



29(1):69-78
jan/jun 2004

FOUCAULT, O AIATOLÁ, OS INTELLECTUAIS E A POLÍTICA

Mariano Narodowski

RESUMO – *Foucault, o aiatolá, os intelectuais e a política.* O caso Foucault, o seu apoio inicial à Revolução Islâmica-Iraniana (e sua posterior retratação) tem sido objeto de alguns estudos, seja sobre a vida do filósofo, as mutações em sua produção teórica, e o risco, às vezes patético, que nós, intelectuais, corremos quando “fazemos” política; seja, finalmente, sobre a “responsabilidade” do intelectual cujas posições políticas entram em contradição com as convicções teóricas, expressadas previamente por escrito. O trabalho aqui apresentado pretende transgredir os limites impostos pelos itens comuns desse tipo de debate, para inquirir não só a respeito da responsabilidade, mas também da necessidade vital do compromisso político – mesmo às custas das supostas contradições, acontecimentos – inerentes à aposta que abrange as eleições políticas assumidas como próprias. **Palavras-chave:** *Revolução Islâmica-Iraniana, intelectuais, política, Foucault, estratégia.*

ABSTRACT – *Foucault, the ayatollah, intellectuals and politics.* The Foucault affaire regarding his initial support to the Iranian Islamic Revolution and his retraction have been subject of some studies, be it about Foucault’s life, his ups and downs in the theoretical production of an intellectual, to the situation sometimes pathetic that we intellectuals face when we “make” politics or about the “responsibility” of the intellectual, whose political postures are opposed to the theoretical convictions expressed previously by written. The work that is presented in this article seeks to transgress the limits imposed by the usual topics of this kind of debate to inquire, not about the responsibility, but about the vital need of the political commitment, still at the cost of supposed contradictions, events that are inherent to the bet that entail political elections.

Keywords: *Islamic Revolution of Iran, intellectuals, politics, Foucault, strategy.*

O caso

Poderia ter sido um mero episódio. Poderia ter acontecido sem que ninguém tivesse se importado muito. Poderia ter sido apresentado em uma reportagem sensacionalista, dessas com as quais os jornais procuram ilustrar o tema central, ou também poderia ter sido uma curiosidade entre intelectuais, mera intriga, dessas comentadas em prolongadas discussões à mesa, depois de uma extensa jornada de congressos acadêmicos internacionais; ou nos aeroportos, nas longas esperas de um avião que traz os professores de volta a suas casas. Poderia ter sido, por que não, a base para um enredo de outro romance de David Lodge (1996).

No entanto, foi muito mais do que um relato ou reportagem sensacionalista, curiosidade ou intriga: tornou-se um acontecimento. Difícil é estabelecer os motivos profundos na concatenação dos fatos ou as motivações pessoais no desfecho, é verdade. O fato é que o acontecimento tornou-se central na vida do seu personagem – Michel Foucault – e fonte insuperável de reflexão para quem dele se sente tributário, não apenas em relação a seu pensamento (ser foucaultiano chegou até ser moda e, pior ainda, uma moda superada), mas também em relação à sua posição perante o conhecimento e o poder, perante a vida.

Os fatos ocorreram no final dos anos 70, mais especificamente entre agosto ou setembro de 1978 e maio de 1979. Marcas que denunciam os limites arbitrários entre os artigos aparecidos no jornal italiano *Corriere della Sera*, no dia 28 de setembro de 1978, e no tradicional jornal francês *Le Monde*, no dia 11 de maio do ano seguinte.

A revolução iraniana encontrava-se no seu momento crucial, da tomada do palácio de inverno, em termos da esquerda ocidental – nesses termos tão claros e iluministas como os de “revolução proletária” ou “vanguarda revolucionária”, tão diferentes do conceito de Revolução Islâmica, que era proclamado no Irã e com o qual Foucault iria simpatizar. Os partidários do Xá achavam-se política e militarmente encurralados, e os revolucionários, às vésperas da instauração de um novo regime. Os enfrentamentos e as mortes cresciam e as denúncias internacionais de massacre, genocídio, transgressão dos direitos humanos básicos por parte dos guardas do regime, que desmoronava, eram divulgados amplamente. Em Paris, o aiatolá Khomeini esperava pacientemente, após um exílio de décadas, o retorno e a tomada do poder.

Nesse contexto, Michel Foucault interioriza o processo político iraniano e, com a finalidade de escrever um artigo para o *Corriere della Sera*, viaja ao Irã para construir uma visão própria e correta da situação¹. Entrevista políticos e revolucionários, estudantes, intelectuais, dirigentes, diplomatas. Caminha, pergunta, viaja, mistura-se com aqueles que poderiam oferecer-lhe dados, os quais imediatamente são cotejados/checados a partir do contato com outros informantes. Tenta elaborar uma visão ampla e densa, porém exata, dos problemas

políticos aí implicados. Um pensamento parece ocorrer-lhe mais de uma vez; um pensamento que ele explicitará mais tarde em resposta a uma carta de leitores, de uma exilada iraniana, que desconfia da atitude do Foucault (Une iranienne..., 1978, p. 27): “O Islã, como força política, é um problema essencial da nossa era e dos anos vindouros. A condição necessária para nos aproximarmos dele, mesmo sendo com uma pitada de compreensão, é não começar impulsionando o ódio contra ele” (Foucault, 1994, p. 708).

Essa “pitada de compreensão” a respeito da Revolução Islâmica, em vez da fascinação pomposa e demagógica que os intelectuais *de gauche* exibem por qualquer processo revolucionário, ou em vez da condenação fácil do intelectual conservador, perante qualquer forma de insurgência popular, é o que interessa aqui. Porque claramente, para Foucault, a Revolução Islâmica representa um desafio intelectual e político, que merece ser desvelado por meio de novas coordenadas e não por esquemas pré-estabelecidos (que hoje chamaríamos de “politicamente corretos”), tão próximos dos professores universitários das Ciências Sociais.

E a pitada transforma-se numa rica fonte de idéias, em favor do entusiasmo e da fascinação que os textos de Foucault transmitem sobre os acontecimentos revolucionários no Irã. Fascinação pela posição ferrenha do Aiatolá Khomeini, em não negociar a sua volta em troca de espaços de poder; indignação pela perseguição política e as mortes, mas também fascinação pelo sentido político folhetinesco que agora o morrer adquire. Fascinação pela visão milenarista da política. Fascinação pela decadência do Ocidente, apesar das suas pretensões modernizantes: o Xá tem cem anos de atraso! Vai esperar seus leitores tentando mostrar um novo cenário político, uma nova revolução. Fascinação, finalmente, pela irrupção de atores que parecem descartar-se das suas roupagens ocidentais: “Khomeini não é um político: não haverá um partido do Komeini, não haverá um governo de Khomeini. Khomeini é o ponto de sujeição de uma vontade coletiva” (Foucault, 1994, p. 679-690).

Mas, além dessas vicissitudes políticas, o que opera com decidida capacidade efetiva nessa trama discursiva é uma posição referente à religiosidade. A Revolução Islâmica não é mais uma revolução na história, mas um movimento chamado para suspeitar brutalmente dos valores tradicionais da modernidade ocidental. É a disrupção – e Foucault bem o sabe – é isso que provoca o consternamento e, de fato, a ira dos seus adversários:

Que sentido tem este canto do mundo, cujo solo e subsolo constituem o objeto das estratégias mundiais, para os homens que nele vivem tentar encontrar, mesmo às custas da sua própria vida, aquilo cuja possibilidade, nós, da nossa parte, nos esquecemos desde o Renascimento e as grandes crises do cristianismo: uma espiritualidade política. Daqui eu escuto a risada dos franceses. Mas sei que eles se enganam (ibidem, p. 691).

Os exegetas da coerência

Como bem assinala Romero Pérez (2000), as viagens de Foucault para o Irã ocorrem poucos meses após ele ter ministrado em Paris uma palestra organizada nada menos do que pela *Société Française de Philosophie*, na qual Foucault desenvolve o seu próprio conceito de crítica, à luz da compreensão kantiana, exposta em “O que são as Luzes?” (Foucault, 2000). Parece claro que a idéia de contextualizar, compreender e, até certo ponto, apoiar a Revolução Islâmica deve ser entendida, colocando-se em suspeição o próprio pensamento exposto, pouco tempo antes, aliás, nesse texto.

Nos trabalhos acadêmicos ou simplesmente biográficos que têm interpretado o caso Foucault-Irã, aparece de modo central a questão da coerência entre os textos que expressam seus posicionamentos filosóficos, e os artigos e depoimentos que expressam um posicionamento político e até mesmo ético. Romero Pérez, por exemplo, detecta essa falta de coerência entre a interpretação de Kant, que precedeu as viagens ao Irã, e o posicionamento posterior. Por que Foucault não levou em conta a “autonomia” que as mulheres iranianas queriam salvar a respeito da tutela que cada vez mais a religião exercia no Irã? – se pergunta. E a resposta, baseada na incoerência, não demora a aparecer: “Realmente, em termos kantianos, a razão teórica de Michel Foucault nesses momentos esteve a anos luz da sua razão prática” (Romero Pérez, 2000, p. 68). A mesma revisão dos textos kantianos por parte de Foucault leva outros autores à conclusão inversa: a análise foucaultiana pode, com Kant, interrogar a história e problematizar a questão do intelectual: não teria, portanto, um posicionamento a favor de Khomeini, porém “uma análise das condições de possibilidade da sublevação” (Olivier e Labbé, 1991, p. 173).

Nessa linha, Georg Statu esclarece que essa ambigüidade presente em Foucault e mesmo seu “extravagante conceito do poder” são mais do que uma deficiência: são características próprias de um grande pensamento diante da emergência de um novo fenômeno. O artigo de Statu tenta demonstrar que, apesar da ambigüidade dos textos de Foucault sobre o Irã, as características constituem a primeira e talvez a mais importante tentativa de compreender uma revolução do “nosso tempo”, na qual se combina o protesto social, a reivindicação nacional e uma época assinalada por novas espiritualidades (Statu, 1999, p. 259)².

Outros autores, num sentido diferente, tenderam a superar as ambigüidades e contradições presentes nos textos de Foucault para achar, pelo contrário, as linhas da continuidade no seu pensamento. Não por acaso, trata-se de especialistas do Islã e dos movimentos islâmicos, e a partir dessa perspectiva é que tratam de estender as pontes entre a teologia xiita e o pensamento foucaultiano. Para Mohmud Khatami, a concentração de Foucault na Revolução Iraniana obedeceu ao interesse dele pela religião e espiritualidade. Sua estratégia

foi mostrar como o espiritual é político e como o político é espiritual, o que se dissolve na mesma rede de relações de poder, lutando por espaço num jogo estranho, cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, os indivíduos e a identidade própria. O “espiritual” transforma-se em discurso de poder, na tentativa de governar a vida humana (Khatami, 2003, p. 124, aspas do autor).

Para Janet Afary (2003), as coisas não são tão simples. Na sua visão, as posições públicas de Foucault a respeito da Revolução Islâmica coincidem com o surgimento de um movimento de teólogos iranianos que, desde o final da década de 60, vinham desenvolvendo uma nova hermenêutica do xiismo e re-interpretando um capítulo central da teologia islâmica – a luta contra o demônio – em termos mais contemporâneos. Esse movimento confrontava-se politicamente com a autocracia modernizante do Xá Reza Pahlavi (apoiada pelos Estados Unidos e pelas principais potências ocidentais) e desembocou não apenas nas manifestações – nas quais centenas de milhares de pessoas expressavam, pelas ruas de Teerã, uma nova concepção da vida e da morte, que tanto fascinaram Foucault, mas também na reação do regime e nos assassinatos políticos que, nessa nova teologia, continham uma visão altamente diferente da vida e da morte (ibidem, p. 29). Segundo Afary, essa visão é coerente com o posicionamento de Foucault a respeito da rejeição da modernidade e do retorno aos discursos rituais e às práticas de si tradicionais.

Na linha de Nietzsche e Bataille, Foucault estaria transgredindo os limites da racionalidade ocidental e explorando as experiências próximas da morte, algo que, segundo a autora, deveria ter sido advertido pelos historiadores e sociólogos que adotam o pensamento foucaultiano, sem levar em conta suas consequências políticas e sociais (ibidem, p. 30)³.

A aposta

Mas, afinal de contas, do que estamos falando? É da ingenuidade política do intelectual, aquela segundo a qual o pensamento não deveria ter outro destino senão a receptividade do papel com o qual são publicados seus livros ou das poltronas macias nas quais os sábios se assentam durante as tertúlias? O problema, para alguns intérpretes deste e de todos os outros intelectuais com vontade de poder, é que Foucault não entendeu a violência política iraniana e acreditou de forma pueril numa visão romântica e extemporânea da aplicação do Islã à realidade geopolítica. No final, foi tudo um erro lamentável, fruto da paixão inicial e da falta de habilidade no manejo das variáveis estritamente políticas, que não são patrimônio dos intelectuais, mas dos políticos experientes e profissionais (cf. Colombel, 1994).

Ou trata-se, por acaso, de uma contradição entre aquilo que é dito e aquilo que é feito? Uma típica “traição” do intelectual de esquerdas que embarca em

qualquer aventura política por conveniência pessoal, por dinheiro, pela busca de notoriedade, pelo narcisismo de saber-se no centro de uma cena que, definitivamente, nunca será a sua. Uma cena onde a “pitada” de compreensão não basta e mostra os limites pessoais e intelectuais do intelectual.

Esse é o teor daquilo que foi assinalado por Claudie e Jacques Broyelle (1979), na crítica que fizeram, quando a revolução islâmica mostrou a verdadeira face de prisões e execuções aos opositores políticos, quando os amigos que o próprio Foucault havia cultivado tiveram que passar para a clandestinidade e voltar ao exílio. Foi aí que o dedo acusador do moralista (seja de esquerda ou de direita, tanto faz) apontou soberano e categórico sobre a ousadia do intelectual, por querer compreender aquilo que já era óbvio; por querer intervir onde não se pode; por querer suspeitar das suas próprias verdades. O intelectual, tornando-se ator político, terá o destino de bobo da corte a serviço dos poderes que jamais poderá dominar, ou do especulador que desce dois níveis na escala moral para enlamear-se e assim mostrar sua fase última: a ambição do poder irresponsável, impiedosa e a qualquer preço.

O percurso desses poucos meses de atividade política e jornalística, relativa à Revolução Islâmica, permite pensar que se trata, na verdade, de uma questão mais sutil e ao mesmo tempo mais complexa que a ingenuidade, a estupidez, a traição ou a manifestação na face oculta do intelectual. Como bem assinala Linda Martín Alcoff (2002), trata-se de indagar a posição de Foucault como a de um teórico público, capaz de levar a experiência do pensamento para outros territórios, talvez mais concisos, ou talvez mais incômodos que os da academia ou os do debate literário.

Trata-se de uma atitude no sentido que o próprio Foucault dava ao termo, um *ethos* entendido como uma forma voluntária de pensar, de sentir; como pertinência, como identidade, mas, nesse caso específico, também como um atuar. Como ressalta Edgardo Castro (2004), esse é o caminho escolhido por Foucault para superar a idéia da modernidade situada a partir de um esquema cronológico estabelecido como “pré-moderno”, “moderno” ou “pós-moderno” e para especificar esta atitude enquanto uma escolha voluntária de si mesmo (Foucault, 2000, p. 342).

Isso nos remete ao acerto de contas de Foucault com Kant. Trata-se de superar a crítica prática kantiana, por meio da superação do limite daquilo que nos é apresentado como presente e também da assunção daquilo que é possível nos termos metodológicos com que nos oferece a arqueologia e nos termos teleológicos que nos coloca a genealogia: não a perseguição da dedução daquilo que não seremos, mas sim a determinação de como chegamos a ser aquilo que somos, em virtude da contingência histórica; um trabalho sobre nós mesmos e sobre os limites que podemos superar, as finitudes que podemos transgredir⁴.

A escolha voluntária acerca do atuar e esse trabalho sobre si mesmo de forma alguma podem ser confundidos com uma justaposição de termos seme-

lhantes, próprios da tradição do pensamento político liberal. Não é necessário desenvolver aqui que uma das contribuições de Foucault é a consideração desse mesmo atuar, em termos da sua delimitação por parte de um conjunto de dispositivos – naquele tempo, também práticos. Mas, além disso, porque esse *ethos* supõe uma aposta e não um dado do devir natural das coisas. Um *a priori* histórico, como veremos abaixo, e não um *a priori* formal.

Essa aposta está fortemente determinada pela desconexão do crescimento de capacidades (a de produção econômica, as técnicas de comunicação e de transmissão do saber, etc.) em relação aos efeitos dos dispositivos que operam no interior das relações de poder (disciplinas, normalização, estatização, etc) (Foucault, 2000, p. 349ss).

Para Foucault, a aposta deve ser estabelecida em termos de uma estratégia, não apenas no sentido de meios para obter um fim, mas sim do modo pelo qual, num jogo, um jogador se move conforme ele pensa sobre como os outros atuaram e sobre aquilo que os outros pensam a respeito daquilo que ele pensa (Castro, 2004, p. 120). A pergunta então é: o que é estratégia?

A resposta à pergunta não se fez esperar. O epílogo do périplo foucaultiano, na incursão política e intelectual da Revolução Iraniana, se dá quando a condenação internacional das ações se expandia contra os opositores políticos do novo estado iraniano, encabeçado pelo aiatolá Khomeini. As vítimas já não precisavam ser partidárias do Xá, mas velhos revolucionários inconformados com o destino da revolução ou simplesmente mulheres que se negavam a usar o xador. Foucault decidiu publicar um novo acerto de contas. Desta vez não estava dirigido nem a Kant nem aos seus eventuais adversários na academia, mas, certamente, estava dirigido a si mesmo. No dia 11 de maio de 1979, aparece no *Le Monde* uma coluna cujo título é, em si mesmo, uma pergunta e um destino possível: “É inútil sublevar-se?” (Foucault, 1979).

Nesse artigo inteligente e violento, que provoca horror e sofrimento (desgarrador), Foucault realiza um balanço do périplo, ratificando com “altiva elegância” – como afirma o seu biógrafo Didier Eribon –, ainda na sua amargura e no seu desencantamento, as opiniões que durante nove meses expressara em diferentes mídias, rejeitando assim o moralismo político e a crítica que sofreu pelas suas posições. Porém, mais do que uma catarse, o artigo encara diretamente o problema dessa aposta e das respectivas condições. A aposta por viver a vida como uma obra de arte será dada por uma lógica estratégica.

Mas, para Foucault, não é aceitável qualquer estratégia, porque não é aceitável qualquer estrategista. Sua visão do intelectual é frontalmente oposta à do intelectual da totalidade, àquele que fala para “as massas” o que devem fazer, e, portanto, rejeita esse tipo de estratégia totalizante, na qual o estrategista é aquele intelectual que questiona: “o que importa tal morte, tal grito, tal rebelião, em função de uma grande necessidade de conjunto?”. Foucault rejeita o jogo no qual o intelectual define essa totalidade, essa necessidade de conjunto, e dita as

regras do jogo, estruturando uma analítica daquilo que é verdadeiro, genuíno, correto, “revolucionário”, sem importar o custo em singularidades (em gritos, em mortes).

Mas também rejeita, notável e reciprocamente, o apelo a uma especificidade que desdenha o geral. Confronta com o estrategista que retoricamente pergunta “O que importa tal princípio geral na situação particular em que estamos?”. Se o estrategista é totalizante ou parcializante, dá no mesmo: Foucault impugna essa posição não importando se ela está representada “por um político, um historiador, um revolucionário, partidário do Xá ou do Aiatolá” (Foucault, 2004, p. 81).

Se o estrategista é totalizante ou parcializante, a moral teórica que Foucault declara é decididamente “‘antiestratégica’: ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal (...). É preciso ao mesmo tempo espreitar, por baixo da história, o que a corrompe e a agita, e vigiar um pouco atrás da política, o que deve incondicionalmente limitá-la” (Foucault, 2004, p. 281). Afirmação intrigante. Em relação à primeira condição, do respeito pela singularidade que se rebela (no caso Irã, os rebeldes islâmicos enfrentados com o Xá e com a modernização ocidental ou imperialista), não haveria maiores problemas; pelo contrário, existem na literatura internacional dezenas de livros e artigos estabelecendo a posição foucaultiana como fonte inspiradora de tendências teóricas e de movimentos políticos, baseados na explosão da singularidade (seja ela étnica, de gênero, cultural, sexual, política, de classes, etc.)⁵. Além disso, a prática política de Foucault vinculada ao GIP (*Group d’Information sur la Prison*) e seu posicionamento político em diversos grupos de solidariedade e apoio a lutas (como por exemplo, o forte apoio junto a muitos intelectuais franceses do movimento anticomunista *Solidarnosc* na Polônia), dariam conta do respeito pela singularidade, da lógica antiestratégica da aposta.

O problema consolida-se na segunda condição: a intransigência quando “o poder infringe o universal”. O que é singular parece claro. Mas o que é para Foucault o universal? A escrita em letra minúscula da palavra já nos proporciona uma pista (e para alguns foucaultianos um alívio), na medida em que não se trataria de um universal teológico (algo que, admitamos, o trabalho de Affary coloca em dúvida, ao menos para o que é pertinente aos motivos da intervenção de Foucault no Irã) (Affary, 2003). Mas a questão remete, de novo, à dívida de Foucault para com Kant: o problema é o *a priori* histórico que se estabelece não no sentido de verdades que nunca serão ditas, mas da história efetivamente acontecida: a regularidade que faz historicamente possível os enunciados. Trata-se tão somente de estabelecer a regularidade dos enunciados, dirá Foucault.

Tão somente. Tão pouco. Uma pitada de compreensão. Compreensão que é uma aposta sobre o mundo para construir uma vida sobre ele. Apostas que assumem riscos, um jogo no qual não é fácil ganhar. Vale a pena jogar o jogo? Eu acho que sim. Acho que vale a pena o risco de ser um intelectual antiestratégico, frente a tantas estratégias e a tantos estrategistas dando voltas.

Também não é tão grave nem tão dramática essa opção antiestratégica. Ou, como diria Foucault, “É o meu trabalho; não sou o primeiro nem o último a fazê-lo. Mas o escolhi” (Foucault, 2004, p. 281).

Notas

1. Uma revisão bem ordenada cronologicamente da sucessão e fatos vinculados à atividade política e intelectual de Foucault, em torno da Revolução Iraniana, deve sem dúvida ser vista em Eribon (1992).
2. Uma análise semelhante poder ser encontrada em Keating (1997).
3. O artigo de Afary, além da sua impressionante precisão historiográfica e rigor na análise da bibliografia, adverte acerca da importância do conhecimento do processo político iraniano e da necessidade de ler trabalhos publicados no idioma farsi para compreender este tema, questões que fogem à nossa já limitada capacidade. De qualquer forma, sua interpretação parece forçada, à luz da conferência que, como assinala Romero Pérez no artigo mencionado acima, Foucault proferira pouco tempo antes de encarar sua aventura iraniana.
4. Nesse ponto nos afastamos da interpretação sobre o conceito de transgressão na obra de Foucault que é feita em Miller (1993).
5. Podemos colocar como exemplo o trabalho de Pickett (2000), porque coloca uma análise do posicionamento de Foucault e especialmente de muitos foucaultianos e avança criticamente em direção a eles. No caso da questão do gênero, o debate dentro do pós-estruturalismo feminista, superando, inclusive, mais radicalmente, a visão do próprio Foucault (Smith, 2001).

Referências Bibliográficas

- AFARY, Janet. Shi'i Narratives of Karbalá and Christian rites of Penance: Michel Foucault and the Culture of the Iranian Revolutio. In: *Radical History Review*, 83 (spring), 2003.
- ALCOFF MARTÍN, Linda. Does the public intellectual have intellectual integrity? In: *Metaphilosophy*, 33 (5), 2002.
- BROYELLE, Claudie et Jacques. A quoi pensent les philosophes? In: *Le Matin*, 24 de março de 1979.
- CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. Buenos Aires: Prometeo 3010, 2004.
- COLOMBEL, Jeannette. *Michel Foucault: la claret de la morte*. Paris: Editions Odile Jacob, 1994.
- ERIBON, Didier. Una rebelión con las manos desnudas. In : _____. *Michel Foucault*. Anagrama, Barcelona, 1992.
- FOUCAULT, Michel. Réponse de Michel Foucault a une lectrice iranienne. In : *Dits et écrits*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

- _____. O que são as Luzes? In : _____. Ditos e escritos – arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Vol. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 335-351.
- _____. É inútil revoltar-se? In: _____. *Ditos e escritos* – ética, sexualidade e política. Vol. V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 77-81.
- KEATING, Craig. Reflections on the revolution in Iran: Foucault on resistance. In: *Journal of European Studies*, 27 (2), 1997
- KHATAMI, Mahmoud. Foucault on the Islamic Revolution of Iran. In: *Journal of Muslim Minority Affaire*, 23 (1), 2003.
- LODGE, David. *Buen trabajo*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- MILLER, James. *The passion of Michel Foucault*. New York: Doubleday, 1993
- OLIVIER, Lawrence e LABBÉ, Sylvain. Foucault et l’Iran: propos de la révolution. In: *Revue canadiense de science politique*, XXIV, 2, 1991.
- PICKETT, Brent L. Foucaultian Rights? In: *The Social Science Journal*, 37 (3), 2000
- ROMERO PÉREZ, Rosalía. La “responsabilidad” de los intelectuales: la ambigüedad de Foucault con Kant. In: *Alfa*, ano 4, n. 8, julio-diciembre, 2000.
- SMITH, Anne Marie. Missing Poststructuralism, Missing Foucault. En: *Social Text*, 19 (2), 2001.
- STATU, Georg. Revolution in Spiritless Times. An Essay on Michel Foucault’s Enquires into the Iranian Revolution. In: *International Sociology*, 6 (3), 1991.
- UNE IRANIENNE escrit. In: *Le Nouvel Observateur*, 6 de novembro de 1978.

Tradução de Maria Soledad Gómez e Maria de la Cruz Gómez.
Revisão de Rosa Maria Bueno Fischer.

Mariano Narodowski é professor da Universidad Torcuato Di Tella.

Endereço para correspondência:
E-mail: mnarodowski@utdt.edu