

HETEROTOPIAS OU O DESEJO DE OUTRAR-SE

HETEROTOPIÁS O EL DESEO DE OTRARSE

HETEROTOPIAS, OR THE DESIRE TO BE OTHERWISE

Fábio Feltrin*

Universidade Federal do Paraná

RESUMO: No centenário de Michel Foucault, este artigo propõe um desdobramento radical do conceito de heterotopia, transpondo-o da análise de espaços concretos para o cerne da problemática da subjetividade. Argumenta-se que a heterotopia, para além de sua definição canônica como “espaço outro”, constitui uma potente prática ético-política de “ser outro” no interior do próprio tecido social. Esta prática configura uma resposta ativa à dupla captura moderna: a promessa redentora de uma utopia futura e a ficção coercitiva de uma identidade estável e transparente. Para articular essa dimensão operativa da heterotopia, o texto estabelece um diálogo crítico com a noção de “profanação” de Giorgio Agamben, compreendendo a invenção de si como um gesto de desativação dos dispositivos que sacralizam formas específicas de vida. Ademais, investiga o motor dessa transformação nas teorias do desejo de Jacques Lacan e Gilles Deleuze/Félix Guattari, explorando tanto a via da falta constitutiva quanto a da produção positiva como forças antagônicas à cristalização identitária. Por fim, examina o *setting* psicanalítico como um laboratório heterotópico por excelência, em que a subjetividade é desestabilizada e reinventada. O objetivo final é forjar a heterotopia como um operador fundamental para uma micropolítica da existência, capaz de fundar modos de resistência e liberdade no presente.

PALAVRAS-CHAVE: Heterotopia. Michel Foucault. Invenção de Si. Profanação. Desejo.

ABSTRACT: On the centenary of Michel Foucault, this paper proposes a radical extension of the concept of heterotopia, transposing it from the analysis of concrete spaces to the very core of subjectivity. It argues that heterotopia, beyond its canonical definition as an “other space,” constitutes a powerful ethico-political practice of becoming-other within the very fabric of social life. Such a practice operates as an active response to a double modern capture: the redemptive promise of a future utopia and the coercive fiction of a stable, transparent identity. In order to articulate this operative dimension of heterotopia, the text engages in a critical dialogue with Giorgio Agamben’s notion of “profanation,” understanding self-invention as a gesture that deactivates the dispositifs that sacralize specific forms of life. It further investigates the driving force of this transformation in the theories of desire developed by Jacques Lacan and Gilles Deleuze/Félix Guattari, exploring both the path of constitutive lack and that of positive production as antagonistic forces to identity crystallization. Finally, it examines the psychoanalytic setting as a paradigmatic heterotopic laboratory in which subjectivity is destabilized and reinvented. The ultimate aim is to forge heterotopia as a key operator for a micropolitics of existence, capable of grounding modes of resistance and freedom in the present.

KEYWORDS: Heterotopia. Michel Foucault. Self-Invention. Profanation. Desire.

RESUMEN: En el centenario de Michel Foucault, este artículo propone un despliegue radical del concepto de heterotopía, trasladándolo del análisis de los espacios concretos al núcleo de la problemática de la subjetividad. Se sostiene que la heterotopía,

* Doutor em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente, é professor do Departamento de História do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Paraná (UFPR). É bolsista produtividade nível 2 do CNPq. E-mail: fabio.feltrin@ufpr.br.

más allá de su definición canónica como “espacio otro”, constituye una potente práctica ético-política de “ser otro” en el interior del propio tejido social. Esta práctica configura una respuesta activa a la doble captura moderna: la promesa redentora de una utopía futura y la ficción coercitiva de una identidad estable y transparente. Para articular esta dimensión operativa de la heterotopía, el texto establece un diálogo crítico con la noción de “profanación” de Giorgio Agamben, comprendiendo la invención de sí como un gesto de desactivación de los dispositivos que sacralizan formas específicas de vida. Además, investiga el motor de esta transformación en las teorías del deseo de Jacques Lacan y Gilles Deleuze/Félix Guattari, explorando tanto la vía de la falta constitutiva como la de la producción positiva en cuanto fuerzas antagónicas a la cristalización identitaria. Por último, examina el encuadre psicoanalítico como un laboratorio heterotópico por excelencia, donde la subjetividad es desestabilizada y reinventada. El objetivo final es forjar la heterotopía como un operador fundamental para una micropolítica de la existencia, capaz de fundar modos de resistencia y libertad en el presente.

PALABRAS CLAVE: Heterotopía. Michel Foucault. Invención de sí. Profanación. Deseo.

1 INTRODUÇÃO

A efeméride do centenário de nascimento de Michel Foucault (1926-2024) convoca não à mera celebração hagiográfica, mas a um gesto de fidelidade infiel que seu pensamento incessantemente demanda, torcendo e desdobrando seus conceitos para enfrentar os impasses do presente. Entre a constelação de noções que forjou, a heterotopia ocupa uma posição singularmente intrigante. Elaborado de maneira mais forte em uma conferência de 1967, *Outros espaços*, mas apenas publicado de forma póstuma, o conceito permaneceu como um ponto de fuga enigmático em sua obra, simultaneamente periférico e central. Periférico, porque nunca foi objeto da sistematização metódica conferida à arqueologia, à genealogia ou às tecnologias de governo; central, porque nele condensam-se suas investigações mais fundamentais sobre a loucura, a clínica, a prisão e a sexualidade. Nesse sentido, suspeitamos que a heterotopia funciona como uma chave oblíqua para ler toda a arquitetura foucaultiana.

A definição clássica a descreve como espaços reais, efetivamente localizáveis, que possuem a propriedade singular de se relacionar com todos os outros espaços, mas de um modo que suspende, neutraliza ou inverte o conjunto de relações que eles próprios designam, refletem ou espelham. São lugares como o cemitério, o teatro, o jardim, o museu, o navio, o hospício, espaços que existem à margem de todos os lugares, mesmo estando no coração deles. No entanto, a hipótese central que este ensaio busca sustentar é que a vitalidade e a atualidade do conceito no século XXI residem menos em sua capacidade descritiva para cartografar espacialidades dissonantes e muito mais em sua potência como operador ético-político para a invenção de si.

Propõe-se, portanto, uma transposição crucial: da heterotopia como lugar para a heterotopia como prática. Prática essa que se inscreve intransigentemente no “aqui e agora”, recusando a promessa redentora da utopia – sempre projetada em um amanhã por vir, perpetuamente adiada – e desafiando a ficção coercitiva da identidade moderna – essa prisão subjetiva que nos é oferecida simultaneamente como refúgio existencial e cárcere biopolítico (Feltrin, 2019). A heterotopia, nesta chave radical, seria o exercício ativo e contínuo de criar, no tecido mesmo do real, um desvio, uma fenda, uma “espacialidade” subjetiva a partir da qual se pode experimentar e fabricar um “si mesmo” outro. Funcionaria, portanto, como a materialização de uma “estética da existência” como contra-conduta.

Para desenvolver esta hipótese, o texto articulará quatro eixos fundamentais, aprofundando cada um deles de modo a construir um argumento estratificado. Primeiro, realizará uma releitura detalhada do texto foucaultiano sobre as heterotopias, reconectando-o de forma explícita à virada ética de seu último período, aquele das “práticas de si” e do “cuidado de si”. O objetivo é demonstrar que a criação de si seria, fundamentalmente, um ato heterotópico, uma ascese que instaura uma diferença interna no sujeito. Em segundo lugar, mobilizará de forma crítica o conceito agambeniano de profanação para teorizar essa prática como um gesto político de desativação dos “dispositivos” que capturam, separam e sacralizam formas específicas de subjetividade, tornando-as intocáveis. A identidade unificada será analisada como o “sagrado” por excelência da modernidade tardia. O terceiro eixo lançará mão das teorias do desejo, na dupla e tensionada vertente lacaniana (o desejo como falta metonímica e desejo do Outro) e deleuzeana-guattariana (o desejo como fluxo produtivo e máquina desejante), para compreender a força motriz que impele à invenção de si e impede a cristalização identitária. Será argumentado que, apesar do abismo teórico que separa essas concepções, ambas convergem

para uma crítica devastadora do sujeito cartesiano e fornecem o combustível para a máquina heterotópica. E, finalmente, o quarto eixo interrogará a psicanálise como *corpus* teórico e como prática institucionalizada de natureza heterotópica. Sua força reside na maneira como a clínica produz uma ética do desfazer-se, pois nela o sujeito é levado a atravessar as identificações que o estabilizam, a escutar os impasses de sua própria fala e a experimentar a queda das imagens nas quais costumava reconhecer uma unidade para si.

Espera-se, com isso, oferecer uma interpretação renovada de Michel Foucault e contribuir para a elaboração de um instrumento conceitual capaz de pensar a resistência na era do aprofundamento dos controles biopolíticos e da busca exacerbada por identidades fixas. A heterotopia, lida nessa chave, permite deslocar a resistência do campo exclusivo da oposição frontal e compreendê-la como prática de rearticulação das formas de vida, pois indicaria que toda ordem social, por mais saturada de dispositivos de captura, conserva zonas de fricção nas quais os sujeitos podem experimentar outros modos de presença e outras maneiras de se relacionar com a verdade.

2 A HETEROTOPIA REVISITADA: DO ESPAÇO OUTRO À PRÁTICA DE SI

Para fundamentar a travessia proposta, é preciso retornar ao texto fundador de Foucault, *Outros Espaços* (2001), e realizar uma leitura atenta que evidencie os germes dessa potencialidade ética. Foucault enumera seis princípios característicos das heterotopias. Interessa-nos, de modo particular, o sexto e último, que lhes atribui uma função dual em relação ao espaço social restante. Elas teriam, por um lado, a função de criar um espaço de ilusão que denuncia todo o espaço real como ainda mais ilusório; por outro, a função inversa de criar um espaço real, meticuloso e arranjado, um espaço de perfeição, que revela o nosso espaço como desordenado, mal cortado e mal arrumado.

Esta função crítica e de contraste é a chave para a transposição do conceito para o plano da subjetividade, visto que a heterotopia pode ser compreendida como um mecanismo de estranhamento que torna visível a própria tessitura normativa da realidade, expondo suas convenções, suas contradições e seus mecanismos de exclusão. O navio, heterotopia por excelência, é um pedaço flutuante de espaço que, ao mover-se, revela simultaneamente a imensidão do mar e a rigidez das fronteiras terrestres, fazendo vacilar as noções de território e pertencimento. Da mesma forma, o cemitério, em sua localização variável ao longo da história, revela as mudanças na relação das sociedades com a morte, a doença e a sacralidade.

Se o poder, na analítica foucaultiana, opera de maneira fundamentalmente espacial (Albuquerque Júnior, 2008), produzindo espaços disciplinares, de controle e de gestão biopolítica que normalizam, vigiam e administram a vida, a heterotopia aparece como um contra-efeito espacial imanente. Ela é um espaço de resistência não porque esteja localizado em um exterior puro em relação ao poder, mas porque joga com as regras do poder para subvertê-las internamente, para criar dobras no interior do próprio tecido governado. Nesse sentido, é por isso que podemos afirmar que a heterotopia é a manifestação espacial de que o poder, na medida em que, por ser relacional, carrega em si o potencial para a sua própria contestação (Feltrin, 2019). O que acontece, porém, quando deslocamos esse jogo dialético do campo da espacialidade geográfica e arquitetônica para o território mais íntimo e, ao mesmo tempo, mais político da subjetividade? É neste ponto que a obra tardia de Foucault, frequentemente designada como a “virada ética”, torna-se indispensável para a nossa argumentação, pois o filósofo investe na investigação das “práticas de si” ou “tecnologias do eu”. Como argumenta Orazio Irrera, estas práticas e tecnologias estão “[...] imbricadas nas difíceis relações entre o domínio das relações consigo mesmo ‘e o trabalho de si sobre si’” (Irrera, 2019, p. 117).

A ética, nesse contexto, assume a forma de uma prática reiterada, de um exercício pelo qual o sujeito trabalha sobre si mesmo, interroga os modos de subjetivação que o atravessam e elabora uma relação consigo capaz de deslocar as formas de captura que o fixam. É nesse ponto que a liberdade passa a designar uma prática concreta de transformação de si, vinculada ao esforço histórico e situado de modificar as maneiras pelas quais somos conduzidos a nos reconhecer, a nos dizer e a nos governar (Foucault, 2004). Foucault (2011) as define como procedimentos refletidos e voluntários através dos quais os indivíduos não apenas se reconhecem como sujeitos de prazer, de dever ou de verdade, mas se constituem ativamente como sujeitos (Foucault, 1988). São operações que os indivíduos efetuam sobre os seus próprios corpos e almas, pensamentos, condutas e modos de ser, com o fim de se transformarem

a si próprios, de modificar a sua existência, com vista a alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade. Trata-se, em suma, da matéria-prima de uma estética da existência, na qual a vida se torna uma obra de arte a ser moldada continuamente, não pela descoberta de uma verdade interior profunda, mas por uma prática de liberdade e de invenção deliberada (Foucault, 2011).

É aqui que se estabelece a conexão fundamental para o nosso argumento: a prática de si é a heterotopia aplicada ao *self*. Ao trabalhar deliberada e constantemente sobre si mesmo, o sujeito criaria um “espaço outro” no interior de sua própria subjetividade, recusando a topologia para qual seu corpo se acomodava e os dispositivos que promoviam as capturas deste corpo (Irrera, 2019). Ele institui uma relação consigo que não é mais imediatamente mediada pelas instâncias de normalização e subjetivação hegemônicas (a família, a escola, o Estado, a mídia, os especialistas em “saúde mental”). Nesse espaço heterotópico interno, as identidades herdadas – esse “eu” sólido, contínuo e autotransparente forjado pela modernidade – são postas em suspenso, tornam-se estranhas. Elas se transformam em objetos de análise, em matéria-prima a ser retrabalhada, criticada e recombinação, deixando de funcionar como verdades definitivas e inquestionáveis, cristalizadas como fundamentos ahistóricos.

A heterotopia, portanto, deixa de ser um lugar físico para se tornar um ritual, uma ascese no sentido grego original do termo (*askēsis* como treino, exercício). É uma operação ascética pela qual o sujeito se desprende de si mesmo para se reinventar, tornando-se outro no aqui e agora, sem necessariamente abandonar o seu lugar social ou geográfico. A escrita de diários, as técnicas de meditação, a experimentação estilística, a revisão crítica da própria história – todas essas são práticas que abrem heterotopias subjetivas, espaços de liberdade relativa onde o sujeito pode ensaiar outras formas de ser, como já havia sugerido Margareth Rago. Em sua reflexão sobre a escrita feminina, a historiadora afirma que, com essa prática, “[...] as mulheres subvertem e conquistam seu próprio espaço” (Rago, 2012, p. 18). Essa parece ser a primeira e crucial dimensão da heterotopia como prática ética, na medida em que se converte em uma tecnologia de desidentificação e reinvenção.

Esse cuidado de si, portanto, implicava num conjunto de exercícios, leituras, meditações, provas e disciplinas corporais por meio das quais o sujeito modificava sua relação com seus afetos, com seus desejos e com o discurso verdadeiro. A verdade se apresentava como efeito de uma transformação do sujeito que a enuncia, vinculada a exercícios, práticas e modos de relação consigo que tornavam possível o próprio acesso ao verdadeiro. Como observa Foucault, “o acesso à verdade” é “[...] condicionado por uma transformação do sujeito” (Foucault, 2004, p. 19).

Isso porque, não haveria liberdade sem trabalho sobre si porque a liberdade não se reduz a uma condição formal concedida por um ordenamento jurídico, nem a uma disposição interior que aguardaria ocasião favorável para manifestar-se. A liberdade, tal como Foucault a reconstrói nos cursos dos anos 1980, é prática que exige transformação da relação que o sujeito mantém consigo mesmo, com seus afetos, com seus discursos e com os regimes de verdade que o atravessam. Se somos constituídos por técnicas de poder que nos habitam a certas maneiras de falar, desejar e agir, então a liberdade não pode consistir em simples afirmação da vontade. Ela exige um labor paciente de desnaturalização, uma vigilância atenta sobre os automatismos que nos habitam, ou seja, uma capacidade de interrogar as evidências que se apresentam como naturais. Esse trabalho sobre si significa instaurar um intervalo entre o impulso e o gesto, entre a norma e sua repetição, entre o papel social e sua incorporação, pois seria nesse intervalo, na emergência consciente desta fenda, que a liberdade começa a adquirir consistência. Algo semelhante ao que Giorgio Agamben escreveu na constelação de memórias e reflexões que armou em “Coisas que vi, ouvi e aprendi...”:

No espelho, vi que entre nós e nós mesmos há um pequeno desvio, que é medido pelo tempo exato que levamos para reconhecer nossa imagem. Dessa minúscula fissura provém, tomados de psicologia, nossas neuroses e nossos medos, os triunfos e os fracassos do ego. Se nos reconhecêssemos instantaneamente, se não houvesse esse intervalo fugaz, seríamos, seríamos como os anjos, completamente desprovidos de psicologia. E não haveria o romance, que narra – isso é a psicologia – o tempo que os personagens levam para reconhecer e desconhecer a si mesmos. (Agamben, 2023, p. 42).

Do mesmo modo, a ruptura com a sujeição exige uma prática reiterada de deslocamento, pois a sujeição não se reduz a um evento isolado que pudesse ser abolido por um gesto inaugural. Ela se inscreve nos hábitos, nas expectativas e nas narrativas que organizam a experiência, moldando modos de perceber, responder e reconhecer a si mesmo. Romper com ela implica alterar gradualmente

esse tecido, introduzindo variações capazes de modificar, pela repetição, o campo em que a subjetividade se forma. Essa prática não procura um ponto de exterioridade absoluta em relação ao poder, mas explora as margens de liberdade abertas por cada situação, ampliando-as por meio de exercícios que testam novas combinações de vida, linguagem e conduta. Trata-se de um processo cumulativo, no qual cada gesto de distanciamento prepara outro, até que o campo do possível se reconfigure de modo sensível. Assim compreendida, a liberdade assume a forma de uma tarefa cotidiana: examinar as próprias crenças, reformular os modos de resposta às interações, sustentar o desconforto que acompanha toda transformação e cuidar dos meios pelos quais a mudança se torna praticável. A invenção de si, nesse cenário, depende dessa atenção contínua às operações discretas que desfazem a sujeição e abrem outras formas de existência.

Ao insistir na dimensão prática da ética, Foucault desloca também o sentido da resistência. Resistir significa modificar o modo como se está implicado nos jogos do poder, intervindo nas formas pelas quais eles conduzem condutas, organizam possibilidades e produzem modos de subjetivação. Em *O governo de si e dos outros*, a liberdade aparece como condição de possibilidade das relações de poder, na medida em que toda relação pressupõe uma margem de ação, um campo aberto de respostas, desvios e recomposições (Foucault, 2010). As práticas de liberdade ampliam esse campo, exploram suas margens e impedem que as relações se cristalizem em sujeição. A transformação do poder passa, portanto, pela transformação dos modos pelos quais o sujeito se relaciona consigo, com os outros e com os regimes de verdade que o atravessam.

Nessa esteira, ao analisar o Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP), e outras iniciativas nas quais Foucault se envolveu, Priscila Piazzentini Vieira (2013) mostra que sua intervenção consistia em criar condições para a emergência de novas formas de subjetividade no interior das lutas (Vieira, 2013). A prática foucaultiana se organizava em torno da construção de dispositivos de fala e de escuta capazes de alterar os regimes de visibilidade e de enunciação, deslocando a figura tradicional do intelectual como aquele que fala em nome dos outros. Essa atitude corresponde, no plano político, ao que os cursos sobre ética formulam no plano da subjetividade, isto é, a invenção de si como criação de formas de vida capazes de tensionar as matrizes disciplinares, reabrir o campo do possível e sustentar outros modos de existência.

Nos cursos sobre a *parrhesia*, também estudados por Vieira (2015), Foucault (2009) radicaliza essa perspectiva ao associar a prática de liberdade à coragem da verdade. A *parrhesia* foi compreendida pelo filósofo como ato pelo qual o sujeito se expõe ao risco ao dizer aquilo que rompe com a conveniência e a autopreservação. Dizer a verdade torna-se exercício ético que transforma o sujeito e altera a configuração do espaço público. A liberdade aparece aqui como sinônimo de risco, que não se sustenta na segurança da identidade, mas na disposição de expor-se ao que pode desestabilizar a própria posição. Nesse sentido, a *parrhesia* poderia ser lida como heterotopia discursiva, um espaço onde a fala rompe com o circuito da confirmação e inaugura uma experiência de alteridade.

Ao longo desses cursos, Foucault retorna reiteradamente à ideia de que a ética não pode ser compreendida como simples assimilação de um código ou submissão a uma norma interiorizada, mas como trabalho ativo de transformação da própria existência, como exercício contínuo pelo qual o sujeito modifica a maneira como se relaciona consigo, com os outros e com os regimes de verdade que o constituem. Quando afirma que “a liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (Foucault, 2010, p. 267), ele desloca decisivamente o problema moral do campo da obediência para o campo da atenção e da técnica, sugerindo que a liberdade é, como afirmamos anteriormente, uma atividade que exige vigilância e experimentação. Inventar-se, nesse horizonte, supõe reconhecer que o sujeito se configura como relação móvel e histórica com discursos, saberes e instituições que o atravessam e o moldam. Dito de um outro modo, transformar-se significaria, portanto, intervir nessa rede de relações, alterar seus pontos de apoio, explorar combinações ainda não tentadas e, ao fazê-lo, compor deliberadamente uma forma de vida. É nesse sentido que a célebre referência à vida como “obra de arte” (Foucault, 2004) deve ser entendida como indicação de que a própria existência pode tornar-se objeto de composição consciente, campo de escolhas refletidas e espaço de invenção no qual ética e liberdade se articulam em uma mesma prática.

Ao alterar sua forma de vida, o sujeito altera também o campo das relações em que está inscrito. A invenção de si é, nesse sentido, invenção de liberdade porque amplia o campo do possível. Safatle (2017), ao ler Lacan como teórico da destituição subjetiva, mostra que essa ampliação exige a coragem de suportar a perda de fundamento, o colapso do desencontro. A transformação da vida em algo radicalmente outro não se confunde com gestos abruptos ou com a dramaturgia de uma ruptura que pretende inaugurar, de

uma vez por todas, um novo começo, pois, em termos mais sofisticados, implicaria uma reconfiguração paciente e persistente das maneiras de agir, de falar e de se relacionar, um trabalho quase imperceptível que se infiltra nas dobras do cotidiano.

O que está em jogo é uma microfísica da liberdade que se exerce nas escolhas mínimas, nos deslocamentos discretos, nos hábitos que se deixam interrogar e nos gestos que se repetem com variação. O sujeito ético que emerge dessa perspectiva é aquele que se dispõe a submeter suas próprias evidências a exame, que experimenta os limites de suas formas habituais de vida e que assume a própria existência como campo permanente de problematização. Ao cultivar essa disposição crítica, ele impede que a sujeição se naturalize, pois introduz fendas nos dispositivos que aspiram fixar identidades e estabilizar papéis, abrindo, no interior das estruturas aparentemente sólidas, um espaço onde outras formas de vida podem começar a tomar forma.

3 PROFANAÇÃO DO SAGRADO SUBJETIVO: A DESATIVAÇÃO DA IDENTIDADE

Para compreender o caráter profundamente disruptivo e político dessa prática heterotópica de si, o conceito de profanação, tal como operado por Giorgio Agamben, mostra-se um instrumento teórico importante. Em *Profanações* (2007), Agamben define o gesto de profanar como a restituição ao uso livre das pessoas aquilo que o sagrado havia separado, roubado e porque não dizer inutilizado. É importante sublinhar que, para o filósofo italiano, o “sagrado” (*sacer*) não possui uma conotação religiosa positiva. Seguindo a lição da antropologia, ele designa aquilo que foi separado do âmbito comum, do uso cotidiano, pelo gesto fundador do poder soberano, e colocado em uma esfera intocável, ambígua.

Os dispositivos, termo que Agamben herda e expande a partir de Foucault, são justamente as instâncias multifacetadas (desde as instituições mais visíveis, como as prisões e os hospitais, até as linguagens, as leis, as construções filosóficas e as formas subjetivas) que produzem e gerem essa separação, capturando e governando as vidas. Dispositivo, portanto, nomeia o conjunto de operações capazes de “[...] capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos” (Agamben, 2009, p. 29). Trata-se de uma trama feita de práticas visíveis e invisíveis, de enunciados, instituições, técnicas, saberes, gestos e formas de percepção que, ao se articularem, produzem sujeitos, verdades, posições na linguagem e modos historicamente determinados de experiência (Deleuze, 1988). Em vez de um aparelho fechado e homogêneo, o dispositivo pode ser compreendido como um conjunto multilinear, atravessado por linhas de natureza diversa, por brechas, fissuras, desvios e mutações de agenciamento. Essas linhas se cruzam, prolongam-se, interrompem-se e recombina-se, fazendo do dispositivo um campo instável de captura e de invenção, no qual as formas de sujeição convivem com possibilidades sempre parciais de deslocamento (Deleuze, 1990, p. 157-158).

Ora, perguntemo-nos: o que foi “sagrado” por excelência na modernidade tardia, senão a “Identidade”? A noção de um “eu” autêntico, coerente, transparente a si mesmo, dotado de uma profundidade interior a ser explorada e confessada, tornou-se o novo ícone inquestionável, o novo *sacer*. É em nome dessa identidade que se exigem políticas de reconhecimento, que se organizam movimentos sociais, que se patologizam desvios comportamentais e que se administram populações inteiras através de categorias psicologizantes. A identidade fixa e substantiva é um dispositivo biopolítico poderosíssimo. Ela nos é oferecida como um refúgio contra a angústia da indeterminação, mas funciona, na prática, como uma cela simbólica, definindo rigidamente os contornos do que podemos ser, desejar e aspirar. É uma operação de poder que nos rouba a possibilidade de nos relacionarmos com nós mesmos como pura potência, como possibilidade aberta.

A prática heterotópica de si, tal como delineada a partir de Foucault, revela-se, então, como um ato de profanação desse sagrado. Ao engajar-se na invenção ativa de si, ao experimentar-se como outro, o sujeito desativaria o dispositivo identitário, pois tomaria a “identidade sagrada” – essa figura separada e intocável – e a restituiria ao uso, ao jogo, à experimentação livre, tornando inoperante sua cadeia de repetição. Já não se trata primordialmente de “descobrir quem se é” – busca que pressupõe uma essência oculta a ser revelada –, mas de “experimentar o que se pode ser”. Profanação heterotópica esvazia a identidade de sua solidez sagrada e transcendente, devolvendo-a ao campo das possibilidades imanentes, em que seus signos podem ser deslocados, recombina-se, encenados e transformados. Aquilo que parecia destino passa a funcionar como matéria de experimentação, aberto a usos imprevistos e a composições ainda não estabilizadas. Nesse movimento, a identidade perde o peso de uma forma última e se torna

passagem, exercício, variação sensível de modos de existir. A heterotopia abre, assim, uma fresta no presente, permitindo que outros futuros sejam imaginados e praticados como invenção concreta de outras maneiras de habitar o corpo, a linguagem, os vínculos e o mundo.

O “espaço outro” da subjetividade em reinvenção é, portanto, um espaço profanado. Nele, as categorias que nos definem social e psicologicamente (gênero, sexualidade, raça, classe, profissão, nacionalidade, traumas, conquistas) afastam-se das fantasias essencialistas ontologizantes e são tomadas como materiais de construção temporária, sempre inscritas no universo da tática efêmera. A heterotopia, nesse sentido, é a virada do sujeito de objeto sagrado do biopoder – a ser administrado, reconhecido, curado – para sujeito profanador de sua própria existência. Profanar a si mesmo é, assim, o gesto ético-político fundamental para escapar à dupla captura da utopia futura e da identidade fixa, afirmando o direito à autotransformação no presente.

4 O DESEJO COMO MOTOR HETEROTÓPICO: TENSÕES E TORÇÕES

Se a heterotopia-profanação é uma tecnologia de invenção de si, e se a identidade sacralizada é o conteúdo a ser profanado, resta interrogar qual seria a força motriz que anima e sustenta esse processo. A resposta, parece-nos, passa pelo conceito de desejo, embora esse termo carregue uma história teórica marcada por disputas intensas, deslocamentos conceituais e usos, muitas vezes, inconciliáveis. Para explorar sua potência heterotópica, colocaremos em relação duas formulações que se tensionam de maneira profunda, a de Jacques Lacan e a de Gilles Deleuze, elaborada em parceria com Félix Guattari. Interessa-nos acompanhar o modo como essas concepções, justamente por partirem de pressupostos distintos e por abrirem caminhos divergentes, permitem pensar o desejo como força de deslocamento das formas identitárias. Para Lacan, o desejo emerge no intervalo aberto pela linguagem, ali onde o sujeito se descobre dividido, atravessado por uma falta que impede qualquer coincidência plena consigo mesmo e torna instável toda pretensão de identidade acabada. Para Deleuze e Guattari, por sua vez, o desejo ganha outra inflexão, pois passa a operar como potência produtiva, capaz de compor agenciamentos, desfazer segmentações rígidas e fazer circular intensidades que escapam às formas já reconhecidas de organização da vida.

No *Seminário 11*, Lacan formula a estrutura do sujeito de modo a desfazer qualquer concepção substancial da identidade. O sujeito advém na linguagem, inscrito em uma cadeia significante que o antecede, o atravessa e o faz aparecer já dividido, pois sua consistência depende de uma operação de representação que, ao mesmo tempo que o constitui, impede sua coincidência plena consigo mesmo. Quando afirma que “[...] o sujeito é aquilo que um significante representa para outro significante” (Lacan, 1985, p. 207), Lacan desloca a subjetividade do campo de uma interioridade psicológica para o registro de uma articulação simbólica na qual o sujeito emerge como intervalo, como hiato, como efeito instável produzido entre significantes. Sua existência se dá nessa distância interna aberta pela linguagem, em uma zona de descompasso que o torna sempre exposto ao deslocamento e à reinscrição. A falta, nesse ponto, deixa de designar uma carência ocasional e passa a indicar a própria condição da subjetividade, uma vez que o ingresso na ordem simbólica implica uma perda irreversível, a partir da qual o desejo se constitui e toda pretensão de fechamento identitário se vê continuamente perturbada.

Essa falta estrutural se torna mais evidente quando Lacan articula desejo e o Outro. A fórmula segundo a qual “[...] o desejo do homem é o desejo do Outro” (Lacan, 1985, p. 235) deve ser lida como indicação de que o desejo se forma no campo da linguagem, das injunções simbólicas e das coordenadas que antecedem o sujeito, dando-lhe lugar antes mesmo que ele possa reconhecer-se como origem de si. Desejar implica entrar em uma cena já atravessada por palavras, demandas, expectativas, fantasias e lugares herdados, de modo que a falta que sustenta o desejo não pertence a uma interioridade privada, tampouco se reduz a uma carência psicológica. Ela deriva da própria estrutura significante, que constitui o sujeito ao preço de uma perda e o mantém aberto a deslocamentos sucessivos. Por isso, quando Lacan afirma que “[...] é da falta no Outro que o sujeito recebe a sua própria falta” (Lacan, 1985, p. 214), ele indica que o Outro também se apresenta como campo inconsistente, atravessado por lacunas, falhas e impossibilidades. E é dessa incompletude do simbólico que o sujeito emerge como dividido e desejante, sem repouso em uma identidade plenamente reconciliada consigo mesma.

A identidade do eu, nesse horizonte, aparece como uma formação imaginária que recobre a divisão estrutural do sujeito. Desde o texto sobre o estádio do espelho, Lacan descreve o eu como efeito de uma identificação especular, uma imagem de unidade que

oferece ao sujeito certa estabilidade, embora o faça ao preço de velar a experiência fragmentária do corpo (Lacan, 1998). A clínica lacaniana se orienta justamente por essa tensão entre a consistência imaginária do eu e a divisão que a linguagem introduz no sujeito. Seu trabalho consiste em conduzir o analisando a atravessar as ficções nas quais procurava assegurar uma unidade para si, reconhecendo que sua divisão pertence à própria condição de sua entrada no simbólico. Daí decorre também o lugar do objeto “a”, que não se confunde com os objetos concretos buscados na experiência, porque funciona como causa do desejo, resto irredutível que sustenta seu movimento e impede sua pacificação em uma posse definitiva. Toda tentativa de saturar a falta com objetos empíricos relança o desejo em novas séries, novas substituições e novas repetições, fazendo da subjetividade um campo sempre exposto à perda, à reinscrição e à invenção de outros modos de se relacionar com aquilo que a constitui.

Dessa maneira, a falta constitutiva não representa um déficit a ser superado, mas o operador que impede a fixação identitária e que torna possível a dinâmica do desejo como deslizamento incessante na cadeia significante. O sujeito, barrado e dividido, encontra-se estruturalmente impedido de coincidir consigo mesmo, e é precisamente essa impossibilidade que abre o campo ético e político da psicanálise, pois “[...] não há sujeito sem essa divisão que o constitui” (Lacan, 1985, p. 203).

Nessa perspectiva, a heterotopia do si deixa de ser compreendida como itinerário de reconciliação com uma autenticidade originária, supostamente perdida, e passa a designar o trabalho reflexivo pelo qual o sujeito reconhece e assume a alteridade que o constitui, essa fissura estrutural que não pode ser suturada sem que se sacrifique a própria dinâmica do desejo. Trata-se menos de reencontrar um núcleo verdadeiro do que de sustentar a divisão que impede qualquer coincidência plena consigo mesmo, aceitando que a identidade é sempre efeito precário de articulações simbólicas e imaginárias. A prática de si, nesse horizonte, consiste em circunscrever o vazio estrutural que funda o sujeito e em elaborar formas provisórias de existência organizadas em torno dessa falta, sem a converter em promessa de preenchimento. Trata-se de bordar ao redor de um ponto ausente, fazendo do vazio uma condição de composição, e não uma falha a ser corrigida. A leveza que daí advém nasce de uma relação menos defensiva com a própria inconsistência, de uma liberdade conquistada pela renúncia gradual à fantasia de totalidade, o que implica reconhecer a possibilidade de habitar a divisão sem transformá-la em destino paralisante.

É nesse sentido que a ética psicanalítica lacaniana, frequentemente condensada na fórmula “não ceder do seu desejo”, pode ser lida como ética heterotópica, pois ela convoca o sujeito a manter-se fiel à abertura que o divide e a resistir às tentações de fechamento imaginário que prometem a fantasia da estabilidade e que acabam por produzir estagnações e sofrimentos não simbolizados.

Em *O Anti-Édipo* (2010), Deleuze e Guattari deslocam radicalmente o eixo da discussão ao recusar a concepção do desejo como efeito de uma falta estrutural e ao concebê-lo como produção imanente, como força positiva que engendra realidade ao invés de responder à sua ausência. O desejo se apresenta ali como fluxo impessoal e incessante, atravessando corpos, instituições e discursos, ligando-se a outros fluxos até compor a própria textura do social. Em vez de remeter a uma interioridade organizada por alguma espécie de déficit, ele circula como força produtiva ao abrir passagens e desfazer arranjos estabilizados.

Falar em “máquina desejante”, conceito basilar para os autores, é afirmar que o desejo opera como dispositivo produtivo que corta, acopla e faz circular intensidades, constituindo arranjos provisórios que jamais se estabilizam como essência ficcional. Nesse horizonte, o “eu” surge como efeito de inscrição, como resultado de um registro territorializante que fixa momentaneamente o que é, em sua natureza, movimento e conexão. Poderíamos dizer que a identidade emerge, então, como coagulação transitória de fluxos, frequentemente capturada pela máquina social capitalista e pelo aparelho edípico-familiar que reduzem o desejo à cena doméstica da falta e da lei. Isso porque, dizem os autores,

O desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, flui e corta. [...] Bolsa de águas e cálculos do rim; fluxo de cabelo, fluxo de baba, fluxo de esperma, de merda ou de urina produzidos por objetos parciais, constantemente cortados por outros objetos parciais que, por sua vez, produzem outros fluxos também recortados por outros objetos parciais. Todo “objeto” supõe a continuidade de um fluxo, e todo fluxo supõe a fragmentação do objeto. (Deleuze; Guattari, 2010, p. 16).

A crítica à psicanálise nasce dessa divergência ontológica. Para Deleuze e Guattari, quando o desejo é pensado a partir da carência, sua força produtiva acaba reconduzida a uma economia da falta, da interdição e da interpretação, como se fosse preciso sempre traduzi-lo em segredo, origem ou sintoma. É nesse sentido que a psicanálise lhes aparece como um “materialismo do mistério”, pois conserva a materialidade do desejo, mas a submete a uma cena de decifração que tende a conter seus movimentos, ordenar suas intensidades e reinscrevê-las em formas reconhecíveis de normalização.

Contra essa captura interpretativa, Deleuze e Guattari deslocam o problema para a experimentação. O desejo não pede uma hermenêutica que revele sua verdade escondida, mas condições para circular, conectar-se, variar de intensidade e escapar aos bloqueios que o territorializam. Por isso afirmam que “[...] o que define precisamente as máquinas desejantes é o seu poder de conexão ao infinito, em todos os sentidos e em todas as direções” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 514). A tarefa política passa, então, pela construção de agenciamentos capazes de sustentar encontros inéditos, ampliar a potência dos corpos e abrir formas de vida que não se esgotem na reprodução das identidades já distribuídas. Liberar o desejo significa permitir que ele atravesse os dispositivos que o capturam, componha novos arranjos sensíveis e produza realidades que excedam as coordenadas impostas pela organização social dominante, fazendo da política uma arte material das conexões, dos fluxos e das possibilidades ainda não codificadas.

Nessa chave, a heterotopia pode ser entendida como uma máquina desejante em movimento. A invenção de si se realiza como agenciamento coletivo de enunciação, no qual o sujeito se liga a corpos, afetos, ideias, espaços, técnicas e ritmos de vida capazes de produzir a existência como obra aberta, sensível às variações do mundo e às forças que a atravessam. A prática heterotópica também pode ser pensada como linha de fuga ativa, como desterritorialização do eu, na medida em que desloca suas coordenadas habituais, desfaz os lugares nos quais a identidade se fixa e amplia o campo das conexões possíveis. Em vez de organizar-se ao redor de uma falta, ela expande uma zona de experimentação, fazendo crescer a potência de afetar e de ser afetado.

O antagonismo entre a ontologia da falta, tal como formulada por Lacan, e a ontologia da produção, tal como elaborada por Deleuze e Guattari, não se dissolve em síntese conciliadora, pois cada perspectiva parte de pressupostos distintos sobre a estrutura do sujeito e sobre a natureza do desejo. Quando o foco se desloca do plano estritamente ontológico para o da prática heterotópica, entretanto, torna-se possível perceber uma convergência estratégica entre essas duas formulações, pois ambas perturbam a fixação identitária ou desfazem a pretensão de unidade imaginária do eu, mediante o gesto de abrir a subjetividade a processos de mutação.

O deslizamento incessante do desejo lacaniano, ao recusar qualquer objeto como termo final, mantém o sujeito ligado a uma falta que corrói as identidades sempre que elas pretendem apresentar-se como formas plenas e reconciliadas. O fluxo produtivo do desejo deleuzeano, por sua vez, compõe-se em agenciamentos, atravessa territórios, desfaz contenções e faz circular intensidades que escapam às formas estabilizadas de organização da vida. Em registros distintos, ambos atuam como forças de desestabilização da identidade, porque introduzem em seu interior um princípio de variação, deslocamento e abertura que impede sua cristalização definitiva.

Ao propor essa aproximação, não pretendemos reconciliar essas duas ontologias. O que estamos afirmando é que a leitura proposta para a noção de heterotopia pode ser um agente catalizador da criação de um dispositivo no qual ambas podem atuar como vetores complementares de transformação. Sob essas duas modalidades, o desejo opera como energia crítica capaz de desativar a sacralização do eu e tornar efetiva a profanação do si. Sem essa força desejante, a crítica permaneceria no plano da formulação abstrata, e a invenção de si se reduziria a um enunciado sem potência real de deslocamento.

5 A PSICANÁLISE COMO LABORATÓRIO HETEROTÓPICO

O diálogo com a psicanálise, já delineado a partir da problemática do desejo, exige agora outro deslocamento. Já não se trata apenas de tomar o desejo como operador conceitual, mas de interrogar o próprio dispositivo analítico como forma espacial, temporal e institucional capaz de materializar aquilo que Foucault designou como heterotopia. A hipótese aqui sustentada é que a situação analítica constitui uma das formas mais rigorosas de heterotopia aplicada à subjetividade, pois realiza, no plano clínico, uma série de operações que suspendem a ordem ordinária dos lugares, dos tempos e das identidades, abrindo um espaço outro no qual a

invenção de si se torna praticável. Se, como sugere Foucault, as heterotopias são “espécies de contra-espços” que “contestam e invertem” os espaços instituídos que as cercam (Foucault, 2000), o consultório analítico pode ser compreendido como contraespaço da subjetividade normativa, um lugar onde as evidências do eu, suas narrativas de coerência, suas defesas e seus modos habituais de reconhecimento são submetidos a uma prova lenta, minuciosa e, muitas vezes, desconcertante.

O dispositivo analítico configura um espaço real, delimitado e institucionalmente reconhecível, embora qualitativamente diverso das demais esferas da vida social. Ele não pertence à ordem de uma interioridade imaginária, tampouco à de um cenário ficcional, pois se organiza como arranjo técnico regulado por regras precisas, cuja formalização torna possível a experiência que ali se desenrola. Quando Freud estabelece a regra fundamental da associação livre e define a atitude do analista como “atenção uniformemente suspensa” (Freud, 2010a, p. 112), institui uma economia discursiva que desloca a pragmática ordinária da conversação, geralmente orientada pela utilidade, pela persuasão, pela coerência e pelo reconhecimento mútuo. Na sessão, a fala é autorizada a seguir caminhos laterais, a deter-se em restos, hesitações, repetições, lapsos, imagens banais, lembranças fragmentárias que, em outros contextos, seriam rapidamente descartados como irrelevantes. O trivial, o obsceno, o desconexo e o aparentemente insignificante passam a adquirir densidade clínica, precisamente porque deixam entrever as articulações pelas quais o sujeito se diz sem se dominar inteiramente. Essa desierarquização da palavra não corresponde a uma permissividade espontânea, mas a uma técnica de escuta e enunciação que enfraquece a vigilância consciente, perturba os modos habituais de censura e abre passagem para que o inconsciente se manifeste como trama significante, conforme argumentou Lacan (1985).

Esse espaço heterotópico permanece ligado ao mundo do analisando por uma relação contínua de remissão e deslocamento. O que se vive fora da sessão retorna ali sob outra lógica, em uma cena na qual culpa, obrigação, idealização, justificativa e demanda de reconhecimento perdem parte de sua força estabilizadora e passam a ser trabalhadas como matéria clínica. A heterotopia analítica recolhe os outros espaços da vida social e os reinscreve sob nova luz, suspendendo provisoriamente as posições que neles organizavam o sujeito e permitindo que suas falas, defesas e repetições sejam escutadas em outra cadência. Nesse arranjo, o analista sustenta a alteridade estrutural do dispositivo. Ele se afasta das funções de conselheiro, amigo ou juiz, preservando uma posição que impede a sessão de se converter em confirmação identitária, justamente porque não responde às expectativas habituais do reconhecimento mútuo. Ele mantém aberta a tensão pela qual a fala pode escapar à lógica ordinária da troca social e tocar zonas menos protegidas da experiência.

A função do analista, nesse contexto, assume uma feição propriamente heterotópica. Ao recusar o lugar daquele que detém um saber sobre a essência do analisando, o analista sustenta a falta no Outro e cria as condições para que o sujeito se confronte com a própria divisão (Lacan, 1985). É essa posição que preserva a análise como espaço de deslocamento, mantendo aberta uma cena em que a fala pode desfazer suas formas habituais de defesa e ensaiar outros modos de relação consigo.

Nesse sentido, a psicanálise não “cura” no sentido médico de restituir um equilíbrio funcional ao eu, mas opera como prática de liberdade no sentido foucaultiano, isto é, como exercício pelo qual o sujeito modifica sua relação consigo mesmo e com os regimes de verdade que o atravessam (Foucault, 1994).

Assim compreendida, a clínica analítica aparece como um espaço privilegiado para pensar a heterotopia como invenção de si. Nela, a delimitação do consultório, a repetição das sessões e a singularidade da fala compõem uma experiência na qual o sujeito pode estranhar as evidências que o mantinham preso a certas formas de reconhecimento. A análise cria uma cena em que a identidade deixa de funcionar como destino e passa a ser trabalhada como matéria instável que pode ser escutada de outro modo. A heterotopia, nesse sentido, designa o ensaio de outras maneiras de existir.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se Foucault (2011) estava correto ao afirmar que o poder não se limita a interditar, mas produz, fabrica sujeitos, organiza corpos e engendra discursos, então a tarefa crítica não pode restringir-se à denúncia da repressão. Ela deve deslocar-se para o terreno onde essa produtividade pode ser reapropriada, desviada, reconfigurada, uma vez que o poder cria, mas cria segundo diagramas de

captura. A questão que atravessou este texto é se não seria possível conceber uma produtividade outra, uma criação que opere como desterritorialização dos próprios dispositivos que nos constituem. É nesse ponto que a heterotopia deixa de ser apenas conceito descritivo de espaços marginais e passa a nomear prática ativa de deslocamento, um trabalho que incide sobre a própria forma de subjetivação.

Uma clínica fundada em um saber heterotópico cria condições para que a desterritorialização seja vivida como prática, como experiência acompanhada de deslocamento, elaboração e invenção. Ela organiza um espaço-tempo no qual o sujeito pode sustentar a fissura que o atravessa, escutando-a como índice de sua divisão constitutiva e como abertura para outras formas de relação consigo. Se o poder captura ao fixar lugares, nomes e modos de reconhecimento, a clínica desloca ao devolver à fala sua capacidade de variar, interromper repetições e rearticular as cadeias simbólicas que sustentavam certas formas de sujeição. Esse deslocamento acontece na linguagem, como ensinou Lacan, pois a enunciação, ao se desprender da função meramente comunicativa e se entregar ao movimento associativo, introduz uma diferença no interior do próprio sujeito. A fala analítica altera a consistência daquele que fala porque o expõe aos seus lapsos, desvios, insistências e retornos, fazendo do discurso o lugar em que a transformação se ensaia, se perde, retorna e encontra novas possibilidades de articulação.

O reconhecimento do desejo constitui, nesse horizonte, uma ética. Reconhecer o desejo implica acolher sua força de desestabilização, sua capacidade de desviar o sujeito das imagens nas quais procurava repouso e de abrir passagens onde a identidade parecia ter se convertido em destino (Safatle, 2006). Por isso, o desejo pode ser compreendido como a força que desajusta a subjetividade sempre que ela tende a se fechar sobre a repetição da mesma imagem, abrindo no espaço uma margem de indeterminação que nenhum roteiro consegue antecipar por completo e deslocando a ação para além do cálculo estratégico (Safatle, 2015). Sustentar essa inquietação significa aceitar que o presente permaneça exposto ao que ainda não encontrou nome, ao que escapa à norma e aos saberes já estabilizados, fazendo dessa abertura uma condição para a emergência de outros modos de existência.

Ao submeter seus pensamentos à prova da enunciação, o sujeito acompanha os desvios de sua própria fala e passa a perceber a identidade como uma composição transitória, feita de articulações simbólicas e afetivas que podem ser deslocadas. Nesses termos, a heterotopia pode ser compreendida como reinvenção do uso do mundo, na medida em que rearticula as práticas pelas quais nos vinculamos às coisas, aos outros e a nós mesmos no interior dos dispositivos que nos atravessam. Essa reinvenção acontece na linguagem, entendida como campo produtivo no qual as posições de sujeito se transformam, os afetos encontram novas ordenações e certas possibilidades, antes sem nome ou figura, começam a ganhar forma.

Há momentos em que um rosto familiar, refletido num espelho, torna-se estranho, e, por um breve instante, a continuidade da identidade se interrompe, como na imagem mobilizada por Agamben. Esse sobressalto, que Freud chamou de infamiliar, revela que o “eu” não é tão estável quanto se supunha (Freud, 2019). O que fazemos com esse instante decide a direção do desejo. Podemos tentar recompor rapidamente a imagem que nos oferecia segurança e restabelecer a continuidade imaginária. Podemos também acompanhar a pequena linha de fuga que ali se abriu, reconhecendo que, naquele desencaixe, anuncia-se a possibilidade de tornarmos outros sem nos perdermos. A heterotopia começa nessa fresta, nesse intervalo entre reconhecimento e estranhamento.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Coisas que vi, ouvi, aprendi...* Tradução de Julia Scamparini. São Paulo: Editora Âyiné, 2023.

AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? In: AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

AGAMBEN, G. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. Às margens d'O Mediterrâneo: Michel Foucault, historiador dos espaços. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M.; VEIGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. (org.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 93-107.

DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, G. *Michel Foucault, filósofo*. São Paulo: Gedisa, 1990.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

FELTRIN, F. Heterotopia: outros tempos? In: BUTTURI JÚNIOR, A.; CANDIOTTO, C.; SOUZA, P.; CAPONI, S. (org.). *Foucault e as práticas de liberdade II: topologias políticas e heterotopologias*. Campinas: Pontes Editores, 2019. p. 227-246.

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade – o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros – curso no Collège de France (1982-1983)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Ditos & Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 264-287.

FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Ditos e escritos III: estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2001. p. 411-422.

FREUD, S. O infamiliar. In: FREUD, S. *O infamiliar [Das Unheimliche]*: edição comemorativa bilingue (1919-2019). Tradução de Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 27-125.

FREUD, Sigmund. Recomendações ao médico que pratica a psicanálise (1912). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 10: observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 147-162.

IRRERA, O. As práticas de liberdade e a ideologia como pré-história. In: BUTTURI JÚNIOR, A.; CANDIOTTO, C.; SOUZA, P.; CAPONI, S. (org.). *Foucault e as práticas de liberdade I: o vivo & os seus limites*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2019. p. 117-138.

LACAN, J. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

RAGO, M. Em defesa da escrita feminina. In: TELLES, N. (org.). *Encantações: escritoras e imaginação literária no Brasil, século XIX*. São Paulo: Intermeios, 2012. p. 13-19.

SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SAFATLE, V. Lacan, revolução e liquidação da transferência: a destituição subjetiva como protocolo de emancipação política. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 31, n. 91, p. 211-227, 2017. Disponível em: https://revistas.usp.br/eav/pt_BR/article/view/141914. Acesso em: 1 set. 2026.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

VIEIRA, P. P. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios; FAPESP, 2015.

VIEIRA, P. P. Foucault e a vontade de transformar radicalmente a existência. *Ecopolítica*, São Paulo, n. 7, p. 60-76, 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/ecopolitica/article/view/17765>. Acesso em: 1 set. 2026.



Recebido em 07/05/2026. Aceito em 29/09/2026.

Publicado em 15/10/2026.