

MEDO E PODER NA ATUALIDADE: O BIOPODER EM QUESTÃO

FEAR AND POWER TODAY: BIOPOWER UNDER QUESTION

MIEDO Y PODER EN LA ACTUALIDAD: EL BIOPODER EN CUESTIÓN

Paulo Vaz¹

paulo.vaz@eco.ufrj.br

RESUMO

Os nexos entre medo e poder explicitados na pandemia de covid-19 sugerem dois limites à atualidade do conceito de biopoder. Em primeiro lugar, líderes populistas conservadores como Trump e Bolsonaro não instrumentalizaram o medo do vírus. Em segundo lugar, cidadãos de vários países aderiram voluntariamente ao confinamento antes de qualquer imposição estatal, mobilizados por uma solidariedade por vulnerabilidade compartilhada. O artigo reconstrói o argumento de Foucault sobre os nexos entre medo e poder nos três livros em que trata centralmente da questão do anormal (*História da loucura*, *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*) e examina o sentido dos deslocamentos ocorridos na pandemia.

Palavras-chave: Foucault. Biopoder. Populismo.

ABSTRACT

The nexuses between fear and power made explicit by the COVID-19 pandemic suggest two limits to the contemporary relevance of the concept of biopower. First, conservative populist leaders such as Trump and Bolsonaro did not instrumentalize the fear of the virus. Second, citizens in several countries voluntarily adhered to lockdown measures before any governmental imposition, mobilized by a solidarity grounded in shared vulnerability. The article reconstructs Foucault's argument on the nexuses between fear and power in

¹ Professor Associado da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq (Nível SR). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8776-2715>

the three books in which he centrally addresses the question of the abnormal (History of Madness, Discipline and Punish and The History of Sexuality) and examines the meaning of the displacements that occurred during the pandemic.

Keywords: Foucault. Biopower. Populism.

RESUMEN

Los nexos entre miedo y poder evidenciados en la pandemia de covid-19 sugieren dos límites a la actualidad del concepto de biopoder. En primer lugar, líderes populistas conservadores como Trump y Bolsonaro no instrumentalizaron el miedo al virus. En segundo lugar, ciudadanos de varios países se adhirieron voluntariamente al confinamiento antes de cualquier imposición estatal, movilizados por una solidaridad por vulnerabilidad compartida. El artículo reconstruye el argumento de Foucault sobre los nexos entre miedo y poder en los tres libros en los que trata centralmente la cuestión de lo anormal (Historia de la locura, Vigilar y castigar y La voluntad de saber) y examina el sentido de los desplazamientos ocurridos en la pandemia.

Palabras clave: Foucault. Biopoder. Populismo.

1 O ESPANTO DA PANDEMIA

A pandemia de covid-19 nos surpreendeu em vários sentidos. Gostaria de explorar aqui o modo como as reações políticas e sociais ao vírus sugerem limites na capacidade do conceito de biopoder de explicar as relações entre medo e poder nas sociedades contemporâneas.

A apreensão usual do conceito de biopoder propõe que o medo da doença e da morte é usado pelo poder como forma de obter obediência e legitimidade: o poder difunde o temor de um ente perigoso – cuja periculosidade ele mesmo contribuiu para construir – e se apresenta como aquele capaz de salvar os indivíduos, na condição de que lhe obedeçam. Essa lógica, que Foucault formulou ao analisar as respostas políticas às epidemias nos séculos XVII e XVIII e ao conceituar o surgimento do Estado de bem-

estar, foi amplamente utilizada por intelectuais e jornalistas nos primeiros meses da pandemia para antecipar que líderes políticos utilizariam o medo do vírus para ampliar práticas de vigilância, justificar restrições à liberdade e consolidar sua autoridade. Um exemplo famoso é dado pelos textos de Giorgio Agamben publicados nos dois primeiros meses da pandemia (Agamben, 2020). Os textos são precisos na definição do conceito de biopoder, que parecia iluminar as medidas de restrição sanitária adotadas em vários países do mundo.

Há duas inconsistências maiores entre essa compreensão usual e o que aconteceu na pandemia. Em primeiro lugar, populistas conservadores como Donald Trump e Jair Bolsonaro costumam desumanizar e ampliar imaginariamente a periculosidade de alguns seres humanos para se apresentarem aos seus governados como fortes o suficiente para contê-los e puni-los: tendem, portanto, a usar o medo para obter obediência e legitimidade. Contudo, no caso da pandemia, em vez de instrumentalizar o medo do vírus, tentaram minimizá-lo; em vez de se apresentarem como salvadores de uma ameaça que haviam ampliado, recorreram ao negacionismo como política pública: “é só uma gripezinha”. Em segundo lugar, mesmo em países que não eram governados por líderes populistas, no início da pandemia, os cidadãos assustados não esperaram a imposição de regras por seus governos para restringirem seus comportamentos na esperança de evitar a chegada do vírus. Antes dos governos, e voluntariamente, eles se limitaram e, assim, forçaram seus governos a coordenar as ações coletivas necessárias ao enfrentamento da covid-19.

As inconsistências indicam que os nexos entre medo e poder contemporâneos diferem daqueles que Foucault descreveu ao analisar as formas modernas de biopoder. Compreender essa diferença requer tanto uma leitura cuidadosa do modo como Foucault pensou os nexos entre medo e poder ao longo de sua obra, quanto a disposição de pensar além dele, sem a pretensão de que sua conceituação esgote o que é preciso pensar em nosso presente — como se a forma de todos os nexos possíveis entre medo e poder pudesse ser resumida pelos conceitos de soberania, de biopoder, ou por alguma combinação entre eles.

Este artigo propõe-se a essa dupla tarefa. Na primeira parte, reconstruímos, a partir de *História da loucura, Vigiar e punir* e *História da sexualidade*, o argumento foucaultiano sobre as relações entre medo e poder no conceito de biopoder considerando três eixos: 1) o que o poder teme, isto é, qual é o objeto que o poder efetivamente combate; 2) o objeto que o poder propõe como o temível para seus cidadãos e que não necessariamente coincide com o objeto ao qual o poder se aplica, pois pode propor o medo do segundo para lidar com o primeiro; 3) como se legitima pela promessa de proteção e cura. Na segunda parte, analisamos a experiência da pandemia a partir de um conceito que ela tornou visível: a solidariedade por vulnerabilidade compartilhada. A morte coletiva própria à covid-19 requereu uma forma de cuidado com a saúde baseada na solidariedade que é totalmente distinta do cuidado associado às doenças crônicas, e foi essa possibilidade, e não a disciplina imposta pelo Estado, que mobilizou, em vários países, a adesão cidadã ao confinamento antes mesmo que os governos a determinassem. Na terceira parte, examinamos porque a pandemia não era um objeto temível adequado para o populismo conservador, e qual é, afinal, o bom medo para essa forma de poder que não pretende cuidar de todos, mas proteger os seus, e que, para isso, precisa fabricar inimigos e não implantar no real anormais.

2 MEDO E BIOPODER EM FOUCAULT

O argumento de Foucault sobre as relações entre medo e poder pode ser reconstruído a partir de três eixos analíticos presentes, com variações conceituais, nos três livros que têm como objeto as formas modernas de normalização (cf. Vaz, 2015; Vaz, 2016). O primeiro eixo diz respeito ao que o poder teme, isto é, qual é o seu outro, o objeto cuja existência o solicita. O segundo eixo concerne ao modo como o poder opera por culpabilização, produzindo nos indivíduos o temor de sua própria anormalidade através da implantação no real da negatividade ética encarnada. O terceiro eixo refere-se à legitimação do poder moderno pela promessa de proteção e cura. Esses três eixos, tomados em conjunto, permitem compreender o que há de singular na forma de poder que Foucault chamou de biopoder: um poder que não opera por difundir o temor do próprio poder, como nas sociedades de soberania, mas que difunde o temor da anormalidade para se oferecer, em seguida, como aquele que pode salvar, curar.

2.1 A morte e o desejo: medo e poder em *História da loucura*

Em *História da loucura*, Foucault identifica uma continuidade de função entre a lepra e a loucura: ambas corporificam, em épocas distintas, o já-está-aí da morte. Enquanto perdurou a crença em Deus e na vida após a morte, a morte era apenas uma linha de separação entre dois mundos. A existência do mundo além do limite, bem definido e composto de seres e paisagens, como se fosse meramente um outro lugar, faz com que o terror se desloque para a imaginação do inferno. Neste caso, o corpo em decomposição do leproso era pensado como um corpo já castigado, antecipação viva do que aguardava aqueles que persistissem na perdição. Com o deslocamento histórico que torna a morte um limite intransponível, e esvazia de qualquer conteúdo o que está além, abre-se a possibilidade temível de que só haja o aqui. Então, a loucura assume a função de corporificação da morte: a cabeça oca do louco prefigura o crânio vazio que todos seremos. Em ambos os casos, o que o poder teme — e por isso exclui — é aquilo que torna a morte presente, obscena, incontornável. Por isso mesmo, o poder excluía do visível os leprosos e os loucos; de fato, *História da loucura* abre com a afirmação de que o lugar da exclusão — os leprosários — permaneceu, mas houve a mudança de ocupante. No século XVII, quando o mundo onde reina Deus foi substituído pelo mundo em que impera a consciência de si do sujeito, a exclusão do louco substitui a dos leprosos e são construídos asilos ao invés de leprosários.

Para alguns, porém, como aqueles que navegavam pelos mares na Nau dos Loucos, o limite intransponível torna-se potência de questionar qualquer limite imposto socialmente e a vida passa a ser experimentada como o caminhar por um labirinto sem fim e sem centro, como um mar de mil braços ou um rio de mil caminhos, uma eterna passagem, sem outra destinação que não a viagem. Por isso mesmo, o louco não é apenas objeto de temor. Por estar além do domínio do medo da morte — por tê-la acolhido em sua existência, por não se submeter às restrições que o temor impõe —, a desrazão é também objeto de atração.

Segundo Foucault, em meados do século XVIII, houve um grande medo dos asilos em que eram confinados os loucos. Os prazeres dos excluídos fascinavam precisamente porque eram inacessíveis: que práticas se atreviam a experimentar aqueles que não tinham

nada a perder? O grande medo descrito por Foucault articula a ambivalência entre punição e experimentação: o sonho moral era de domesticar esses perigos pela exclusão, mas havia algo nos indivíduos que sonhava em vivê-los, ou ao menos em deles se aproximar para liberar a fantasia (Foucault, 2006, p. 360). O louco condensa em sua figura o desvio, a desrazão e a morte — e é por condensá-los que se torna simultaneamente temível e atraente, objeto de exclusão e de desejo. O que o poder teme, portanto, é que a visibilidade da necessidade da morte faça com que muitos tomem suas vidas como aventura e se abram ao questionamento e a prazeres incertos, indefinidos.

Em História da loucura, pelo poder operar pela exclusão, aquilo que ele teme é também o temível que ele difunde. O poder opera sobre essa identidade por meio da culpabilização. A reforma dos asilos proposta por Tuke e Pinel no final do século XVIII não implicou apenas em liberar os loucos de seus grilhões; consistiu, de modo mais fundamental, na passagem do que Foucault chama do “mundo da Acusação ao universo do Juízo”, isto é, na passagem de uma sociedade da exterioridade, ordenada segundo a emoção de vergonha, limitada em seu alcance como o mundo da física de Aristóteles, para uma sociedade da interioridade, ordenada pelo sentimento de culpa, tão ilimitado quanto o universo de Galileu (Foucault, 2006, p. 490). A culpa, diferentemente da vergonha, não requer a presença do olhar acusador de um outro: o olhar do outro foi internalizado e passa a habitar o interior do indivíduo, torna-se a voz de sua própria consciência: por isso é ilimitada. A punição (o banho gelado em Pinel, a ameaça constante de restrição em Tuke) tinha como objetivo não apenas corrigir o comportamento manifesto, mas produzir a interiorização da instância judicial, de modo que a punição continuasse “indefinidamente dentro da consciência do paciente” (Foucault, 2006, p. 505). O asilo se torna, assim, um microcosmo judicial cujo efeito mais duradouro é a generalização da culpa: não apenas os loucos internados devem se reconhecer como tais, mas cada indivíduo deve objetivar em si mesmo a virtualidade de loucura que o tornaria um anormal e lutar, cotidianamente, contra ela. De fato, como diz Foucault no capítulo “O círculo antropológico” (Foucault, 2006, p. 512-40), a desalienação como processo de constituição do sujeito moderno autônomo requer a objetivação pelo sujeito daquilo que o tornaria um objeto: a anormalidade.

O poder se legitima, por sua vez, pela promessa de proteção e cura. A entrada do médico no asilo não foi motivada por generosidade científica; foi motivada, sim, pelo medo: se o conselho dos médicos foi buscado, e eles foram solicitados a observar, foi simplesmente porque as pessoas tinham medo (Foucault, 2006, p. 358). A medicina se apresenta como guardiã, capaz de proteger a sociedade do perigo que emana dos muros do confinamento e, ao mesmo tempo, de curar aqueles que dele padecem. É essa dupla função — proteção e cura — que confere ao poder moderno sua legitimidade pastoral: um poder que não apenas salva os indivíduos dos outros, mas de si mesmos.

É o saber médico que torna isso possível. Sem a psiquiatria, o poder pode apenas excluir o louco: afastá-lo do visível, porque a obscenidade da finitude inquieta e abre ao questionamento. Com ela, o poder pode constituí-lo como doente e substituir a morte incontornável pela doença, por princípio, curável, com a esperança substituindo o trágico. A psiquiatria dota o louco de uma história, uma etiologia, um prognóstico e, assim, promete sua cura. O saber não apenas legitima o poder: constitui o próprio objeto sobre o qual ele age. O temível torna-se tratável porque o conhecimento científico o transforma em diagnóstico.

2.2 A peste e a disciplina: medo e poder em Vigiar e punir

Em Vigiar e punir, a análise do medo como instrumento de poder adquire uma nova dimensão. A peste funciona aqui como metáfora fundadora dos dispositivos disciplinares: diante da desordem real e imaginária da epidemia (das misturas perigosas, dos corpos que se aproximam e se contaminam, das pessoas que aparecem e desaparecem na desordem), a disciplina se apresenta como correlato médico-político. “Atrás dos dispositivos disciplinares”, escreve Foucault, “se lê o terror dos ‘contágios’, da peste, das revoltas, dos crimes, da vagabundagem, das deserções, das pessoas que aparecem e desaparecem, vivem e morrem na desordem” (Foucault, 1996, p. 175). O que o poder teme não é um vírus ou bactéria; é a mistura sem lei e sem ordem dos corpos. A ordem responde à desordem; a disciplina desfaz as misturas; o poder se aproveita do medo da morte para realizar seu sonho de uma sociedade disciplinada.

Há, contudo, uma diferença significativa em relação ao que Foucault descreveu em *História da loucura*. Naquele livro, o poder afastava do visível aqueles que corporificavam a morte, sempre próxima e inevitável; em *Vigiar e punir*, o poder a inclui, isto é, faz dela um instrumento. Se o medo da morte pode ser aproveitado, não é preciso afastar o que a lembra: basta se apresentar como aquele capaz de orientar os indivíduos a evitar sua aproximação. A conceituação do medo por Heidegger em *Ser e tempo* foi e continuou sendo decisiva para Foucault (Heidegger, 1986). À diferença da angústia, suscitada pela antecipação da necessidade da morte, o medo implica a contingência do evento trazido por um objeto temível: embora se aproxime de nós, pode passar ao largo ou ser evitado. Assim, o poder pode disseminar o medo da morte, desde que se posicione como salvação, como o que permite a cada um repetidamente esperar que, por enquanto, a morte ainda não chega. E para ser eficaz nessa posição, precisa incessantemente fazer existir a ameaça, pois é só assim que sua intervenção é demandada e legitimada.

É no uso do medo da morte que emerge a figura do anormal como produção do próprio poder. De fato, essa é uma novidade teórica fundamental: ao invés de o anormal preexistir ao poder, que então o exclui, o poder produz no real a negatividade ética, aquilo que ninguém pode ser, para culpabilizar, pois o temível está lá, na alteridade, mas também dentro de cada um, como potencialidade inquietante. O que o poder teme (as misturas incertas e perigosas de seres humanos) e aquilo que ele faz temer (o anormal) não mais coincidem. O delinquente, tal como descrito em *Vigiar e punir*, não preexiste às práticas disciplinares: é por elas fabricado. A divisão binária entre normal e anormal (louco e são, perverso sexual e normal, delinquente e cidadão) não descreve uma realidade preexistente, mas a produz. A vigilância constante do panóptico e a sanção normalizadora fazem com que os indivíduos olhem para si com os olhos do poder e, ao se verem potencialmente anormais, se esforcem, cotidianamente, por ser como todos os outros: as técnicas disciplinares massificam e limitam. A alma é a prisão do corpo (Foucault, 1996, p. 32): a genealogia das técnicas disciplinares é também a genealogia dessa alma moderna que limita o desejo e a experimentação dos indivíduos pelo temor de sua própria anormalidade.

Essa produção não é possível sem o concurso do saber científico. O delinquente não é apenas o inimigo a quem se atribui um ato criminoso: é uma figura dotada de interioridade, constituída a partir da acumulação de inúmeros atos desviantes: as infrações menores que a disciplina multiplica ao estender seus tribunais para além do direito penal, fazendo julgar nas famílias, nas escolas, nos quartéis, nas fábricas a pontualidade, a atenção, a conduta, a postura. São a criminologia, a psicologia forense e a pedagogia que transformam essa infrapenalidade difusa no conceito de “indivíduo perigoso”: alguém cujo histórico de pequenos desvios autoriza a intervenção sobre sua pessoa antes mesmo que cometa um crime legalmente definido. O saber constitui um temível que é também tratável e é essa dupla constituição que funda a legitimidade das instituições disciplinares como lugares de aprendizado, ressocialização e cura.

A diferença histórica que Foucault assinala entre o suplício e a disciplina é, a esse respeito, esclarecedora. No suplício, a punição era teatral e pública; o poder do soberano se reativava pelo espetáculo do sofrimento do condenado, provocando o terror no público como afirmação da vontade sagrada do Rei que sustentava toda lei. Na soberania, portanto, o poder quer que os cidadãos tenham o próprio poder e trata-os como potenciais inimigos. Na disciplina, ao contrário, o que se produz é o temor de ser anormal, de ser desvalorizado pelos outros e por si mesmo. A autovigilância torna-se a forma predominante de controle, pois o próprio indivíduo se encarrega de vigiar e lutar contra seus impulsos desviantes. O poder disciplinar homogeneiza ao pressionar para que todos se pareçam; e o faz não pela ameaça direta, mas pela fabricação do desejo de normalidade, a outra face do medo de ser anormal.

Em relação ao terceiro eixo, Foucault argumenta que as instituições disciplinares – família, escola, exército, fábrica, hospitais, asilos e prisões – se apresentam e se legitimam por uma dupla idealização: uma função pedagógica e uma função de cura. O efeito real da prisão é a produção de delinquentes, mas seu desdobramento ideal faz com que na modernidade ela só fosse questionada pela insuficiência em relação ao ideal: não ressocializava os criminosos.

2.3 Desejo, confissão e biopoder: medo e poder em História da sexualidade

Em *A vontade de saber*, Foucault formula de modo mais sistemático a lógica do biopoder e esclarece, através de exemplos precisos, o mecanismo pelo qual o poder difunde o medo para se exercer. A diferença histórica entre o sodomita e o homossexual é exemplar. O sodomita, na Idade Clássica, era apenas sujeito de direito. Cometia um ato interdito, mas sua identidade não estava em jogo; temia apenas ser flagrado na prática. Não internalizava a regra e a falta; não desvalorizava seus prazeres, apenas temia ser pego praticando o ato interdito. O homossexual do século XIX torna-se, ao contrário, um personagem: tem um passado, uma infância, um caráter, uma forma de vida (Foucault, 1984, p. 43). É um perverso sexual, próximo dos delinquentes e aparentado aos loucos. Assim, quem deseja desse modo determinado se considera, doravante, um doente, alguém que, por internalizar os valores sociais, deseja ser curado do que deseja. A passagem da vergonha à culpa, da exterioridade à interioridade, está aqui explicitada: ao invés de temer apenas ser visto praticando um ato condenado por outros, o indivíduo moderno teme ser o que é, teme ser um doente, teme seu próprio desejo. No primeiro caso, o indivíduo não desvaloriza seus atos e seus desejos; no segundo, angustia-se com o que faz e deseja.

Essa transformação é obra principalmente da psiquiatria e da psicanálise ou *scientia sexualis* – a forma ocidental de produzir a verdade sobre o sexo por meio da confissão, da classificação e da patologização. Não há diferença na forma do ato; o que muda é o modo como o saber os lê. No sodomita, o ato é transgressão de uma lei e, por isso, ele teme apenas ser flagrado na prática. No homossexual, os mesmos atos tornam-se sintomas de uma natureza patológica que os precede e os explica. O saber médico não suprime os atos concretos; transforma-os em evidências de uma identidade que pode ser diagnosticada e tratada. Ao fazê-lo, dota o poder de um objeto novo: não mais o transgressor a punir, mas o doente a curar.

O exemplo da masturbação infantil expõe com clareza a relação entre medo e poder segundo a lógica do biopoder. Ao contrário do que a intuição sugere, o poder não trata o vício da criança como um inimigo a ser eliminado. “O vício da criança não é tanto um inimigo, mas um suporte”, escreve Foucault; “o necessário fracasso, a extrema obstinação numa tarefa tão inútil leva a pensar que se deseja que ele persista e prolifere

até os limites do visível e do invisível, ao invés de desaparecer para sempre” (Foucault, 1984, p. 42). Quanto mais o objeto temível se difunde pelo real, mais o poder avança; quanto mais se alerta sobre sua periculosidade, mais necessária é a intervenção daquele que pode salvar. Essa é a lógica que Foucault sintetiza na definição do biopoder como poder de “causar a vida ou devolver à morte” (Foucault, 1984, p. 128) – um poder positivo, que não age pela ameaça da morte, mas pela promessa de vida; que não diz “obedeça-me senão te mato”, como na soberania, mas “obedeça-me que te salvo, inclusive de você mesmo, do seu próprio desejo”. Não faz temer a si mesmo, faz temer a anormalidade em todos. Afinal, como já nos ensinou o cristianismo, para querer ser salvo, é preciso primeiro se conceber como um pecador, é preciso primeiro acreditar na ideia de pecado.

O dispositivo de sexualidade, com sua figura central do pastor que incita a confissão, orienta o desejo e se sacrifica pela salvação de seus fiéis, é a encarnação mais acabada dessa forma de poder. O biopoder pastoral exerce-se na proximidade, incitando os indivíduos a falar, a confessar, a se examinar; tensiona o indivíduo entre o que deseja e seu desejo pelo desejo do pastor, isto é, deseja o que o pastor deseja para ele; desse modo, o poder produz nos indivíduos o desejo de ser curado, de ser normal. A ortopedia do desejo é o resultado: não a supressão do desejo, mas sua orientação segundo os valores que o poder define como normais.

2.4 A estrutura do argumento

Percorridos os três livros, é possível delinear a estrutura geral do argumento foucaultiano sobre medo e poder. Em cada uma de suas formas históricas, o biopoder opera segundo uma lógica tripartida: implanta no real a negatividade ética – o anormal, o perverso sexual, o indivíduo perigoso –, que não preexiste às práticas de poder, mas é por elas fabricada; difunde o medo dessa negatividade, fazendo de cada indivíduo um potencial anormal; e se apresenta, por fim, como aquele que pode salvar; no caso, proteger os normais do anormal, e cada indivíduo do que há de anormal em si. O poder não faz os indivíduos temerem a si próprio diretamente: faz com que temam o outro que podem se tornar. E ao fazê-los lutar diariamente contra esse potencial de anormalidade que creem residir em seu interior, o poder limita sua experiência, torna rígido o seu desejo.

É essa lógica e os deslocamentos que a atualidade impõe a ela que as duas partes seguintes do argumento procuram examinar. A pandemia de covid-19 revelou que a adesão a restrições pode se dar sem imposição governamental, a partir do desejo dos próprios indivíduos por uma ação coletiva que reduza o risco; e revelou, ao mesmo tempo, que o populismo conservador opera segundo uma lógica de medo que não se encaixa na lógica do biopoder, pois o populismo fabrica inimigos em vez de anormais, polariza em vez de universalizar, e procura determinar o temível sem intervenção de peritos.

3 SOLIDARIEDADE POR VULNERABILIDADE

Para compreender por que a adesão ao confinamento se antecipou em vários países à determinação governamental, é preciso partir de uma distinção que a pandemia tornou nítida: entre a experiência coletiva da morte própria às epidemias e a experiência individualizada, que caracteriza as doenças crônicas.

A transição epidemiológica ocorrida ao longo do século XX, com o recuo das doenças infecciosas e o predomínio das doenças crônico-degenerativas como principais causas de morte, reconfigurou profundamente a relação dos indivíduos com sua própria mortalidade. Nas doenças crônicas, nos é dito que a probabilidade de um indivíduo adoecer e morrer depende essencialmente de sua genética e do modo como cuidou cotidianamente de sua saúde ao longo da vida. Assim, que muitos ou poucos estejam morrendo de doenças coronarianas em nada afeta as chances de um indivíduo particular de morrer das mesmas doenças; as mortes dos indivíduos não pertencem ao mesmo espaço e tempo, não se afetam mutuamente e não podem, portanto, produzir solidariedade. O cuidado de si é individualizado e é essa forma de cuidado que a medicina contemporânea, desde meados do século XX, consolidou ao construir o conceito de fator de risco como objeto de intervenção preventiva ao alcance do indivíduo, sem precisar de ação coletiva, sem precisar de ação do Estado.

Nas epidemias, se alguém adoecer e morre, isso informa e afeta diretamente as chances de outras pessoas também morrerem: as mortes estão demasiadamente próximas no espaço e no tempo, pois a doença é transmissível. Neste caso, cuidar da saúde não depende apenas da ação individual. Cuidar de si implica necessariamente criar condições

para que os outros também possam cuidar de si, pois se não puderem, aumentam as chances de que o próprio indivíduo adoça. É essa lógica que abre o que se pode chamar de solidariedade por vulnerabilidade partilhada: não uma solidariedade derivada de valores morais abstratos ou de imposição estatal, mas uma solidariedade ancorada na própria lógica do contágio (Vaz; Sanchotene, 2024).

No caso da covid-19, uma expressão clara dessa solidariedade foi o confinamento generalizado diante do desafio das pessoas de baixa renda e sem poupança, que talvez arriscassem a vida para trabalhar por não terem como sobreviver e, ao se arriscarem, aumentariam o risco de todos. Demandar que o Estado garanta uma renda mínima a quem não pode ficar em casa foi, no início da pandemia em diversos países do mundo, simultaneamente um ato de cuidado com o outro e de proteção de si.

A conceituação heideggeriana do medo é aqui iluminadora. Em *Ser e tempo*, o que nos amedronta é sempre um ente mundano que percebemos como ameaça por se aproximar (Heidegger, 1986). O decisivo nessa fenomenologia é a contingência: à diferença da angústia, suscitada pela antecipação da necessidade incontornável da morte, o medo implica que o evento pode ou não ocorrer e essa contingência é o que abre o espaço para a ação e para a esperança. O objeto temível que se aproxima pode passar ao largo ou ser contido. Foi exatamente essa estrutura que governou a experiência coletiva da pandemia nos seus primeiros meses: o vírus se aproximava, a morte de muitos se tornava possível, mas desejávamos que não fosse necessária, pois procurávamos ansiosamente por algo que pudesse ser feito para que ele passasse ao largo. De fato, a alternativa tinha sido constituída pelas duras medidas de confinamento tomadas pela China, que conseguiram, em menos de dois meses, reduzir enormemente a difusão do vírus e, assim, o número de doentes e mortos. Talvez não fosse possível ter medidas tão severas em sociedades democráticas, mas alguma forma de isolamento seria efetiva.

O que Adam Tooze documenta em *Shutdown* (em vários países ocidentais as pessoas, escolas, universidades, empresas e ligas esportivas se anteciparam a seus governos, restringindo voluntariamente suas atividades antes que qualquer ordem governamental o determinasse) não é, portanto, um dado empírico acidental (Tooze, 2021). É a expressão dessa solidariedade por vulnerabilidade ativada pelo medo e pela antecipação de ações coletivas capazes de minimizar os danos. Os cidadãos sabiam o que

era preciso fazer e queriam fazê-lo; forçaram seus governos a ocupar o papel de coordenadores de uma ação coletiva que já havia se iniciado por baixo. Esse é um deslocamento decisivo em relação ao modelo clássico do biopoder tal como descrito em *Vigiar e punir*: ali, a difusão do medo da peste servia ao Estado para impor a disciplina; aqui, os próprios cidadãos não queriam se misturar e demandaram a coordenação estatal de seu isolamento voluntário.

Essa solidariedade é, no entanto, frágil e efêmera. Ela depende de que cada indivíduo se reconheça como vulnerável. Porém, tanto há os que não se reconhecem como vulneráveis, quanto as próprias epidemias são transitórias. Por exemplo, a diferença de vulnerabilidade segundo a faixa etária que caracterizou o vírus abriu uma brecha virtual na solidariedade: as estatísticas de mortalidade davam razões para que aqueles com menos de 40 anos se sentissem relativamente seguros e estimassem que os custos do confinamento superavam seus riscos pessoais, mesmo que seu comportamento ampliasse o risco de morte das pessoas idosas. Quando a sensação de relativa invulnerabilidade rompe a solidariedade – quando alguns saem às festas, recusam a máscara ou não se vacinam –, o que se produz nos que a mantiveram não é apenas desconforto ou desaprovação: é raiva. E uma raiva que tem sua lógica própria. Os que rompem com a solidariedade não apenas se colocam em risco, mas ampliam o risco dos outros; ameaçam a efetividade das ações coletivas de que todos dependem, transformam-se em vetores involuntários do contágio que todos buscavam evitar.

Há, portanto, duas formas de romper a solidariedade por vulnerabilidade partilhada. De um lado, alguns passam a se sentir, com ou sem razão, invulneráveis ao vírus e rompem o “nós” generalizado; do outro, os que ainda se sentem vulneráveis passam a também operar segundo uma separação entre “nós” e “eles”, com uma solidariedade restrita aos que seguem a ação coletiva e um intenso ódio em relação àqueles que se recusaram a ser solidários. A raiva contra os não-vacinados, as comemorações em redes sociais quando adeptos do negacionismo morriam da doença que haviam minimizado – esses fenômenos, por mais perturbadores que possam parecer, exprimem a transitoriedade e a potencial parcialidade da solidariedade por vulnerabilidade: desistir de participar da ação coletiva é, ao mesmo tempo, possível e imperdoável, pois seus efeitos recaem sobre todos.

4 O POPULISMO CONSERVADOR E O BOM MEDO

Se a pandemia ativou a solidariedade por vulnerabilidade e gerou nos cidadãos o desejo de ação coletiva, o negacionismo de líderes como Bolsonaro e Trump não foi erro de gestão ou cálculo equivocado: foi a expressão de uma incompatibilidade entre a lógica do populismo conservador e aquilo que a pandemia exigia. Para compreendê-la, é preciso perguntar não apenas por que a pandemia era um mau objeto para a fabricação do medo por líderes populistas, mas qual é, afinal, o bom medo para essa forma de poder.

O populismo conservador é, inicialmente, uma forma de política eleitoral. Segundo Benjamin Moffitt, os populistas não esperam passivamente que uma crise ocorra para explorá-la; eles criam ativamente o sentido de crise através da espetacularização do fracasso (Moffitt, 2016). A crise não é um dado objetivo; é uma construção performativa que o líder populista ergue a partir de um evento negativo que pode opor “o povo” à “elite”, a quem é atribuída a responsabilidade pela crise transformada em fracasso. Magnificado o evento e consolidada a atribuição, o líder se apresenta como o único capaz de resolver a crise e oferecer soluções simples para problemas complexos. Por essa relação com a crise e a política eleitoral, o bom objeto para o medo deve ser, primeiro, algo cuja existência pode ser atribuída a adversários políticos e, em segundo lugar, algo que pode ser imaginariamente barrado por uma performance de força. Assim, o temível foi causado pela falha do inimigo, mas pode ser enfrentado pela força do líder.

Há um outro elemento importante para a definição do temível apropriado ao populismo conservador. O biopoder dependia do conhecimento científico para seu exercício; mais genericamente, dependia da crença social na verdade. Não haveria homossexual se não tivesse havido psiquiatras que transformaram práticas sexuais consideradas imorais ou proibidas em doença. O temível moderno, o anormal, foi constituído pelo conhecimento científico: medicina, psiquiatria, criminologia, psicologia, sociologia etc. Mas o populismo conservador não quer partilhar sua fabricação fantasiosa do temível com nenhum outro agente social (Vaz; Sanchotene, 2024). Essa independência interpretativa é o que abre o espaço para a distorção, o exagero e a fabricação necessárias à performance populista.

A crise dos refugiados de 2015-2016 na Alemanha era, para a maioria dos alemães, um evento distante do cotidiano e que dependeu, para sua existência, de uma decisão política: os refugiados estavam em grandes centros de acolhimento e sua presença se deveu à decisão da então chanceler Angela Merkel de não fechar as fronteiras. O partido de extrema direita AfD pôde, com relativa liberdade, construir uma narrativa coerente e atemorizante (os refugiados como ameaça à integridade física, cultural e econômica), vincular esse objeto a um fracasso do governo Merkel, excessivamente preocupado com os direitos humanos, mas não com os “verdadeiros” alemães, e oferecer soluções simples, marcadas pelo punitivismo. A pandemia, ao contrário, era um evento próprio a um temível que se aproxima rapidamente, e a existência, a periculosidade e as formas de tratamento do vírus só podiam ser determinadas pelo conhecimento científico. Não havia independência interpretativa possível ao líder populista para definir o vírus como terrível; por isso mesmo, e por afetarem seus planos eleitorais, Trump e Bolsonaro recorreram ao negacionismo, mais precisamente, recusaram o conhecimento científico consensuado que afirmava que a epidemia ameaçava a vida de muitos. Adicionalmente, os cidadãos tinham contato sobretudo indireto com o vírus, isto é, através de relatos midiáticos e de informações produzidas pela medicina. Essa dependência em relação ao conhecimento científico e à mídia limita o espaço para a performance populista de proteção contra o perigo (Hinterleitner, Kammermeier e Moffitt, 2023).

O bom medo para o populismo conservador precisa, portanto, ser fabricado a partir de objetos que permitem independência interpretativa em relação à sua origem e periculosidade. Imigrantes chegando em caravanas, criminosos saindo com facilidade de prisões ou continuando a cometer crimes nas cidades mesmo estando presos, terroristas ameaçando o cotidiano e garotas trans participando de esportes femininos: esses são bons objetos para serem transformados em temíveis, e que o populismo conservador produz e faz circular. Pois sua periculosidade pode ser facilmente fabricada. Um exemplo: a caravana de imigrantes que ocupou seis meses de cobertura na Fox News antes das eleições de meio de mandato de 2018 desapareceu do discurso de Trump imediatamente após a eleição. Como definido pelo conservadorismo, a existência da caravana dependeu de elites inescrupulosas que convencem ingênuas defensoras dos direitos humano; em outras palavras, dependeu de seus inimigos políticos. Sua periculosidade, construída

discursivamente, pode ser imaginariamente combatida pelo líder que se apresenta como o único com força suficiente para contê-los e puni-los. O bom medo é o medo que permite a performance da masculinidade poderosa: não o medo de um vírus invisível que requer epidemiologistas e confinamento, que requer conhecimento científico e ação coletiva, mas o medo de um inimigo visível que requer a aparência de coragem e a disposição de fazer o que outros não têm estômago para fazer. Após a performance, ninguém aguarda o conhecimento científico para saber se foi eficaz; de fato, sua eficácia pode residir apenas na qualidade da performance.

Há aqui uma diferença com a lógica do biopoder que não pode ser minimizada. O biopoder universaliza: quer salvar a todos, inclusive de si mesmos, e para isso produz em cada indivíduo a consciência de seu potencial de anormalidade. O pastoreio é democrático na sua ambição: todos são potencialmente anormais, todos podem ser curados, todos estão sob o cuidado dos pastores. O populismo conservador não universaliza: polariza. Não pretende curar nem normalizar os inimigos que fabrica; pretende puni-los espetacularmente, expulsá-los, aterrorizá-los. A punição é sempre midiática, simbólica, destinada a demonstrar ao grupo que se pretende proteger que o líder tem poder e disposição real de protegê-los, causando sofrimento e morte aos inimigos se necessário for. Como reitera o slogan conservador, direitos humanos se aplicam a humanos direitos. As leis rigorosas, as prisões terríveis para criminosos e imigrantes, as exposições de armas e de força policial, as humilhações públicas: todas essas ações são eficientes sobretudo como performances de poder destinadas a um público específico: o “povo sofrido” ignorado pelas elites inescrupulosas, mas que o populista afirma defender.

Essa estrutura triádica – elite corrupta, imorais que a sustentam e povo sofredor – implica que o populismo conservador não governa para todos, mas age para os seus. E agir para os seus significa, antes de tudo, demonstrar que é capaz de punir quem os ameaça. É nesse sentido que o populismo conservador aparentemente se aproxima do que Foucault descreveu como sociedades de soberania — não porque o presente seja um retorno ao passado, mas porque a performance da punição espetacular cumpre uma função análoga: reconstitui, para um grupo específico, a crença na força e na vontade do líder. A diferença é que o soberano precisava aterrorizar a todos os seus súditos; o líder populista precisa aparentar aterrorizar seus inimigos para tranquilizar seus eleitores.

O populismo conservador é, em última instância, um arremedo de política. Não está interessado na construção coletiva de um futuro desejável; está interessado em vencer eleições. O medo que fabrica antes das eleições pode ser abandonado depois, porque se tratou de uma mera performance eleitoral. O objeto temível nasce com a campanha e morre com a eleição. O que permanece é a polarização que se produz cotidianamente por esses líderes: a divisão entre um nós a ser protegido e um eles a ser temido e odiado. E é nessa polarização – e não na normalização universalizante do biopoder – que reside o efeito mais duradouro e mais danoso dessa forma de poder sobre o tecido social: ela destrói precisamente a solidariedade por vulnerabilidade compartilhada de que as sociedades contemporâneas precisam para enfrentar os desafios que as ameaçam de verdade, como a catástrofe climática ou o desenvolvimento vertiginoso da inteligência artificial. Nosso futuro é construído por nossas ações tecnológicas; o populismo conservador mina a possibilidade de haver política capaz de orientar os futuros possíveis segundo nossos desejos.

5 A ATUALIDADE DE FOUCAULT

Como vimos, a pandemia de covid-19 nos colocou diante de dois deslocamentos em relação ao modelo foucaultiano do biopoder. O primeiro é que a obediência pode prescindir da disciplina imposta. Os cidadãos que se confinaram antes de qualquer ordem governamental não o fizeram porque temiam um poder que os vigiava e os ameaçava com o espectro da anormalidade. Fizeram-no porque desejavam a ação coletiva como forma de proteger a si mesmos. A solidariedade por vulnerabilidade não precisa de um pastor: precisa de coordenação.

O segundo deslocamento é que o populismo conservador opera segundo uma lógica de medo irreduzível à do biopoder. O populismo conservador polariza: fabrica inimigos externos ao grupo que pretende defender, e para isso precisa de objetos cujo caráter de ameaça pode ser distorcido e exagerado, objetos que o saber científico tenderia a desmistificar, e por isso o populismo é negacionista. Onde o biopoder diz “obedeça-me que te salvo, inclusive de você mesmo”, o populismo conservador diz “vote em mim, pois prometo castigar com rigor inaudito os inimigos que te ameaçam”.

A atualidade de Foucault não consiste na validade a-histórica de seus conceitos, mas nas perguntas que nos ensina a fazer: o que o poder teme, o que ele faz temer, e o que promete em troca? Aplicada ao populismo conservador, essa pergunta revela uma forma de poder que teme perder eleições, que faz temer inimigos fabricados, e que promete não a salvação universal, mas a punição espetacular dos outros.

Algumas proximidades são fáceis de ser encontradas: o populismo conservador assemelha-se à soberania por desejar provocar o medo do próprio poder, mas também parece com o biopoder por prometer proteger os indivíduos do temível. As diferenças, porém, são mais esclarecedoras.

Os líderes populistas querem fazer com que os temíveis que fabricaram tenham seu poder, mas não querem que seus eleitores tenham o seu poder: ele se apresenta como salvador de um nós assediado. Já foi dito que os inimigos devem ser passados na ponta da faca ou que devem ser tratados sem nenhuma compaixão. Seus eleitores não parecem se assustar com a ameaça ditatorial contida em tais enunciados; pensam que eles só serão aplicados aos “inimigos e imorais”. O populismo conservador depende de uma polarização afetiva, onde os adversários políticos são tratados como inimigos que ameaçam e fazem sofrer.

O potencial da solidariedade por vulnerabilidade, com a adoção voluntária de restrições, não se reduz às imposições do Estado de bem-estar. Por isso mesmo, pode reavivar seu interesse, apesar de mais de 40 anos de críticas do neoliberalismo, financiado pelos capitalistas por ser uma forma de pensar que os legitima. Pode-se supor que os danos sociais trazidos pela covid-19 evidenciavam de forma acelerada a catástrofe ecológica, que se manifesta lentamente comparada com a escala humana, mas que é claramente um desafio maior de nossa atualidade. E sabemos que a ação coletiva é crucial para enfrentar esse desafio.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. A que ponto estamos? A epidemia como política. Tradução Raíael Rodrigues Valente. São Paulo: Boitempo, 2020.
- FOUCAULT, Michel. History of Madness. London: Routledge, 2006.
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1996.
- FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- HEIDEGGER, Martin. Être et Temps. [S.l.]: Édition Numérique Hors-Commerce, 1986.
- HINTERLEITNER, Markus; KAMMERMEIER, Valentina; MOFFITT, Benjamin. How the populist radical right exploits crisis: comparing the role of proximity in the COVID-19 and refugee crises in Germany. West European Politics, 2023. DOI: 10.1080/01402382.2023.2275892.
- MOFFITT, Benjamin. The Global Rise of Populism: performance, political style, and representation. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- TOOZE, Adam. Shutdown: how covid shook the world's economy. Nova York: Viking, 2021.
- VAZ, Paulo. O destino da anormalidade. In: KIFFER, Ana; GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Mauricio; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Org.). Michel Foucault no Brasil. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2015, v. 1, p. 77-106.
- VAZ, Paulo; SANCHOTENE, Nicole. O populismo conservador e a guerra contra a solidariedade. In: CAL, Danila; GOMES, Isaltina Mello; MIGUEL, Katarini; VAZ, Paulo (Org.). O que ficou da pandemia? Ciência, desinformação e desigualdades no Brasil contemporâneo. São Paulo: Pimenta Cultural, 2024, v. 1, p. 47-88.
- VAZ, Paulo. O processo de normalização. In: RODRIGUES, H.B.C.; PORTOCARRERO, V.; VEIGA-NETO, A. (Org.). Michel Foucault e os saberes do homem. Como, na orla do mar, um rosto de areia. Curitiba: Prismas, 2016, v. 1, p. 485-504.

Original recebido em: 11 de abril de 2026

Aceito para publicação em: 03 de julho

Paulo Vaz

Professor Associado da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq (Nível SR). Doutor em Comunicação pela UFRJ (1994). Pós-doutorado pela University of Illinois at Chicago (2004) e pela Université Paris 8 (2024). Pesquisa nas áreas de medo, risco, biopoder e subjetividade contemporânea. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5987778390189807>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8776-2715>.



Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional