

A Sociedade Civil e seus Contracorpos

Apontamentos para uma nova utopia do corpo social

The Civil Society and its counter-bodies

Notes to a new utopia of the social body

João Marcos de Araújo Braga Júnior*

Resumo: A temática do corpo tem espaço privilegiado no pensamento de Michel Foucault, mormente na dimensão política de suas análises transversais. Por meio da revisão bibliográfica com foco em alguns de seus escritos, o presente trabalho objetivou demonstrar que, quando referidas análises desse pensador francês são voltadas ao próprio domínio sociopolítico, a noção de corpo adquire centralidade, permitindo, com sua articulação, uma abordagem que confere tanto um diagnóstico dos conflitos que perpassam a coletividade quanto uma perspectiva sobre as possibilidades emancipatórias da vida comum.

Palavras-chave: corpo; utopia; sociedade civil; poder.

Abstract: The body as subject has a special place within Michel Foucault's work, mostly in the political perspective of his transversal analysis. By means of a literature review focused on some of his written production, this present paper intends to demonstrate that, when such analysis are made on the social-political domain itself, the notion of body acquires a central role, allowing, through its use, an approach capable of delivering a diagnosis on the social conflicts, as well as a point of view towards the emancipatory possibilities of common life.

Key words: body; utopia; civil society; power.

Introdução

Dois opúsculos recentemente publicados numa elegante edição bilingue¹ enfatizam a centralidade das noções de “corpo” e de “es-

paço” para o pensamento do filósofo francês Michel Foucault. Vistos de forma articulada, os textos enunciam, com liberdade poética, a relação entre ambas as noções,

*Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo/USP; Mestre em Filosofia e Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas/PUC-Campinas.

¹ Trata-se de duas conferências radiofônicas, intituladas “O corpo utópico” e “As heterotopias”, originalmente veiculadas nos dias 07 e 21 de dezembro de 1966, em uma série de programas dedicados à cultura francesa, e que permaneceram, até alguns anos atrás, inéditas. Cf. FOUCAULT, 2013.

e seus reflexos na configuração do homem e de seu meio de existência. Algumas categorias operatórias surgem e, com o desenho de uma grade de inteligibilidade, apresenta-se uma versão profícua e ilustrativa da prática filosófica foucaultiana, marcada pela mobilidade.

A correspondência entre “corpo” e “lugar” é o ponto de partida – ou melhor, o ponto de fuga – em que a densidade e a unidade corpóreas se traduzem, de início, em grandeza geométrica e situação espacial: o **corpo** é o lugar irreduzível e insuperável, o “pequeno fragmento de espaço” no qual a existência se faz possível (FOUCAULT, 2013, p. 07). Porém, logo firmado esse esteio do pensamento, volta-se a cogitar das possibilidades de escape, das alternativas de fuga que, de ordinário, buscam se esquivar ao próprio corpo – são elas, as utopias: formas de “ser” sem “estar”, de conceber experiências de si, alhures e atemporais, fora da prisão do “aqui”.

A **utopia** – “lugar fora de todos os lugares” (FOUCAULT, 2013, p. 08) – é, à primeira vista, a tradicional descrição das fábulas e das crenças para além do corpo, cria-

das ou admitidas para fazê-lo desaparecer: são a lenda das fadas, o culto das múmias, a religião da alma. Contudo, o efetivo deslocamento não está no que se toma por fantasia. O pensamento móvel se denuncia quando, num segundo passo, essas mesmas utopias usadas para negar o corpo reconhecem nele sua fonte primeira e modelo primitivo (FOUCAULT, 2013, p. 11). O corpo é, então, o espaço por excelência de toda utopia possível; é o reduto da força utópica, que, num ato reflexo, dobra-se sobre si mesma, atraindo todo o espaço externo para dentro de seu próprio espaço.

Numa reviravolta, pois, o corpo – que, então, só se percebe pelo olhar do outro, ou pela imagem fragmentária do espelho – já não é mais a presença absoluta, mas aquilo que está sempre em outro lugar, aquilo em torno do que as coisas são dispostas, o “pequeno fulcro utópico”, que funciona como marco zero do mundo (FOUCAULT, 2013, p. 14), e que, todavia, não está no mundo. O corpo é, portanto, a resultante do movimento de sua conformação, delineada pelas fronteiras móveis das utopias vividas e constante-

mente reinventadas que, no seu intento de *aqui* estar, abrem-lhe o espaço da existência possível.

Assim, é preciso distinguir as utopias que negam o corpo (fantasia), das utopias que transformam o corpo. As primeiras são desprendidas da materialidade, da proximidade táctil com as fronteiras da experiência, enquanto que as segundas emergem da própria força utópica do corpo; são os espaços dentro dele próprio que com ele conflitam; que o deslocam; que lhe dão nova feição, a partir de uma determinada experiência estética. São, por isso, lugares diferentes, no interior deste lugar não encontrável – ou ainda, na zona indistinta de mútua delimitação entre o corpo e o mundo.

Decerto, o mundo, em sua espessura, abriga igualmente “espaços absolutamente outros” (FOUCAULT, 2013, p. 21) – ditos **heterotopias** –, que se prestam a questionar a realidade dos lugares que o compõem, denunciando-lhes o traço ilusório quer pelo contraste agudo que, ao fim, assemelha; quer pela imitação exagerada que, ao cabo, desilude (FOUCAULT, 2013, p. 28-30). São essas heterotopias (os cemitérios, os jardins, os asi-

los, as prisões, os prostíbulos, as colônias), tidas como “contraespaços”, a partir dos quais a experiência coletiva se contesta aos olhos do sujeito nela situado. Para além de espaços imaginários, de utopias no sentido estrito, sem lugar no mundo, ou como que a negar lugar ao mundo, os contraespaços são constitutivos de sua própria topografia – são, dentro dele, as aberturas através das quais se pode re-dimensionar o espaço do mundo, pelo fluir de uma força transformadora.

Corpo social

E que dimensões tem o mundo? Há que se concebê-lo à maneira do universo newtoniano, como o vácuo em que se movem os corpos, entrechocando-se como unidades inteiriças? Ou seria melhor enxergá-lo em sua plasticidade multiforme, sem espaços vazios, e no seio da qual se densificam corporeidades? Sob esta segunda perspectiva, a constituição de um corpo, e também a dinâmica dos corpos, adquire um grau significativo de maleabilidade, a permitir a idealização de formas e conexões outras.

Neste ínterim, é preciso re-

cordar que o termo “utopia” tem origem no pensamento político-social; que sua verdadeira dimensão é a coletiva, e que Thomas Morus vislumbrava, com sua fábula, fornecer um espelho não para o príncipe, mas para a própria coletividade (seria, talvez, um *speculum societarum*?). Nesta fábula, contudo, o corpo social é certamente “incorpóreo” – é imaginário não apenas no sentido de não existir realmente, mas no sentido de não se mover como corpo, pois que o todo é apenas a resultante estática da junção das partes, que também se articulam tão só para integrá-lo; o corpo social é também “perenizado”, com instituições que perduram sem modificações, e que situam a sociedade naquela ilha, sem aventuras expansionistas e sem ameaças de invasão; o corpo social é, por fim, considerado “glorioso”, como a essência purificada da vida coletiva, a residir no íntimo e no horizonte das sociedades ocidentais (MORUS, 2001, p. 205).

Em que pese o apelo crítico, deve-se denotar à *Utopia* de Morus o distanciamento em relação à concretude das coletividades, no curso de suas vidas, que são histó-

ricas por definição. Há que se por em evidência seu caráter negador da historicidade, seu intento de fazer desaparecer o corpo social, e de substituí-lo por uma onírica paisagem de campos cultivados por todos, de cidades equidistantes e planejadas, de instituições precisas e suficientes, de uma população homogênea e bastante, dotada de costumes moderados e espontâneos e, por isso, para os quais se fazem adequadas leis poucas e objetivas, dispensando-se artifícios de interpretação e a própria necessidade de intérpretes (cf. MORUS, 2001).

Se, todavia, a fantasia da sociedade perfeita denuncia de pronto, forçoso é reconhecer que, em nossa experiência histórica, outras utopias negadoras, menos literárias, porém tanto mais massacrantes da vida coletiva, nela cumprem seu papel. E o trabalho da crítica, tal como empreendido por Michel Foucault, está em lhes fazer a devida conjura.

Ora, quando se trata de avaliar a organização social em termos políticos, o pensamento tradicional desde logo a identifica à figura do Estado. A conformidade do todo, sua organicidade, se revela pressuposto, dado primeiro

que condiciona as análises sobre as relações sociopolíticas, a partir de fundamentos que evocam o discurso da soberania. Tal é a força representativa dessa organicidade que, do medievo à modernidade, caracteriza-se o Estado como um corpo: seja este formado a partir da união dos elementos do reino no “corpo místico” do soberano (cf. KANTOROWICZ, 1998, especialmente os capítulos 4 e 5); ou seja este corpo representado com o soberano fazendo as vezes de cabeça; seus magistrados adotando as funções dos sentidos; e os demais súditos compondo os membros desse gigante colossal, muitas vezes animado por essa unidade imponderável tida como a soberania, expressa por um discurso de matriz essencialmente jurídica (cf. BRAGA JR., 2007, capítulo 3).

Da mesma forma, na modernidade (e, também, na passagem de uma modernidade a uma pós-modernidade, ou a uma modernidade tardia), em matéria de política, tem-se o que Foucault aponta como sendo uma supervalorização do Estado, admitida em duas tendências opostas: seja considerando-o, por um lado, como um “monstro frio”, uma ins-

tituição totalizante que recobre todas as dominações, que sustenta em sua identidade a fonte única do poder; seja, por outro lado, reduzindo-o a um certo número de funções, como as de garantir o monopólio das forças produtivas e a manutenção das relações de produção, tornando-o, por isso mesmo, uma posição privilegiada a ocupar, ou um alvo prioritário a combater (FOUCAULT, 2008a, p. 144).

Não obstante, Foucault desde sempre denuncia a circularidade do discurso de soberania, e a forma como, por uma linguagem e representação jurídicas, as relações de poder identificadas ao direito se fazem aceitáveis, conferindo-se uma origem legítima, e procurando recobrir a totalidade de sua interação. Se, contudo, por ocasião das monarquias nascentes, no fim do medievo, se no chamado “Estado de justiça” (FOUCAULT, 2008a, p. 145) essa correspondência era suficiente para dar conta de toda a dinâmica do poder, ao pensador francês não parece ser mais o caso, desde então, no curso da experiência histórica das sociedades ocidentais. No mesmo passo, a supervalorização do Es-

tado, em sua amplificação institucionalizante ou em sua funcionalidade redutora, tem por efeito a admissão deste como um objeto predeterminado, como dotado de uma essência, a predefinir as operações realizadas por ele ou a partir dele, em oposição a outras tantas unidades, igualmente objetificadas: mormente os indivíduos.

Ora, conceber assim as coisas – o Estado como realidade social implacável, como lugar absoluto da política – é, decerto, cultivar uma fantasia, voltada para um mascaramento, um encobrimento do corpo social e sua materialidade. Destarte, para marcar um distanciamento em relação a essa utopia negadora, faz-se preciso, pois, uma perspectiva diferenciada de análise, em que se abdique do modelo circular, unitário e ontologizante para adotar um enfoque nominalista, de proximidade para com o conjunto das interações que se desdobram na dimensão sociopolítica. Em abdicando assim de uma “fenomenologia do Estado”, através de um procedimento não institucionalista e não funcionalista, no qual o Estado não se apresenta como unidade prévia (agente de todas investidas repressoras e/ou ob-

jeto de todas as lutas libertárias), mas como efeito de conjunto, arranjo incidental e historicamente singular, torna-se imprescindível ressitua-lo em meio a um processo mais geral, atravessado por movimentos plurais, multidirecionados (FOUCAULT, 2008a, pp. 156-161).

Corpo-a-corpo

Assim, por oposição a essa perspectiva unitária e transcendente, a analítica do poder em Foucault se desenvolve no bojo de um materialismo difuso, comum, não vitalista e não dialetizante, em que navegam elementos diversificados, porém equiparados em sua heterogeneidade. Semelhante “meio” – enquanto um *continuum* formado pelo conjunto de elementos materiais que agem sobre a multiplicidade dos indivíduos e sobre os quais eles agem de volta (FOUCAULT, 2008a, pp. 28-29) – seria, no dizer de François Ewald, um “materialismo das ínfimas materialidades”, em que corpos humanos, instrumentos e táticas compõem um jogo de forças entendido como um corpo-a-corpo (2000, pp. 28 e 44-45). Na compreensão do “corpo político”, portanto, não estaria em causa a identificação do

corpo social (ou do seu duplo mítico, o Estado), mas a oportunidade de, a partir dos saberes resultantes desta interação de elementos heterogêneos, captadores de suas relações de força, ou seja, a partir desta tecnologia política, operar a decomposição deste corpo-a-corpo, no encaicho do regime de sua constituição, nos parâmetros da história efetiva. Diz Foucault, explicitamente:

Não seria o estudo de um Estado tomado como um “corpo” (com seus elementos, seus recursos e suas forças), mas não seria tampouco o estudo do corpo e do que lhe está conexo tomados como um pequeno Estado. Trataríamos aí do “corpo político” como conjunto dos elementos materiais e das técnicas que servem de armas, de reforço, de vias de comunicação e de pontos de apoio para as relações de poder e de saber que investem os corpos humanos e os submetem fazendo deles objetos de saber. (2003a, p. 27)

No curso dessa genealogia das relações de poder na história do Ocidente, não se empreende, pois, a gênese do Estado, ou mesmo de

alguma outra unidade essencialmente dada. No intento de apreciar a economia geral do poder em nossa sociedade, semelhantes “corpos” são outros alvos de aplicação, outros tantos instrumentos, outros pontos de apoio através dos quais fluem as relações de poder – corpos estes cujo recorte e densidade são em grande medida resultantes de sua dinâmica.

Neste sentido, o filósofo francês apresenta duas tecnologias políticas que, articuladas, compreendem uma estratégia geral a condicionar o meio de existência, recalibrando inclusive a tecnologia jurídica da soberania. Neste novo cenário, a materialidade heterogênea e relacional da vida é submetida a dois recortes distintos: primeiro, por obra de técnicas de vigilância e adestramento, pelas quais a atividade corpórea é esquadrihada, treinada e explorada, para extração de suas forças – a disciplina; depois, pela incidência de técnicas sobre os processos globais de nascimento, morte, doença, envelhecimento, bem como o nível probabilístico dos acidentes, e o cuidado com a interação das massas humanas em relação ao meio em que vivem; cuidado este, a ser tomado

por um conjunto de mecanismos que visam menos a ordenação artificial que o estímulo à circulação e a busca reguladora por um equilíbrio dos tais processos, de modo a assegurar seus efeitos políticos. Tem-se, com isso, uma captura da vida em sua expressão indistinta, com a paralela formação de duas vertentes de investimento político, consubstanciadas numa “anátomo-política do corpo humano”, e numa “biopolítica da população”, em anteparo a uma soberania que já não esgota a dominação (cf. FOUCAULT, 2002, pp. 288-293; 2003b, pp. 131-134; 2008a, aulas de 11, 18 e 25 de janeiro de 1978).

Vê-se, destarte, que na analítica do poder sobre a vida, em que se conjugam as tecnologias da disciplina e da segurança, há dois recortes na multiplicidade informe: o recorte anatômico do indivíduo, e o recorte biológico da população. Recortes móveis, operatórios, que oferecem mais um campo de intervenção para as ferramentas políticas que os trespassam, destrincham e reaglutinam, do que propriamente identidades. E o em-

prego tático desses recursos, desses grandes conjuntos tecnológicos (soberania, disciplina, segurança), compõe a economia geral de poder em nossa experiência histórica moderna, caracterizando um poder de feição gerencial, administrativa, traduzido pela noção bastante ambígua de “governo dos outros”.

A trajetória dessa forma de poder, consubstanciada na concatenação de procedimentos, de táticas de variada proveniência, mas também de análises e de reflexões, de saberes e de cálculos estratégicos, permitiu a emergência de diversos aparelhos, bem como de diferentes instituições² – em suma, de diversos corpos – que, tomadas em seu conjunto, bem puderam compor o Estado, mas que lhe preexistem e podem dele se desprender. Essa **governamentalidade**, que propiciou essa forma de poder (que gerencia a conduta dos homens), que englobou as estruturas da soberania e da disciplina, em seus diferentes arranjos, em momentos distintos da história moderna, não somente caracterizou o Estado como,

² Trata-se, aqui, do dispositivo diplomático, do dispositivo militar, e da polícia. Cf. FOUCAULT, 2008a, aulas de 22 e 29 de março, e de 05 de abril de 1978.

em verdade, permitiu a sua sobrevivência (FOUCAULT, 2008a, p. 143).

No curso desta trajetória, pois, em que se operou a “governamentalização” do Estado, passa-se por uma fase de engrandecimento, de fortalecimento, mesmo de construção desse arranjo institucional, no qual o Estado é tomado como objetivo. Todavia, à racionalidade governamental centrada no Estado, sucede outra racionalidade, na qual se percebe a subsistência e a regularidade de processos intrínsecos à própria prática de governo, incidente e qualificadora das relações dos homens entre si (cf. FOUCAULT, 2008a, pp. 469-470; 2008b, pp. 21-22). Haveria como que uma certa naturalidade, uma recalcitrância desses processos, desses campos de intervenção, a estabelecer uma limitação não mais externa ao governo (então compreendido na razão de Estado), uma limitação por assim dizer jurídica, porém uma limitação interna, uma autolimitação, em que o exercício do governo se coloca o objetivo de não governar demais (FOUCAULT, 2008b, pp. 11-17).

A nova transcrição dessa racionalidade governamental se dará,

em princípio, pelo saber econômico, pelo conhecimento dos processos que ligam as variações das riquezas às variações da população, nos eixos da produção, da circulação e do consumo (FOUCAULT, 2008a, p. 471). Este saber, porém, embora nascido dos cálculos de governo, ou de seus instrumentos (estatística), adquire desde logo status científico, e se põe fora da prática de governo propriamente dita.

Esse domínio das interações materiais, em sua naturalidade, já não inteiramente traduzido pelo direito, não o será tampouco, inteiramente traduzido pela economia. Se a economia política permitiu o chamado “desbloqueio” da arte de governar, liberando-a do objetivo estatal e instaurando uma governamentalidade liberal, a configuração do mercado como regulador geral das relações sociais pôs a nu a virtualidade de sua ordem “natural”, e a necessidade, ao revés, de uma intervenção permanente, se não nos processos econômicos, ao menos na dita sociedade.

Por outras palavras, poder-se-ia dizer que, nesta reviravolta da genealogia foucaultiana, reconhece-se que o corpo social é, ele pró-

prio, utópico; que os indivíduos nele presentes, à força de serem governados, são caracterizados quer como sujeitos de direito, quer como sujeitos econômicos, e ambas as caracterizações simplesmente não conseguem recobrir a totalidade de sua dinâmica relacional. Mais do que isso, essas utopias do corpo singular são heterogêneas entre si, e também não se superpõem. Ora, como sujeitos de direito, classicamente, os indivíduos se submetem à unidade totalizadora da soberania, pela renúncia de parcela de sua liberdade, pela transferência de parte de seu poder, pela limitação de suas ações, sob a forma do contrato. Os sujeitos econômicos, por seu turno, agem por interesses, ou seja, por opções individuais irreduzíveis e intransferíveis, às quais não renunciam, e cuja atuação egoísta e cega, lançada numa multiplicidade que se quer não totalizável, contribui algo magicamente para o bem coletivo.

A sociedade civil

Pois para recobrir essa fratura insuperável, o corpo social se vê retratado em nova configuração: **a sociedade civil**. Configuração

esta que se considera não apenas o produto da atuação da tecnologia política (a partir de e) sobre uma massa heterogênea de elementos, mas também como resultante da sua resistência aos manejos governamentais. A sociedade civil surge, assim, não como dado primitivo, mas como realidade compósita, como “realidade de transação”:

É o que chamarei de realidades de transação, ou seja, é precisamente no jogo das relações de poder e do que sem cessar lhes escapa, é daí que nascem, de certo modo na interface dos governantes e dos governados, essas figuras transacionais e transitórias que, mesmo não tendo existido desde sempre, nem por isso são menos reais, e que podemos chamar, neste caso, de sociedade civil [...]. Sociedade civil, portanto, como elemento de realidade transacional na história das tecnologias governamentais [...].(FOUCAULT, 2008b, p. 404)

Atrelada a uma racionalidade governamental que se autorregula pelo comportamento racional dos que são governados, como espon-

taneidade de conduta que se procura, a todo instante, prever e regular, a sociedade civil, não obstante, exorbita seus condicionamentos, não se permitindo “selar numa caixa” (FOUCAULT, 2013, pp. 15-16) – seja esta caixa o Estado, seja o mercado – na medida em que as qualidades que lhe são próprias não são previa e definitivamente dadas, e na medida em que os interesses que lhe animam, além de múltiplos, restam imprevisíveis. Isso porque, como campo de relações, de vínculos nem puramente jurídicos, nem puramente econômicos, a sociedade civil constitui um corpo político marcado por um pertencimento comunitário, por uma vida comum a certo conjunto de membros, aglutinados em núcleos de maior ou menor solidariedade conforme se coadunem necessidades e interesses, cujo caráter cambiante impele a “formação perpétua de um novo tecido social” (FOUCAULT, 2008b, p. 418).

Contínua transformação, portanto, na composição dessa realidade, em que, se bem requisita o exercício de um poder flexível, adaptável, em verdadeira simbiose com os processos ditos “naturais” dessa vida comum – a saber, um

governo a partir “de dentro” dessas interações –, no mesmo passo enseja uma forma de resistência difícil de apreender segundo os parâmetros tradicionais, e difícil de conceber de maneira concertada, uníssona.

Daí porque Foucault aponta que é em nome da vida e através de formas de vida alternativa que se desenvolvem as lutas contra essa nova forma de ordenação, ainda que se traduzindo em reivindicações jurídicas as exigências concretas de existência, numa tradição que ainda hoje constitui a temática dos direitos humanos:

[...] o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. Pouco importa que se trate ou não de utopia; temos aí um processo bem real de luta; a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la. Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se for-

mulem através de afirmações de direito. O “direito” à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o “direito”, acima de todas as opressões e ou “alienações”, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse “direito” tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania. (2003b, p. 136)

Lutas ou reivindicações que, embora direcionadas ao Estado, porque verbalizadas no seio da gramática jurídica, têm lugar justamente nesse jogo de forças entre governantes e governados, que constitui a face da própria sociedade civil. Tal é a dificuldade de sua leitura, que o pensador francês discrimina duas vias para constituir em direito a regulação, a limitação do poder público, que se exerce em termos de governo: a) a **via axiomática dos direitos fundamentais** – que parte da definição dos direitos opostos ao poder, das liberdades dos homens, que devem de antemão traçar as fronteiras de com-

petência de qualquer governo possível; b) e a **via residual** – que parte da limitação da prática governamental, segundo critérios de utilidade, para reconhecer as liberdades necessárias, a esfera de independência dos governados, a que se dará estatuto jurídico (FOUCAULT, 2008b, pp. 28-29 e 53-58). Desta feita, por uma reiterada confrontação dos limites do governo, por assim dizer, por “transações”, que são “toda uma série de conflitos, de acordos, de discussões, de concessões recíprocas” (FOUCAULT, 2008b, p. 16), levados a efeito por meio de instrumentos próprios do liberalismo: constituição, parlamento; opinião, imprensa; comissões, inquéritos (FOUCAULT, 2008b, pp. 28 e 421).

Duas vias que, embora distintas, não são excludentes entre si, e cuja interação estratégica caracteriza a história do presente (FOUCAULT, 2008b, p. 58), na medida em que se podem traduzir na afirmação histórica dos direitos humanos, em suas duas pontas: a da positivação ou reconhecimento formal, e a da efetivação, ou concretização social.

Diferença mais vetorial, talvez, de um processo dúplice, do que al-

ternativa histórico-política. E um processo diante do qual talvez seja lícito considerar que essa história do presente, com um passado genealógico e um futuro estratégico, é a história vivida das transformações da sociedade civil, pelo atravessar de suas forças utópicas, empreendido pelos grupos sociais que, contidos nela, embora nela não identificados, aspiram constantemente a dela “fazer parte”. Como espaços outros de uma prática política concreta, são esses grupos, em seu maior ou menor grau de dissidência ante a organização do corpo social, seus “contracorpos”, a reivindicar a independência e a legitimidade de uma vida possível.

Referências bibliográficas

- BRAGA JR, J. M. A. (2007). **Michel Foucault: a legitimidade e corpos políticos**. Barueri: Minha Editora.
- EWALD, F. (2000). **Foucault, a norma e o direito**, Trad. António Fernando Cascais. 2.ed. Lisboa: Veja.
- FOUCAULT, M. (2002) **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2003a). **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramalheite. 27. ed. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2003b). **História da sexualidade, vol. I: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 15.ed. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (2008a). **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2008b). **Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2013) **O corpo utópico; As heterotopias**. Pós-fácio de Daniel Defert. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições.

KANTOROWICZ, E. (1998). **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras.

MORUS, T. (2001). **Utopia**. Ed. Ridendo Castigat Mores. Disponível em: www.jahr.org. Acesso em: 15mar2015.