, as ideias do coletivismo científico e do federalismo são apenas uma dedução lógica, completamente natural, das instituições às quais ele está habituado a tantos séculos. É um fato que em nenhum outro país do mundo os camponeses estão tão bem dispostos, como na Rússia, a acolher o socialismo federativo (STEPNIAK apud SKIRDA, 2017, p. 55).

31 Ver mais em: BASSILEV, P. A Ideia dos Soviéticos. São Paulo: Editora Imaginário, Faísca. 2008.

APÊNDICE B - Esboço das origens filosóficas ocidentais das cidades, a cultura grega e romana

E nada aproxima tanto a virtude humana da divina do que fundar novas cidades e conservar as já fundadas.

Marco Túlio Cícero

Ao estudarmos as origens primeiras do pensamento humano e as origens do Estado sempre retornamos à filosofia, à história e à ciência do velho continente, a Grécia antiga e a Roma. Isto claro não se dá por uma real superioridade da Europa. O pensamento europeu moderno é herdeiro do Império Romano, que, caído, tornou-se por sua vez diversos outros pequenos impérios que se colocaram a colonizar e invadir todos os demais continentes do mundo. Colocaram-se, portanto, a deliberadamente destruir, ocultar e silenciar todas as demais formas de compreensão do mundo e vivências humanas. Todas as demais raças africanas, ameríndias, aborígenes e orientais passaram a ser unicamente uma curiosidade histórica fadada ao esquecimento e à substituição pela autoproclamada grande civilização europeia. E, ao estudarmos estas origens da civilização europeia, definitivamente “uma das fontes principais do pensamento político moderno na área cultural mediterrânea-europeia é, sem nenhuma dúvida, a civilização grega clássica.”, principalmente pois: “Entre os produtos marcantes do que é chamado de ‘milagre grego’ (para designar o conjunto das invenções institucionais, literárias, artísticas, científicas, teóricas, técnicas), o mais característico é essa *forma política* original que é a *Pólis*, a Cidade” (CHÂTELET, 2009, p. 13, grifos do autor).

As cidades gregas poderiam ser democráticas, oligárquicas ou monárquicas. Contudo, a mais notória invenção política da Grécia foram as *leis*. As *regras do jogo social* foram definidas por Dracon e Solon em Atenas, por volta de 600 a.C. – daí a ideia de *leis draconianas* –. Portanto, o embrião da tecnologia do poder epistemológico-jurídico que Foucault aponta, presente no século XVII em diante, já se encontrava na origem mesma das cidades gregas que deram o aparato jurídico que seguimos de certa forma até nossos dias. Pois, como ele disse “o suplício é uma técnica e não deve ser equiparado aos extremos de uma raiva sem lei” (FOUCAULT, 2011, p. 35). A ideia de *cidade como lugar natural da sociedade humana*, como aponta Châtelet, já se encontrava na Grécia, pois, como ele comenta, Aristóteles em sua obra *A Política* já nos apontava que “o homem é um animal político”, adiantando em dois mil anos de certo modo o uso do *darwinismo social* e do *biopoder* na idade moderna, inclusive a noção de sobrevivência do *darwinismo* quando Châtelet nos diz que:

Aristóteles quer definir a *Cidade*, ele a opõe a duas outras formas de agrupamento animal: a família, que reúne os indivíduos do mesmo sangue, e a aldeia, que agrupa os vizinhos em função do interesse. Nos dois casos, o objetivo é a sobrevivência. A Cidade, por seu turno, tem como fim o *eu Zein*, o que significa: viver como convém que um homem viva (CHÂTELET, 2009, p. 14).

Portanto, não só essa passagem adianta a ideia de luta pela sobrevivência darwinista, como já adianta uma mitológica origem contratualista e deixa claro o caráter individualista das cidades dois mil anos antes do nascimento das cidades modernas sob o julgo do Estado-nação centralizador. Três aspectos importantes do pensamento grego para esse nosso estudo são destacados por Châtelet. O primeiro é que:

[...] os gregos consideram geralmente que a sociabilidade é produzida pela natureza e, portanto, que não se trata de fundá-la, mas de ordená-la; eles imaginam de bom grado uma idade de ouro ‘pré-histórica’ (‘na qual os deuses apascentavam diretamente os homens’, diz Platão); que teria sido submergida por um cataclismo, levando assim a um Estado patriarcal (CHÂTELET, 2009, p. 15).

Portanto, esta passagem mostra o pensamento grego em consonância com o mesmo caráter contratualista de mito de uma “idade de ouro”, onde uma mitológica origem do homem em um Estado patriarcal já estava presente no pensamento grego, embora não através da ideia de fundação, de contrato, ou da figura de um Leviatã. Embora escape totalmente do escopo deste trabalho, é impossível deixar de registrar o fato – mencionado na citação – que a fundação do Estado e da *Cidade* está intimamente atrelada ao patriarcado e à exclusão das mulheres de toda a história ocidental, assunto para ser melhor investigado em futuros estudos.

O segundo ponto é que os gregos “[...] desenvolveram discursos históricos, não possuíam de nenhum modo a ideia – cristã e pós-cristã – de um discurso da história linear e dotado de *um* sentido; [...] a noção de um progresso global está excluída” (CHÂTELET, 2011, p. 15). Portanto, a ideia de discursos lineares não fazia parte da epistemologia grega e estes não compreendiam a *polis*, a cidade pela ideia de “evolução” da sociedade como sinônimo de progresso. Porém, a ideia de que a humanidade está superior e hierarquicamente colocada acima de todas as outras formas de vida já estava presente no pensamento grego como aponta o terceiro e último ponto de Châtelet:

[...] a humanidade como espécie é compreendida como *a mais elevada do gênero animal*, participando da animalidade por sua sensibilidade e do ‘divino’ por sua capacidade de raciocinar [...] é um excesso (*hybris*) tão grande querer ser um deus como agir como animal; o grego, por sua situação geográfica e sua cultura (*paideia*), considera-se como privilegiado quanto à possibilidade de realizar a ‘virtude’ do homem: a Cidade – com comunidade consciente – é precisamente a forma política que permite a explicitação dessa virtude. Somente ela permite à coletividade instaurar uma *ordem justa*, e, ao indivíduo, viver de tal modo que atinja a satisfação legítima – sob o império das leis (CHÂTELET, 2011, p. 15, grifo do autor).

Vemos aqui que a ideia de superioridade da espécie humana sobre os outros animais já estava presente no pensamento grego e que a ideia de fundação supraindividual da cidade presente no contratualismo também já se apresentava, embora, como dito, os gregos não pensassem em um mito fundante da cidade pois a sociabilidade era tida como algo natural. Mas a virtude da racionalidade humana só podia aparecer para eles na cidade sob o império das leis e somente a cidade permitia a instauração supraindividual de uma “*ordem justa*”. Os gregos ainda com Platão foram os primeiros a pensarem um *poder-saber* quando da “[...] implementação do projeto de um Saber indubitável, ele [Platão] estabelece a tese segundo a qual a definição da ordem da Cidade justa supõe *uma ciência do político*, que é ela mesma parte de um Saber mais amplo, o Saber do que na verdade é” (CHÂTELET, 2011, p. 17). Portanto, a epistemologia-jurídica, o *poder-saber*, as leis estão intimamente ligados às cidades desde os gregos, e a cidade já na Grécia antiga tinha o embrião do esquema das divisões de classe, uma vez que:

[...] através de uma educação sistemática do *logos*, da atividade discursiva: esses verão se esboçar no mundo inteligível o esquema da Cidade perfeita, que corresponde ao da alma individual bem regada e à distribuição cósmica dos caracteres humanos. Esse esquema é o seguinte: uma classe de cidadãos deve prover as necessidades materiais da coletividade; sua virtude é trabalhar e obedecer; pertencem a essa classe que o cosmos fez nascer com uma alma na qual predominam os apetites. Uma outra tem como missão rechaçar os inimigos e garantir a segurança interna; sua virtude é a impetuosidade e a disciplina. [...] uma outra garante a autoridade soberana e gere a coletividade [...] o filósofo-rei proceda, graças a seu saber, às melhores combinações eugênicas e à seleção que permita a classificação de cada cidadão na classe adequada à sua natureza (CHÂTELET, 2011, p. 19).

Vemos claramente na passagem várias das questões que fundam o Estado-nação moderno, como vimos com Foucault, e que inclusive estão presentes nos mitos contratualistas: um embrião de classes sociais; o imperativo do discurso e do poder-saber; a ideia de segurança contra um inimigo interno e externo; o suplício pelas leis e a disciplina militar, que mais tarde dará lugar à *sociedade disciplinar*; as tendências eugênicas das grades figuras históricas de reis, imperadores e ditadores no geral; uma ideia de naturalização de classes, um biopoder; assim como a necessidade de gerentes e pessoas que comandem a massa de pessoas que são tidas como escravas de seus espíritos animais ou de seus apetites. Tudo isso está presente na *República* de Platão, onde a sua cidade utópica *Callipolis* nada mais é que um sonho utópico centralista e eugenista que guia até hoje as tentativas racionalistas da civilização europeia ocidental. Esta utopia é vendida como sendo a realidade até os nossos dias atuais. Ela será reciclada pelo Império Romano, posteriormente pelo Príncipe-Estado absolutista e finalmente pelo Estado-nação moderno, através do imperialismo e do colonialismo que a Europa promoveu

por toda a face terrestre. O mito contratualista leviatânico também busca, assim como o mito *Callipolis*, naturalizar uma ordem unificadora e uma utopia como sendo algo do âmbito do real. Como nos diz Châtelet,

Sugeriu-se que a *República* – onde tal modelo é exposto – seria talvez uma fábula moral. Resta o fato de que a *Callipolis* permaneceu como o tipo por excelência da utopia racionalista, que – em nome da perfeição – submete o Poder ao Saber e à organização social às exigências da Ordem unificadora (CHÂTELET, 2011, p. 19, grifo do autor).

Como nos mostra constantemente Kropotkin, o fator real que gere a nossa sociabilidade é o apoio mútuo praticado pela coletividade humana em suas práticas reais e não estes grandes modelos teóricos utópicos que buscam, de forma impositora, implementar as ideias de um “filósofo-rei” autoritariamente, de cima para baixo, ao corpo total da sociedade, sendo que esta sim é real e permanente e não a ideia de Estado ou governo, que são apenas acidentais e repousam sobre o mito leviatânico. É este mito sempre com fundo religioso que Protágoras, ao defender a democracia que Platão atacava:

[...] declara que ‘o homem é a medida de todas as coisas’, afasta essa tradição [das lendas gregas e do Panteão religioso]; afirma que a Cidade é o produto do ato dos homens e que as leis resultam de convenções. Na mesma óptica, Crítias chegará a afirmar que os deuses são criações dos governantes para dar estabilidade à ordem social (CHÂTELET, 2011, p. 18).

Nem tampouco Aristóteles ao se colocar contrariamente à Platão faz um trabalho melhor. Ao tentar defender a Cidade contra a ideia de Platão de atribuir poder autoritário a apenas uma parte do corpo social, diz que “O erro de Platão é querer reduzir seres diferentes à igualdade aritmética e aplicar autoritariamente uma proporcionalidade geométrica à ordem social, quando nesse domínio opera uma contingência que torna impossível a aplicação estrita do raciocínio científico” (CHÂTELET, 2011, p. 20). O projeto de Aristóteles então é uma defesa de todos os detratores daquilo que ele chama de “Cidade real”, que inclui tanto os discípulos dos sofistas, que “[...] exaltam o individualismo, como contra os utopistas [Platão], que sonham com um retorno à tradição ‘monárquica’ ou inventam um modelo que incita à implantação de um poder que exerça uma autoridade coercitiva e ilimitada” (CHÂTELET, 2011, p. 20). Como se pode ver desde os tempos gregos, ao se pensar a organização humana, ora se cai em um individualismo que é contrário à nossa sociabilidade e ora se cai num autoritarismo coercitivo ao modelo leviatânico. A solução de Aristóteles então lembra muito o modelo de Piotr Kropotkin, pois contra os individualistas:

[...] ele faz valer as exigências da sociabilidade natural, condição necessária para uma existência feliz e virtuosa; contra os segundos [utópicos] – e, em particular, contra

Platão –, exalta o ideal realista da Cidade, que faz da liberdade dos cidadãos a condição prévia de toda organização justa (CHÂTELET, 2011, p. 20).

No entanto, esta semelhança é apenas aparente. Na questão da Cidade real, embora Kropotkin concorde que a liberdade de todos os cidadãos é condição prévia para qualquer organização justa, o que Aristóteles entende como Cidade real é completamente diferente do que Kropotkin entende, pois, para Aristóteles, “Os cidadãos não tem outro senhor além da lei” (CHÂTELET, 2011, p. 21). Então, Aristóteles passa a tentar naturalizar a lei na condição humana:

A própria lei não é nem uma construção artificial, nem um dado da pura Razão: é a expressão política da ordem natural, levando em conta a situação da cidade e de sua história, assim como a composição do corpo social. Por isso, a questão das Constituições e de sua hierarquia é secundária: quer seja monárquico, oligárquico ou democrático, o regime moderado vale mais do que o excessivo; e uma combinação equilibrada de democracia e oligarquia permite, sem dúvida, a melhor existência. Mas o importante é que a lei seja o princípio. Pois a função da política é, para Aristóteles, conjurar o risco constante da servidão. Sua teoria da escravidão – que nos parece monstruosa – tem também como objetivo estabelecer que, entre a vida política e a servidão, há uma antinomia: se há servidão – e Aristóteles não concebe a possibilidade de não haver –, ela é de ordem natural, não de ordem política (CHÂTELET, 2011, p. 21).

Todo o dito acima é completamente contrário à Kropotkin. Para este, a lei é sim uma construção artificial e não de ordem natural. Sobre as leis, diz “Este amontoado de regras de conduta – que nos legaram a escravidão, a servidão, o feudalismo e a realeza – que denominam lei, substituiu esses monstros de pedra diante dos quais imolavam-se as vítimas humanas” (KROPOTKIN, 2005, p. 165). Portanto, para Kropotkin, o que Aristóteles faz é transformar a lei em um novo deus. Cabe aqui uma mesma comparação entre Kropotkin e Crítias, anteriormente mencionado, pois a lei aqui toma o lugar dos deuses como criações dos governantes para manter a estabilidade dos seus regimes. Enquanto para Aristóteles era indiferente o regime adotado – monárquico, oligárquico ou democrático – e que uma combinação entre democracia e oligarquia seria o melhor, Kropotkin defenderá justamente que só pode existir liberdade num “[...] mundo em que o indivíduo, liberto do julgo das leis, só terá hábitos sociáveis, resultado da necessidade que cada um de nós tem de procurar o apoio, a cooperação e a simpatia dos seus vizinhos” (KROPOTKIN, 1975, p. 53).

Portanto, para Kropotkin a questão das constituições não é secundária e sim primária, e nem um governo monárquico, oligárquico ou democrático liberal representativo permitem a liberdade; somente uma sociedade comunal baseada no princípio “a cada um segundo as suas necessidades” pode ser realmente livre e não servil. Não é necessário nem dizer que a monstruosa teoria de escravidão de Aristóteles como sendo de ordem natural e não política é

verdadeiramente o inverso à teoria de Kropotkin do apoio mútuo, que mostra claramente, através da Teoria da Evolução, que não a servidão e sim o apoio mútuo são de ordem natural nas sociedades humanas.

Embora tenhamos tocado rapidamente no pensamento grego, este pensamento só atingiu a nossa política e chegou ao Estado-nação moderno através do Império Romano. A fonte inspiracional do Império Romano foram os gregos e foi este Império que disseminou por toda a Europa e além essas ideias através das conquistas de seu imperialismo. Como aponta Kropotkin, a verdadeira fonte das ideias e da política do Estado-nação moderno é o Império Romano: “O Império Romano foi um Estado na verdadeira acepção do termo. Até os nossos dias, esse império ainda subsiste, para o legislador, como um império ideal” (KROPOTKIN, 2000, p. 10). A força do Império Romano e a posterior exaltação de suas práticas se dá justamente por que seus:

[...] enunciados jurídicos e as legitimações filosóficas intervêm como *quadro*, como *marca* e como *perpetuação* da ação fundadora da comunidade cívica. Assim, o *direito*, a *res publica* e o *imperium* atuam enquanto instituem a ordem militar e administrativa estabelecida de fato pelo Povo e pelo Senado (CHÂTELET, 2011, p. 22, grifo do autor).

Portanto, o direito, a *representação política* e o imperialismo continuam sendo os pilares que sustentam o Estado-nação moderno, e é justamente a *Cidade ecumênica* (universal) que abrigará as instituições jurídicas e do senado que permitirão ao *imperium* conquistar territórios e “levar” a *pax romana* (paz romana) aos povos conquistados, sob o símbolo do *fascio lictoriai*, que simbolizava o poder e a autoridade do Império Romano ao conquistar e subjugar outros povos. Foi Cícero que deu as linhas gerais do direito romano e ele considera que “[...] existe uma *lei natural*, válida para todos os homens, que está inscrita na própria ordem do cosmos; trata-se de uma lei que podemos conhecer usando a reta razão, uma lei imutável e eterna, e que deve ser tomada como regra absoluta de toda Constituição e de toda legislação” (CHÂTELET, 2011, p. 23). Essa é a mesma posição tomada por Hobbes. Essa remanescência do sistema político do Império Romano em nosso próprio sistema político e de classes que Kropotkin nos conta pode ser resumido na seguinte passagem:

Durante a república, existem patrícios latifundiários, pequenos proprietários plebeus e escravos; no início do império, acrescentam-se os locatários, que administram as terras dos patrícios que, agora, vivem em Roma, e camponeses livres, antigos pequenos proprietários que perderam suas terras por dívidas. Com a expansão do império e a tentativa de Augusto de satisfazer aos patrícios, aos plebeus ricos e aos generais plebeus, dando-lhes terras, o imperador se torna senhor do fundo público, isto é, as terras romanas tornam-se propriedade do imperador, que as cede a quem desejar, mas cobra altos impostos e taxas com os quais sustenta as campanhas militares e a plebe pobre urbana (‘pão e circo’, isto é, distribuição de trigo e diversão).

Essa situação tributária produz duas consequências principais: pequenos proprietários endividados migram para Roma, indo engrossar as fileiras dos *humiliores*, enquanto outros pequenos proprietários, locatários e camponeses livres buscam a proteção dos grandes latifundiários, pagando-os com trabalho, produtos e cessão de terras, tornando-se *coloni*, colonos. O *colonato*, no campo, corresponde aos *humiliores*, na cidade. O Império Romano conhece, assim, uma organização social fortemente hierarquizada e centralizada em cujo topo se encontra o imperador, abaixo dele, a burocracia imperial (os que cuidam do Direito e dos tributos e mantêm a organização militar), os exércitos, a nobreza (patrícios, homens novos e amigos de Roma, os *honestiores* ou *homens bons*), a plebe urbana (os *humiliores* ou *homens vis*), a plebe camponesa (os *coloni*) e os escravos (CHAUÍ, 2010, p. 210, grifo da autora).

Podemos fazer um paralelo entre a classe média urbana moderna e os *humiliores*, pois o sistema de cidade no qual vivemos é totalmente herdeiro do sistema político e jurídico do Império Romano. O sistema romano identificava juridicamente duas classes sociais muito bem definidas: os *honestiores* (os homens-de-bem, a nobreza, os patrícios, os homens novos, os amigos de Roma, os homens-bons) e os *humiliores* (os homens vis, a plebe urbana, a classe subalterna, os pobres, constituídos pelos artesãos e pequenos comerciantes). Os cidadãos abastados das grandes cidades continuam identificando-se como “homens-de-bem” enquanto a classe pobre continua sendo identificada como a classe potencialmente vil e aquela que deve ser controlada. É possível tentar traçar paralelos do sistema imperial colonizador do Império Romano com o sistema colonizador das metrópoles neoliberais em que vivemos hoje em dia.

E claramente, a estratégia do pão e circo do espetáculo midiático continua em vigor. A sociedade extremamente hierarquizada ainda está em vigor, a divisão campo e cidade continua a mesma, tendo a cidade caráter superior e especial, tendo os pobres urbanos e os camponeses o mesmo status dos “homens vis”, dos *humiliores*; a nobreza tendo transformado-se nos “cidadãos-de-bem”, na classe média e na classe rica; a tríplice imperador-burocracia imperial-exército transformou-se nos atuais poderes executivo, legislativo, judiciário e forças armadas. Em seguida, com a ascensão do cristianismo no Império Romano, cria-se a dicotomia entre a Cidade dos homens e a *Cidade de Deus*. E será a Igreja Romana que continuará, após a queda do Império Romano, o imperialismo, o colonialismo, a proliferação das cidades ocidentais e a perpetuação do direito romano até a fundação dos Estados-nação modernos.

A filosofia será o motor por trás do imperialismo romano, suas invasões e conquistas, seu modelo de cidade e de leis. Será pela propagação do Império Romano que a filosofia grega se espalhará pelo mundo. Será pela filosofia grega e romana que se fundará e se propagará a religião cristã. Filosofia grega, filosofia romana e filosofia cristã; as três juntas darão o tom da sociedade ocidental, suas cidades e seus Estados-nação. A filosofia será, assim, imperialismo puro. Talvez nada deixe mais claro isso do que a seguinte citação e Cícero:

Ó filosofia, guia da vida, buscadora da virtude e exterminadora dos vícios! Sem ti, que seria de nós e toda a vida humana? *Gerastes cidades*, convocastes para a vida em sociedade os homens dispersos, tu os juntastes para a vida em comum, primeiro pela morada, depois pela relação conjugal, depois pelas letras e a palavra, tu, inventora das leis, mestra dos costumes e da disciplina! Junto a ti nos refugiamos, a ti pedimos ajuda, se, outrora, em larga medida, hoje, inteiramente e sem reservas ati nos entregamos. Um só dia vivido em conformidade com teus preceitos antepor-se a uma imortalidade pecaminosa. A quem, portanto, recorrer senão a ti, que nos dás uma vida de tranquilidade e suprimes o medo da morte? (CÍCERO apud CHAUÍ, 2010, p. 250, grifo nosso).

Primeiramente, admite a suposta superioridade da filosofia greco-romana sobre todas as outras formas de conhecimento humano. Em seguida, demonstra claramente que é da filosofia que nasce a ideia de cidade. No trecho, já é possível perceber a ideia fundante do contratualismo, que é a reunião dos “homens dispersos” para viverem em sociedade. Admite que é a filosofia a responsável pelas leis, costumes e disciplina, demonstrando claramente o protótipo daquilo que Foucault encontrará ao estudar a sociedade moderna europeia e os seus três mecanismos de poder. Esta ode à filosofia se repetirá por toda a história. A filosofia ocidental greco-romana cria o poder, cria seus próprios problemas e depois os filósofos, os intelectuais, são convidados a resolvê-los. Mas como resolver problemas com as próprias ferramentas que os criaram? É possível concertar algo com o próprio martelo que o quebrou?

Como já visto com Foucault, o saber filosófico ocidental esconde por trás de seu suposto afastamento do poder uma enorme fome de poder. As instituições que sustentam o Estado são as instituições que se embasam num poder-saber filosófico. E o saber científico moderno é um prolongamento que segue defendendo os pressupostos filosóficos que sustentam o Estado e seus imperialismo e colonialismo através de um discurso de neutralidade que esconde por trás de si uma enorme violência que é mais violenta por mais se dizer civilizada. A civilização urbana é violência pura. É a guerra constante e continuada escondida sob as instituições, sob a Razão, sob a *pax*. Todas estas instituições e estruturas dependem da existência das cidades e de toda a sua estrutura para disciplinar os corpos de seus cidadãos, apagar os traços de apoio mútuo e trocá-lo pelo individualismo, ao qual não só os governos dependem como, também, o capitalismo.

Por detrás do escudo da *pax* vem o peso do *fascio*.