

Capítulo 29

EVIDÊNCIAS GENEALÓGICAS DO

ARS MORIENDI:

MICHEL FOUCAULT E O DECAIMENTO DO LUTO

*Lugan Thierry Fernandes da Costa*¹⁵¹

Só por um inesperado tremor de linhas, só por uma anomalia na continuidade ininterrupta de minha civilização, é que por um átimo experimentei a vivificadora morte. A fina morte que me fez manusear o proibido tecido da vida.

(A paixão segundo G. H., de Clarice Lispector)

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como problema as interações estabelecidas entre morte e política no contexto do processo histórico que entroniza a vida no campo político, denominado biopolítica, na obra do filósofo francês Michel Foucault. Para dizer de outro modo, investigamos como a morte assombra essa tecnologia política que deveria valorizar a vida. Essa interrogação é dirigida a obra de Foucault a partir do presente para, no avesso da intuição do autor, encontrar uma abertura para um futuro de experiências possíveis e, com alguma chance, de menos morbidez. Para tanto, dividiremos o trabalho em três partes. Em um primeiro momento, apresentaremos o conceito de biopolítica, pela perspectiva da sua emergência histórica, do seu funcionamento e das suas razões. Estaremos diante de uma apresentação muito breve do que é a concepção de biopolítica. Em seguida, apresentaremos como a morte se articula na biopolítica, em três diferentes momentos: no momento de emergência histórica dessa relação de poder, no modo como propõe a morte em seus termos e no modo como a morte se extravasa no genocídio. Em seguida, apresentaremos como a morte se amarra na

¹⁵¹ Mestrando em Filosofia (PUCPR). Bacharel em Direito (UFPR). Bolsista CAPES/BRASIL. E-mail: luganthierry@hotmail.com

biopolítica nas circunstâncias do presente, tanto a partir das vidas vulnerabilizadas e constantemente expostas à morte quanto a partir do período pandêmico.

Essa trajetória será guiada por uma abordagem filosófico-conceitual. Para isso, nortearemos a análise pelos trabalhos de Foucault, em especial àqueles da década de 1970, denominados genealogia da política (MACHADO, 2015, p. 12), nos quais a biopolítica ganha proeminência. Com isso, visamos postular esse conceito a partir do que é, a princípio, sua versão antitética, a exposição à morte e a produção de morte generalizadas. Os dois tipos de relação feitos, interna à obra de Foucault, e no que se refere à ontologia do presente, promovem uma elaboração do conceito em processo de crítica, revisão e atualização. Nesse sentido, partimos da pesquisa genealógica, um modo que permite pensar as singularidades do que se aborda, tentando encontrar os diferentes papéis e as diferentes cenas que participam (FOUCAULT, 2015b, p. 55). Ou seja, para encontrar os nós entre biopolítica e morte, o horizonte é tanto histórico quanto do presente. Porém, por História não se deve compreender uma linearidade ou um conjunto de fatos consecutivos, mas um jogo com uma dinâmica heterogênea. Segundo Foucault, “as forças que se encontram em jogo na História não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao caso da luta” (2015b, p. 73). Por isso, é incontornável observar um problema genealógico desde seu estado atual de articulação, do seu retrato presente de forças, em movimento de mudança. Disso entendemos que há um deslocamento em relação ao problema de morte no contexto da biopolítica, a partir da colheita de evidências, a serem apresentadas no decorrer desse trabalho. Desse modo, dirigir-nos-emos nas próximas etapas dessa pesquisa.

BIOPOLÍTICA E INVESTIMENTO VITAL

Biopolítica nomeia conceitualmente uma série de processos histórico-políticos que fizeram a vida adentrar no domínio do poder, ainda que não integralmente. Por remeter aos problemas vitais e biológicos e fazê-los integrar nos cálculos políticos, forja-se o conceito a partir desses dois termos, vida e política. Está disposto dessa maneira

inicial que a política moderna é uma política biológica dos processos vitais humanos. Ou, na formulação de Foucault, “o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão” (2015a, p. 155). A ponte de mediação entre vida e política é exatamente o homem moderno, ou seja, um homem de uma certa época, que dispõe, portanto, de uma especificidade histórica no que diz respeito tanto a sua vida quanto a sua política. Não convém avançar demasiado na formação moderna desses pontos, digamos apenas: que a vida está articulada ao saber biológico e, assim, aos processos vitais da espécie humana; que a política está associada a densidade do Estado bem como sua ciência, em especial, a estatística. Por isso, a biopolítica foca no corpo-espécie da população.

Importante nos perguntar, então: o que essa política faz com a vida? O que essa articulação cria como tendência? O que aparece como terceiro termo dessa relação é “o direito de intervir para fazer viver” (FOUCAULT, 2010a, p. 208). Ou seja, o investimento da política sobre a vida é, então, de natureza positiva, como se poderia intuir. Esse fazer-viver é o modo como a biopolítica age sobre a vida, a princípio, aumentando-a e controlando seus acidentes. Portanto, a vida engendra-se na política para que seus processos sejam geridos no sentido da valorização. E as razões para essa valorização da vida são, principalmente, duas: primeira, a estatística aparece como formulação racionalizada da intervenção em uma população em explosão demográfica e dos modos de aumentar a riqueza do Estado (FOUCAULT, 2008, p. 134); segunda, o capitalismo cria demandas de reforço para a produção, em especial, na industrialização, para a qual a biopolítica foi indispensável, na medida em que faz majorar a vida (FOUCAULT, 2015a, p. 152). Diante de tudo isso, temos que a biopolítica é um fenômeno que emerge no século XVIII. Na Europa, aconteceu tudo isso: articulação da vida na política, explosão demográfica, industrialização etc.

O que, no entanto, se passava nesse século – a título de exemplo – no Brasil? Os indígenas, habitantes do território na época do achamento, foram sistematicamente dizimados, o que se efetivou como um verdadeiro genocídio (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 30). As pessoas escravizadas, trazidas para o território, por meio do tráfico

negreiro, eram constantemente expostas à violência para trabalharem. Até um quinto dos escravizados morriam no transporte do território africano com destino à colônia, por diversas doenças e também por suicídio. Já na colônia, a morte por fálência corporal causada pela exaustão laboral atingia negros e negras, perfazendo uma expectativa de vida abaixo dos quarenta anos (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 84, 94). Muito mais poderia ser dito, porém, postula-se apenas algumas informações sobre a generalização da morte e da exposição à morte no território que viria a ser o Brasil, já que esse era colônia portuguesa à época, enquanto se encontrava na Europa uma política de valorização da vida e controle dos acidentes. Mais que isso, a escravidão colonial era praticada justamente pelas coroas europeias. Em resumo, o genocídio e a escravidão nas colônias, por um lado, e a valorização da vida e desenvolvimento do capitalismo, por outro.

Não deve espantar, portanto, o estranhamento em relação à noção de biopolítica como valorização da vida. Diante disso, o tópico seguinte irá se empenhar em encontrar a circunscrição mortífera da biopolítica.

MORTE, MORTALIDADE E GENOCÍDIO

A emergência da vida biológica no seio da política é composta por um fenômeno de desaparecimento da morte. Isto porque a biopolítica, em articulação com o poder disciplinar, enfraquece o poder soberano e, em decorrência disso, o direito de causar a morte. A marca do poder soberano era exatamente “se apoderar da vida para suprimi-la” (FOUCAULT, 2015a. p. 146) ou, para dizer de outro modo, a vida aparecia no campo da política soberana por mediação da morte. A soberania, dessa ótica, tem o direito de morte e atinge a vida por meio dele. No entanto, a soberania não desaparece e, por isso mesmo, o direito de morte não desaparece. No século XIX, foi possível observar, então, a mudança do sentido da guerra. Se antes a guerra era a possibilidade de exigência do soberano que seus súditos se sacrificassem em seu nome, passa então a ser feita em prol da existência vital de todos. Em resumo: a guerra permanece um fenômeno de exposição à morte, mas feita não mais pelo direito de morte do soberano e sim pela

valorização e manutenção da vida da população. Segundo Foucault (2015a, p. 147), “os massacres se tornaram vitais”. Para ir além disso, é preciso dizer que os genocídios são ainda intrínsecos aos Estados modernos. O que não deve ser interpretado como intensificação do direito soberano de matar, pois se trata da exposição à morte em prol da vida, articulada pela biopolítica, no tocante à população. Desse modo, temos que o direito de morte se enfraquece, mas segue como um poder complementar e secundário em relação à biopolítica.

Morrer até então estava umbilicalmente ligado ao poder soberano. Por isso, o enfraquecimento da soberania pela emergência da biopolítica acarreta consequentemente o desaparecimento dos rituais relativos à morte. Progressivamente, as cerimônias da morte, antes grandes festividades públicas, são enclausuradas no âmbito privado, apenas para a família, lúgubres. Essa mudança está relacionada à mudança das tecnologias de poder: se a morte era uma passagem de um poder soberano ao outro, do terreno ao divino, passa então a ser concebida como limite do poder, agora da ordem da vida (FOUCAULT, 2010a, p. 208). O que está em jogo é um apagamento dos rituais de morte, ora erigidos como uma interdição. Essa concepção dos rituais do morrer como tabu se justifica por se dar, no campo político, como a fronteira do poder. Para dizer de outro modo, o funeral privado é onde o poder não pode mais investir sobre a vida. Nas palavras de Foucault (2010a, p. 208), “o poder deixa a morte de lado”. O que sobra da morte no campo político é a mortalidade, constituída pelo conhecimento estatístico (FOUCAULT, 2008, p. 138).

E a mortalidade nada mais é senão um dado estatístico acerca de um processo da vida, voltado ao controle da vida no sentido do melhoramento. O que antes era arte de bem morrer, ensinada como *ars moriendi*, desarticula-se em um ritual privado de luto e um dado estatístico.

Diante disso, é salutar perguntarmo-nos qual a extremidade da morte na biopolítica, ou seja, se é possível a morte desnaturar o aprimoramento da vida pelo poder. Podemos encontrar uma resposta para isso no modo como a morte tem lugar no nazismo. Nesse momento histórico, a biologização da população atinge um limiar em que a população é fraturada racialmente para ser, em seguida, hierarquizada.

Adiante, assume-se que as raças inferiores são perigosas para o desenvolvimento das raças superiores, e às segundas é concedido o direito de expor à morte as primeiras. Trata-se de uma perversa articulação da biopolítica com o direito de morte soberano, sendo esta, no entanto, distribuído entre a população (FOUCAULT, 2010a, p. 218). Com isso, a superioridade racial é negada para parcelas cada vez maiores da população. Por meio da denúncia, os vizinhos tinham direito de morte sobre os demais. Como enuncia Foucault (2010a, p. 218), “a exposição à destruição total [de si] é um dos princípios inseridos entre os deveres fundamentais da obediência nazista”. Da pureza e superioridade racial e, por conseguinte, biológica, deriva-se a possibilidade universal de fazer morrer. Por um lado, a solução final é o signo da divisão racial dentro do nazismo, em que os judeus foram excluídos para uma posição de radical outro, no qual se pudesse projetar todas as maldades do mundo para, em seguida, justificar sua eliminação cruel e sistemática. Por outro lado, o telegrama 71 é signo de que o discurso de divisão social entre raças inferiores e superiores, justificando a morte daquelas em prol da vitalidade destas, estende a possibilidade de exposição à morte para toda a população. A esta articulação entre biopolítica e direito de matar soberano, deu-se o nome de Estado suicidário (FOUCAULT, 2010a, p. 219).

Aqui pudemos traçar três momentos da relação entre morte e biopolítica. Primeiramente, a desarticulação do direito de causar a morte e a emergência de uma intervenção no sentido de fazer viver. Em decorrência disso, os rituais de passagem de um poder soberano para o outro, divino, são transformados em lutos privados, recuperando a morte exclusivamente como um dado estatístico de processos biológicos da população. Com isso, decaem as artes de morrer, ou seja, de fazer uma boa passagem de poder. Por fim, expusemos como o direito soberano de morte se intensifica e se imbrica discursivamente à Biologia para produzir um Estado suicidário, como o nazismo. Se em um primeiro momento dissemos que o genocídio não se deve a uma revitalização do direito de causar a morte, entendemos que o caso do Estado suicidário é peculiar nessa caracterização, pois, no final das contas, não há qualquer vida a preservar, apenas uma pureza especulativa.

Até esse momento da nossa investigação, entendemos ter feito um saldo de como Foucault apresenta a morte no contexto da biopolítica (e de como não apresenta a morte na emergência da biopolítica, como é o caso do colonialismo). Curiosamente, a entrada da vida no campo do poder é profundamente crivada de morte. Em todas as fronteiras da biopolítica existem fenômenos expressivos de morte e exposição à morte, bem como essa emerge de forma extrema em seu seio em algumas circunstâncias. No próximo tópico, pretendemos perfazer uma análise, ainda que muitíssimo parcial, do presente e do modo como a biopolítica subsiste profundamente arraigada ao governo e ao campo político.

ONTOLOGIA DO PRESENTE: VULNERABILIDADE E PANDEMIA

Então, devemos avançar acerca desse nó entre morte e biopolítica para o presente. Diante do sempre ambíguo e nunca estático presente, não existe possibilidade de postular palavras precisas e terminadas. O problema evocado até aqui ainda está em desdobramentos, de modo que devemos circunscrevê-lo. É um trabalho a que Foucault (2010b, p. 21) chama de ontologia crítica do presente. Trata-se de um movimento com duas fases: por um lado, fazer um diagnóstico do limite das experiências possíveis do presente, ou seja, quais modos de vida possíveis foram atualizados; por outro lado, esse diagnóstico ganha um estatuto ético de procurar aberturas para o futuro, ou seja, quais modos de vida ainda podem ser atualizados. Branco (2013, p. 85) apresenta, de modo muito preciso essas duas fases: “levar a bom termo um diagnóstico filosófico mais ou menos preciso da atualidade e construir um futuro a partir das pistas abertas pelo presente”. Promover uma ontologia crítica do presente é, em resumo, uma atitude ético- filosófica que, ao mesmo tempo, fixa-nos no presente e projeta-nos para o futuro. Mais ainda, a análise do presente implica na análise dos estamentos históricos que nos trouxeram até aqui. E a exposição do passado carrega consigo, muitas vezes de forma não explícita, os modos pelos quais o presente entende a si mesmo e, por conseguinte, as interrogações que endereçam ao passado. Assim, evocar o presente carrega essa função dupla.

Então, no presente, quais os modos pelos quais a morte se

amarra na biopolítica? Duas possibilidades, dentre tantas outras possíveis, são rastreadas: primeiramente, as vulnerabilidades contemporâneas que abandonam para a morte as subjetividades, tendo como referências os refugiados; depois, o fenômeno funesto generalizado causado pela pandemia de coronavírus.

A figura do refugiado hoje remete ao abandono, o que o coloca em uma posição de vulnerabilidade. O que se passa com o refugiado, especialmente aquele de natureza política, é algo como um duplo abandono. Primeiramente, são impelidos a sair do território do Estado em relação com o qual mantêm vínculo biológico-político de nascença. Em seguida, são impedidos de adentrarem em outros países por forças militares-administrativas, quando sobrevivem ao trajeto. Isso porque muitas vezes os refugiados destinados à Europa e à América do Norte morrem em embarcações precárias, sendo deixados pelas autoridades à própria sorte. Uma vez que consigam atravessar fronteiras, terrestres ou marítimas, a possibilidade de permanência é negada, fazendo do refugiado um modo de vida em constante ameaça. Para dizer de outro modo, rompe-se o vínculo entre sujeito e nação, destituindo-os da condição de cidadão e, em seguida, não se reconhece o vínculo entre sujeito e direitos humanos, destituindo-os mesmo das garantias jurídicas fundamentais da condição de ser humano. Não se trata, de modo algum, de afirmar que essa dupla destituição é uma violência duplamente maior do que outros modos, até mesmo interiores ao Estado. Conforme Agamben (2000), os refugiados ficam à mercê da ética pessoal dos agentes políticos responsáveis por sua gestão. Isso pode ir de muita violência à violência nenhuma, mas é marcado por um direito sobre o corpo do refugiado, podendo fazê-lo viver (um pouco) ou deixando-o para a morte. O que ocorre é que o espaço social do refugiado é onde tanto a lei quanto a capacidade de habitação estão suspensas. O que se dá, nos campos de refugiados, é uma sujeição que os expõe a tudo, em relação aos quais não há mediação jurídica ou política (AGAMBEN, 2002).

A morte é, ainda mais, o lugar-comum das relações sociais em meio à pandemia de coronavírus. No momento em que estas linhas estão sendo escritas, já são contabilizados 930 mil mortos no mundo, dos quais 130 mil são brasileiros (BRASIL, 2020). No entanto, se um vírus é o

fator gerador dessas mortes, ora transformadas em estatísticas, o que a política de valorização da vida faz nesse cenário? Deve-se ter em mente que as medidas de saúde pública adotada diante da catástrofe são uma maneira de impedir a morte em prol da manutenção da vida. Dizer isso pode ser retórico, mas não é meramente retórico, é também elementar. A mortalidade é um dispositivo estatístico voltado à redução de mortes e ampliação da vida. Essa estatística chegou a um limite, a partir do qual a pandemia foi de algum modo naturalizada. No Brasil, o que houve foi que os órgãos públicos competentes, bem como a figura institucional do Ministério da Saúde, viam sua instabilidade crescer quase na mesma medida das mortes e das infecções pelo vírus. Um exemplo lapidar disso, no âmbito mundial, é como as máscaras foram adotadas como método protocolar de prevenção do alastramento da doença. Em um primeiro momento, as máscaras integraram o discurso político a partir da desconfiança, foram rejeitadas, com endosso da comunidade científica (RANCIÈRE, 2020, p. 2), sob o medo de que os estoques se esgotassem, impossibilitando o trabalho dos profissionais de saúde. Em seguida, passou a ser de uso generalizado e obrigatório, chegando a carregar um fator moral no seu uso. Atualmente, discute-se não apenas a capacidade de prevenção do uso de máscaras, mas também a possibilidade de as máscaras terem sido fator de redução da severidade da doença viral (HAYES, 2020). Em circunstâncias como essas, em um país que ignora o papel das instituições públicas no combate à pandemia e de uma artimanha político-científica para tentar lidar com a situação, resultando possivelmente no efeito contrário, o que a relação biopolítica faz em meio à pandemia é abandonar à morte. Porém, diante de uma situação tão mórbida e de um vírus tão letal, é preciso dizer que se trata de um abandono em prol da morte, não um mero deixar de fazer viver.

CONCLUSÃO

O que esses acontecimentos fazem da morte biopolítica? Para retomar a ideia de artes de morrer, cindida em luto privado e tabu da morte, é preciso assinalar a ausência de luto, isto é, dos cerimoniais de luto praticados diante da morte. Os refugiados, bem como outros grupos vulneráveis, são desprovidos de luto, sua morte não passa por práticas de

luto. Dentre os direitos e as mediações garantidas ao cidadão e ao humano, o luto é desarticulado no campo de refugiados. Os mortos da pandemia são igualmente desprovidos de ritualísticas de luto, uma vez que estas são vedadas como medida de prevenção de disseminação do vírus. Mais que isso, muitos corpos são enterrados em valas comuns, sem identificação, e as covas que os recebem frequentemente são proibidas de serem abertas por um longo período. Assim, os rituais de luto perdem ainda uma grande parte da sua presença, são desarticulados das relações sociais. Se no momento do poder soberano marcavam uma passagem de poder e, em seguida, um luto privado para a família e o momento em que a vida escapava do poder, agora o poder avança sobre essa mediação do ritual privado, cindindo-o e interditando-o. Para dizer em outros termos, é o decaimento da morte, do processo em que a política já não consegue valorizar a vida. Como resultado, a vida resta desvalorizada na morte. Se morrer, em situação de vulnerabilidade ou pandêmica, é quase um deslizar para a morte e, portanto, para fora do poder, já que desprovido de marcas ou rituais, a vida resta com seu fim normalizado.

Parece-nos que esse decaimento aproxima a morte no presente com aquela do Estado suicidário. Por um lado, os grupos vulnerabilizados se aproximam em termos políticos aos grupos racializados como inferiores. O aparecimento de grupos vulneráveis é tido como uma ameaça aos direitos estatais e humanos de outros grupos e sujeitos, de modo que, em prol da manutenção da plenitude cidadã desses últimos, produz-se fragilidade naqueles. Os refugiados são, novamente, um exemplo disso, já a defesa da expulsão deles dos países onde se instalam precariamente se faz construindo um discurso acerca das ameaças que supostamente produzem. Isto é, a falta de mediações que permitem a exposição à morte dos refugiados é sustentada por um discurso político que alega que a inferioridade deles é uma ameaça para a superioridade de outros grupos, especialmente nacionais. Ainda que a raça não seja a chave central desse discurso, o modo como são desprovidos até mesmo dos direitos humanos indica que os grupos vulneráveis são, para o campo político, um radical outro, que deve ter a presença restringida em prol do desenvolvimento daqueles que já dispõe de direitos e garantias. Por outro lado, as mortes da pandemia de coronavírus se aproximam teoricamente da ameaça de morte de todos.

Não se trata de afirmar que a morte é uniforme do corpo da população, mas que ameaça a todos e a qualquer um. Continua sendo mais ameaçadora aos mais vulneráveis. Porém, os grupos vulneráveis se expandem em relação à população, já que parcelas cada vez maiores são expostas à morte. Assim, os trabalhadores são impelidos à exposição à morte ao, por exemplo, precisarem pegar o transporte público. Em suma, trata-se de uma injunção biopolítica em que não estar abandonado à morte é uma marca de privilégio.

Entendemos que a estas reflexões precisam ser agregadas os modos como a vida faz resistir à morte. Isto é, se toda relação de poder implica também em resistência, não é possível dizer que a relação entre vida e morte é integralmente um deslizar. Como continuidade dessas reflexões, é crucial, portanto, que a resistência implica nos modos biopolíticos de fazer morrer e deixar morrer. Por razões de extensão e de circunscrição do problema de pesquisa, o presente trabalho não avança sobre esse tema. Nas resistências ao poder de fazer/deixar morrer, pode-se encontrar uma outra antítese da biopolítica, um outro modo de deslocar a biopolítica, escapado da morte. As conclusões deste trabalho, no entanto, parecem apontar para uma atitude crítica que se desloque do governo da vida a partir dessa nova articulação da morte.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Means without end**: notes on politics. Tradução de Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2000.

BRANCO, Guilherme Castelo. Ontologia do presente, racismo e lutas de resistência. In: PASSOS, Izabel Christina Friche (Org.). **Poder, normatização e violência**: incursões foucaultianas para a atualidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. pp. 7-19. (Coleção Estudos Foucaultianos).

BRASIL registra 1.090 novas mortes pela Covid-19 e passa aos 133 mil óbitos. **Folha de S. Paulo**. São Paulo, 15 de set. De 2020. Disponível

em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/09/brasil-registra-1090-novas-mortes-pela-covid-19-e-passa-os-133-mil-obitos.shtml>>. Acesso em: 15 set. 2020.

HAYES, Georgina. Face masks could be giving people Covid-19 immunity, researchers suggest. **The Telegraph**. Londres, pp.1-2.12 set. 2020. Disponível em:

<https://www.telegraph.co.uk/global-health/science-and-disease/face-masks-could-giving-people-covid-19-immunity-researchers/?WT.mc_id=tmgliveapp_iosshare_Av5JZNmKqqMN&fbclid=IwAR2mAYmkjaMPEWJ2GwHYW4LCYh5qFw4qmmmb52o06ZpMXBIX2Ey8_jTsGzlo>. Acesso em: 15 set. 2020.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975- 1976). Tradução de Maria Ermantina. 2. ed. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2010a.

_____. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015a.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 2015b.

_____. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-83). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Wmf Martins Fontes, 2010b.

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

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 2015. pp. 7-35.