

**SINGULARIZAÇÃO E SUBJETIVAÇÃO: ARENDT, FOUCAULT
E OS NOVOS AGENTES POLÍTICOS DO PRESENTE**

**SINGULARIZACIÓN Y SUBJETIVACIÓN: ARENDT, FOUCAULT
Y LOS NUEVOS AGENTES POLÍTICOS DEL PRESENTE**

**SINGULARIZATION AND SUBJECTIVATION: ARENDT, FOUCAULT
AND THE NEW POLITICAL AGENTS OF THE PRESENT**

André Duarte

Prof. da Universidade Federal de Parana / CNPq

E-mail: andremacedoduarte@yahoo.com.br

Resumo: O texto discute a hipótese de que a noção arendtiana de singularização e a noção foucaultiana de subjetivação ético-política constituem ferramentas conceituais importantes para a compreensão de quem são e como agem os integrantes dos novos coletivos políticos do presente. Tomo em consideração, particularmente, certos coletivos pós-identitários de minorias, e certos coletivos eco-estético-políticos voltados para a questão da mobilidade urbana. O texto se divide em três momentos. Primeiramente, discuto a noção arendtiana de ação política como manifestação da singularidade dos agentes políticos, a qual se articula à sua concepção da política como fim em si mesmo. Esta noção me parece ilustrativa quanto às novas formas de engajamento político do presente, as quais não se limitam apenas ao cálculo de suas vitórias concretas e, deste modo, ultrapassam as concepções instrumentais da política. No segundo momento, discuto o conceito foucaultiano de subjetivação ético-política e argumento que ele apresenta claras contribuições para a compreensão das práticas de atuação política dos coletivos, as quais exigem que seus membros se dediquem à tarefa da autotransformação crítica e reflexiva. Finalmente, no terceiro momento, procuro mostrar quais são os ganhos teóricos das noções de singularização e subjetivação para a compreensão das práticas políticas dos novos coletivos. Tais noções ressaltam a potência simultaneamente singular e plural de manifestações políticas entendidas como experiências vivas e destinadas a promover novas formas de articulação entre vida e política.

Palavras-chave: singularização, subjetivação, Arendt, Foucault, coletivos políticos.

Resumen: El texto discute la hipótesis de que la noción arendtiana de singularización y la noción foucaultina de subjetivación ético-política constituyen herramientas conceptuales importantes para la comprensión de los agentes y de los modos de acción de los nuevos colectivos políticos del presente. Tomo en cuenta, particularmente, ciertos colectivos pos-identitarios de minorías, y ciertos colectivos

eco-estético-políticos concentrados en la cuestión de la movilidad urbana. El texto se divide en tres momentos. Primero, discute la noción arendtiana de acción política como manifestación de la singularidad de los agentes políticos, la cual se articula con su concepción de la política como fin en sí mismo. Esta noción me parece ilustrativa de las nuevas formas de compromiso político del presente, las cuales no se limitan apenas al cálculo de sus victorias concretas y, de ese modo, superan las concepciones instrumentales de la política. En un segundo momento, el texto discute el concepto foucaultino de subjetivación ético-política y argumenta que este presenta claras contribuciones para la comprensión de las prácticas de actuación política de los colectivos, las cuales exigen que sus miembros se dediquen a la tarea de autotransformación crítica y reflexiva. Finalmente, en el tercer momento, el texto busca mostrar cuál es la ganancia teórica de las nociones de singularización y subjetivación para la comprensión de las prácticas políticas de los nuevos colectivos. Tales nociones resaltan la potencia simultáneamente singular y plural de manifestaciones políticas entendidas como experiencias vivas y destinadas a promover nuevas formas de articulación entre vida y política.

Palabras-clave: singularización, subjetivación, Arendt, Foucault, colectivos políticos.

Abstract: The text discusses the hypothesis that Arendt's notion of singularization and Foucault's notion of subjectivation offer important conceptual contributions to understanding who are the actors and how do they act together in the new and autonomous political collectives. In this text I take under consideration a post-identitarian minorities collective and an eco-esthetical-political collective concerned with the issue of urban mobility. The text is divided into three main parts. Firstly, I discuss Arendt's notion of political action as the manifestation of the political agents' singularity, closely connected to her understanding of politics as an end in itself. The manifestation of the agent's singularity seems to be an important conceptual way to understanding new forms of

political engagement that do not limit themselves to calculating the balance between victories and defeats, thus culminating in an overcoming of any instrumental conception of politics. Secondly I discuss Foucault's notion of ethico-political subjectivation and argue that it presents important contributions to understanding the praxis of the new political collectives, which demand from their participants that they engage in critical and reflexive practices of self-transformation. Thirdly I intend to show which are the theoretical gains derived from the understanding of the political collectives thru Arendt's and Foucault's notions of singularization and subjectivation: I believe that they allow us to stress the political potency, both singular and plural, of new political manifestations understood as living experiences dedicated to promoting new forms of articulating life and politics.

Key-words: singularization, subjectivation, Arendt, Foucault, political collectives.

Neste texto, gostaria de propor a hipótese de que a noção arendtiana de singularização e a noção foucaultiana de subjetivação ético-política nos permitem compreender quem são e como atuam os novos atores políticos engajados nos coletivos autônomos, caracterizados por sua independência em relação aos partidos políticos e às estruturas institucionais burocráticas de representação. Penso em particular nos coletivos dos movimentos de minorias de inspiração *queer*, como a *Marcha das Vadias*, e nos coletivos eco-estético-políticos ocupados com o problema da mobilidade urbana e a invenção de novas formas de partilha do espaço das cidades, como o *Bicicletada*. O texto se divide em três momentos. Primeiramente, discuto a noção arendtiana de ação política como manifestação da singularidade dos agentes políticos, a qual se articula à sua concepção da política como fim em si mesmo. Esta noção me parece ilustrativa quanto às novas formas de engajamento político do presente, as quais não se limitam apenas ao cálculo de suas vitórias concretas e, deste modo, ultrapassam as concepções instrumentais da política. No segundo momento, discuto o conceito foucaultiano de subjetivação ético-política e argumento que ele apresenta claras contribuições para a compreensão das práticas de atuação política dos coletivos, as quais exigem que seus membros se dediquem à tarefa da autotransformação crítica e reflexiva. Finalmente, no terceiro momento, mostro quais são os ganhos teóricos das noções de singularização e subjetivação para a compreensão das práticas políticas dos novos coletivos. Tais noções ressaltam a potência simultaneamente singular e plural de manifestações políticas

entendidas como experiências vivas e destinadas a promover novas formas de articulação entre vida e política.

Evidentemente, não se trata de identificar a concepção arendtiana de singularização à concepção foucaultiana de subjetivação ético-política, pois pertencem a contextos teóricos distintos e respondem a problemas teóricos gerais irreduzíveis, tais como o cuidado do mundo (Arendt) e o cuidado de si (Foucault). Neste artigo não posso me deter na discussão deste aspecto, mas penso que essas duas noções, a despeito de distinguirem-se, são ao menos compatíveis entre si. Poder-se-ia argumentar, por exemplo, que do mesmo modo como o ator político de Arendt não pode ser totalmente indiferente em relação às atividades espirituais do pensar, do querer e do julgar, com toda carga de reflexividade que lhes é própria e que supõe a instauração de uma relação crítica para consigo mesmo e para com os demais, do mesmo modo também as diversas práticas refletidas de liberdade voltadas para o cuidado ético de si, tal como descritas por Foucault, não implicam qualquer processo de introspecção acósmica ou qualquer afastamento egoísta em relação aos outros com os quais compartilhamos o mundo. Também poder-se-ia argumentar que as noções de subjetivação e de singularização se encontram em um amplo campo hermenêutico comum e que se poderia denominar como a tradição ‘menor’ da filosofia política contemporânea, dado seu caráter marcadamente anti-normativo. Autores como Arendt e Foucault, dentre outros, puseram seu pensamento à prova de uma interrogação da política que, em vez de produzir análises orientadas por conceitos políticos ‘maiores’ – como a cidadania, a legitimidade, o comando, a obediência, o pacto, o direito, o consenso, a representação, a normatividade jurídica, etc. – dedicaram-se a compreender a singularidade dos acontecimentos políticos produzidos por agentes também eles singulares, os quais se encontram às margens dos processos e dos sistemas políticos institucionais estabelecidos, inventando novas formas de resistência, de ação política e de vida em comum.

Ademais, o campo hermenêutico ao qual pertencem as noções de singularização e de subjetivação foi instaurado por filósofos como Nietzsche e Heidegger, os quais puseram em questão

as figuras conceituais da subjetividade e da consciência constituinte como fundamentos filosóficos destinados a garantir a elaboração de um sistema fechado. É em função dessa herança teórica comum que não encontraremos em Foucault e Arendt qualquer projeto de elaboração de uma antropologia política de caráter subjetivista ou humanista, por exemplo. Por certo, encontramos em Foucault uma concepção agonística a respeito das relações de poder que é de clara origem nietzschiana, ao mesmo tempo em que encontramos em Arendt a noção de inspiração heideggeriana segundo a qual os agentes estão destinados a manifestar quem são uns aos outros. No entanto, nem Arendt nem Foucault fundam suas reflexões políticas sobre uma concepção determinada da natureza humana, da consciência ou da subjetividade, pois o aspecto central de suas obras políticas se encontra na análise das relações que se tecem e se estabelecem *entre* os agentes no mundo, sejam elas relações de poder, de governo ou mesmo de violência. De todo modo, e a despeito de todas as considerações que razoavelmente se podem formular tendo em vista distinguir e afastar as noções de singularização e de subjetivação, ressalto uma vez mais que o principal objetivo deste texto não é o de argumentar pela compatibilidade teórica de tais noções, mas o de investigar se elas não constituem ferramentas conceituais importantes para compreendermos quem são e como agem os novos atores políticos dos coletivos autônomos do presente. Sem pretender conciliar tais noções num “afã dialético de totalização” (Quintana, 2012, p. 61), gostaria de sugerir, por outro lado, que os agentes dos coletivos políticos do presente parecem conjugar a experiência arendtiana da manifestação pública da singularidade com a experiência foucaultiana da subjetivação, mesclando-se assim o princípio da visibilidade pública da ação coletiva às práticas ético-políticas de estilização da vida visando a autotransformação crítica de si, dos outros e do próprio mundo.¹

¹ Para uma abordagem teórica distinta a respeito dos conceitos de singularização e subjetivação veja-se o artigo de Tassin (2012), que procura aproximar a noção de “subjetivação política” de Rancière da noção arendtiana de “singularização”, afastando-a, por sua vez, da noção foucaultiana de “subjetivação ética”. Também para Quintana (2012) as noções de subjetivação e de singularização demarcariam

Hannah Arendt e as implicações políticas da noção de singularização. Começamos pela ideia arendtiana de singularização. Em *The Human Condition*, o termo que Arendt emprega para designar essa ideia é “*uniqueness*”, o caráter de ser único (Arendt, 1998, p. 176). Na versão alemã da mesma obra, intitulada *Vita Aktiva*, ela recorre aos termos “*Einzigartigkeit*” e “*Einmaligkeit*”, os quais também designam o caráter ou a qualidade de ser ‘um’ ou, justamente, a singularidade de alguém, isto é, ‘quem’ ele ou ela é propriamente. (Arendt, 1998a, pp. 225-226). Na versão alemã Arendt se permite formular frases algo complicadas, de clara inspiração heideggeriana, tais como: “*das eigentlich personale Wer-jemand-jeweilig-ist*” (Arendt, 1998a, p. 219) que pode ser traduzida como “o quem próprio e pessoal que todos são a cada vez”, bem como se refere à “inimitável unicidade do quem-alguém-é” (“*Das unverwechselbar einmalige des Wer-einer-ist...*”) (Arendt, 1998a, p. 222). Com Arendt, o termo singularidade foi empregado, talvez pela primeira vez no âmbito do pensamento político contemporâneo, a fim de contornar a ideia metafísica de um sujeito-substância portador de qualidades, atributos ou propriedades definidores do *quid* da natureza humana. Neste sentido, seu pensamento parece antecipar e confirmar a intuição de Jean-Luc Nancy, segundo a qual após a morte do sujeito é justamente a questão pelo quem singular de cada um que se instala no coração do pensamento político contemporâneo (Nancy, 1992). Hannah Arendt considera que no âmbito da reflexão sobre a política, atividade definida pela ação coletiva e pelo intercâmbio discursivo, não faz sentido enredar-se na discussão metafísica a respeito do ‘quê’ são os homens, pois, enquanto seres políticos, capazes de agir e discursar coletivamente e de maneira concertada, aquilo que eles nos dão a compreender é apenas e tão somente ‘quem’ são eles, sua singularidade, e não o ‘que’ eles são:

duas estratégias de pensamento heterogêneas entre si, fundadas numa apreensão radicalmente contraposta a respeito do poder em Arendt e em Foucault, embora ambos autores empregassem tais noções visando enfrentar o problema da moderna “administração da vida”, também ele entendido de maneira distinta por eles.

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Essa revelação de ‘quem’, em contraposição a ‘o que’ alguém é – os dons, qualidades, talentos, defeitos que se podem exibir ou ocultar – está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz. (Arendt, 2010, p. 224)

Este misterioso e inapreensível ‘quem’, o qual escapa a toda tentativa de definição conceitual visto não ser da ordem das propriedades substanciais do sujeito, mostra-se entretanto no agir e no falar conjuntos, de maneira que a política é para Arendt o foco privilegiado em que se dá o processo de singularização, de manifestação do singular que cada um é. Portanto, é preciso não confundir a reflexão arendtiana sobre a singularidade que cada um manifesta em contextos políticos por meio de seus atos e palavras com a ideia metafísica de um Homem concebido no singular, visto que a singularização é um acontecimento que se deve entender como um demarcar-se em relação aos demais. Falar de singularização ou de singularidade é falar de um curso de acontecimentos ao longo dos quais alguém torna-se um ‘quem’ determinável e discernível em relação aos demais, destacando-se em relação aos outros sem contudo apartar-se deles. Como ressalta Tassin (2012, p. 46), “longe de referir-se a uma qualidade natural ou social, a uma marca distintiva, a distinção arendtiana não é um resultado, mas uma operação, a operação de uma produção de capacidade, um distinguir-se que é ao mesmo tempo um *singularizar-se* e pelos quais um ator nasce de seus atos (natalidade: nascimento de um *quem* distinto do *quê* é), tornando-se visível (trazendo à luz uma singularidade distinguível sob um fundo de igualdade, mas não identificável pelas propriedades do *quê*).” Este quem singular dos atores políticos também não pode ser confundido ou entendido como o processo de formação de uma identidade comum e compartilhada, seja ela de natureza político-estatal ou cultural-nacional, aspecto que, por sua vez, parece aproximar a concepção arendtiana do ser singular da teoria da “singularidade qualquer” desenvolvida por Giorgio Agamben em *A*

comunidade que vem (Agamben, 1993). Em ambos os casos, permanecemos no âmbito de uma singularidade que não pode ser entendida como propriedade ou característica dada de um conjunto de sujeitos, na medida em que ela só se torna o que é, ou, em outros termos, só se manifesta enquanto tal, no curso de um engajamento político em que ela se faz notar por sua recusa a ser assimilada por categorias sociais ou identitárias totalizadoras, já reconhecidas pelo Estado e pelo direito.² Com estas reflexões de Arendt e de Agamben, estamos distantes, portanto, de uma concepção do humano cujo ser se diria no singular, em sua independência em relação aos demais, no sentido de que não mais dependeria deles para mostrar sua singularidade.

Em Arendt, ademais, a singularidade do ‘quem’ de cada um somente se manifesta sob a condição do estar com os outros, de maneira que, no limite, tal singularidade também pressupõe a “pluralidade” humana, designada pela autora como a “condição *per quam*” da atividade política (Arendt, 2010, p. 9). Por um lado, a condição da pluralidade diz respeito ao fato de que, em termos políticos, não se pode pensar o ser humano senão como ser-com os outros, como ser-entre os outros, *inter homines esse*. Por outro lado, a noção de pluralidade é complementar à noção de singularidade, pois ao mesmo tempo em que somos muitos essa multiplicidade não pode ser pensada como a reprodução de um modelo “cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza e a essência de qualquer outra coisa,” visto que “ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (Arendt, 2010, pp. 9-10). Uma vez que pluralidade e singularidade se encontram associados em sua reflexão, Arendt é capaz de pensar a manifestação política da singularidade sem reduzi-la a qualquer forma de individualismo, ao mesmo tempo em que também pode pensar o ser coletivo para além de toda

² Segundo Agamben, (1993, p. 68) “a singularidade qualquer, que quer apropriar-se da própria pertença, do seu próprio ser-na-linguagem, e delcina, por isso, toda identidade e toda a condição de pertença, é o principal inimigo do Estado. Onde quer que estas singularidades se manifestem pacificamente o seu ser comum, haverá um Tienanmen e, tarde ou cedo, surgirão os tanques armados”.

fantasmagoria comunitária fundada na partilha comum de identidades definidas de maneira substancialista.

Consideremos agora o alcance político da capacidade humana de revelação da singularidade própria de cada um por meio da execução coletiva de atos e palavras intercambiados. Segundo Arendt, uma das debilidades do pensamento político ocidental foi a de não ter atentado suficientemente para o fato de que assim que os agentes agem e falam entre si eles se “desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares, mesmo quando inteiramente concentrados na obtenção de um objeto completamente material e mundano” (Arendt, 2010, p. 229). Arendt não tem dúvidas de que as ações e os discursos políticos versam sobre os interesses mundanos dos agentes políticos, isto é, sobre aquelas coisas que estão objetivamente entre eles (*inter-est*), povoando o “espaço-entre” (*in-between space; Zwischenraum*) que simultaneamente relaciona e separa tais agentes. Por outro lado, ela ressalta que a despeito dos atos e palavras políticos estarem relacionados à realidade “objetiva” do mundo, eles também tecem e constituem um outro espaço intermediário entre os agentes, isto é, um “espaço-entre” de caráter “subjetivo”, o qual, a despeito de sua “intangibilidade”, nem por isso seria menos real, e que Arendt denominou como uma “‘teia’ das relações humanas” (Arendt, 2010, p. 229). Ao caracterizar como ‘subjetivo’ este segundo espaço-entre que se instaura ‘entre’ os agentes políticos Arendt dá margem a mal-entendidos, pois tal noção poderia ser entendida como referida à figura da subjetividade ou da consciência constituinte de sentido em contraposição à objetividade da realidade. Ao definir tal espaço-entre como sendo de caráter subjetivo, distinguindo-o em relação aos interesses mundanos e ‘objetivos’ dos agentes, Arendt não quer chamar a atenção para uma suposta oposição entre subjetivo e objetivo. Antes, e pelo contrário, ela enfatiza a complementaridade entre ambos, ao mesmo tempo em que ressalta aquilo que os diferencia, isto é, a tangibilidade dos interesses mundanos e objetivos e a intangibilidade dos interesses e realidades que se constituem em função do estar-junto dos atores políticos. Trata-se, pois, de sublinhar a produtividade relacional deste estar-junto, capaz de gerar acontecimentos e realidades que, estando

intimamente associados aos interesses mundanos dos agentes, também os ultrapassam, pois geram-se aí transformações que afetam o ser de cada um na medida mesmo em que se convive com os demais. Tais ideias, como veremos, são centrais para a compreensão das novas formas de engajamento político nos coletivos do presente.

Como vimos, a manifestação da singularidade dos agentes políticos dá-se justamente na performance de seu agir e discursar em conjunto, a qual produz ‘teias’ de relações objetivas e subjetivas entre os agentes. Se explorarmos um pouco mais essa ideia arendtiana, veremos que ela abre a via teórica que permite conceber os cidadãos e o espaço propriamente político como algo que excede e mesmo precede toda e qualquer delimitação institucional burocrática. Afinal, para a autora “a ação e o discurso criam um espaço entre os participantes capaz de situar-se adequadamente em quase qualquer tempo e qualquer lugar” (Arendt, 2010, p. 248). Ao mesmo tempo em que Arendt não pensa os atores políticos como sendo apenas os representantes eleitos do povo, ela tampouco pensa os espaços políticos como restritos à regiões institucionais previamente demarcadas, tais com os parlamentos e demais instâncias de representação política, condição que permite pensar a formação de novos espaços políticos, como aqueles instaurados pelos coletivos. Segundo a perspectiva fenomenológico-política de Arendt, basta que os agentes políticos se reúnam na modalidade da ação e do discurso para que se institua cidadãos e espaços potencialmente políticos, antes mesmo que tais espaços recebam um formato institucional jurídico-político determinado. Arendt denomina esse espaço político originário de “espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim” (Arendt, 2010, p. 248). Ora, é justamente desse espaço das aparências que brota toda realidade política passível de interessar aos homens coletivamente, e tal espaço político originário, enfatiza a autora, “precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio político” (Arendt, 2010, p. 249). Ao pensar a instância originária de

gestação da coisa política institucionalizada, ou seja, ao pensar a política a partir do poder de revelação intrínseco ao agir e discursar coletivo dos atores, Arendt considera que, “a rigor, a *polis* não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e do falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam” (Arendt, 2010, p. 248).

Evidentemente, tais considerações não querem dizer que, para Arendt, a manifestação do quem singular dos agentes políticos seja a meta ou a finalidade da política. Afinal, ninguém pode controlar esse poder imanente de manifestação acerca de quem é, do mesmo modo como podemos simular talentos que não possuímos e esconder defeitos que gostaríamos de não revelar aos outros. Por outro lado, se Arendt enfatiza essa capacidade não controlável de manifestação da singularidade própria a cada um em meio a cursos coletivos de ação e discurso, ela o faz, também, para desviar nossa atenção das concepções instrumentais ou instrumentalizadoras da política, em prol da concepção do agir e do falar políticos como fins em si mesmos. Compreender a política como fim em si mesmo não é o mesmo que pensá-la como atividade gratuita ou auto-contida, mas sim considerá-la a partir de tudo aquilo que resulta das performances em atos e palavras dos agentes políticos entendidos como singularidades plurais. Esta concepção anti-teleológica da política – toda ação livre excede as metas e finalidades visados pelos agentes, sendo por isso ilimitada e incontrolável – opera um interessante descentramento na maneira de conceber o ser dos agentes e dos espaços políticos, pois, ao pensar a atividade política a partir da performance do agir e do discursar coletivos, Arendt volta sua atenção para o desempenho singular de agentes plurais: mais importante do que saber *porque* os agentes agem tal como o fazem é perguntar-se *como* agem, *o que* dizem, *quando e onde* o fazem. Por certo, a ação política sempre concerne à conquista de determinados objetivos mundanos, mas toda e qualquer consideração meramente instrumental da política obscurece o fato primordial de que os atores e o próprio espaço político se constituem por meio da performance reveladora de singularidades, intrínseca ao agir e discursar coletivos.

Este aspecto parece-me decisivo para a compreensão das novas formas de engajamento político no presente dado seu caráter excêntrico, isto é, descentrado em relação às formas tradicionais de entendimento da cidadania e da esfera pública institucional (Duarte, 2008). Ao pensar a política a partir do conjunto de teias de relações objetivas e subjetivas que o agir e o discursar coletivo estabelecem entre os agentes, Arendt afasta-se do essencialismo, do institucionalismo e do procedimentalismo na consideração de quem são os atores políticos, como eles agem e qual é seu espaço privilegiado de atuação, para concentrar-se na avaliação da performance de seus atos e palavras. Se a ação e o discurso podem criar algo como uma teia ou uma *comunidade* política em torno aos agentes isto se dá porque tais ações e discursos instauram novas realidades entre aqueles que agem e discursam. Tais comunidades de atores políticos não se fundam sobre a partilha de atributos ou qualidades intrínsecos e comuns aos agentes, pois o aspecto realmente relevante na definição do ator político é sua disposição para engajar-se num curso de ação determinado junto a outros, projetando a noção de cidadania para além da figura jurídico-política reconhecida pelo Estado ou por outras associações da sociedade civil. Como argumentou Étienne Tassin, “posto que o ator político, o cidadão, nasce das e por suas ações, não se requer em teoria nenhum outro título para ser cidadão senão o de ser ator, quer dizer, nenhum outro título senão o fato de agir politicamente, de se engajar e se expor na cena pública das ações que concernem aos negócios da cidade. A cidadania não é um estatuto definido por direitos: é uma maneira de existir de modo ativo e público” (Tassin, 2009).

Ora, estes novos espaços ou novas comunidades políticas de atores engajados, dentre os quais consideramos que os coletivos autônomos seriam exemplos privilegiados, constituem-se em torno aos objetivos mundanos dos agentes, os quais também instauram novas realidades políticas subjetivas entre os agentes. No que concerne aos coletivos autônomos, parece-me que tais realidades políticas intangíveis ou subjetivas se definem enquanto produção de novas formas de expressividade, de sociabilidade, de amizade e de afetividade entre os agentes. Em suma, a performance dos atos e

palavras dos atores dos novos coletivos engendra novas experiências de vida em comum, as quais sobrevivem ao momento fugaz do agir e falar coletivos e, deste modo, afetam e transformam também a vida daqueles que permaneceram como meros espectadores de um curso determinado de ação. Se Arendt nos permite entender a geração de novas realidades políticas intangíveis e singulares a partir da performance dos atos e palavras dos agentes, pensamos que é preciso fazer intervir a noção ético-política de subjetivação de Michel Foucault a fim de melhor caracterizar a dimensão crítica e reflexiva dessas novas formas de vida em comum geradas pelo engajamento político dos atores dos coletivos autônomos. Numa palavra, se o pensamento arendtiano nos permite compreender a riqueza política das formas de ação e de geração de novas realidades objetivas e subjetivas, tal como promovidas pelos coletivos políticos do presente, os quais agem de maneira a tornar público e manifesto questões e problemas que antes não eram considerados como políticos, cabe agora recorrer ao pensamento tardio de Foucault para melhor entender as exigências críticas de problematização de si, dos outros e do mundo que estes mesmos coletivos trazem à luz do dia, redefinindo e alargando o sentido daquilo que antes entendêramos por política.

Foucault e a relevância contemporânea da noção de subjetivação ético-política. Primeiramente é preciso perguntar-se pelas condições teóricas em vista das quais se pode empregar a noção foucaultiana de subjetivação, originada no curso de suas pesquisas a respeito das formas de estilização ética da vida entre os antigos, no contexto de uma discussão contemporânea a respeito das novas formas de ação e engajamento político. Por certo, Foucault não mergulhou no estudo das práticas e exercícios voltados ao cuidado de si da antiguidade greco-romana para encontrar modelos ou soluções para os dilemas éticos e políticos do presente, pois não se pode responder a questões do presente recorrendo a noções e conceitos do passado, como Foucault o afirmou na entrevista “*À propos d’une généalogie de l’éthique*” (Foucault, 1994). A hipótese que gostaria de propor, mesmo se não posso desenvolvê-la suficientemente neste artigo, é que ao longo de suas investigações sobre o cuidado

de si entre gregos e romanos Foucault entreviu sutis correspondências trans-históricas entre as práticas refletidas de liberdade dos antigos e certos exercícios de crítica e de autotransformação presentes em práticas de resistência que nos dizem respeito atualmente. Tais correspondências se deixam perceber, sobretudo, nos textos e entrevistas do mesmo período dos últimos cursos no *Collège de France*, particularmente aqueles nos quais Foucault discute o papel da crítica e a importância do movimento *gay*.

Não terá sido por acaso, por exemplo, que em seu texto “Qu’est-ce que les Lumières?”, de 1984, Foucault tenha estabelecido uma sutil correlação entre o que ele denominou como atitude crítica da modernidade e o *ethos* grego, compreendendo a ambos como um “modo de relação com respeito à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, um modo de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, simultaneamente, marca uma pertença e se apresenta como uma tarefa” (Foucault, 1994, p. 568). Suas pesquisas derradeiras sobre a ética e as artes da existência da antiguidade repercutem sobre suas reflexões a respeito de problemas éticos e políticos do presente, como se observa na consideração foucaultiana de que “a moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral responde, deve responder, uma pesquisa que é aquela de uma estética da existência” (Foucault, 1994, p. 732). Tampouco pode ser casual que no mesmo momento em que Foucault se debruçou sobre as experiências de amizade no mundo antigo ele também tenha explicitado, como o veremos a seguir, a importância das relações de amizade no contexto das novas formas de engajamento político em nosso tempo.

Ademais, a descoberta dessas correspondências trans-históricas entre as artes do existir da antiguidade e as novas formas de ação política do presente também parece ter tornado mais complexa a sua própria compreensão a respeito das resistências aos poderes contemporâneos de assujeitamento. Afinal, a partir de seu interesse pelas práticas refletidas de liberdade dos antigos, Foucault incorporou a exigência da autoreflexividade como dimensão crítica

inerente às práticas de subjetivação resistente, de maneira que Sócrates, Sêneca, Diógenes e Kant vieram a se acrescentar à presença inspiradora de Nietzsche em seu pensamento. A partir dos anos 80, Foucault incorporou à antiga noção de resistência como reversão e curto-circuito de relações de força já estabelecidas, tal como ele a explicitara no texto “Nietzsche, a genealogia e a história” (Foucault, 2000), a nova exigência da reflexividade crítica, ressaltando a importância das interações e relações marcadas pelo trabalho crítico sobre si mesmo e sobre os outros. A partir de então, Foucault pensa a resistência não apenas como um enfrentamento de forças contrapostas, mas, sobretudo, como uma prática *autopoietica*, isto é, como uma prática de autotransformação destinada a nos liberar das identidades sociais e sexuais impostas pelos diversos dispositivos contemporâneos de normalização, controle e condução de condutas, os quais perpassam não apenas o Estado contemporâneo mas também o mercado neoliberal, caracterizado pela tendência a exportar seu conjunto de valores competitivos para todas as esferas da vida (Duarte, 2009). A partir dos anos 80, portanto, os resistentes serão aqueles que fazem de suas vidas, de suas amizades e de suas relações um campo de experiências e experimentações contra as formas de captura normalizadora de suas singularidades, para relembrar a terminologia arendtiana.

Retornemos agora ao conceito de subjetivação ético-política, o qual concerne aos exercícios espirituais e corporais pelos quais “um ser humano se transforma em sujeito” (Foucault, 1994, p. 223). Tal concepção a respeito da autoconstituição do sujeito não se confunde com as noções substancialistas modernas a respeito do “sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em qualquer parte” (Foucault, 1994, p. 733). Em outros termos, Foucault não pressupõe a existência dada de uma subjetividade, a partir da qual certos exercícios ascéticos tornar-se-iam possíveis; antes, e pelo contrário, Foucault considera que é apenas por meio dos exercícios de ascese que se constitui algo como um sujeito ético, o qual será entendido como um “deslocamento do sujeito rumo a si próprio” ou como um “retorno de si a si” (Foucault, 2001, p. 238). Como observou Diogo

Sardinha (2010, p. 192), trata-se aí do movimento de autoconstituição ética de um sujeito que visa tornar-se “sujeito de si mesmo” ou ainda, e sobretudo, “sujeito *do si*” próprio, liberando-se da comum estultícia. Em seus cursos derradeiros no *Collège de France* Foucault se interessou pelos exercícios refletidos de liberdade por meio dos quais os antigos gregos e romanos dedicaram-se à tarefa de se transformar e se transfigurar, a fim de constituírem um eu liberto das amarras sociais prevaletentes. Tomando em consideração certos ensinamentos de Sêneca, por exemplo, Foucault nos diz que o aspecto central das práticas de si dos estoicos poderia ser definido em termos da tarefa de “tornarmo-nos o que nunca fomos” (Foucault, 2010, p. 87). A despeito da ênfase no caráter ético da *metanoia* ou conversão a si, Foucault não deixa de sublinhar a todo momento a dimensão propriamente política que aí se implica, visto que o cuidado de si deve ser entendido como uma “atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro. A *epiméleia heautoû* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo” (Foucault, 2010, p. 11). Numa palavra, diz o autor, “para que a prática de si alcance o eu por ela visado, o outro é indispensável” (Foucault, 2010, p. 115), aspecto que evidencia quão distante se encontrava a pesquisa foucaultiana da ética dos antigos em relação ao egoísmo, solipsismo ou introspecção modernos, definidos a partir da recusa do mundo e da partilha comum do mundo com os outros.

Mas qual pode ser o alcance contemporâneo dessa noção de subjetivação, descoberta a partir de suas investigações sobre as artes da existência da antiguidade? Ora, se levarmos em consideração a hipótese foucaultiana de que o ‘eu’ se tornou o ponto de intersecção de diversas estratégias de captura e assujeitamento no presente, estabelecidas por dispositivos de normalização e controle de nossas identidades, do que pensamos, do que sentimos e do que desejamos, então começa a se mostrar o alcance contemporâneo das suas investigações ético-políticas tardias. O próprio Foucault o explicitou em *Hermenêutica do Sujeito* ao afirmar que a despeito da pobreza teórica das muitas tentativas contemporâneas para formular uma “ética do eu”, e

mesmo a despeito da aparente impossibilidade de constituirmos tal ética atualmente, ainda assim encontraríamos aí uma “tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (Foucault, 2010, p. 225). Ademais, ao considerarmos o alcance contemporâneo das pesquisas ético-políticas de Foucault sobre a antiguidade, percebemos que a noção de subjetivação ético-política também permite introduzir a figura da ‘crítica’ na avaliação dos exercícios refletidos de autotransformação. Essa dimensão moderna da crítica, da reflexão que toma o ‘eu’ como um problema, como um campo de experiência dedicado à transformação ou transfiguração de si, parece encontrar-se intimamente articulada às novas experiências de vida em comum promovidas pelos coletivos autônomos do presente. Não casualmente, a crítica e a autotransformação parecem constituir elementos centrais das novas formas de resistência aos poderes hegemônicos de normalização e condução de condutas no presente. Fazer a crítica torna-se agora uma atividade complexa e que comporta diversas tarefas contíguas e complementares, pois: diz respeito à denúncia e ao combate das práticas de exclusão, mas também das práticas de inclusão domesticada e normalizadora das condutas dos indivíduos, difundidas seja por políticas estatais ou pela disseminação de padrões comportamentais inspirados em preceitos neoliberais; mas fazer a crítica também implica o exercício contínuo de um repensar e redefinir nossas formas de convivência e de relação conosco, com os outros e com o mundo.

Considerando que Foucault não deixou de atribuir relevância contemporânea às suas investigações sobre as práticas de *ethopoiesis* (transformação no modo de vida) dos antigos, a segunda hipótese que gostaria de sugerir é que tais investigações foucaultianas podem nos ajudar a melhor compreender como agem e quem são os novos agentes políticos dos coletivos autônomos, entendidos como instâncias privilegiadas de estilização crítica do modo como vivemos a partir de contextos determinados de engajamento político contemporâneo. Simultaneamente, esta segunda hipótese também ilumina aspectos até agora pouco

explorados do pensamento foucaultiano, particularmente aqueles relativos à sua peculiar concepção dos movimentos *gays* de resistência, a qual vai além da esfera do direito na direção da exploração das implicações políticas de longo alcance derivadas da criação de novas formas de vida e de novas relações entre tais agentes políticos. Em várias entrevistas de meados dos anos 80 Foucault insistiu que, para ele, o aspecto essencial dos movimentos *gays* residiria em dar um passo adiante em relação ao plano da conquista de novos direitos, um passo adiante rumo à “criação de novas formas de vida, de relações, de amizades, na sociedade, na arte, na cultura, novas formas que se instaurem por meio de escolhas sexuais, éticas e políticas. Devemos não apenas nos defender, mas também nos afirmar, e nos afirmar não somente enquanto identidade, mas enquanto força criadora” (Foucault, 1994, p. 736). Para Foucault, o potencial de modificação das formas de vida era o aspecto central de sua consideração dos movimentos de minorias dos anos 60 e 70: “Em vez de fazer valer que os indivíduos têm direitos fundamentais e naturais, deveríamos tentar imaginar e criar um novo direito relacional que permitisse que todos os tipos possíveis de relações pudessem existir, não sendo impedidas, bloqueadas ou anuladas por instituições empobrecedoras das relações” (Foucault, 1994, p. 310). Foucault estava muito atento aos efeitos políticos duráveis dos movimentos sociais de minorias dos anos 60 e 70, para além de suas conquistas jurídicas e para além do instante mesmo de suas ações, posto que eles acabaram por transformar o modo de vida de muitas outras pessoas: “estes movimentos sociais transformaram verdadeiramente nossas vidas, nossa mentalidade e nossas atitudes, *tanto quanto* transformaram as atitudes e a mentalidade de outras pessoas – pessoas que não pertenciam àqueles movimentos” (Foucault, 1994, p. 746). Seguindo a via aberta por tais considerações pode-se argumentar que o alcance ético-político contemporâneo do conceito foucaultiano de subjetivação diz respeito à invenção de novas formas de vida e novos modos de relação entre indivíduos, desde que elas “não sejam nem homogêneas nem superponíveis às formas culturais gerais. Se isto for possível, então a cultura *gay* não será simplesmente uma escolha de homossexuais por homossexuais. Isto

vai criar relações que são, até certo ponto, transponíveis aos heterossexuais” (Foucault, 1994, p. 311).

Os coletivos autônomos e suas novas práticas de engajamento político. Em síntese, e para concluir, penso que os processos de singularização e de subjetivação, tal como pensados por Arendt e por Foucault, constituem elementos centrais para a compreensão das novas estratégias de manifestação política dos coletivos autônomos. No presente contexto, penso particularmente nos coletivos formados em torno às demandas de minorias inspiradas na teoria *queer*, como o *Marcha das Vadias*, mas também nos novos coletivos eco-estético-políticos voltados para a crítica das formas de vida promovidas pelos padrões neoliberais que pautam nossa vida em comum nas cidades, como o *Bicicletada* (Duarte e Santos, 2012). Estes novos agentes ético-políticos do presente colocam-se à margem da esfera pública institucionalizada, afastando-se das estruturas partidárias e demais formas burocratizadas de organização coletiva, justamente porque procuram articular a experiência da manifestação pública de ‘quem’ são à experiência reflexiva de autotransformação e de transformação dos outros e do mundo. Ao não conceberem a política como atividade restrita a um campo de relações, procedimentos e espaços institucionais previamente definidos e localizados, os agentes dos novos coletivos autônomos articulam publicamente a manifestação do quem singular de cada um dos participantes à exigência de repensar continuamente as relações que cada um estabelece consigo e com os outros no mundo. Parece-me também que é à luz das noções de singularização e de subjetivação que podemos entender porque os agentes dos novos coletivos autônomos se organizam de maneira flexível, descentralizada, ousada e criativa, produzindo novas estratégias de visibilização de si e de suas demandas, as quais, por sua vez, geram novos e amplos efeitos de contaminação e transformação da política institucional e dos comportamentos daqueles que assistem às suas manifestações públicas impactantes.

Refiro-me aqui à estratégia dos *happenings* públicos como a própria *Bicicletada*, o *Música para sair da Bolha*³ e o *Pedalada Pelada*⁴, os quais, dado seu caráter provocativo, bem-humorado e inusitado, atraem inevitavelmente a atenção da mídia e, assim, também a atenção da população e dos poderes estabelecidos. Afinal, não é todo dia que encontramos músicos fazendo um som em plena esquina congestionada às 18hs da tarde, convidando as pessoas a estacionar seus carros e aproveitar a festa. Tampouco é usual deparar-se com um bando de ciclistas nus, circulando alegremente pela noite da fria capital paranaense e fazendo de seu corpo o portador de mensagens políticas de efeito. As fotos e comentários insistentemente veiculados pela mídia atestam o poder simbólico dessas práticas de manifestação pública de demandas por uma vida menos autoritária e mais plural, mais alegre, mais coletiva. O mesmo procedimento se repete, e de maneira ainda mais enfática e estridente, no caso da *Marcha das Vadias*, que se vale amplamente de estratégias inovadoras de ocupação e politização de espaços públicos ao expor os corpos nus de seus participante, os quais veiculam mensagens políticas que denunciam, por vezes sarcasticamente, todas as formas de violência de gênero. Tanto num caso como no outro, ambos coletivos fazem do corpo o suporte vivo de veiculação de uma outra relação entre vida e política, culminando de maneira convergente numa política da vida escandalosa ou da vida como escândalo político que bem parece retomar a problemática foucaultiana a respeito das “posteridades do cinismo” (Foucault, 2011, pp.155-168).⁵

³ <http://artebicicletamobilidade.wordpress.com/tag/musica-para-sair-da-bolha/>

⁴ O primeiro evento Pedalada Pelada em Curitiba ocorreu em 2008: <http://ciclistaurbanocwb.wordpress.com/category/pedalada-pelada/>. Em São Paulo ele já está em sua 4a edição: veja-se, por exemplo, <http://outrasvias.wordpress.com/2011/03/15/sem-pudor-de-mudar-o-mundo/>.

⁵ Um próximo artigo, ainda em fase de elaboração, será dedicado à discussão dessas posteridades trans-históricas do cinismo em sua possível relação com a atitude crítica moderna e as práticas de engajamento político dos coletivos contemporâneos. Penso que a atitude crítica, tal como entendida e exercida por Foucault, é complementar à exigência parresíastica do dizer franco, corajoso e verdadeiro tal como praticado pelos cínicos, cujo modo de vida marginal e escandaloso critica os padrões de conduta dos cidadãos na praça pública e em suas

Ao clima anárquico e anti-normativo que caracteriza as manifestações desses novos coletivos urbanos, que atuam sem estatutos, sem líderes e sem hierarquias – aspectos que os distinguem frente a outros movimentos sociais das grandes cidades – soma-se o fato crucial de que ambos praticam uma política corporal, isto é, uma política do corpo ou uma política como corpo-a-corpo no espaço público, disseminando imagens poderosas pelas redes virtuais e pela mídia impressa. Se o corpo é o lugar privilegiado de inscrição de múltiplas formas de sujeição e violência na cidade, seja então o corpo também uma arma de combate político cotidiano por novas possibilidades de existência e circulação em comum, menos violentas e discriminadoras. Coletivos como o *Marcha das Vadias* e o *Bicicletada* sinalizam a politização de uma vida que busca promover curtos-circuitos nos sistemas biopolíticos hegemônicos de regramento e normalização da vida urbana, revertendo a fragilidade do mero corpo, exposto a toda sorte de riscos e violências, em nova força político-simbólica. Contra a redução da vida ao estatuto de vida nua e desprotegida, a reversão simbólica operada pela aparição inusitada da nudez ali onde não esperávamos encontrá-la. A intervenção do corpo (nu ou vestido, pouco importa) na *polis* ajuda a iluminar uma outra relação entre política e vida, pois revela-se assim uma forma de ação que é uma forma de vida e que, portanto, não se restringe a ser um cálculo sobre a boa administração da vida e da cidade. Tornar os corpos visíveis não é tanto uma ferramenta, um meio para conquistar um fim, mas o próprio exercício de uma política ‘outra’, isto é, de uma outra relação entre política, corpo e vida.

vidas privadas, operando assim uma verdadeira transfiguração daquilo que entendemos por política e por espaço político. Foucault nos dá a entender, particularmente na segunda hora da aula de 29/02/1984 do curso *A coragem da verdade*, que os cínicos encarnariam algo como uma potência crítica ainda viva em nosso presente. Para avaliarmos o alcance contemporâneo da vida cínica poder-se-ia pensar nos coletivos que politizam comportamentos e espaços que antes não era considerados políticos, visando a transformação de si, dos outros e do próprio mundo. O lema do cinismo tal como formulado por Foucault, uma “vida outra” num “mundo outro”, não constituiria também a divisa de inspiração dos novos coletivos políticos do presente? Sobre os vínculos trans-históricos possíveis entre atitude cínica e crítica contemporânea veja-se o artigo de Manrique. (2012)

Temos aí exemplos preciosos da política como desconstrução das formas correntes de viver e circular no meio urbano, pois cada manifestante parece impor a si mesmo a tarefa de uma autotransformação, de uma estilização, como dizia Foucault, manifesta no modo mesmo de exibir e movimentar seu corpo e suas ideias, promovendo novas formas de existir e conviver na cidade. Contra as violências do trânsito e de gênero, que assassinam, mutilam e traumatizam corpos fragilizados, a coragem dos corpos que não se escondem, mas vibram juntos ao aparecer ali onde não esperávamos vê-los, isto é, no meio da rua, nus ou vestidos, a pé ou de bicicleta, dando novo ar e novas cores à cidade cinza. Na perspectiva destes coletivos, a ação, o pensamento e a discussão políticos não se dissociam do desejo de con-viver e de expor corajosamente o corpo e a própria vida a processos de autotransformação e revelação de singularidades. Numa palavra, os novos coletivos autônomos aqui considerados encenam publicamente novas formas de viver e con-viver, estabelecendo uma unidade indissociável entre manifestação pública de agentes singulares e invenção de novas formas de relação, de amizades, de afetividades.

Tais coletivos questionam não apenas o isolamento atomizado do indivíduo contemporâneo, mas também as velhas formas hegemônicas do viver em comum, baseadas em comportamentos violentos, excludentes ou de inclusão domesticadora da diferença. Segundo tal perspectiva política, tão importante quanto obter vitórias políticas concretas é engajar-se, manifestar-se e experimentar novas formas de viver coletivamente na cidade, novas formas de vida que se singularizam no plural. Vemos assim que, do ponto de vista dos agentes dos novos coletivos, o engajamento político tomado como fim em si mesmo, para além das considerações instrumentais a respeito das possíveis derrotas ou vitórias originadas dos cursos de ação coletiva, torna-se paradoxalmente compatível com o caráter estratégico das práticas de resistência que se enfrentam com os dispositivos biopolíticos hegemônicos de normalização de condutas.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN G. *A comunidade que vem*. Tradução de Antonio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão de Adriano Correia. 11ª ed., RJ: Forense Universitária, 2010.

_____. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1998.

_____. *Vita Activa oder Von tätig leben*. Munique: Piper Verlag, 1998a.

DUARTE, A. M. “Hannah Arendt e a política excêntrica.” In *Multitextos* - Revista do Decanato do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-RJ, v. 06, p. 107-124, 2008.

_____. “Foucault e as novas figuras da biopolítica: o fascismo contemporâneo.” In: Rago, Margareth; Veiga-Neto, Alfredo. (Org.). *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, v. 1, p. 35-50.

DUARTE, A. ; SANTOS, R.P. “A cidade como espaço de intervenção dos coletivos: resistência e novas formas de vida urbana.” In *Ecopolítica*, n. 4, 2012. www.revistas.pucsp/ecopolitica. ISSN 2316-2600.

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*. Volume IV. Paris, Gallimard, 1994.

_____. *Microfísica do Poder*. Tradução, introdução e revisão técnica por Roberto Machado. RJ: Graal, 2000.

_____. *Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. SP: Martins Fontes, 3ª ed. 2010.

_____. *Hermeneutique du Sujet*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

_____. *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 2011.

MANRIQUE, C. “La palabra transgresiva y la otra vida: de la literatura al gesto cínico (entre Foucault y Raúl Gomez Jattin)”. In *Revista de Estudios Sociales*, n. 43. Bogotá, agosto de 2012.

NANCY, J.-L. “Un sujet ?”. In *Homme et sujet. La subjectivité en question dans les sciences humaines*. Org. Michels, A.; Nancy, J.-F.; Safouan, M.; Vernant, J.-P. Paris, L'Harmattan, 1992.

QUINTANA, L. P.: “Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la

administración de la vida.” In *Revista de Estudios Sociales*, n. 43. Bogotá, agosto de 2012.

SARDINHA, D. *Ordre et Temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L’Harmattan, 2010.

TASSIN, E. “Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d’espace public”. Texto apresentado no seminário « A-t-on enterré l’espace public ? Enquête sur les avatars récents d’un concept », EHESS, 2 et 3 décembre 2009 (texto inédito).

_____. “De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze.” In *Revista de Estudios Sociales*, n. 43. Bogotá, agosto de 2012.