

# F Ó R U M

L I N G U Í S T I C O

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGÜÍSTICA DA UFSC

FLORIANÓPOLIS - VOLUME 16 - NÚMERO 3 - JUL./SET. 2019



## UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

REITOR | Ubaldo Cesar Balthazar

## CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO

DIRETOR | Arnaldo Debatin Neto  
VICE-DIRETORA | Silvana de Gaspari

## DEPARTAMENTO DE LÍNGUA E LITERATURA VERNÁCULAS

CHEFE | Sandra Quarezemin  
SUB-CHEFE | Mauri Furlan

## PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGÜÍSTICA

COORDENADOR | Atilio Butturi Junior  
VICE-COORDENADORA | Cristine Gorski Severo

## ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA / DIRECCIÓN POSTAL / MAILING ADDRESS

Universidade Federal de Santa Catarina  
Programa de Pós-Graduação em Lingüística  
CCE - Bloco B, Sala 315, 88040970, Campus Universitário Reitor João David Ferreira Lima, Trindade, Florianópolis, SC, Brasil.  
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/forum/index> Tel. (48) 3721-9581/ Fax (48) 3721-6604

## (CATALOGAÇÃO NA FONTE PELA DECTI DA BIBLIOTECA DA UFSC)

Fórum lingüístico/ Programa de Pós-graduação em Lingüística.  
Universidade Federal de Santa Catarina. v. 16, n. 3 (2019)  
Florianópolis : Universidade Federal de Santa Catarina, Pós-graduação  
em Lingüística, 2019 –Trimestral  
Irregular 1998-2007;  
Resumo em português, espanhol e inglês  
A partir de maio de 2008, disponível no portal de periódicos da UFSC em:  
<http://www.periodicos.ufsc.br>  
pISSN 1516-8698  
eISSN 1984-84121. Lingüística. 2. Linguagem. 3. Língua Portuguesa I. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Pós-graduação em Lingüística. Curso de  
Letras

## INDEXADORES / INDEXACIÓN / INDEXATION

CAPES - Portal de Periódicos - <http://www.periodicos.capes.gov.br>DRJI - Directory of Research Journal Indexing - <http://www.drji.org>Diadorim - <http://diadorim.ibict.br>Dialnet - <https://dialnet.unirioja.es>DOAJ - <https://doaj.org>EBSCO - <http://www.ebsco.com>Genamics JournalSeek - <http://journalseek.net>Latindex - <http://www.latindex.org>Sumários.org - <http://www.sumarios.org>Redib: <https://www.redib.org>

# F Ó R U M L I N G U Í S T I C O

**MICHEL FOUCAULT:  
GOVERNO, BIOPOLÍTICA E PRÁTICAS DE LIBERDADE**

ORGANIZAÇÃO:  
ATILIO BUTTURI JUNIOR, JOSÉ LUIS DA CÂMARA LEME E PEDRO DE SOUZA

VOLUME 16 | NÚMERO 3 | JUL./ SET. 2019

eISSN 1984-8412

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA | UFSC**

Forum linguist. | Florianópolis | v. 16 | n.3 | p. 3873-4010 | jul./ set.2019

**EDITOR-CHEFE / EDITOR JEFE / EDITOR-IN-CHIEF**

Atilio Butturi Junior - UFSC, Florianópolis, BR

**EDITORES EXECUTIVOS / EDITORES EJECUTIVOS / EXECUTIVE EDITORS**

**Edair Maria Görski . UFSC, Florianópolis, BR | Izabel Christine Seara . UFSC, Florianópolis, BR | Leandra Cristina de Oliveira . UFSC, Florianópolis, BR | Maria Inez Probst Lucena . UFSC, Florianópolis, BR | Núbia Ferreira Rech . UFSC, Florianópolis, BR | Rodrigo Acosta Pereira . UFSC, Florianópolis, BR | Rosângela Pedralli . UFSC, Florianópolis, BR | Sandro Braga . UFSC, Florianópolis, BR**

**EDITORES ASSISTENTES / EDITORES ADJUNTOS / ASSISTANT EDITORS**

**Agata Lechner. UFSC, Florianópolis, BR | Aline Aline Francieli Thessing. UFSC, Florianópolis, BR | Amanda Machado Chraim . UFSC, Florianópolis, BR | Anderson Jair Goulart. UFFS, Erechim, BR | Camila de Almeida Lara. UFSC, Florianópolis, BR | Cláudia Garibotti Bechler. UFSC, Florianópolis, BR | Domingos Soares. UFSC, Florianópolis, BR | Eric Duarte Ferreira . UFFS, Chapecó, BR | Gabriel Neves Flaquer. UFSC, Florianópolis, BR | Lygia Barbachan Schmitz. UFSC, Florianópolis, BR | Priscila de Souza UFSC, Florianópolis, BR | Suziane da Silva Mossmann- UFSC, Florianópolis, BR**

## CONSELHO EDITORIAL / CONSEJO EDITORIAL / EDITORIAL BOARD

Adail Ubirajara Sobral . UCPEL, Pelotas, BR | **Adelaide Hercília Pescatori Silva** . UFPR, Curitiba, BR | Adja Balbino de Amorim Barbieri Durão . UFSC, Florianópolis, BR | **Aleksandra Piasecka-Till** . UFPR, Curitiba, BR | Ana Demeurt . University of Cape Town, África do Sul | **Angela Bustos Kleiman** . UNICAMP, Campinas, BR | Ani Carla Marchesan . UFFS, Chapecó, BR | **Benedito Gomes Bezerra** . UFP, Recife, BR | Benjamin Meisnitzer, Johannes Gutenberg Universität Mainz, GER | **Bento Carlos Dias da Silva** . UNESP, Araraquara, BR | Charles Briggs . UC Berkeley, EUA | **Christina Abreu Gomes** . UFRJ, Rio de Janeiro, BR | Cláudia Regina Brescancini . PUCRS, Porto Alegre, BR | **Dóris de Arruda C. da Cunha** . UFPE, Recife, BR | Dulce do Carmo Franceschini . UFU, Uberlândia, BR | **Edwiges Maria Morato** . UNICAMP, Campinas, BR | Eleonora Albano . UNICAMP, Campinas, BR | **Eliana Rosa Sturza** . UFSM, Santa Maria, BR | Elisa Battisti . UFRGS, Porto Alegre, BR | **Fábio José Rauen** . UNISUL, Tubarão, BR | Fernanda Coelho Liberali . PUC-SP, São Paulo, BR | **Francisco Alves Filho** . UFPI, Terezina, BR | Gabriel de Ávila Othero . UFRGS, Porto Alegre, BR | **Georg A Kaiser**, Universität Konstanz, GER | Heloísa Pedroso de Moraes Feltes . UCS, Caxias do Sul, BR | **Heronides M. de Melo Moura** . UFSC, Florianópolis, BR | Jane Quintiliano Silva . PUCMINAS, Belo Horizonte, BR | **Jerry Lee**, University of California at Irvine, EUA | João Carlos Cattelan . UNIOESTE, Cascavel, BR | **João Wanderley Geraldi** . UNICAMP, Campinas, BR | José Luís da Câmara Leme . Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, PT | **Leonor Scliar Cabral** . UFSC, Florianópolis, BR | Letícia Fraga . UEPG, Ponta Grossa, BR | **Lilian Cristine Hübner** . PUCRS, Porto Alegre, BR | Lucília Maria Sousa Romão . USP, Ribeirão Preto, BR | **Luiz Francisco Dias** . UFMG, Belo Horizonte, BR | Lurdes Castro Moutinho . Univ. de Aveiro, Aveiro, PT | **Marci Fileti Martins** . UNIR, Campus Guajara-Mirim, BR | Marco Jacquemet . University of San Francisco, EUA | **Maria Cristina da Cunha Pereira Yoshioka** – PUCSP, São Paulo, BR | Maria Cristina Lobo Name . UFJF, Juiz de Fora, BR | **Maria de Lourdes Dionísio**, Centro de Investigação em Educação, Universidade do Minho, PT | Maria Izabel Santos Magalhães . UNB, UFC, Fortaleza, BR | **Maria Margarida M. Salomão** . UFJF, Juiz de Fora, BR | María Ángeles Sastre Ruano, Universidad de Valladolid, ESP | **Mariangela Rios de Oliveira** – UFF, Niterói, BR | **Marígia Ana de Moura Aguiar** . UNICAMP, Recife, BR | Marta Cristina Silva – UFJF, Juiz de Fora, BR | **Mary Elizabeth Cerutti-Rizzatti** . UFSC, Florianópolis, BR | Morgana Fabíola Cambrussi . UFFS, Chapecó, BR | **Nicanor Nicanor Rebolledo Recendiz** . Universidad Pedagógica Nacional, Cidade do México, MX | Nívea Rohling da Silva . UFTPR, Curitiba, BR | **Rainer Enrique Hamel** . Univ. Autónoma Metropolitana, Cidade do México, MX | Rosângela Hammes Rodrigues . UFSC, Florianópolis, BR | **Sinfree Makoni**, Universidade Estadual da Pennsylvania, EUA | Solange Coelho Vereza . UFF, Niterói, BR | **Telisa Furlanetto Graeff** . UPF, Passo Fundo, BR | **Tommaso Milani**, University of Gothenburg, Suécia | Tony Berber Sardinha . PUC-SP, São Paulo, BR | **Vânia Cristina Casseb Galvão** . UFG, Goiânia, BR | Wander Emediato de Souza . UFMG, Belo Horizonte, BR

## IMAGEM DA CAPA / IMAGEN DE LA PORTADA / COVER IMAGE

Yue Minjun – Holding Up (2001), oil on canvas  
Minjun – China – [www.yueminjun.com.cn](http://www.yueminjun.com.cn)

## DESIGN GRÁFICO / TAPA Y DISEÑO GRÁFICO / COVER AND GRAPHIC DESIGN

Pedro P. V. – Florianópolis, Brasil

**SUMÁRIO / TABLA DE CONTENIDOS / TABLE OF CONTENTS**

---

**APRESENTAÇÃO / *Presentación* / Presentation**

3882

ATILIO BUTTURI JUNIOR

**ARTIGO / *ARTÍCULO* / ARTICLE**

---

**GOVERNING FREE SUBJECTS: FLESH, RESISTANCE AND OBEDIENCE |**  
*Governar sujeitos livres: carne, resistência, obediência* | Governar sujetos libres:  
carne, resistencia, obediencia

3885

ARIANNA SFORZINI E CAROLINA VERLENGIA

---

**“Adultere o valor da moeda” – possibilidades para uma biopolítica positiva a partir do modo de vida cínico** | *“Cambie el valor de la moneda” - posibilidades para una biopolítica positiva desde el modo de vida cínico* | *“Adulterate the value of the currency” – possibilities for a positive biopolitics from the cynic lifestyle* 3899

CASTOR BARTOLOMÉ RUIZ E SERGIO FERNANDO MACIEL CORRÊA

---

**SUBJETIVIDADE E HISTÓRIA: NOTAS SOBRE AS RELAÇÕES DE FOUCAULT COM O PENSAMENTO DE KANT** | *Subjetividad y historia: notas sobre las relaciones de Foucault con el pensamiento de Kant* | *Subjectivity and history: notes on Foucault’s relations with Kant’s thought* 3907

TIAGO VIOTTO DA SILVA E HÉLIO REBELLO CARDOSO JÚNIOR

---

**IMAGENS PARA ALÉM DA LINGUAGEM?: O ANACRONISMO DA HIPÓTESE FOUCAULTIANA DE UMA “RUÍNA DO SIMBOLISMO GÓTICO” EM HISTÓRIA DA LOUCURA** | *¿Imágenes más allá del lenguaje?: el anacronismo de la hipótesis foucauldiana de una “ruína del simbolismo gótico” en Historia de la locura* | *Images beyond language?: the anachronism in Foucault’s hipotesis of the “decay of gothic symbolism” in History of madness* 3917

GABRIEL PINEZI E RENAN PAVINI

---

**LA INTERVENCIÓN DE LA PSIQUIATRÍA EN LA INVENCION DEL SUJETO PELIGROSO 1930-1945** | *A intervenção da psiquiatria na invenção do sujeito perigoso 1930-1945* | *The intervention of psychiatry in the invention of the dangerous subject 1930-1945* 3926

ELIZABETH ORTEGA CERCHIARO E MARÍA JOSÉ BELTRÁN

---

**OS SENTIDOS DA DEFICIÊNCIA PELA LIGA BRASILEIRA DE HIGIENE MENTAL** | *Los sentidos de la discapacidad por la Liga Brasileña de Higiene Mental* | The meanings of disability by Brazilian League of Mental Hygiene 3936

VIVIAN FERREIRA DIAS E SANDRA CAPONI

---

**ENDIVIDADO, DEVO: GOVERNO DA VIDA PELAS FINANÇAS** | *endeudado, debo: gobierno de la vida por las finanzas* | Indebted, i have to: government of life by finance 3953

INÊS HENNIGEN

---

**DISCURSOS SOBRE A IMPOSIÇÃO DO TRABALHO HUMANO COMO CRITÉRIO DE RESSOCIALIZAÇÃO** | *Discursos sobre la imposición del trabajo humano como criterio de resocialización* | Discourses that impose the centrality of work as a disciplinary power for the imprisoned 3966

ANGELA MARIA RUBEL FANINI E ADRIANA CABRAL DOS SANTOS

---

**CORPOS QUE FALAM – BIOPOLÍTICA E SAÚDE LGBTQI** | *Cuerpos que hablan – biopolítica y salud LGBTQI* | Talking bodies – biopolitics and health LGBTQI 3983

LUÍS ANTONIO BITANTE FERNANDES



## ENSAIO | ENSAYO | ESSAY

---

**“DIGA AO POVO QUE AVANCE”:** BIOPOLÍTICA E MEDICALIZAÇÃO DO SOFRIMENTO DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ | “Digale al pueblo que avance”: biopolítica y medicalización del sufrimiento del pueblo Xukuru del Ororubá | “Tell the people to advance”: biopolitics and medicalization of suffering of the people Xukuru of Ororubá

3994

VALQUIRIA FARIAS BEZERRA BARBOSA E JAQUELINE CORDEIRO LOPES

## ENTREVISTA | ENTRETIEN | ENTREVISTA

---

**PRÁTICAS DE LIBERDADE EM MICHEL FOUCAULT: QUESTÕES EM ABERTO – ENTREVISTA COM PHILIPPE CHEVALLIER** | *Pratiques de liberté chez Michel Foucault: questions ouvertes – entretien avec Philippe Chevallier* | Prácticas de la libertad de Michel Foucault: cuestiones abiertas – entrevista con Philippe Chevallier

4003

PEDRO DE SOUZA

# F Ó R U M L I N G U Í S T I C O

MICHEL FOUCAULT:

GOVERNO, BIOPOLÍTICA E PRÁTICAS DE LIBERDADE

VOLUME 16, NÚMERO 3, JUL./SET. 2019

ORGANIZAÇÃO:

ATILIO BUTTURI JUNIOR, JOSÉ LUÍS DA CÂMARA LEME E PEDRO DE SOUZA

Este número 3 de 2019 da *Fórum Linguístico* (v. 16, n. 3, jul./set. 2019), periódico do Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFSC, é mais um dos resultados do *XI Colóquio Internacional Michel Foucault*<sup>1</sup>, que aconteceu na UFSC, em 2018 – com apoio da CAPES (PAEP) e do CNPq. Tendo como tema *Foucault e as práticas de liberdade*, o Colóquio reuniu pesquisadores e pesquisadoras de vários países, preocupados em pensar, a partir desse autor, sobre o problema da liberdade e suas repercussões não elementares no mundo contemporâneo.

---

<sup>1</sup> Do XI Colóquio, foram publicados, inicialmente, os textos resultantes das mesas-redondas. São dois volumes: *Foucault e as práticas de liberdade I: o vivo e os seus limites* (Pontes, 2019) e *Foucault e as práticas de liberdade II: topologias políticas e heterotopologias* (Pontes, 2019).

Nesta *Fórum*, intitulada **Michel Foucault: governo, biopolítica e práticas de liberdade**, estão reunidos nove artigos e um ensaio – antes apresentados como comunicações orais nos três Simpósios Temáticos do evento<sup>2</sup> –, que versam sobre temas caros ao pensamento foucaultiano: as formas de governo, a biopolítica e, como nos debates do Colóquio, a liberdade e suas práticas. Além dos dez textos, a edição conta com uma entrevista inédita de Philippe Chevallier, fechando o número.

O artigo que abre esta *Fórum Linguístico*, intitulado **Governing free subjects: flesh, resistance and obedience**, é de autoria de **Arianna Sforzini**, pesquisadora da Université Paris-Est Créteil, e **Carolina Verlengia**, pesquisadora da ENS de Lyon. O texto volta-se para a tematização, a partir da década de setenta do século XX, do poder, da liberdade e da resistência nos estudos de Foucault. As autoras, por meio de uma ampla pesquisa bibliográfica e documental – desenvolvida nos *Fonds Foucault* da Bibliothèque Nationale de France –, apontam as genealogias possíveis para pensar o si mesmo como crítica e liberdade, entre as quais se destacam aquelas surgidas na experiência cristã.

O segundo dos artigos deste número 3 de 2019 da *Fórum Linguístico (FL)* fica na senda do governo – mais detidamente, questionando sobre as modalidades de se autogovernar. Em “**Adultere o valor da moeda**” – **possibilidades para uma biopolítica positiva a partir do modo de vida cínico**, os autores, **Castor Bartolomé Ruiz** (pesquisador da Universidade do Vale do Rio do Sinos) e **Sergio Fernando Maciel Corrêa** (pesquisador do Instituto Federal Catarinense e da Universidade do Vale do Rio do Sinos), apontam para a ligação entre a vida, a política e a filosofia e vão até o cinismo para refletir sobre as possibilidades de uma “biopolítica positiva”, que implica a subjetividade e a vida parresiástica.

Do ponto de vista de uma liberdade, desta feita relacionada à crítica kantiana, **Subjetividade e história: notas sobre as relações de Foucault com o pensamento de Kant**, terceiro artigo da presente edição da *FL* (v. 16, n. 3, jul./set. 2019), de autoria de **Tiago Viotto da Silva** e **Hélio Rebello Cardoso Júnior**, pesquisadores da Universidade Estadual Paulista, campus Assis, objetiva fazer uma leitura de dois textos de Michel Foucault – *O que são as Luzes?* e *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant* –, num comparativo com os questionamentos da década de oitenta do francês, no intuito de fazer notar a subjetividade, o corpo e a história como pontos fulcrais do itinerário foucaultiano.

Na discussão acerca dos limites em Michel Foucault, o quarto dos artigos da presente *Fórum* é **Imagens para além da linguagem?: o anacronismo da hipótese foucaultiana de uma “ruína do simbolismo gótico” em História da Loucura**. Seus autores, **Gabriel Pinezi** – pesquisador da UNESP, campus Araraquara – e **Renan Pavini** – pesquisador da PUC-PR –, analisam, a partir da distinção entre a loucura como experiência trágica e como experiência crítica, postulada em *História de Loucura na Época Clássica*, o que chamam de interpretação anacrônica, voltada para a assunção da leitura nietzscheana de um dionisíaco que transgride, a um só tempo, com a linguagem e com a história.

Trazendo o debate para o escopo da biopolítica, o quinto dos artigos da presente edição da *Fórum* é de duas autoras da Universidad de la República (Uruguay), **Elizabeth Ortega Cerchiaro** e **María José Beltrán**. O texto, **La intervención de la psiquiatría en la invención del sujeto peligroso 1930-1945**, inscreve-se na descrição foucaultiana dos dispositivos de esquadramento do indivíduo perigoso, formulado no continuum médico-jurídico, e mostra as modalidades que, no Uruguai da década de trinta e quarenta, permitiram categorizar os “desviados” segundo a ordem do perigo e dos discursos do risco e da segurança.

Também no enfrentamento da biopolítica e do higienismo da primeira metade do século XX, o sexto artigo do número 3 de 2019 da *Fórum* volta-se para o Brasil e para os *Arquivos da Liga Brasileira de Higiene Mental* (1925 a 1946). Escrito por **Vivian Ferreira Dias** e **Sandra Caponi**, pesquisadoras da Universidade Federal de Santa Catarina, e intitulado **Os sentidos da deficiência pela Liga Brasileira de Higiene Mental**, o escrito analisa os enunciados sobre as pessoas com deficiência da Liga e seus efeitos na produção da anormalização de corporalidades e de subjetividades.

<sup>2</sup> O Colóquio contou com três Simpósios, com mais de cem apresentações: **Foucault, as artes e a literatura**, coordenado por Daniel Verginelli Galantin, Tiaraju Dal Pozzo Pez e Thiago Fortes Ribas; **Subjetivação, liberdade, linguagem**, coordenado por Pedro de Souza, Daniel de Oliveira Gomes e Raquel Alvarenga Sena Venera; e **Michel Foucault e a biopolítica**, coordenado por Atilio Butturi Junior, Sandra Caponi e José Luís da Câmara Leme.

O sétimo artigo desta edição da *Fórum Linguístico*, **Endividado, devo: governo da vida pelas finanças**, é de autoria de **Inês Hennigen**, pesquisadora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Hennigen recorre à afirmação foucaultiana de uma relação entre o capitalismo e o biopoder e leva a cabo uma análise da “financeirização da vida”, trazendo à tona leituras sobre biolítica e controle, como as de Deleuze, Lazaratto e Hardt & Negri, no sentido de pensar enunciados sobre a educação financeira e sobre a educação para o consumo.

O oitavo artigo deste terceiro número da *FL* intitula-se **Discursos sobre a imposição do trabalho humano como critério de ressocialização**. Escrito por **Angela Maria Rubel Fanini** e **Adriana Cabral dos Santos**, pesquisadoras da Universidade Tecnológica Federal do Paraná, seu objetivo é interrogar os discursos sobre a reinserção social dos sujeitos apenados, sustentada pela injunção ao trabalho. Para tanto, as autoras recorrem à jurisprudência e a sua articulação com a produção da delinquência.

**Corpos que falam – biopolítica e saúde LGBTQI** é o último dos artigos do v. 16, n. 3, de 2019, da *Fórum*. Seu autor, **Luís Antonio Bitante Fernandes**, pesquisador da Universidade Federal de Mato Grosso, campus Araguaia, sustenta uma aproximação entre a biopolítica foucaultiana e os estudos *queer* para deslindar os discursos e as resistências produzidos em torno das pessoas trans. Fernandes, ainda dessa perspectiva, recorre à voz de G., cujo corpo trans é atravessado por práticas de exceção e de normalização.

Por sua vez, a seção *Ensaio* conta com o escrito “**Diga ao povo que avance**”: **biopolítica e medicalização do sofrimento do povo Xukuru do Ororubá**, de **Valquiria Farias Bezerra Barbosa** e **Jaqueline Cordeiro Lopes** (pesquisadoras do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco, campus Pesqueira). As autoras lançam luzes sobre as práticas de medicalização e os tensionamentos materializados dos Xukuru, desde a implementação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, naquilo que diz respeito às práticas da biomedicina e que têm como efeito o discurso da centralidade da doença, o silenciamento e a aculturação.

Este número 3 da *Fórum* encerra-se com a entrevista inédita de **Phillippe Chevallier** – pesquisador da Bibliothèque Nationale de France –, concedida a **Pedro de Souza**, pesquisador da Universidade Federal de Santa Catarina, e traduzida por **Alessandro Francsico**. Publicada em português e francês, a conversa entre Chevallier e Souza passa, entre muitos temas, pelos debates sobre as democracias e as liberdades, pelas relações e os conflitos entre o pensamento foucaultiano e as pesquisas sobre a identidade ou a decolonialidade, e acaba numa interessante reflexão sobre uma vida não-fascista.

Depois de apresentada a nova edição – **Michel Foucault: governo, biopolítica e práticas de liberdade** –, cabe um agradecimento a todos que participaram do XI Colóquio Internacional Michel Foucault, notadamente os autores e as autoras desta edição da *Fórum*. Além disso, os agradecimentos devem ser estendidos aos leitores e às leitoras da revista, aos pareceristas e às pareceristas, à equipe editorial, ao Setor de Periódicos da UFSC, à CAPES (por meio dos programas Proex e PAEP), ao CNPq e, por fim, ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFSC, pelo apoio constante na produção do periódico. Esperamos que, com esta edição, mais um espaço para a liberdade e para a crítica do presente possa ser produzido.

**Atilio Butturi Junior, José Luís da Câmara Leme e Pedro de Souza**

*Organizadores*

# GOVERNING FREE SUBJECTS: FLESH, RESISTANCE AND OBEDIENCE

GOVERNAR SUJEITOS LIVRES: CARNE, RESISTÊNCIA, OBEDIÊNCIA

GOBERNAR SUJETOS LIBRES: CARNE, RESISTENCIA, OBEDIENCIA

**Arianna Sforzini\***

Université Paris-Est Créteil

**Carolina Verlengia\*\***

ENS de Lyon

**ABSTRACT:** The present article discusses Michel Foucault's analyses of power, resistance and subjectivity developed in the second half of the 1970s. For this purpose, we will take into account the different forms in which his work is presented (lectures, essays, articles, books etc.) and a set of archival documents (unpublished manuscripts) from the *Fonds Foucault*, recently acquired by the *Bibliothèque nationale de France*. On the one hand, the article will explore the ethical and political attitude leading Foucault to develop new and complex analysis of power, mainly through his relation to the question of freedom and through his use of the concepts of "governmentality" and "critique". On the other hand, it will explore unpublished manuscripts on the question of the "spiritual direction" and the "government of souls" in the age of Reforms. These texts demonstrate Foucault's progressive interest, in the mid-1970s, in the political and moral history of Christianity. At the heart of complex genealogies that go back to Christian modern theology, he found a new way of thinking the relation to the self as a possibility of both conflict and freedom.

**KEYWORDS:** Confession. Freedom. Governmentality. Manuscripts. Resistance.

**RESUMO:** O presente artigo busca discutir as análises de Michel Foucault sobre poder, resistência e subjetividade, desenvolvidas na segunda metade dos anos 1970. Para isso, nós tomaremos em consideração as diferentes formas a partir das quais ele divulgou seu trabalho (aulas, conferências, artigos, livros, etc.) e um conjunto de documentos de arquivo (manuscritos inéditos) do *Fonds Foucault*, adquirido recentemente pela *Bibliothèque nationale de France*. Primeiramente, o artigo analisará a atitude ética e política que leva Foucault a desenvolver uma nova e complexa análise do poder, sobretudo por meio da sua relação com a questão da liberdade e do

---

\* Associated Researcher to the Bibliothèque nationale de France (2016-2019) and a Post-doctoral Fellow for the ANR project "Foucault Fiches de Lecture / Foucault's Reading Notes" (CNRS - ENS Lyon, 2018-2020). Member of the Association pour le Centre Michel Foucault and teaches philosophy at Sciences po - Reims. E-mail: [arianna.sforzini@sciencespo.fr](mailto:arianna.sforzini@sciencespo.fr).

\*\* Holds a bachelor's degree in Social Sciences from the University of São Paulo (USP) and a master's degree in Political Sciences from ENS de Lyon. She is a Ph.D candidate in History of Political Thought at ENS Lyon and a member of the ANR project "Foucault Fiches de Lecture / Foucault's Reading Notes" (CNRS - ENS Lyon, 2018-2020). E-mail: [carolina.verlengia-bertanha@ens-lyon.fr](mailto:carolina.verlengia-bertanha@ens-lyon.fr).

seu uso dos conceitos de “governamentalidade” e de “crítica”. Em seguida, nós exploraremos manuscritos inéditos sobre a questão da “direção de consciência” e do “governo das almas” na era das reformas. Esses textos mostram seu interesse progressivo, no meio dos anos 1970, pela história moral e política do cristianismo. Demonstraremos, *in fine*, que é no seio de genealogias complexas que remontam à teologia cristã que Foucault encontra uma nova maneira de pensar a relação a si mesmo como uma possibilidade aberta de conflito e de liberdade.

PALAVRAS-CHAVE: Confissão. Governamentalidade. Liberdade. Manuscritos. Resistência.

RESUMEN: El presente artículo pretende discutir el análisis de Michel Foucault sobre el poder, la resistencia y la subjetividad, desarrolladas en la segunda mitad de los años 1970. Para ello, debemos tomar en consideración las diferentes formas a partir de las cuales él divulgó su trabajo (clases, conferencias, artículos, libros, etc.) y un conjunto de documentos de archivo (manuscritos inéditos) de *Fonds Foucault*, adquirido recientemente por la *Bibliothèque nationale de France*. En primer lugar, el artículo analizará la actitud ética y política que lleva a Foucault a desarrollar un nuevo y complejo análisis del poder, especialmente a través de su relación con el tema de la libertad y de su uso en los conceptos de “governamentalidad” y de “crítica”. A continuación, exploraremos manuscritos inéditos sobre el tema de “dirección de la conciencia” y de “gobierno de las almas” en la era de las reformas. Estos textos muestran su progresivo interés, a mediados de los años 1970, por la historia moral y política del cristianismo. Demonstraremos, *in fine*, que es dentro de complejas genealogías que remontan a la teología cristiana que Foucault encuentra una nueva forma de pensar la relación a sí mismo como una posibilidad abierta de conflicto y de libertad.

PALABRAS CLAVE: Confesión. Governamentalidad. Libertad. Manuscritos. Resistencia.

## 1 INTRODUCTION

In the second half of the 1970s, Foucault introduced an important number of new research branches in his work by combining two complementary dimensions of study: on the one hand he sought to develop an analysis of power relations that could grasp both the strategies of power and resistance, and on the other hand he associated this theoretical approach with a reflection centered on the role of his own intellectual activity and the possibilities of action in the resistance itself. It is in this context that Foucault introduces his reflections on the arts of government, a theme that, in its early developments, allowed him to elaborate the theoretical frameworks of biopolitics and governmentality, and that would remain vital to the broader reflections in his late works. Although this particular period has already been the object of several comments, the impressive heterogeneity of the current interpretations shows that there are still some obstacles to its proper understanding – certainly due to the fast-moving nature of Foucault’s thought which is constantly adding new levels of complexity to its analyses. Searching to shed new light on the study of these theoretical displacements, we will examine some elements of his production that have been very little explored so far.

For this purpose, it is particularly interesting to focus on Foucault’s progressive interest in the political and moral history of Christianity in the mid-1970s. It is, in fact, at the heart of complex genealogies that go back to Christian theology that Foucault finds – through several branches of work, notably the lectures at the Collège de France and the fragments of the second unpublished volume of the *History of Sexuality: The Flesh and the Body* – a new dimension of the relationships to oneself, to one’s body and to one’s word of truth. Although the problems of subjectivity had never been absent from his concerns, this new line of questioning gave birth to a new way of thinking the relation to the self as a possibility of both conflict and freedom.

Therefore, we propose two major aims: firstly to show how his work in the second half of the 1970s is filled with a certain number of common problems, and secondly to explore unpublished analyses on the question of the spiritual direction and the government of souls which is developed in several manuscripts kept today in the *Fonds Foucault* of the Bibliothèque nationale de France (NAF 28730). The importance of these analysis is that they outline a first study project about the Christian flesh, redesigned to later give birth to *Confessions of the Flesh (Les aveux de la chair)*, published in 2018. Taking this into account, we would finally like to show how these unfinished reflections constitute a key moment in Foucault’s trajectory. It is through a genealogy of the Christian confession that Foucault rethinks the question of the subject on the basis of new elements, finding new kinds of relationships between freedom and obedience, between the “will of the self” (*volonté de soi*) and the will of others, the exploration of the “truth of the self” (*vérité de soi*) and the spiritual direction.

## 2 POWER AND RESISTANCE, TWO COMPLEMENTARY FIELDS OF A CRITICAL PHILOSOPHY OF THE PRESENT

The Foucauldian trajectory of the 1970s is marked by a particularly rich theoretical inventiveness, as evidenced by the concepts of biopolitics and governmentality. The link between this conceptual creativity and the historical situation of those years can be substantially clarified by a study of how Foucault sought to articulate, throughout that decade, the theoretical and practical levels – a movement characterized by both an internal reflection, concerning himself and his role as an intellectual, and an external one, aiming to define new ways of approaching resistance and social change. Such aspects constitute the basis of a real critical project that the philosopher began to implement in the mid-1970s, and from which he seeks to renew his approach to power.

Foucault's lectures at the Collège de France were not, as we know, mere teachings: his lessons had, in general, a political function<sup>1</sup>, defined on the basis of a *reflective practice of the intellectual ethics* – an attitude that had always been present since the beginning of the decade, but which began to gain more defined forms from 1976 onwards. The series of lectures *Society must be defended* (1975-1976), *Security, territory, population* (1977-1978) and *The birth of biopolitics* (1978-1979) constitute, from a methodological point of view, a singular moment in Foucault's research approach, which is why they deserve to be treated separately: it is a moment when he decides to evaluate the trajectory covered in the last years of his work and to draw the lines of his future investigations (FONTANA; BERTANI, 1997, p. 247). In this re-evaluation process, he gives to his lectures a more flexible dimension, transforming them into a space open to criticism and new questions, which allows a greater permeability in their relationship to the present (or, in Foucauldian terms, to the "actuality"). The result is clear: the socio-political context has an essential role to play within his theoretical choices. The discrepancy between the titles and the content of the lectures is a clear example of this flexibility since there is no longer a precise correspondence between them. This shows that there is a gap between the moment when Foucault defines what he wishes to expose, as well as the choice of the titles, and the moment when he exposes his lessons to the public. By opening more space to the "actuality", the themes, contents and theoretical paths are necessarily modified, adapted and reconfigured, in order to achieve objectives that have a greater political function. Therefore, this opening movement allows the development of lectures that are particularly mobile and that react to contextual transformations.

This distinct period, which goes from 1976 to 1979, can only be identified by reading these lectures as specific thought experience, hence the importance of articulating them with the other components of Foucault's intellectual activity – books and multiple interventions (debates, interviews, conferences etc.). In 1986, Deleuze noticed:

There is one thing that is essential throughout Foucault's work: he has always dealt with historical formations (of short and long duration), but it was always related to our present situation. He did not need to say it explicitly in his books, it was too obvious, and he left to the interviews he gave to the newspapers the task of saying it even better. That is why Foucault's interviews are fully part of his work (DELEUZE, 2003, p. 143-144, our translation).

In this excerpt, Deleuze shows the importance of articulating books and interviews together to understand Foucault's philosophical approach as well as the relationship he establishes between the present and his intellectual production. Since the publication of his lectures, it has become absolutely essential to extend Deleuze's argument to them, especially when we take into account the fact that their content – from *"Society must be defended"* to *The birth of biopolitics* – unlike the previous ones, has no direct correspondence to that of published books. Given the singularity of this context, these lectures are a crucial moment of exhibition: they offer us a privileged entrance to the laboratory of Foucault's thought, allowing us to visualize how he sought both to intervene as an intellectual and to test his theoretical frameworks.

While leaving enough room for these multiple movements and displacements of thought, Foucault seeks, at the same time, to give a general direction to his theoretical production on the basis of a critical project whose main developments he outlines in the conference "What is critique?" in May 1978. For him, critique is, above all, a *"question of attitude"*, which has not only a "value of utility,"

<sup>1</sup>As Michel Senellart (2007, p. 182) states, "all Foucault's lectures are, in a sense, 'political'". One could distinguish "political lectures" from others only on the basis of a "narrow definition of politics that Foucault's entire approach aims to challenge"; our translation.

but that also relies on a more general imperative: Foucault speaks of this critical attitude “as virtue in general.” Indeed, the history of the arts of government – arts that drastically expanded since the 15th century by asking the fundamental question “how to govern?” – cannot be dissociated from the perpetual question “how not to be governed?”, a question raised together with that of the process of governmentalization<sup>26</sup>: “how not to be governed *like that*, by that, in the name of these principles, for such objectives and by means of such proceedings [...]?”. In the eyes of the philosopher, this type of questioning lies on the side of critical attitude, both partner and adversary of the arts of governing, inasmuch as it wants to refuse, transform or displace them as an act of “*essential resistance*”. This effort is part of “a kind of general cultural form, which is both a *moral and political attitude*, a way of thinking, etc. [...]: the art of not being so much governed”. That is why the critique constitutes a cluster of relationships that intertwines power, truth and subject. Critique is the means by which the individual questions the truth, an “art of voluntary inservitude” or “*well-reflected indocility*” which holds the function of desubjugation (*désassujettissement*) in the game of truth and politics (2015, p. 34-39; our translation).

It is based on those principles that, while creating new analytical categories, Foucault chooses to analyze the social movements that he defines through the notions of “historical knowledge of struggles” (*savoir historique des luttes*) and counter-conducts (*contre-conduites*). These two historical processes – examined respectively in the lectures of 1976 and 1978 – have some common characteristics with the critical attitude, which is expressed in terms of opposition and refusal. The “historical knowledge of struggles” is defined, on the one hand, as “a way of playing local, discontinuous, disqualified, or nonlegitimized knowledges off against the unitary theoretical instance that claims to be able to filter them, organize them into a hierarchy” (1997, p. 8-9). The term “counter-conducts”, on the other hand, is used to characterize movements that have historically opposed themselves to certain forms of power, from the pastorate era to the most modern power mechanisms, by seeking other forms of conduct or a new form of governance of souls. Although these two notions relate to different contexts, there is a common element at stake in all of these movements: the “right of the governed” (*droit des gouvernés*) (2001, n° 210, p. 362) or the right to disagree, a right to insubordination towards governments.

Underlining these aspects helps us explain how Foucault is constantly leading two parallel lines of analysis: he associates the “empirical” history of the arts of government – focused on the understanding of power techniques – with a study of the movements through which struggle and resistance emerge in history. But just like his analysis of power – which does not follow a linear path, but rather a sinuous one marked by successive displacements and reshuffles –, his conception of resistance as that of the subject who takes in hand this act of resistance is also in constant evolution. Furthermore, the way Foucault reflected, on different occasions, on the *boundaries* between what is under the grasp of power and what can change or escape it, is also associated with this specific theoretical context. As Philippe Chevallier states, Foucault inserts his philosophy in a tradition for which

[...]when facing power, it is no longer a question, for philosophy, of making itself the “law of the law”, of thinking of itself as “prophecy”, “pedagogy”, or “legislation”. On the theoretical level, it is a question of analysing the functioning of power, showing it in its fragility and historical contingency; without ever claiming to dominate it through thought. On a practical level, it is about taking part in the struggles at the heart of society, bringing them to light, so that the question of power can never be closed again. These two activities, theoretical and practical, hope to draw within the power relations themselves the conditions for a *difficult exercise of freedom*. (CHEVALLIER, 2014, p. 9-10, our translation and emphasize).

Thus, an important question arises: is there a possibility to go beyond what power thought it ruled over? In the period examined here, Foucault constantly sought to show that one of the fundamental features of power relations is their reversibility. His ethical-critical choices are associated with the desire to develop a historical knowledge that seeks to break what appears to us as an “evidence” and to unravel continuity. By doing so, this type of approach allows philosophy to give itself the possibility of displacement regarding

<sup>26</sup>[...] By ‘governmentality’ I understand the tendency, the line of force, that for a long time, and throughout the West, has constantly led towards the pre-eminence over all other types of power – sovereignty, discipline, and so on – of the type of power that we can call “government” and which has led to the development of a series of specific governmental apparatuses (*appareils*) on the one hand, [and, on the other] to the development of a series of knowledges (*savoirs*). Finally, by ‘governmentality’ I think we should understand *the process, or rather, the result of the process by which the state of justice of the Middle Ages became the administrative state in the fifteenth and sixteenth centuries and was gradually ‘governmentalized’*.” (FOUCAULT, 2004a, p.111-112, our translation and emphasize).



its present: the more one shows that history is open and that the present is mobile, the more one emphasizes the possibilities of its transformation. This allows him to underline the fact that “those who are part of these power relations, who are involved in them, can, in their actions, in their resistance and rebellion, escape them, transform them. In short, no longer be subjected to them” – and this is why we can say that, from this point of view, his research is based “on a *premise of absolute optimism*” (2001, n° 281, p. 912; our translation). But even if Foucault wants to show that power relations are not static and that there is certain flexibility for the governed (2001, n° 213, p. 386-388), he also wishes to make it clear that these struggles and transformation processes take place within power relations themselves, and not on their outside. Therefore, we may ask which form this resistance can take and what place remains for freedom within the action of a subject who is characterized as being produced by a power that seeks to subjugate him.

In the lectures of 1976, Foucault sought to reject the “repressive hypothesis”<sup>3</sup> and to identify the productive aspect of a power that “does not only weigh like a force that says no”, but which, more precisely, “passes through us with a whole productive machinery of which we are the agent” (FOUCAULT, 1977, p.9). From then on, he began to put into practice the gradual abandoning of an analytical regime marked by “negativity”, not only in the choice of research objects (exclusion, confinement, prison) but also in the conceptual apparatus that he developed. One of the outcomes of this approach is the construction of the theoretical horizon of biopolitics, which stands as one of the tools that allowed him to inaugurate this other mode of analysis which presents itself in terms of production and intensification (DEFERT, 2014, p. 59-65). It is important to stress, however, that the paths he uses to engage in this type of analysis are changing and evolving throughout his research. At first, this refusal of the notion of repression goes hand in hand with the construction of an analysis of power relations that takes, as its starting-point, the perspective of struggles in terms of confrontation and war. Foucault will draw both positive and negative conclusions from this perspective: although he initially considered it useful to show the multiplicity of strategies implemented within the power relations, he later realizes that the grid of intelligibility based on the war model remains, nevertheless, very attached to a bellicose vocabulary – something that can have dangerous consequences<sup>4</sup>. It is in that sense that he inflects his approach to the question of power as well as his approach to the question of struggles.

By observing the way Foucault seeks both to analyze real struggles and to take part in these struggles, we can recognize, during this period, at least three dimensions from which he contemplates processes of desubjugation, or, so to speak, the resistance and opposition to power. Based on the war grid of intelligibility, Foucault identifies a specifically modern dimension of politics, which is connected to the development of historical knowledge as “both a description of struggles and weapon in the struggle”; “history gave us the idea that we are at war and we wage war through history” (1997, p. 153). In this context, he seeks to understand the origins of a historical discourse that he calls “counterhistory” and whose interest resides in its ability to give revolt a status of logical and historical necessity. This new form of history is thus perceived as an instrument of struggle that makes it possible not only to attack the State, but also to disseminate the idea of a permanent threat of revolt (1997, p. 88). This may have been useful to him as a means to provide historical support for the idea that “where there is power, there is resistance” (1976, p. 125), but the promotion of this type of discourse leads to the defense of a generalization of the war model in all spheres of social relations – a theoretical strategy from which Foucault has eventually decided to detach himself. This type of analysis results in a binary system of struggles (strong versus weak, winners versus losers), but as soon as we leave this context and introduce the diffuse aspect of a productive and intensifying power, it becomes a necessity to also renew the way in which we consider the act of opposition. Foucault considers that we need to build new forms of resistance that are more adapted and more effective in order to face a more skillful, subtle and elastic exercise of power (FOUCAULT, 2001, n° 213, p. 386-388):

[...] The old patterns of struggle that had made it possible, since the 19th century, to fight against nationalism and its oppressive effects, to fight against imperialism, another facet and form of nationalism, to fight against fascism (these old patterns of struggle) are obsolete. We must try to make people understand that going back to

<sup>3</sup>In June 1976, Foucault claimed that he had succeeded in getting rid of the notion of ideology but not yet totally of that of repression. As the philosopher explains in 1976, although this notion seems to “fit so well with a whole series of phenomena that relate to the effects of power”, it is “completely inadequate to describe what is precisely productive in power”, (2001, n° 192, p. 148-149, our translation).

<sup>4</sup>[...] War model gets in the way of discussion on politics. [...] By saying ‘I am fighting an enemy’, the day we find ourselves facing him in a situation of real war, which can always happen, will we not treat him as such? Following this road leads us straight to oppression: it is dangerous” (Foucault, 2001, n° 281, p. 914, our translation).

old political values, the old assured values [...] of contestation, is no longer appropriate (FOUCAULT, 2001, n° 213, p. 387, our translation).

It is the interpretation scheme of governmentality that allows Foucault to consider another mode of resistance, which takes the form of critique. As we have argued, there is an element of refusal that is present within those different ways to build opposition to power, but Foucault seeks to make them more complex by showing, thereafter, that the processes of struggle are not simply given in terms of a confrontation of forces defined by a succession of victories and failures (2001, n° 215, p. 391). From the promotion of counterhistories, Foucault moves on to the promotion of counter-conducts. These “points of resistance”, these forms of “counter-attack” or “specific revolts of conduct” are movements that are directly correlated with the power that seeks to conduct people insofar as their objective is “a different form of conduct, that is to say: *wanting to be conducted differently*” (FOUCAULT, 004a, p. 196-198, we emphasize). Thus, the negative form (counter) does not imply the rejection of all conduct, but rather the desire for another way of being conducted, which is why we can affirm that there is a systemic correlation between counter-conducts and pastoral power<sup>5</sup> – either in the form of resistance or in the form of research and experimentation of new types of conduct. The same can be said about the critical attitude that Foucault defines as a partner and adversary of the arts of governing, inasmuch as it seeks to transform them through an act of insubordination or “well-reflected indocility”.

In this sense, critique is one of the elements that allows us to identify this web that is woven between power, truth and subject as it is a way through which the subject questions the power structures inside of which it constitutes itself. Wishing for another government or another conduct, it sets up a movement that allows to overtly evidence, in the field of politics, something that happens inside itself – this something being an open network of conflicts between freedom and government where the relations to oneself, to others and to the truth are intertwined (SFORZINI, 2018, p. 500). This adds a complementary level to the Foucauldian analysis, introducing a third domain from which the philosopher reflects on the practices of desubjugation and therefore of resistance, as well as the type of freedom that those practices engage. The movement of critique implies, at a given moment, a questioning of the ways in which the individual is transformed into a subject, a process from which he “experiences himself within a game of truth through from which he inherits a relation to himself” (FOUCAULT, 2001, n° 345, p. 1452, our translation).

By following the evolution of these themes in his lectures at the Collège de France, we can identify, from 1980 onwards, a redefinition of the subject’s role in the power relations: “the question, then, is no longer which type of subject is produced by a system of knowledge and techniques, but how this subject is linked to a ‘game of truth’, what experience of itself results from it and according to which forms of dependence or submission” (SENELLART, 2016, p. 61; our translation). It is possible, however, to identify some preliminary features of this redefinition in works dating from before the 1980’s by investigating how the problem of subjectivity emerges within Foucault’s thought – not only in the analyses he exposes and explores in public, but also in a whole series of underground works he carries out at the time, which have been little explored until now.

Although, in some sense, this question of subjectivity goes beyond the analytical framework of the critical project studied so far, it was essential to show how this project plays an important role in the construction of the theoretical horizon in which this question emerges. However, this can only be identified if the different movements of thought are not hypostasized in static patterns. In fact, these three modes through which opposition to power is considered do not constitute logical sequences, as if the new one replaced the former. Rather, they are complex displacements, which sometimes overlap and from which Foucault is constantly testing various solutions to the theoretical problems he faces. The place occupied by the question of subjectivity being central to understanding the main problematics explored by the “last Foucault”, it is, therefore, necessary to study its genesis in his thought in depth. By using new sets of documents dating back to the mid-1970s, we will see that not only are these dimensions of subjectivity and “subjectivation” born in an inherently political questioning at the heart of the problematic of “free” obedience, but also that the passage through the history of Christianity has been essential to enrich his analysis of power.

<sup>5</sup>For a definition of the pastoral power, cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, specially the lessons of the 8<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> of February 1978. “The idea of a power exercised on a multiplicity rather than on a territory. It is a power that guides towards an end and functions as an intermediary towards this end. It is therefore a power with a purpose for those over whom it is exercised, and not a purpose for some kind of superior unit like the city, territory, state, or sovereign [ ... ]. Finally, it is a power directed at all and each in their paradoxical equivalence, and not at the higher unity formed by the whole.” (p. 133).

### 3 SOUL POLITICS: VERIFICATION, SUBJECTIVATION AND SEXUALIZATION AT THE DAWN OF THE MODERN ERA

In 1976, Michel Foucault publishes *The Will to Knowledge*, the first volume of a six-volume *History of Sexuality*, published by Gallimard in the “Bibliothèque des Histoires” collection. The five other planned works were announced on the back cover of the first edition, as follows<sup>6</sup>: 2. *The Flesh and the Body*; 3. *The Children’s Crusade*; 4. *The Woman, the Mother and the Hysterical*; 5. *Perverts*; 6. *Population and Races*. As we know, this project as such has never seen the light. Yet this does not mean a total renunciation but a change of perspective (from power techniques to subjective practices) and a chronological shift (from the modern era to Antiquity).

The acquisition by the Bibliothèque Nationale de France in 2013 of nearly forty thousand sheets<sup>7</sup> from Foucault’s personal archives provides a good opportunity to learn about this initial project of a history of sexuality. It constitutes a research work that is still very much interested in the problems of power, control over bodies and biopolitics, and way broader than what the lectures delivered in 1975, *Abnormal* (1999), could have indicated. There are, in these archives, several hundred unpublished handwritten sheets corresponding to early book projects or notes for lectures and conferences, dating from the mid-1970s and which incorporate questions related to the multiple genealogies of modern sexuality. Among this immense mass of documents, two coherent and significant sets are to be highlighted here: the manuscripts relating to the second unpublished volume of the *History of Sexuality* in its first version (*The Flesh and the Body*) and a series of conferences/lectures on sexuality (including sexual confession in the age of the Reforms) that Foucault gave in October 1975 at the University of São Paulo<sup>8</sup>. The manuscript of some of these conferences are available (ten had probably been planned beforehand<sup>9</sup>) and also the recording of only four lessons – Foucault did not complete his program. Vladimir Herzog, a Brazilian journalist and playwright, a Communist Party activist, died at the same time in prison (on 25 October), probably from the blows of his executioners after repeated torture sessions. His death was masked as a suicide (a picture of him hanged in his cell was taken) but the responsibility of the military dictatorship was immediately obvious. Soon after that, the University of São Paulo went on strike and Foucault interrupted his conferences. Therefore, he only had the time to report the first five lessons (he synthesizes lessons 4 and 5 in one last session). Nevertheless, those first four lessons form a complete presentation<sup>10</sup>.

As far as *The Flesh and the Body* is concerned, parts of a first version of this manuscript<sup>11</sup> are kept in the archives of the BnF and undoubtedly form Foucault’s first long-term exploration of Christian theology. Their writing date is difficult to determine. While most of the texts of *The Flesh and the Body* are probably already completed in the mid-1970s, even before the publication of *The Will to Knowledge*, Foucault quotes, in a manuscript of about fifty pages<sup>12</sup> – which constitutes a possible introduction to either the entire volume or one of its parts –, a work by Pierre Chaunu from 1976. He also writes a note dated June 1977 on the back of the last page of the cover containing the manuscript, which is therefore likely to be one of the last parts composed for the first project, already pointing at the reworking of *The Confessions of the Flesh* (2018). In any case, given that Foucault synthetically explores concepts concerning the spiritual direction at the age of Reforms in the lectures entitled *Abnormal*, and particularly in the lessons of 19 and 26 February 1975, one can safely say that Foucault had already extensively studied the content of the volumes announced in *The Will to Knowledge* in the first half of the 1970s.

By studying the direction of souls, Foucault tries to understand how Western societies develop an injunction to “tell the truth” about one’s desire: it is the word about one’s sex in the way it is addressed to another through a regulated listening device that forms a first

<sup>6</sup>In subsequent editions, this reference is erased and replaced by the quotation from René Char (1965): “L’histoire des hommes est la longue succession des synonymes d’un même vocable. Y contredire est un devoir”.

<sup>7</sup>Archives Foucault, BnF, NAF 28730.

<sup>8</sup>Boîte 56, Archives Foucault, BnF, NAF 28730, to be referred to later by using only the lesson and handwritten sheet numbers.

<sup>9</sup>In fact, the manuscript consists of 7 numbered lessons (1 to 5 and 9 to 10) and one unnumbered lesson, placed after n° 5.

<sup>10</sup>A few months earlier, at the Collège de France, Foucault had devoted two lessons (19 and 26 February 1975) to the problem of the evolution of the Christian rites of confession, but what he said about it in São Paulo gives more importance to the archaeological challenges and perspectives of such a history.

<sup>11</sup>For a reconstruction of the history of a part of the manuscript of *The Flesh and the Body*, now accessible, see Ph. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme* (2011), specially p. 149-150.

<sup>12</sup>File 1, boîte 89, Archives Foucault, Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, NAF 28730.

matrix of subjectivation (*subjectivation*). This is a way to govern and control the intimate sphere where the obedience of each person is obtained through a certain amount of true speech by oneself, about oneself and about one's sexual life. Therefore, in the framework of this first history, the "reality" of sexuality emerges at the intersection of two techniques of individual government, two governmentalities – of intimacy and sexual normality – in the way they structure *subjectivities*. The "invention of sexuality" in the modern era, whether through practices of spiritual direction or medical normalization of the bodies, precisely partakes of this relationship between power relations and the constitution of the self through the prism of sexual experience. This invention is therefore parallel to Foucault's "discovery" of the subjectivity as a dimension way richer than the simple subjugated individual: a place where heterodetermination and free relationship to oneself are intertwined. In the genealogies of sexuality dating back to the Christian flesh, Foucault describes subjectivity as the place of an essential and open conflict between power and freedom - the history of an agonistic and divided subject that is the object of identity and political struggles.

What is questioned there is not a relationship but a subject. Or rather a subjectivity, with the bending of its automatisms and consents, with the awakenings and limits of its consciousness, with the forms, movements and opportunities of its pleasures. [...] What is sexual begins to be part of a problematic which is no longer concerned with alliance and its codes, but which is concerned with the subject and the truth. What is sexual will start to function as sexuality.<sup>13</sup>

But how could this Foucauldian discovery of subjectivity/sexuality take place? Is it still essentially political or does it rather start pointing to an "ethical" Foucault and to depoliticized subjects? In order to answer this question, let us return to the lectures Foucault gave in São Paulo, in October 1975. *Discipline and Punish* was published in February of the same year and Foucault never stopped, in the interviews that followed, to analyze the disciplinary culture of Western societies from the 18<sup>th</sup> century onwards (its normalizing diffusion, its technical inventions) as well as the strategic function of prisons (which is to form a criminal environment) as a modern, exclusive and "politically effective" punitive modality. But in the same year, he continued and soon completed the writing of *The Will to Knowledge*, already imagining the deployment of his history of modern sexuality. Just like a prison, sexuality is a privileged example to think differently about power. We can notice it when we read the first Brazilian lecture delivered in the autumn of 1975 which was entirely devoted to the need for a new way of thinking about power. This first lecture already extends and alters the analyses of *Discipline and Punish*, as if the study of the "sexual body" made it possible to go beyond the disciplinary analyses of the "working body". Foucault questions the validity (and limits) of the notion of repression in order to elaborate a genealogy of sexuality that goes from Christian casuistry to Freud. This suspicion towards the heuristic value of prohibition is basically a way, Foucault writes, to be "a little Nietzschean"<sup>14</sup>, Nietzsche allowing us to think of power relations that are finer than exploitation – mechanisms of *subjection* for which neither Marx (mechanisms of domination) nor Freud (logic of the prohibition) has a name. But to what extent can we understand the very roots of the need to think differently about power?

Certainly, the 1970s offer a special political context. The decade is marked by the recrudescence of decolonization wars, new forms of imperialism, the rise of technocrats and the importance of trusts in the West; it is marked by a "party" that plays the role of a state apparatus and establishes the unlimited rule of the bureaucrats in the East. But these macro responses are largely insufficient. They neglect, Foucault writes, what happens *between* individuals: teachers and students, psychiatrists and their patients, sexual partners (men or women)... Ultimately, post-Nazism has meant neither the disappearance of asylums built as camps or the fading of various racisms (sexual, ethical) that have never stopped proliferating, nor the erasing of "excessive powers": "the disappearance of institutional fascism has left behind a mass of excessive powers, of subliminal violence, which resembles fascism, which prepared it and which survived it"<sup>15</sup>. Likewise, the erasure of Stalinism has not changed the consistency of these intolerable micro-powers.

<sup>13</sup>Boite 88, Archives Foucault, BnF, NAF 28730; our translation.

<sup>14</sup>Lesson n° 1, folio 5 (we mainly use the manuscript; however, sometimes we will propose oral formulations from the recordings when they are more powerful or open up other perspectives); our translation.

<sup>15</sup>Lesson n° 1., folio 6; our translation.

Therefore, through the historical study of the treatment of sexuality, its technical and scientific investment, Foucault sets the conditions he needs to describe types of powers that are not politically marked (right/left) but which saturate both liberal and socialist societies, and which survive the collapse of totalitarianism – even though they formed the finest chains of totalitarian powers. We must not forget that Foucault gave these lectures during the military dictatorship in Brazil. Vladimir Herzog was summoned the same month of October by the military authorities to “explain” his relationship with the Communist Party – and was found dead in his cell. In such a context, Foucault insisted on reaffirming, on the very threshold of his study on sexuality, the importance of these infra-state micro-powers which are not politically coded.

We can find in the manuscript of the lectures, which abandons the contemporary field to question the singularity of Western modernity, at least three thesis that will be totally re-orchestrated in *The Will to Knowledge*: 1. our modern societies are singularly confessing, speaking and talkative societies, they set up diversified and continuous techniques for the production of speech; 2. sexuality is the privileged target and the recurrent content of the extraction of speech; 3. the various forms of censorship that surround its expression are only secondary tactical devices serving an immense injunction to speak and make what is sexual speak. This injunction to talk about sex is such that its participation in our liberation and its role as an instrument for our emancipation are out of the question. Thus, in 1975, the problem for Foucault was less “freeing the speech” (to use a contemporary statement here) than precisely freeing oneself from the injunction to say. However, the modalities this “sexual expression” could have taken in our modern culture based on its Christian genealogy (i.e., its roots in the mechanisms of confession and direction of souls) are still to be clarified.

In the long history of sexual confession, Foucault roughly distinguishes two periods: 1. the first penance (from the Middle Ages to the 16<sup>th</sup> century); 2. the transformation of the rules of confession since the Counter-Reformation and above all the implementation of such a spiritual direction in the way it will inscribe its effects in our modernity and shape a “sexual body”. However, the confession must still be generally characterized. Five structural features can be retained from the formulations of the 1975 Brazilian lectures<sup>16</sup>: a speech that takes as its object its enunciator itself; a speech whose content must be traced back to the sharing of the law or morality (legal/illegal, good/bad); a speech which involves the installation of a dependence upon the other (the one to whom it is addressed) in the very movement of its enunciation; a speech whose truth is guaranteed by the conditions of enunciation rather than by the adequacy of the content to the external reality (a false confession is not a confession at all); and finally a speech which has the immediate (ethical) effects of recharacterizing and restructuring the confessing subject.

This practice of confession clearly has a very decisive role in many sectors, *even outside religion*: justice, family and pedagogical relations, love relationships, but also medicine, especially psychiatric medicine (importance of the confession of madness<sup>17</sup>), and finally in literature with the long transition from an epic literature, (narrative, fable or tale) to a literature of confidence, “in the first person” (“and when you do not speak in the first person, you know how hard literary criticism seeks to show that, in any case, you were still speaking in the first person, a fact from which all the analyses of psychology, psychoanalysis and so on spring. True literature must be confessional literature”<sup>18</sup>). Confession plays an essential role even in politics: be it in the trials of socialist countries involving delusional confessions, or, in a minor form, the rituals of self-criticism demanded by the French Communist Party in the 1970s.

But for Foucault, the two most culturally decisive domains of confession are those of justice and religion. Confession as a judicial practice can be mentioned quite quickly. It must only be indicated that during the first appearance and great institutionalization of a legal system in the Middle Ages, confession had only a limited place, the disputes being settled in the form of a ritualized joust, an incurred risk, a dangerous duel: the accuser and the accused were in confrontation, exposing themselves to each other, for example, by swearing before God. The result of this process was not the establishment of a truth but the declaration of a winner and a vanquished, and that was what made closing the case and demanding reparations possible. Placing a requirement for truth and its production at the heart of the judicial system so that the law may work coincides with the confiscation of the justice system by the

<sup>16</sup>See, for a comparison, what Foucault stated as criteria in 1981 in *Mal faire, dire vrai : fonction de l'aveu en justice* (2012).

<sup>17</sup>We know that F. Leuret's account of the production, with the help of ice-cold showers, of the confession of his own madness is regularly taken up by Foucault (cf. for example the beginning of *Mal faire, dire vrai*, p. 1-7).

<sup>18</sup>Lesson n° 2, oral version; our translation.

royal power, a confiscation that has implied a shift in the meaning of crime: “a crime is not simply a damage done to someone in violation of the rules; it is an offence against the law and an attack on royal authority”<sup>19</sup>. The very structure of the trial was changed – it was no longer a horizontal confrontation between an accuser and an accused, but a vertical confrontation in which the royal court decision could only be based on the transparency of truth: “the functioning of sovereign monarchical power in the administration of justice necessarily implied that truth must substitute war”<sup>20</sup>. But how can this judicial truth be established? By at least two complementary processes: investigation and confession, which will leave a fundamental legacy to the Western modernity. On the side of investigation, we will find the empirical sciences of nature; on the side of confession: human sciences. In any case, it remains paradoxical and admirable that:

[...] this thing (confession) which seems to us to be, of all things, the most individual thing, the most closely linked thing to our free will, or at least the most deeply inserted thing in our lyrical practices, has only begun to take root in our society and has only taken root in the civilization of Christian Europe through the structures of the State by the growth of those structures and by the pressure of the requirements of the State.<sup>21</sup>

Thereby, we see how everything that could appear to be a rather long digression on the evolution of criminal law in Western modernity tended to demonstrate that the State and the sovereign power are the necessary recipients of our most secret confessions. Foucault, therefore, developed the theme of politicization of the intimate confession even before raising the problem of the religious practices of confession.

As for the Christian moment of confession, the original penance ritual did not include a formal and detailed confession. Penance in early Christian times was firstly a status that required visible physical signs rather than secret confession (“*exomologesis*”). Then, at the turn of the 6<sup>th</sup> century and initially in countries governed by German law, a paid penance was introduced, punctually linking this or that crime to this or that sanction. This paid penance obviously implies a confession, a narrative of guilty life, since it is individualized and adapted to the crime. However, this confession is not simply the mechanical trigger for penance. From the Carolingian era onwards, we began to consider that, because confession is humiliating and painful, it includes a value of atonement in the very movement of its enunciation. It is at that very point that the Christian Church will be able to validate the confession made to laity around the 11<sup>th</sup> century (it will be later abandoned) – such a confession stemmed from the idea that the effectiveness of the confession consisted less in the quality of the person to whom it is addressed than in the effort to overcome shame which was so painful that the moral suffering felt in formulating it has a value of penance. At a time when royal and centralized power is being strengthened, the Church itself will regain control over the practice of penance, seeing it as a powerful instrument of control. Thus, the Lateran Council (1215) imposed a principle of permanence, regularity, continuity and exhaustiveness of confession. The power of the keys is singularly reinforced when in the hands of the priest-confessor (a role that therefore requires a very specific formation): he chooses whether to grant absolution or not, and he imposes penances in a discretionary manner in the light of the catalogues of faults. This formidable power of the priest was reaffirmed at the Council of Trent (1542-1563) and led to the appearance of confessor orders (the preachers, the beggars).

Foucault wants to connect this small “archaeology of confession”<sup>22</sup> to the question of procedures, forms and specific rituals that will concern sexual confession, with special emphasis on a certain disconnection – because that is what will allow the emergence of the “flesh” or even the “birth of sexuality” – which is the disconnection from the *legal structure* of the religious confession. Until at least the 18<sup>th</sup> century the main question, in the confession of the sin of the flesh, was identifying the category into which the sexual act in question would fall: fornication, adultery, rape, incest, sodomy, bestiality, etc. It is the principle of *characterization* more than the content of the list of these sins that is important to Foucault. First, they are defined according to a guiding norm: only sexual intercourse between two persons of the opposite sex joined in matrimony is tolerated and in such a way that this sexual intercourse

<sup>19</sup>Lesson n° 2, folio 9; our translation.

<sup>20</sup>Lesson n° 2, oral version; our translation.

<sup>21</sup>Lesson n° 2, our translation.

<sup>22</sup>Lesson n° 2, our translation.

makes reproduction possible. Secondly, the sin of the flesh is always part of a relationship (a problem of the status of the partner, the form of the relationship, etc.). Finally, the last criterion consists in distinguishing what makes it possible or not to integrate the sexual act into the alliance system. Then and only then may one distinguish what is permitted from what is prohibited. The sexual act is only validated insofar as it can have positive continuation effects in the alliance and kinship system (maintaining lineage, etc.).

It is therefore a legal framework that structures and regulates confessed sexuality between the 13<sup>th</sup> and the 17<sup>th</sup> century. Nevertheless, in the margins of this legal stranglehold on sex, styles of questioning that will soon reconfigure the system and allow the *grafting* of concupiscent flesh onto the Christian's sexual body are already emerging. We can take as a first example the problem of intention, the division between the planned act and the committed act. A crime which was simply considered as such and a theft which was just imagined are not crimes. However, dreaming of having sexual intercourse with a parent or a wife is in itself a sin. And again, how can these caresses, which do not lead to fertility, be catalogued and prioritized? How can we distinguish between those who serve the reproductive sexual act and those who do not? Finally, should not the sexual act be completely annulled in favour of the perfect life of continence?

What is at stake here is the transformation of confessional techniques to the point where they will question *and* produce, question *and* incite a sexual body and a subjectivity that can be inscribed in a discourse and no longer in the legally qualified sexual act. According to Foucault, the great technological revolution which was the decisive invention of the 16<sup>th</sup> century is not printing but the political technique of human government, the formidable development of the arts of spiritual direction (*ars artium, regimen animarum*) – whose enormous distance from the ancient directions of existence he has already identified and which function indiscriminately in both religious and secular domains. This conduction of souls, which he called pastoral governmentality in his 1978 lectures (2004a, p. 157), is much more than a simple moral or initiatory guidance (such as various communities could have known during that time): it is perfectly implanted in hierarchical institutional systems that are themselves firmly integrated in the social body. It has certainly primarily concerned Church or religious communities (Jansenism owes it a large part of its cohesion) but other domains were concerned too – pedagogy, for example, has also taken up this issue. Moreover, this conduction of souls will allow a deep Christianization of the social body in a way that the Middle Ages had not known – hence the terrible hunt, in the 16<sup>th</sup> century, against witches who represented traces of paganism that had become unbearable. Still, such techniques of a government aspiring to be universal have never concerned more than one elite (social, intellectual, economic). And yet they have served as a matrix for a whole series of pedagogical, medical, judicial and psychiatric techniques that will be developed from the end of the 18<sup>th</sup> century onwards, when the spiritual direction as such has disappeared. The Christian spiritual direction declines once it has produced the essential part of its subjective and technical revolution in the whole social body: *the politics of souls*, their control by the injunction to tell another one about their identity.

The practice of spiritual guidance then generalizes and considerably broadens the small sequence of penitential confession that was part of it. The confession, the enumeration of sins, this whole description of oneself will become a kind of general and permanent activity in relation to which the penance operation will constitute a strong but limited local sequence. The confession will gradually take on the very dimension of existence: an endless confession, an exhaustive verbalization, a continuous discursive projection of one's existence through which the subject is built in a fundamental relationship both to another (the director) and to himself. Therefore, it becomes a place of production and essential authentication of truth (for the confession to be effective, the one who states it must sincerely and exhaustively say the truth about himself).

To define this direction more precisely, three general aspects can be identified in the São Paulo lectures. First, the director (i.e. the priest) must no longer be satisfied with a legal categorization of sins as he was before. He must question and identify the secret, causal, etiological source from which the sin of the flesh originated, constituting himself as the “genealogist of fault”<sup>23</sup>. Secondly, the director must be a hermeneut. Previously, the confessor, when facing a recalcitrant, reluctant Christian whom he knew was a sinner, had an arsenal of precise questions, the answers to which he passively awaited. He was just a recorder. Henceforth, he is asked to be attentive to hesitations, pallor, redness. As Habert said, the confessor must from then on “discover what is hidden underneath what appears”

<sup>23</sup>Lesson n° 3, folio 9; our translation.

and not only record the answers to his questions. Thirdly, this knowledge must be individualizing. In the Middle Ages, it was always a matter of dealing with the “case”, of placing the individual in a combination of situations planned beforehand. The spiritual direction, on the contrary, strives to define the sinner’s inner evil in its singularity and to identify his position in his personal journey. It is no longer a question of qualifying an act but of recomposing a subjective path.

Now, several things are required from the directed person. For the direction-confession sessions to become more effective and relevant, the directed person must prepare for them by perpetually placing himself in a situation of control. He must cover his entire existence, from the smallest facts to the greatest actions, with a discursive layer, making what happens to him the support of a speech. He must talk to himself all the time, but talk to himself so that he can tell everything to another person in a better way. And yet, even beyond this practice of a perpetual interior monologue which is to be delivered, the exhaustive discourse of existence is marked by examinations of conscience in which self-discourse is concentrated and ritualized. Foucault evokes the spiritual practice of “elevations” which consists in doubling each specific activity with a prayer in which one prays to be able to carry out what one proposes with the perfection that would have been that of Christ, while acknowledging at the same time one’s own finiteness. Looking back at the typical day of Jean-Jacques Olier<sup>24</sup>, founder of the first French seminary in 1642, we can clearly see that all the acts of daily life (dressing, looking at the grass, eating, etc.) tended to be sublimated when crossed by a discursivity that transfigured them.

It is all those exercises (regular confessions, daily examinations of conscience, etc.) that lead the Christian West into a “society of spoken existence”. We thank the classical bourgeois world for having invented the dimension of privacy and the spheres of intimacy and for having delineated it, but what Foucault wants to retain from this world is, above all, the fact that it has defined the rule of an exhaustive discourse “applied to the individual as an apparatus both of extraction of truth and of domination of each other”<sup>25</sup>:

We are at the furthest from this world told by historians, which would be the world of small secret, individual, free spheres, hidden from the eyes of the outside world. On the contrary, we are entering the world of conjugation of discourse and mutual subjection: the formidable extraction of the truth from the individuals through discourse and the subjection of individuals to each other through this extraction of truth.<sup>26</sup>

A new subject of obedience practices and verification techniques is born. This subject is an individual who builds himself in a perpetually renewed injunction to tell the truth about himself which is both internal and external – an individual who cannot build himself as such except through this free verification in the first person. As Foucault states in *The Flesh and the Body*:

The priest’s formulas are both signs and operations; they absolve by saying they absolve; they may not be valid; they are never false; we are close to what Austin would call the “performative”. The words of the penitent are assertions: they claim to say the truth and can say something false. However, if they deliberately say something false, if the penitent lies or deliberately omits part of the truth, the confessor may well and properly pronounce absolution, these words will lose their operative value, they will be signs “of nothing”. On the other hand, if the priest does not have the powers required to confess, or if he makes a mistake (about the seriousness of sins for example), as far as the penitent did not know anything about them and as long as his confession has been sincere and complete and has been the expression of authentic contrition, those lacks will not prevent the absolution from being valid. Therefore, it is finally the “truth-telling” of the penitent or rather a statement entirely sustained in the sinner by his will to tell the truth that constitutes the major element in the verbal scene of penance.<sup>27</sup>

Without the true discourse of the subject about himself, there can be no true confession nor a true direction of souls. New games then appear at the beginning of the modern era between the truth of the faith, as well as that of the sacramental liturgy, and the truth-

<sup>24</sup>Second part of *La journée chrétienne* (1838).

<sup>25</sup>Lesson n° 3, folio 17; our translation.

<sup>26</sup>Lesson n° 3, oral version; our translation.

<sup>27</sup>Boîte 88, Archives Foucault, BnF, NAF 28730; our translation.



telling of the faithful; between the required obedience and the freedom needed for the validity of the confession. In Christian moral theology, Foucault discovers the gist of a politics of individuals that constitutively demands not only their participation but their free participation. Subjectivity thus emerges in Foucault's analyses as this essential dimension when it comes to studying the power as an open relationship where freedoms come into play. It emerges as the "government of oneself and others". And subjectivity is "discovered" before the subjects of modern liberalism or ancient self-techniques are questioned. It is "discovered" in a Christianity that is much more than a simple religion of obedience for Foucault: it is the place of a revolution of the free and agonistic relations of subjectivation, a place of verification and politicization of existence.

The name that can be used to express this new experience of self-truth is precisely that of *flesh* in the sense of the concupiscent "subjectivity of the body". "Flesh is the very subjectivity of the body, the Christian flesh is the sexuality taken within this subjectivity, this subjection of the individual to himself"<sup>28</sup> (2001, n° 233, p. 566) – Foucault said in a conference held at the University of Tokyo in April 1978, "Sexuality and Power". In *The Flesh and the Body*, the sexual man of modernity already builds and understands himself as a subject of concupiscence: a subject incited to seek the truth – his own subjective truth – in the folds of his flesh, in his involuntary affects and movements, in a constant struggle with what is hidden from him inside himself. Christian flesh is the correlative of a set of self-practices on oneself that take the form of a *technique of revolt*; the flesh is "revolted"<sup>29</sup>, as Foucault wrote in a text on the Fathers of the Church written in the early 1980s. Consequently, the subject of the flesh is also a "revolted" subject, whose form is that of a perpetual conflict between oneself and oneself, and between oneself and others, placing the political question of "war" within the individual himself as he is the privileged place of agonistic opposition between powers and freedoms. Completely new links between freedom, individual will and the action of the others on oneself emerge with the experience of the Christian flesh.

## REFERENCES

CHAR, R. *L'âge cassant*. Paris: J. Corti, 1965.

CHAUNU, P. *Le temps des Réformes : histoire religieuse et système de civilisation : la crise de la chrétienté, l'éclatement (1250-1550)*. Paris: Fayard, 1976.

CHEVALLIER, P. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS Éditions, 2011.

CHEVALLIER, P. *Michel Foucault: le pouvoir et la bataille*. Paris: Presses universitaires de France, 2014.

DEFERT, D. Le "dispositif de guerre" comme analyseur des rapports de pouvoir. In: ZANCARINI, J. C et al. *Lectures de Michel Foucault. Volume 1: à propos de "Il faut défendre la société"*. Lyon: ENS Éditions, 2014. p. 59-65.

DEL VENTO, C.; FOURNEL, J.-L. L'édition des cours et les "pistes" de Michel Foucault : entretiens avec Mauro Bertani, Alessandro Fontana et Michel Senellart. *Laboratoire italien. Politique et société*, n 7, p. 173-198, nov. 2007.

DELEUZE, G. *Pourparlers: 1972-1990*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. *"Il faut défendre la société"*. Cours au Collège de France, 1975-1976. Paris: Gallimard/Le Seuil, 1997.

FOUCAULT, M. *Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*. Paris: Gallimard/Le Seuil, 1999.

---

<sup>28</sup> Our translation.

<sup>29</sup>Boîte 87, Archives Foucault, BnF, NAF 28730; our translation.

- FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*, n° 192. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. Va-t-on extradier Klaus Croissant ?. In : *Dits et écrits II, 1976-1988*, n° 210. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. Michel Foucault : la sécurité et l'État. In : *Dits et écrits II, 1976-1988*, n° 213. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. La torture, c'est la raison. In : *Dits et écrits II, 1976-1988*, n° 215. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. Sexualité et pouvoir. In : *Dits et écrits II, 1976-1988*, n° 233. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault. In : *Dits et écrits II, 1976-1988*, n° 281. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Gallimard/Le Seuil, 2004a.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Gallimard/Le Seuil, 2004b.
- FOUCAULT, M. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*. Cours de Louvain, 1981. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012.
- FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique ? ; suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité. 4 ; Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- LAVAL, C. Entretien avec Michel Foucault (1977). *Materiali Foucaultiani*. Available at: <http://www.materialifoucaultiani.org/fr/materiali/materiali/60-intervista-inedita-michel-foucault/159-intervista-a-michel-foucault.html>. Consulted on: 20 nov. 2018.
- OLIER, J-J. *La journée chrétienne*. Paris: Gaume frères, 1838.
- SENEILLART, M. Michel Foucault : le problème de l'acceptabilité du pouvoir. In: DROIT, E.; KARILA-COHEN, P. *Qu'est-ce que l'autorité : France-Allemagne(s), XIXe-XXe siècles*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2016, p. 49-65.
- SFORZINI, A. L'autre modernité du sujet. Foucault et la confession de la chair : les pratiques de subjectivation à l'âge des Réformes. *Revue de l'histoire des religions*, n. 3, p. 485-505, sep. 2018.



Recebido em 25/01/2019. Aceito em 29/01/2019.

# “ADULTERE O VALOR DA MOEDA” – POSSIBILIDADES PARA UMA BIOPOLÍTICA POSITIVA A PARTIR DO MODO DE VIDA CÍNICO<sup>1</sup>

"CAMBIE EL VALOR DE LA MONEDA" – POSIBILIDADES PARA UNA BIOPOLÍTICA  
POSITIVA DESDE EL MODO DE VIDA CÍNICO

"ADULTERATE THE VALUE OF THE CURRENCY" – POSSIBILITIES FOR A POSITIVE  
BIOPOLITICS FROM THE CYNIC LIFESTYLE

**Castor Bartolomé Ruiz\***

Universidade do Vale do Rio do Sinos

**Sergio Fernando Maciel Corrêa\*\***

Instituto Federal Catarinense | Universidade do Vale do Rio do Sinos

RESUMO: “Mude o valor da Moeda” [*parakharáxon to nómisma*] com ousadia e coragem a fim de transfigurar os costumes políticos e a criar um novo tipo de responsabilidade política para a filosofia. A vida cínica, em sua simplicidade e transparência, se transforma em militância filosófica e esta, por sua vez, num tipo de ação política que põe em questão o modo de viver, de fazer política e praticar a filosofia. O artigo procura problematizar, seguindo os estudos de Michel Foucault, as formas tradicionais de pensar a ação política, e pleiteando, ao mesmo tempo um tipo de responsabilidade política para a filosofia. Neste sentido, a partir do cinismo e com o cinismo questiona-se: como pensar uma biopolítica positiva, cuja ação política não se efetue através do direito, mas sim pela formação de uma subjetividade que é impelida a fazer a si e do seu modo de vida um *éthos parresiásticos* político?

PALAVRAS-CHAVE: Cinismo. *Parresía*. Modo de Vida. Biopolítica.

---

<sup>1</sup> Este artigo foi pensado a partir das discussões no Grupo de Pesquisa Ética, Biopolítica e Alteridade da Unisinos -RS. Foi também comunicado no *XI Colóquio Internacional Michel Foucault: Foucault e as práticas de liberdade*, realizado na UFSC, em setembro de 2018, e sua produção final é fruto desta coletividade entrelaçada de pensamentos e formas de vida.

\* Dr. Em Filosofia. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação Filosofia -. Coordenador Cátedra Unesco-Unisinos de Direitos Humanos e violência, governo e governança. Coordenador Grupo de Pesquisa CNPq Ética, biopolítica e alteridade. E-mail: [castorbartolome@terra.com.br](mailto:castorbartolome@terra.com.br).

\*\* Professor da Carreira EBTT no IFC, Instituto Federal Catarinense - Campus Videira, SC. Doutor em Filosofia Social e Política pela Universidade do Vale do Rio do Sinos. E-mail: [sergio.correa@ifc.edu.br](mailto:sergio.correa@ifc.edu.br).

RESUMEN: Cambie el valor de la moneda" [*parakharáxon to nómisma*] con audacia y coraje para transfigurar las costumbres políticas y crear un nuevo tipo de responsabilidad política para la filosofía. La vida cínica en su simplicidad y transparencia se convierte en activismo filosófico, y esto a su vez en una especie de acción política que cuestiona la manera de vivir, de hacer política y practicar la filosofía. El artículo busca problematizar, siguiendo los estudios de Michel Foucault, las formas tradicionales de pensar la acción política, y pleiteando, al mismo tiempo, un tipo de responsabilidad política para la filosofía. En este sentido, a partir del cinismo y con el cinismo, se cuestiona: ¿cómo pensar una biopolítica positiva cuya acción política no se efectúe a través del derecho, sino por la formación de una subjetividad que es impelida a hacerse a sí misma y de su modo de vida un *éthos parresiásticos* político?  
 PALABRAS CLAVE: Cinismo. *Parresía*. Modo de vida. Biopolítica

ABSTRACT: "Adulterate the currency" [*parakharáxon to nómisma*] with boldness and courage in order to transfigure political customs and create a new kind of political responsibility for philosophy. The cynical life, in its simplicity and transparency, transmutes itself in philosophical activism which in turn transforms into a kind of political action that calls into question the way of living, of doing politics and practice philosophy. Following the studies of Michel Foucault, the article tries to problematize, the traditional ways of thinking the political action, and at the same time pleading a type of political responsibility for philosophy. In this sense, from cynicism and with the cynicism, one questions: how to think of a positive biopolitics whose political action is not effected through the law but rather through the formation of a subjectivity that is impelled to make itself and its way of life a parrhesiates political ethos?

KEYWORDS: Cynicism. *Parresía*. Lifestyle. Biopolitics.

## 1 INTRODUÇÃO

A *parresía* é uma noção conceitual que se faz presente nos três últimos cursos proferidos por Michel Foucault no *Collège de France*<sup>1</sup> e em outras instituições por onde ministrou conferências e palestras no início dos anos 80. O conceito aparece ora como um direito político do cidadão no contexto da *polis* grega. Ora a *parresía* é uma categoria didática que serve ao mestre que precisa ensinar através da palavra reta e do exemplo de vida no âmbito das escolas filosóficas de vida. Só tardiamente, com o cinismo, é que a *parresía* se apresenta como atitude ética de qualquer pessoa que estivesse disposta a dizer e testemunhar a verdade através do modo de vida que levava perante os que governavam os outros e como crítica às convenções culturais. Em todos os casos, segundo Michel Foucault, há uma única exigência: coragem do portador da *parresía*: "E, nessa medida, não encontramos no cerne da *parresía* o estatuto social, institucional do sujeito, encontramos sua coragem" (FOUCAULT, 2010, p. 63).

Por esta via, a prática da *parresía* resulta em consequências para a vida biológica do parresiasta, para a moralidade vigente e para a ordem política. É fato que, quando se pensa o indivíduo parresiasta na sua dimensão privada, o temos como um sujeito franco e aberto à enunciação corajosa da verdade, e, neste caso, há um aspecto epistêmico a ser considerado por este estudo. Também é fato que, na perspectiva ética, é preciso um trabalho de si para consigo, um trabalho de criação e recriação de si mesmo ao estilo de uma substância ética, como já apontara Foucault. Em virtude desta necessidade de criação e para que o sujeito alcance o estágio de franqueza e de abertura, não é possível contar com uma lei divina ou com um mero aprimoramento da ordem natural, ou mesmo com um retorno a uma experiência originária, mas há de se considerar os processos históricos de subjetivação a que os sujeitos se submetem – a questão ética da *parresía* que nos remete ao cinismo como forma de vida.

Por implicar liberdade de falar, abertura à franqueza e à verdade, a *parresía* é um dos princípios elementares que sustentam formas comunitárias que se identificam com a democracia – o conteúdo político da prática parresiasta. Estas questões explicitam que a *parresía* nem sempre encontrou seu espaço na arena política e a sua presença não é pacífica e foi eivada de barreiras e enfrentamentos. Em suas *nuances*, a noção encontrou adversários, o seu lugar em geral não foi garantido pela lei escrita e nem pelos costumes e convenções. Ao longo da história da filosofia política, encontrou críticos deste a antiguidade, a exemplo de Platão e Aristóteles. A prática cínica da *parresía* é *sui generis* uma vez que não se manifesta em um contexto de uma constituição e de um

<sup>1</sup> Respectivamente os cursos: *L'herméneutique du sujet* de 1981-1982; *Le gouvernement de soi et des autres* de 1982-1983; *Le courage de la vérité* de 1983-1984.

estado de direito onde as funções dos membros são definidas por uma lei escrita. A *parresía* ao estilo dos cínicos não é um ato de resistência de um governado e nem um ato corajoso de um governante. Paradoxalmente, esta prática parresiasta também não acontece em condições de igualdade, mas é a prática escandalosa de uma forma de vida essencialmente pública.

Este outro modo de ser da *parresía* – filosófico – dada sua relação com política sem ser da ordem da *politeía* é a questão ímpar para este artigo, pois em hipótese ele pode oferecer um conteúdo ético-político à própria filosofia. O filósofo parresiasta ao modo dos cínicos, diferente do cidadão clássico, terá uma forma outra de se relacionar com o poder e de resistir aos processos de governamentalidade. A vida ela mesma haverá de aventurar-se corajosamente no jogo da verdade em relação aos processos de captura de si e das relações de poder. O tema da vida filosófica que se relaciona de modo diferente com a política bem mais que um direito, bem mais que um privilégio, é um modo de existir que implica em renunciar a certas coisas e menos em acumular. As exigências de uma vida filosófica demandam o engajamento com certa doutrina formativa, com o cultivo de aptidões físicas, com uma forma de se relacionar com a propriedade e com os objetos materiais, o que pode ser o indício de uma biopolítica positiva. Quando Foucault está refletindo com seus ouvintes sobre o conteúdo da vida filosófica em 1983, assinala: “A vida filosófica é uma manifestação da verdade. Ela é um testemunho, pelo tipo de existência que se leva, pelo conjunto de opções que se faz, pelas coisas a que você renúncia, pelas que aceita, pela maneira como você se veste, pela maneira como fala, etc., a vida filosófica deve ser, de ponta a ponta, a manifestação dessa verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 311).

## 2 CINISMO E FORMA DE VIDA, A BIOPOLÍTICA POSITIVA

O cinismo permite pensarmos uma ação política pautada na vida e um agente político cuja simplicidade, desapego, problematiza formas de vida que são constituídas a partir de processos civilizatórios que capturam e sufocam a existência. O agente político inspirado no cinismo se põe para além das institucionalizações do dizer verdadeiro que confisca a prática de uma verdadeira vida. Por isso, uma biopolítica positiva inspirada no cinismo se coloca ao lado de costumes morais, epistêmicos e políticos que se apresentam esgotados e ociosos para condução da vida. Transvalorar essa desgastada moeda moral, epistêmica e política é uma proposição imperiosa que o cinismo coloca para a filosofia, quem sabe, no sentido de reviver a *zôe* que inter-relaciona e interconecta sujeitos humanos e não humanos numa igualdade radical que considera as singularidades das formas de vida em sua existência. Por esta linha, e inspirada em Michel Foucault, Roberto Esposito e Nietzsche, a filósofa Vanessa Lemm discorre sobre a possibilidade de uma Biopolítica positiva, e descreve:

La razón por la cual la afirmación de la interrelación e interconexión de todas las formas de vida y de su equivalencia es tan importante para la biopolítica afirmativa, es que contrarresta tanto al racismo como al especismo que se ubican en la base de la tanato-política. La biopolítica afirmativa responde a la creación espuria de especies –tanto dentro de la humanidad, como entre humanos y otras especies– que caracteriza a la biopolítica fascista, afirmando la continuidad entre el humano, el animal y otras formas de vida (LEMM, 2015, p. 244)

A forma de vida cínica oferece condições de possibilidade de pensar valores filosóficos, morais e políticos cujo princípio é a vida mesma que supera a noção de apropriação da natureza como objeto por um sujeito humano, a ponto de permitir outra possibilidade de caracterizar o fazer filosófico:

O fato de que o cinismo seja sempre ao mesmo tempo interno e externo à filosofia (familiaridade e estranheza do cinismo em relação à filosofia que lhe servia de contexto, de meio, de vis-à-vis, de oponente, de inimigo) constituição cínica da vida filosófica como escândalo, tudo isso marca histórica, a manifestação primeira, o ponto de partida do que foi, a meu ver, a grande exteriorização do problema da vida filosófica em relação à filosofia, à prática filosófica, à prática do discurso filosófico (FOUCAULT, 2011, p. 208).

Decorre que o agente político e a sua ação política de inspiração cínica não podem ser reduzidos a um projeto de um partido ou uma ideologia restrita. Trata-se de um estilo de vida filosófica, uma maneira de existir que implica em uma forma particular de relação consigo mesmo e com os outros. Esta *estética* da existência cínica conecta formas de subjetivação e a criação de outras formas de

pensar a política e a ação do agente político. A condução da vida pela óptica de uma *parresía* cínica não se efetua pelo viés da docilização dos corpos e pela regulação dos modos de vida. A transformação da moeda da existência, ao estilo cínico, carece do discurso provocativo, do ato de fala corajoso e ousado e a vida como expressão escandalosa da verdade. Trata-se de uma maneira particular da condução da vida que provoca o outro a problematizar e a refletir sobre as maneiras como se deixa governar na condução da própria existência. A revolução cínica altera a constituição do sujeito, o provoca a criar outra maneira de viver e, a partir dessa agonia e provocação, desenvolve sua responsabilidade política, transformando e recriando subjetividades e o mundo no qual está inserido. Michel Foucault afirma: “O que é importante, o que em todo caso eu gostaria de reter, é que o princípio ‘altera o valor da moeda’, ‘muda o valor da moeda’, é tido como um princípio de vida, inclusive o princípio mais fundamental e mais característico dos cínicos.” (FOUCAULT, 2011, p. 211-212).

Como já foi dito, assumimos que o [*parakharáxon tò nómisma*] assume um significado ético-político interpretado em relação às leis e costumes [*nómos*]. Ao problematizar a cultura e transformá-la, o cinismo assume a vida como valor normativo, independente se ela é a vida humana ou animal. Neste sentido o *bíos kynikós*, a vida de cão, desconstrói humanismos exacerbados que centram suas ações políticas e a constituição do agente político em valores estritamente humanos sem ponderar a natureza e as suas leis essenciais. A biopolítica positiva perpassa pela alteração dos costumes que tendem a separar natureza e cultura, como se esta dominasse, com suas técnicas de governo, inteiramente aquela. Neste sentido concordamos com o que escreve Vanessa Lemm: “*La biopolítica afirmativa des-específica a vida animal, y esta des-especificación pasa por la deconstrucción de la cultura, y de la afirmación que sostiene que esta es algo inherentemente “humano”*” (LEMM, 2015, p. 245).

O *bíos kynikós* vincula o ser humano à natureza e às suas formas de vida pelo viés da criatividade impudica, desavergonhada e essencialmente pública, que se apresenta como expressão de uma transvaloração dos valores: “O princípio de alterar o *nómisma* também é mudar o costume, romper com ele, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis” (FOUCAULT, 2011, p. 213). Na mesma linha de interpretação, concordamos com Candiottto que interpreta a mudança do valor da moeda pela óptica da transvaloração dos valores da qual Nietzsche é alguém que repercutiu no final da modernidade:

Alterar a efígie da moeda, em seu sentido propositivo e ao modo cínico, envolve alterar os costumes sociais e convenções institucionais a partir do comportamento escandaloso. Um dos textos estudados é o discurso de Juliano, Contra os cínicos ignorantes, qual ele cogita que se o “conhece-te a ti mesmo” é um princípio dirigido a todos, já a prescrição “altere o valor da moeda” é endereçada somente a Diógenes pelo oráculo de Delfos (pelo menos, essa é uma das interpretações possíveis) Além disso, Foucault não hesita em sublinhar que essa prescrição cínica e seus desdobramentos na filosofia de Nietzsche (quando trata da transvaloração dos valores) constituem a mais antiga tentativa de radicalização da oposição entre natureza e cultura” (CANDIOTTO, 2014, p. 227).

De fato, a transvaloração dos valores políticos e morais está em consonância com a criação de uma vida bela e verdadeira, *bíos alethès*, cujo estado de liberdade com a relação às posses é pleno e o sentimento moral da vergonha causado por medo do ridículo e o julgamento dos outros é ausente. A vida de independência e escandalosamente verdadeira polemiza com as formas tradicionais de obediência aos costumes e à lei (*nómos*) e, em razão disso, o confronto agonístico com outras formas de vida é constante e inevitável. Ora, se a verdade (*alétheia*), com o cinismo, está posta ao nível da vida (*bíos*), então a transvaloração das concepções de verdade também são resignificadas. Se o platonismo situa a verdade noutro mundo e na alma e, portanto, a coloca sob as leis do *lógos* no cinismo, então, a verdade é posta no domínio da vida – verdadeira vida que opera segundo a lei natural. À vista disso, Michel Foucault compreende que há no cinismo a possibilidade de uma alteridade que é inferida da verdadeira vida como vida outra: “Creio que com essa ideia de que a verdadeira vida é a vida outra, chega-se a um ponto particularmente importante na história do cinismo, na história da filosofia e com certeza na história da ética ocidental” (FOUCAULT, 2011, p. 215).

A questão da vida verdadeiramente outra como um elemento relevante para a constituição do fazer filosófico e dos direcionamentos para a ética ocidental institui outra forma de pensar a responsabilidade política do filósofo que não buscará a verdade noutro mundo e nem se empenhará em encontrar uma tranquilidade na cidadela interior de uma vida espiritual longe dos dilemas da vida social. A combatividade da *parresía* cínica se esboça a partir de uma forma de vida que, em constante batalha contra si mesma, forma-se sem a presença de hábitos de valor duvidoso. O mesmo vale para as outras formas de vida que são confrontadas pelo parresiasta

cínico, que na agonia da pugnação recíproca, conduz a uma reflexão e a uma constatação de que a vida que levam é semelhante a uma moeda sem valor. A *parresía* cínica, como uma forma particular de dizer a verdade, coloca em circulação uma moeda com verdadeiro valor que problematiza o valor dos valores em que a filosofia ocidental se constituiu e o valor dos valores das formas de vida que reclamam para si a posse da verdade. Candiotto é preciso e registra: “Diante de uma vida soberana e tranquila, os cínicos propõem uma vida militante tanto de combate contra si e para si, quanto de luta contra os outros e para os outros. Por essas razões o cínico é considerado o anti-rei, o rei outro, pois ele esconde sua sabedoria no despojamento e na ascese voluntária.” (CANDIOTTO, 2014, p. 231).

Desta maneira, a questão de criar uma estética da existência e constituir outra maneira de viver configura-se como um tema cuja análise na história da filosofia é indispensável. Se a história tradicional da filosofia traçou sua trajetória pela verdade da alma, pela investigação do mundo verdadeiro – outro mundo e pela investigação das capacidades epistêmicas do sujeito e das propriedades do objeto do conhecimento, o tema de uma vida de verdade tem potencial filosófico e um itinerário histórico próprio. Se no primeiro caso, Sócrates, Platão e Aristóteles são o modelo histórico-filosófico, no caso da vida outra, da verdadeira vida, o cinismo é a representação por excelência da possibilidade de pensar outra forma de analisar a história da filosofia: “O outro mundo e a vida outra foram, me parece, no fundo, dois grandes temas, as duas grandes formas, os dois grandes limites entre os quais a filosofia ocidental não cessou de desenvolver (FOUCAULT, 2011, p. 215). Filosofar, constituir-se como sujeito moral da própria ação, agir politicamente materializa-se no mundo e na vida. A ética do cuidado de si assume outra perspectiva a partir deste postulado que situa a verdade ao nível da vida. Por estar constantemente na presença da alteridade de outras formas de vida, a conduta do cínico e sua prática parresiasta interroga constantemente outras maneiras de viver sobre qual a verdadeira vida que cuida de si e age na transformação dos costumes. Cesar Candiotto explica o sentido pelo qual a noção de alteridade deve ser compreendida:

Entretanto, essa alteridade não deve ser entendida como uma categoria ontológica, mas como um dispositivo histórico de alteração dos valores do mundo em que se vive. Tampouco expressões conexas como “vida outra” designam uma exterioridade em relação às modalidades de vida vigentes, e sim uma elevação dessas modalidades ao seu limite, ao seu extravasamento” (CANDIOTTO, 2014, p. 218).

Michel Foucault salienta:

Esse tema da vida não dissimulada foi extremamente importante e assumiu uma série de formas totalmente diferentes, mas é central na tradição filosófica como caracterização da verdadeira vida. Parece ter sido retomado constantemente no cinismo. Mas é retomado através de uma espécie de alteração, de transvaloração, que faz sua aplicação em um escândalo (FOUCAULT, 2011, p. 222-223).

A questão das formas que a transvaloração cínica assume na história e através de distintos movimentos políticos, religiosos, artísticos que a passagem indica, é tema relevante e carece de uma reflexão específica. Contudo, é preciso ser claro e tencionar as noções de transvaloração e alteração que se efetivam como escândalo. O cínico e quem se inspira no cinismo precisa constantemente ser provocado a nada ocultar, a nada disfarçar e a sempre tornar público os sentimentos morais e as intenções políticas. Nada de metafísica da alma, mas a vida cotidiana, a existência material e a visibilidade de uma presença sempre pública.

### 3 ETHOS PARRESIÁSTICO CÍNICO COMO CONTRACONDUTA

O exercício da pobreza cínica é uma atividade feita de si para consigo, mas que desafia o outro dada a sua visibilidade escandalosa que provoca os outros. Neste sentido, mais que uma resignação e um ato passivo ela é uma conduta, e, além disso, trata-se de uma pobreza sem fim e parresiasta. Ao estar ligada ao um modo de vida, a pobreza cínica não encontra um nível satisfatório e sempre de novo pode ser aperfeiçoada. Como já abordamos em tópico anterior, a narrativa em que Diógenes, o cínico que, ao observar um menino tomar água junto à fonte com as próprias mãos, reflete, pondera e dispensa a única caneca que tinha para seu uso. É uma pobreza visível e que, portanto, escandaliza aqueles que a contemplam. Configura-se, o escândalo da verdade como uma contraconduta. Em que sentido? Michel Foucault enumera duas características deste escândalo: a feiura física e a sujeira, uma transvaloração de valores da beleza do corpo humano e das vestimentas dos indivíduos. “Essa inversão dos valores físicos sem dúvida

desempenhou um papel que não era pequeno. Compreende-se, em todo caso, que essa inversão tenha dado lugar a um escândalo” (FOUCAULT, 2011, p. 228). Por conseguinte, a pobreza cínica é uma posteridade importante que se configura nas artes de condutas que estão para além das governamentalidades tradicionais.

É preciso salientar que Michel Foucault não menciona o cinismo no curso *Segurança, Território e População* de 1978, mas é possível sustentar a hipótese de que o ascetismo dos primeiros cristãos se faz ao estilo da pobreza cínica: é um exercício constante, provoca escândalos e uma luta contra si mesmo e contra valores mundanos. Desse modo, um exemplo de contraconduta à governamentalidade da pastoral cristã que, para Foucault, não traz em seus princípios elementos do ascetismo, mas da obediência:

Portanto, conclusão: o cristianismo não é uma religião ascética. O cristianismo, na medida em que o que o caracteriza, quanto às suas estruturas de poder, é o pastorado, o cristianismo é fundamentalmente antiascético, e o ascetismo é, ao contrário, uma espécie de elemento tático, de peça de reversão pela qual certo número de temas da teologia cristã ou da experiência religiosa vai ser utilizado contra essas estruturas de poder. O ascetismo é uma espécie de obediência exasperada e contravertida, que se tomou domínio de si egoísta. Digamos que há um excesso próprio do ascetismo, um algo mais que assegura precisamente sua inacessibilidade por um poder exterior (FOUCAULT, 2008, p. 274).

Ora, se o pastorado cristão exige com suas organizações hierárquicas, suas regras de conduta e de confissão e obediência aos seus preceitos, o ascetismo, por seu turno, escandaliza de forma parresíasta, colocando a si mesmo um conjunto de exercícios de si mesmo e sobre si sem o mando de outrem e que escandaliza o poder pastoral que cobra uma obediência e uma submissão cega a outro. O ascetismo é uma contraconduta pastoral de inspiração cínica, uma vez que, como relata Michel Foucault: “O ascetismo sufoca a obediência com o excesso de prescrições e desafios que o indivíduo lança a si mesmo” (FOUCAULT, 2008, p. 274). Em um momento anterior, sustentamos que a vida cínica é vida comunitária em sua plenitude, por ser uma forma de vida compartilhada e exposta, por provocar a transformação de si mesmo, dos costumes e dos valores vigentes que tem ressonância na constituição política da comunidade. Michel Foucault observa que a formação de comunidades de vida na Idade Média representa também uma contraconduta aos desígnios do poder pastoral, por recusar o poder do pastor: “Existe, de fato, uma outra maneira, até certo ponto inversa, de se insubmeter ao poder pastoral: a formação de comunidades” (FOUCAULT, 2008, p. 275).

Para Foucault, as comunidades de vida medievais recusam o poder pastoral pelo fato de os líderes exercerem seu poder, independente da sua conduta moral e da forma de vida que levam. O poder sacramental do padre também não é relevante, pois implica em uma autoridade recebida de outrem e não conquistada pela vida austera. Vale lembrar que Diógenes, o cínico, recusa o poder de Alexandre da Macedônia exatamente por não reconhecer o poder político do rei conquistador e não lhe obedecer, sustentando aquilo que para Michel Foucault é evidente e que já foi analisado: “Onde há obediência, não pode haver *parresía*” (FOUCAULT, 2011, p. 295).

A impostura de Diógenes perante Alexandre o grande supera qualquer possibilidade de que possa existir diferenças entre os seres humanos em função do seu *status* ou poder político que exercem. Nesta linha, a vida nas comunidades religiosas medievais que Michel Foucault analisa traz muito destes elementos do cinismo e por isso mesmo ele as apresenta como uma forma específica de contraconduta ao pastorado cristão: “A formação dessas comunidades se caracteriza pelo fato de que, justamente, elas suprimem ou tendem a suprimir o dimorfismo padres e leigos, que caracterizava a organização da pastoral cristã, partindo de uma igualdade absoluta” (FOUCAULT, 2008, p. 277-278). Trata-se da imanência das relações de poder que produz seus efeitos não a partir do mando e da obediência, mas da interação entre subjetividades que, nos desequilíbrios e nas diferenças, se fazem a si mesmas em uma derradeira virtude política da coragem da verdade que aflora a partir de um modo de vida e não do *status* do sujeito.

Neste sentido, é preciso retornar à tese fundamental de *La volonté de savoir* em que Michel Foucault sustenta: “lá onde há poder há resistência” (FOUCAULT, 1980, p. 91). Com base na ação política cínica, isto é, nas suas formas de resistência, pensamos que é impossível tratar da revolução e do espírito revolucionário da classe, mas na heterogeneidade das resistências que podem ser espontâneas, imprevisíveis, insurreições de conduta que criam e recriam valores, qualificam e desqualificam, redistribuem e realocam as relações de poder. A *parresía* é de fundamental importância para este tipo de revolta da conduta, pois ela opera ao nível



do *bíos* e do *logos*, numa ação política que se expande na relação que o sujeito faz consigo mesmo. Ao invés da ideologia da revolta, da força da classe, fala-se da moralidade das resistências, como salienta Michel Foucault:

Em vez de dizer: cada classe, ou grupo, ou força social tem sua ideologia, que permite traduzir na teoria suas inspirações, aspirações e ideologia que se deduzem rearranjos institucionais, que correspondem às ideologias e satisfazem às aspirações – conviria dizer: toda transformação que modifica as relações de força entre comunidades ou grupos, todo conflito que os põe em confronto ou que os faz rivalizar requer a utilização de táticas que permitem modificar as relações de poder e a introdução de elementos teóricos que justificam moralmente ou fundam racionalmente táticas (FOUCAULT, 2008, p. 285).

O elemento parresiasta dessas formas de contraconduta não só modifica as relações de poder, mas também acontece em lugares móveis, plurais e efêmeros que modificam o espaço da política da resistência na *pólis*. Não mais a *Ágora* como lugar privilegiado da política, em que o tema da soberania é elementar no debate dos cidadãos e de uma *politheía* que normatiza institucionalmente a ação política. A recusa de se submeter aos processos de governamentalidade permite a possibilidade de pensarmos em uma insurreição ética do *bíos* que faz da forma de viver (*éthos*) uma ação política: “Penso que a ética é uma prática, e o *éthos*, uma maneira de ser” (FOUCAULT, 2006, p. 221). Neste sentido, quando as relações de poder tenderem para um aspecto doentio, a resistência que nasce da forma de viver corajosa é também uma forma de responsabilidade política da filosofia.

Por isso a noção filosófica da ética que Foucault desenvolve não visa fundamentar a ação moral, mas, precisamente, é um campo de problematização e de insurreição. Trata-se de uma *práxis* ética que não se dirige para a legitimação daquilo que já é conhecido em moral e política, mas como contraconduta. Acrescente-se que Michel Foucault apresenta como exemplo duas formas patológicas de poder na política: “Gostaria de mencionar duas “formas patológicas” – aquelas duas “doenças do poder” – o fascismo e o stalinismo” (FOUCAULT, 2013, p. 275). Foucault, então, reconhece a filosofia como um instrumento privilegiado de resistência às governamentalidades da conduta, contra as formas de dominação que extinguem a liberdade, elemento necessário para a manutenção salutar de relações de poder que não afogam a vida em sua diversidade de formas: “A tarefa da filosofia como uma análise crítica do nosso mundo tornou-se algo cada vez mais importante. Talvez o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento” (FOUCAULT, 2013, p. 283).

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vida escandalosa do cínico, o seu estilo de vida, se apresenta como um convite instigante para pensarmos as nossas formas de sociabilidade e de dependência de posses. O cínico, como na passagem da xícara, está em constante processo de desprendimento dos mantimentos e das necessidades cuja coragem de ser pobre e de resistir aos impulsos de acumular e de criar carências é um ato contínuo. Trata-se de um despojamento efetivo de si que remete a uma vida comunitária. O cínico não empreende uma fuga mundi, mas está sempre no contexto da *pólis* sem pertencer a ela e sela com o cosmos, do qual a *pólis* faz parte, um pacto de vida comunitária e, por que não, de necessidade de uma alteridade. São cães, *bíos kynikós*, que estão expostos e dependentes dos restos da *pólis* e estão sujeitos ao Outro que lhes provê, inclusive, o alimento. Ora, por isso o modo de vida dos cínicos escandaliza por ser “uma pobreza efetiva, material e física; A Pobreza cínica é real, é ativa, é indefinida” (FOUCAULT, 2011, p. 226). O cínico não é resignado e passivo diante das situações como se sua pobreza fosse apenas uma aceitação da própria condição. A pobreza cínica é ativa, portanto, uma atitude que resulta em uma alteração efetiva de si mesmo cujos efeitos vêm a provocar uma transformação do Outro, que questiona nossas concepções de sociabilidade e do que seja uma autêntica vida comunitária.

Daí surge o “valor escandaloso” da mendicância que escandaliza a sociedade grega cuja valorização da honra, da glória e da boa reputação era de importância capital. O cuidado cínico para com o outro não é o do bom exemplo do mestre ao seu discípulo, mas do cão que ataca e ladra para qualquer situação, num constante combate junto com a humanidade, e que a estimula a transvalorar os seus valores e seus modos de vida. Nesse sentido, a mendicância dramatiza a pobreza real do cínico por trazer aos olhos da sociedade grega a feiura, a dependência e a humilhação. O modelo de governo da humanidade que se depreende da atitude cínica não é o jurídico que carece de consenso e de reconhecimento, mas da governamentalidade da medicina por implicar em cuidado. A

soberania cínica surge da *bíos kynikós* que morde e ataca, mas também cuida, protege e é, paradoxalmente, dependente do outro no âmbito da cidade. Em suma, o escândalo como um dispositivo ético-político que inverte valores físicos e morais a ponto de Michel Foucault dar destaque disso aos seus ouvintes nos seguintes termos:

A pobreza leva a algo que ainda é mais grave que a aceitação da escravidão: a mendicância. A mendicância é a pobreza levada ao ponto de depender dos outros, da sua boa vontade, dos acasos do encontro. Estender a mão, para um antigo, era o gesto de pobreza infame, da dependência na forma mais insuportável. Essa mendicância é que constituía a pobreza cínica elevada ao ponto do escândalo voluntário. (FOUCAULT, 2011, p. 229)

Dois legados fundamentais do escândalo cinco da verdade: primeira, a popularização da filosofia que pode ser materializada como estilo de existir, isto é, como forma de vida que pode ser praticada por todos; segundo o alargamento da ação política que, com o cinismo, transcende os limites da pólis e das formas de cidadania usualmente aceitas. Com efeito, é preciso nos deter no imperativo que Diógenes recebeu do Oráculo: “mude o valor da moeda” e quais as implicâncias para uma autêntica ação política que nasce de uma filosofia como modo de viver.

## REFERÊNCIAS

CANDIOTTO, C. Parresía cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault. *Dissertatio*, Pelotas, n.40, p. 215-236, 2014.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 3. ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

FOUCAULT, M. *Segurança, território e população: curso dado no Collège de France (1977-1978.)* Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

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

FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros ii: curso dado no Collège de France (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. . Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso. *In.*: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2. ed. Trad.: Vera Porto Carrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 296-313.

LEMM, V. Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico. *Ideas y Valores*, Bogotá, n. 158, p. 223-248, 2015.



Recebido em 21/12/2018. Aceito em 22/02/2019.

# SUBJETIVIDADE E HISTÓRIA: NOTAS SOBRE AS RELAÇÕES DE FOUCAULT COM O PENSAMENTO DE KANT

SUBJETIVIDAD Y HISTORIA: NOTAS SOBRE LAS RELACIONES DE FOUCAULT CON EL  
PENSAMIENTO DE KANT

SUBJECTIVITY AND HISTORY: NOTES ON FOUCAULT'S RELATIONS WITH KANT'S  
THOUGHT

Tiago Viotto da Silva<sup>\*</sup>

Hélio Rebello Cardoso Júnior<sup>\*\*</sup>

Universidade Estadual Paulista | Campus Assis

RESUMO: Nesta reflexão enfocamos a contiguidade entre as relações de Foucault com o pensamento de Kant a partir do tema que envolve as afinidades entre a subjetividade e história. Para tanto, nos debruçamos sobre dois textos em específico: o artigo *O que são as Luzes?* de 1984, e a tese complementar *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, de 1961. Como método de abordagem, adotamos uma leitura a contrapelo, isto é, a partir de elementos extraídos de reflexões da década de 1980, procuramos entrever algumas das ressonâncias possíveis de serem hauridas entre a subjetividade e história junto ao trabalho de Foucault de 1961. Sem perder de vista as constantes transformações de seu pensamento, delimitamos, com isso, um campo de problemas específico no desenvolvimento do labor intelectual de Foucault.

PALAVRAS-CHAVE: Michel Foucault. Immanuel Kant. Subjetividade. História.

RESUMEN: En esta reflexión enfocamos la contigüidad entre las relaciones de Foucault con el pensamiento de Kant a partir del tema que incluye las afinidades entre subjetividad e historia. Para tanto, nosotros nos inclinamos sobre dos textos en particular: el artículo *¿Qué es la Ilustración?*, de 1984, y la tesis complementaria *Génesis y estructura de la Antropología de Kant*, de 1961. Como método de enfoque, adoptamos una lectura al revés, esto es, a partir de elementos extraídos de reflexiones de la década de 1980, procuramos entrever algunas de las resonancias posibles de ser extraídas entre la subjetividad y la historia junto al trabajo de

---

<sup>\*</sup> Doutorando em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) – FCL Assis. Processo nº 2017/15656-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). <https://orcid.org/0000-0002-4030-8558>. E-mail: [viotto.ts@gmail.com](mailto:viotto.ts@gmail.com).

<sup>\*\*</sup> Livre-docente em Filosofia. Professor do departamento de História da Universidade Estadual Paulista (UNESP) – FCL Assis. <https://orcid.org/0000-0001-7354-2044>. E-mail: [herebell@hotmail.com](mailto:herebell@hotmail.com).

Foucault de 1961. Sin perder de vista las constantes transformaciones de su pensamiento, delimitamos, con ello, un campo de problemas específico en el desarrollo de la labor intelectual de Foucault.

PALABRAS-CLAVE: Michel Foucault. Immanuel Kant. Subjetividad. Historia.

ABSTRACT: In this reflection, we focus on the contiguity between the relations of Foucault with Kant's thought building on the theme that involves the affinities between subjectivity and history. Therefore, we take into consideration specifically two texts: the article *What is Enlightenment?*, 1984, and the complementary thesis *Genesis and structure of Kant's anthropology*, 1961. As a method, we adopted a backward reading, that is, from elements drawn from reflections of the 1980s, we try to hint at some possible resonances between subjectivity and history in Foucault's 1961 thesis. Without losing sight of the constant changes on his thought, by doing that we delimit a specific field of problems in the development of Foucault's thought.

KEYWORDS: Michel Foucault. Immanuel Kant. Subjectivity. History.

## 1 INTRODUÇÃO

A abordagem do pensamento de Michel Foucault a partir dos diálogos que ele procura estabelecer com os textos de outros pensadores demanda alguns importantes cuidados a aqueles que se debruçam a tal tarefa. Isso porque, Foucault não reivindica heranças ou filiações, não pratica história da filosofia em um sentido estrito e, por isso, se mostra pouco afeito ao exercício do comentário:

[...] comentar é, por definição, admitir um excesso de significado sobre o significante, um resto necessariamente não formulado do pensamento que a linguagem deixou na sombra, resíduo que é sua própria essência, impelida para fora de seu segredo [...] falar sobre o pensamento dos outros, procurar dizer o que eles disseram é, tradicionalmente, fazer uma análise do significado. Mas é necessário que as coisas ditas, por outros e em outros lugares, sejam exclusivamente tratadas segundo o jogo do significante e do significado? Não seria possível fazer uma análise dos discursos que escapasse à fatalidade do comentário, sem supor resto algum ou excesso no que foi dito, mas apenas o fato de seu aparecimento histórico? (FOUCAULT, 2004, p. XIII - XIX).

Com isso, nos deparamos com um pensador que evita, pois, comentar as obras de outrem por entender que tal exercício pressupõe, entre as linhas de um determinado escrito, um fundo oculto, obnubilado, cujo comentador teria a incumbência de trazer à tona – e, por conseguinte, à luz – seja para submetê-lo a um conjunto de categorias entendidas como exteriores ao texto – condições econômicas, sociais, políticas, culturais e etc. –, ou, então, para religá-lo à coerência sistêmica do pensamento de um autor e, assim, oferecer a determinado texto o estatuto de uma parte cujo sentido deva ser remetido à sua (justa) posição junto a arquitetura de uma obra, esta compreendida como um todo (MUCHAIL, 1992). Se esquivando de tais práticas, Foucault afirma:

[...] acredito que é importante ter um pequeno número de autores com os quais pensamos, com os quais trabalhamos, mas sobre os quais não escrevemos. Eu escreverei sobre eles talvez um dia, mas, mesmo nesse momento, eles serão para mim apenas instrumentos de pensamento. Finalmente, há, para mim, três categorias de filósofos: os filósofos que eu não conheço; os filósofos que eu apenas conheço e de quem eu falei; os filósofos que conheço e de quem eu não falei (FOUCAULT, 2001, p. 1522)<sup>1</sup>.

Tais premissas, entretanto, não são um obstáculo para que nos esforcemos em refletir, e procurar uma delimitação atinente ao percurso de Foucault, acerca dos diversos e singulares encontros entre seus trabalhos e o de importantes autores da história da filosofia. Afinal, mesmo que com contornos particulares, tais encontros ocorrem.

Tendo em vista, justamente, as nuances de seu labor intelectual, quando nos deparamos com algum pensador que Foucault costuma citar, falar sobre, fazer referência e etc., isso nos salta aos olhos. Dentre tais autores, um deles chama nossa atenção e a relação estabelecida com ele constitui o principal mote desta reflexão: Immanuel Kant. Trata-se de um encontro que possui um importante

<sup>1</sup> Este e todos os outros trechos retirados dos volumes *Dits et écrits* são de tradução livre.

grau de recorrência e, ademais, está presente de ponta a ponta na trajetória intelectual de Foucault, isto é, desde seus primeiros trabalhos na década de 1960, até seus textos derradeiros, produzidos na década de 1980. Dois textos, em especial, recobrem essa extensão e, por isso, atestam a afirmação anterior: a tese complementar de 1961, traduzida sob o título *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant* (2011) e o artigo de 1984 *O que são as Luzes?* (2001).

Ainda que outras referências a Kant possam ser identificadas ao longo da trajetória intelectual de Foucault, nos concentraremos, aqui, em alguns aspectos que envolvem os dois supracitados. Trata-se, especificamente, de questionar se haveria, e quais seriam, as possíveis ressonâncias entre ambos. Entendemos, entretanto, que a considerável distância em relação às datas das publicações desses dois escritos nos coloca diante da necessidade de, novamente, agirmos com certa cautela. Afinal, é importante não perdermos de vista o fato de que se, por um lado, Foucault se volta ao pensamento kantiano tanto na década de 1960 quanto na de 1980, por outro lado, é consenso entre seus comentadores o acentuado nomadismo que perfaz seu pensamento.

Não basta somente reconhecer as incursões de Foucault pelos textos de Kant, mas é preciso também abordá-las como copartícipes de um pensamento que experimenta diversas transformações. Por isso mesmo optamos pelo uso do termo ressonância, ao invés de continuidade ou ligação, para especificarmos o problema que aqui nos conduz. É o caso, portanto, de compreender que as abordagens realizadas por Foucault em sua tese complementar e no artigo *O que são as Luzes?* (2001), dado os diferentes lugares que ocupam em sua trajetória, possuem cada qual seus próprios tons, fato este que não nos impede, contudo, de testarmos a possibilidade de fazê-las vibrar em uma mesma frequência a partir de um estímulo exterior. Trata-se de uma tentativa de torcer o próprio Foucault; de levar a sério, pois, a sugestão feita por Passetti (2008, p.109): “pegue-o por onde quiser, mas frequente-o”.

Seguir essa sugestão não nos exime da adoção de certo rigor. Desse modo, para tornar esse estímulo exterior exequível, arrisquemos a delimitação de um recorte e o estabelecimento de um método que, juntos, podem ser enunciados a partir das seguintes proposições: a relação entre subjetividade e história é *uma* linha de força que pode ser haurida da vibração proveniente entre os dois textos que citamos anteriormente, onde Foucault mobiliza o pensamento de Kant; para tanto, é preciso realizar uma leitura a contrapelo, de trás para frente, ou, ainda, da jusante para a montante, uma vez que se trata de uma relação que só adquire sua complexidade e especificidade nos escritos de Foucault da década de 1980.

Mais do que uma leitura definitiva, essa estratégia primeira visa a delimitação de um conjunto de problemas que, posteriormente, em investigações futuras, podem ser perseguidos seguindo o movimento diacrônico dos textos de Foucault e atentando-se a todas suas variações.

## 2 DA JUSANTE PARA A MONTANTE: SUBJETIVIDADE E HISTÓRIA NO DIAPASÃO DA RELAÇÃO DE FOUCAULT COM O PENSAMENTO DE KANT

No início da década de 1980, pululam nos textos de Foucault diversas menções a Kant. Dentre elas, é possível sublinhar: o verbete *Foucault*, redigido sob o pseudônimo de Maurice Florence, ao *Dictionnaire des philosophes*, organizado por Denis Huisman, em 1984 (FOUCAULT, 2001, p.1450); o artigo *O que são as Luzes?* (FOUCAULT, 2001, p.1381), cuja versão fora publicada no mesmo ano junto ao livro *The Foucault Reader*, de Paul Rabinow; e o texto publicado no periódico *Magazine littéraire*, ainda em 1984, extraído do curso de 5 de janeiro do ano anterior junto ao *Collège de France*, intitulado, também, como *O que são as Luzes?* (FOUCAULT, 2001, p. 1498), ainda que guarde algumas diferenças em relação ao seu homônimo. Em todos esses momentos, portanto, é possível observar Foucault reivindicando sua pertença a certa linhagem crítica, cuja abertura, no pensamento moderno, deve-se a Kant.

Ora, é justamente na década de 1980, precisamente a partir dos cursos do *Collège de France* de 1981 e 1982, agrupados sob o título de *A hermenêutica do sujeito* (1997), que Foucault apresenta outra importante transformação em suas reflexões, guinada esta que desemboca nos volumes finais de *História da sexualidade: o uso dos prazeres e o cuidado de si*, ambos de 1984. (FOUCAULT, 1985; 2010). De modo geral, as preocupações de Foucault a partir de então podem ser resumidas a partir de uma preocupação em

investigar “quais são os modos históricos pelos quais fazemos a experiência de nos constituirmos enquanto sujeitos” (CARDOSO JÚNIOR, 2005, p. 343).

Ao abordar a sexualidade como *um* desses modos históricos, Foucault se debruça a aquilo que, até então, fora colocado em um ângulo obtuso no desenvolvimento de suas reflexões: o problema do sujeito. Antes imbricado às malhas dos diagnósticos efetuados nos termos da *arqueologia do saber* e da *genealogia do poder*, o sujeito deixa de ser tematizado em um aspecto discursivo-epistêmico ou confinado a dispositivos disciplinares, para ascender a uma posição positiva, isto é, enquanto algo que possui um conteúdo próprio a ser tematizado em sua função ativa.

Desse modo, torna-se lícito colocarmos duas questões: seria possível avistar certa contiguidade entre o tema do sujeito, tal como trabalhado por Foucault em seus últimos escritos, e as já alegadas referências ao pensamento de Kant, ambos movimentos realizados por Foucault na década de 1980? Ademais, uma vez observada essa contiguidade, haveria alguma ressonância possível a ser haurida junto ao texto da tese complementar de 1961, onde o pensamento de Kant também é o ponto de partida para as considerações de Foucault? Senão, vejamos.

Concentremo-nos na primeira versão do artigo *O que são as Luzes?* (2001), de 1984. Nesta reflexão, Foucault problematiza a possibilidade de uma atitude crítica em relação ao presente que, por sua vez, perfaz um movimento de saída: trata-se de abordar o presente não como um prolongamento, mas como ruptura radical em relação ao passado, articulando, assim, as estruturas passado-presente-futuro a partir de um deslocamento e opondo-se, pois, ao *continuum* normalmente pressuposto por outras abordagens historiográficas. O passado, assim, prefigura um corte; o presente uma diferença; o futuro uma abertura de possíveis.

Na medida em que essa atitude histórico-crítica mobiliza uma relação com o pensamento de Kant, é possível notar que ela articula, em função de tratar o presente enquanto diferença, um acontecimento que marca nossa relação com aquilo “que somos, pensamos e fazemos hoje” (FOUCAULT, 2001, p. 1381). Em outros termos, trata-se de uma *crítica* que não (re)inocula um pensamento transcendental, metafísico, uma vez que é voltada às condições históricas que constituem relações com a verdade, com os outros e consigo mesmo imersas - nem aquém e nem além, mas - no tempo; trata-se, pois, da reiteração de uma atitude-limite e transfiguradora que visa problematizar “simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo” (FOUCAULT, 2001, p. 1390).

Ora, se o presente é o espaço que nos constitui enquanto sujeitos, o movimento de transformá-lo, por extensão, também nos atinge. Deslocar-se em relação ao presente, portanto, é, também, uma forma de deslocar-se em relação a si, em busca de novas formas de vida. Desse modo, Foucault vê nessa atitude histórico-crítica uma forma de *ethos* que, de modo constante e sempre recomeçado, fundamenta um exercício de liberdade. A questão norteadora, portanto, ao invés de conduzir a uma lógica essencialista - *o que somos?* -, movimenta-se em direção a um futuro, aberto como possibilidade: *no que estamos nos tornando?*

Assim, teríamos, por um lado, uma forma-sujeito, capturada pelo jogo de forças, de saberes e poderes do presente, que, por isso, expressa uma forma histórica específica de relacionamento com as coisas e outros sujeitos. Essa forma-sujeito, historicamente constituída, é denominada de *subjetividade*. Entretanto, tal como afirmamos acima, ao tratar da noção de subjetividade, Foucault não a mobiliza enquanto uma suposta essência *a priori* que, uma vez analisada suas estruturas - sejam elas “externas” (sociais) ou “internas” (cogito) -, trariam à tona a representação de um sujeito universal, estável e estático. Trata-se, antes, de compreender a subjetividade a partir de uma dimensão pragmática, concreta, isto é, como algo que envolve um modo de vida, uma atitude, em suma, que envolve uma maneira de *fazer-se*; ao que cabe acrescentar: *fazer-se*, mas diferente daquilo que se é: “[...] a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e a prova de sua ultrapassagem possível” (FOUCAULT, 2001, p. 1396).

O jogo entre os termos atitude, limite e ultrapassagem, utilizados por Foucault apontam para algo que, em sua perspectiva, é próprio da subjetividade: a transgressão. Sempre há algo que resiste à captura, um excesso que transborda e desfaz determinada forma subjetiva. Esse movimento, que a atitude-crítica em relação ao presente permite sempre recomeçar, pode ser entendido como a

abertura de processos de *subjetivação*. “Ou seja, toda experiência que concretiza uma subjetividade envolve modos **também** historicamente peculiares de se fazer experiência de si (subjetivação)” (CARDOSO JÚNIOR, 2005, p. 344, grifos nossos).

Se, por um lado, os poderes e saberes procuram amofinar a vida, esta, por sua vez, sempre resguarda um *quantum* de energia com o qual irá se chocar com tais modos de coerção e, a partir daí, produzir a história dos modos pelos quais ela resiste. Conforme Foucault desenvolve em *A vontade de saber* (2012), de 1976, poder e resistência não se constituem enquanto termos excludentes, mas perfazem uma correlação. As resistências se multiplicam por toda a rede de poder como o outro termo, “como o interlocutor irreduzível”. Diante da multiplicidade desses pontos de resistência, Foucault afirma que

[...] não existe com respeito ao poder um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder (FOUCAULT, 2012, p. 106).

Após a constatação desses pontos de resistência, Foucault, em mais um importante deslocamento, se volta a investigar a dimensão *positiva* desses processos de resistência, isto é, de que maneira eles possuem uma dimensão própria e que não se reduz à mera resistência de qual ou tal rede de poder. Tal tarefa será levada a cabo nos dois volumes posteriores de *História da Sexualidade* a partir da seguinte baliza: uma vez que as subjetividades envolvem, também, processos de subjetivação que transgridem a forma subjetiva, o sujeito, então, está submerso em uma dimensão temporal que lhe confere uma mutabilidade, isto é, um aspecto transformacional (CARDOSO JÚNIOR, 2005). O enfoque à especificidade que envolve os processos de subjetivação é definido por Foucault como a “[...] história dos modelos propostos para a instauração e o desenvolvimento de relações para consigo, para a reflexão sobre si, para o conhecimento, o exame, a decifração de si por si mesmo, as transformações que se procura efetuar sobre si” (FOUCAULT, 2010, p. 28).

Dado o jogo entre *subjetividade* e *subjetivação*, é possível afirmar que em Foucault o sujeito possui uma incontornável dimensão histórica: trata-se de um *ser do devir*, ou ainda, *vir-a-ser*. Atentos à sugestão de Deleuze (2005) de que “sempre houve em Foucault um heraclitismo mais profundo do que em Heidegger, pois, afinal, a fenomenologia é pacificadora demais, ela abençoou as coisas demais” (p. 120), poderíamos, assim, pensar essa relação com o tempo a partir da célebre imagem do rio, forjada por Heráclito de Éfeso (1974)<sup>2</sup>: “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” e “em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo” (p. 90-94).

Informe, constantemente em fluxo – quando tenta-se capturá-la é enorme a pressão por ela exercida – e ligada a capacidade de transformação (seja renovação ou destruição), a água, enquanto imagem conceitual, é uma noção pouco afeita à tradição ocidental. Nesta “a razão pertenceu, por muito tempo, à terra firme. Ilha ou continente, ela repele a água com enorme teimosia: ela apenas lhe concede sua areia” (FOUCAULT, 2001a, p.296). Nesse sentido, mobilizar a imagem do rio de Heráclito para pensar o sujeito e a história em Foucault nos é útil tanto por ajudar a pensar sobre a tônica do devir, como por nos conduzir a determinadas sensações de *estar no tempo*.

Pensando a partir dessa chave hidrodinâmica, a subjetivação está para a correnteza do rio como um remanso, que inverte o fluxo da correnteza e a desacelera; pequenos turbilhões que descrevem um certo trajeto do rio, mais próximo de suas margens, até se desfazerem e se reestruturarem, de maneira mais ou menos sólida, mais ou menos efêmera, em outros pontos do rio em seu transcurso. A subjetivação, portanto, está aberta ao fluxo do rio e, ao mesmo tempo, o protege da correnteza corrosiva (CARDOSO JÚNIOR, 2005).

Assim, a subjetividade é uma expressão de nossa relação com as coisas por meio do movimento do tempo. Ela se banha do rio da história, é por ele modificado como também o modifica: o movimento da correnteza aloca elementos que se encrustam na subjetividade e nela se sedimentam, mas também leva com ele seus excessos, suas excrescências e descamações. Em suma, a

<sup>2</sup> A respeito do heraclitismo de Foucault, conferir também o artigo de Cardoso Júnior (2011), *Foucault's heraclitism and the concept of history*.

*subjetividade*, segundo Foucault, tem a ver com a história; com o tempo histórico que não condiz somente ao transcurso do rio, mas que, antes, adquire sua especificidade no encontro com o fluxo de tal correnteza e nas transformações que decorrem a partir dessa confluência. E a *subjetivação*, por sua vez, prolonga e (re)atualiza essa relação.

Como afirmamos de saída, as considerações de Foucault a respeito da *subjetividade* e da *subjetivação* são tecidas, também, ao longo da década de 1980, isto é, são contíguas àquelas considerações acerca do trabalho crítico, de saída, em relação ao presente, ensejadas por Foucault a partir de um diálogo com o pensamento de Kant. Voltemos ao problema disposto inicialmente e o reformulemos a partir dos termos com os quais jogamos até aqui: haveria outros momentos da trajetória de Foucault onde os temas da subjetividade e história possam ser vistos como que entrelaçados? Ou, ainda, haveria outros momentos em que o aspecto transformacional da subjetividade, como uma linha de fuga ou resistência à captura de sua potência, poderia ser atrelado à relação de Foucault com o pensamento de Kant?

Tendo isso em vista já podemos retornar ao texto da tese complementar, de 1961, *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant* (2011), para aferir se, de alguma maneira, as relações entre subjetividade e história apresentam ressonâncias nesse primeiro escrito em que Foucault coteja o pensamento de Kant.

Trabalho que remete ao início da trajetória intelectual de Foucault, a tese complementar possui uma configuração peculiar: ausência de subtítulos ou subdivisões e redação extremamente complexa, pois, ao que parece, serviu para cumprir um requisito formal para que Foucault obtivesse seu título de doutor, na medida em que, para tanto, fazia-se necessário a sustentação de duas teses<sup>3</sup>. Em suma, trata-se de um texto que, ao contrário de *História da loucura na idade clássica*, não visava à publicação, ficando restrita à apreciação do corpo de especialistas que compuseram sua banca.

Composto por uma tradução, introdução e notas do texto de Kant *Antropologia do ponto de vista pragmático*, de 1798, a tese complementar de Foucault procura compreender a constituição deste texto a partir de sua relação com a filosofia crítica. Para tanto, Foucault se debruça ao texto da *Antropologia* de Kant a partir de uma perspectiva que o aborda como um trabalho iniciado antes da redação de suas três críticas (*Crítica da razão pura*, 1781; *Crítica da razão prática*, 1788; *Crítica da faculdade de julgar*, 1790), mas que se prolonga juntamente com a redação destas e, ainda, as ultrapassa; destacando, ainda, um movimento onde a *Antropologia* incide sobre a formulação das *Críticas* e vice-versa. Com esse trabalho, Foucault tece suas primeiras reservas em relação a uma forma de pensamento que, na modernidade, oferece ao homem uma posição de sujeito estável e soberano. Tais investidas que se prolongam em textos posteriores e têm no desfecho de *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências* (2007), de 1966, aquilo que, talvez, seja sua formulação mais lapidar e cujo brilho solicita o direito de ser, mais uma vez, repetida:

[...] o homem é uma invenção cuja recente dará a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, com aconteceu, na curva do século XVIII, como o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto na areia (FOUCAULT, 2007, p. 536).

Não é nosso intuito entrar em pormenores a respeito da tese complementar, já que perseguimos aqui um objetivo delimitado. Mas vale ressaltar a importância desse trabalho enquanto um texto que parece apontar para alguns aspectos que, de maneiras singulares, permeiam a trajetória de Foucault, sendo eles germinados e momentos distintos<sup>4</sup>. Dentre eles, um tema parece ressoar de maneira significativa com as questões que delimitamos anteriormente a respeito das relações entre subjetividade e história. Para explorá-lo, devido à delimitação de nossa reflexão, é preciso operar um ligeiro recorte do conjunto do escrito da tese complementar e isolá-lo em função dos problemas que vínhamos desdobrando até aqui.

<sup>3</sup> A descrição de todo esse processo, incluindo os comentários da banca de Foucault acerca de suas teses, podem ser conferidos no trabalho de Eribon (1990).

<sup>4</sup> Uma reflexão acerca da relação entre os aspectos da tese complementar com textos posteriores de Foucault é desenvolvida no artigo *La thèse complémentaire dans la trajectoire de Foucault* (FONSECA E MUCHAIL, 2012/3).



Foucault se detém junto às correspondências estabelecidas entre Kant e o médico Christoph Wilhelm Hufeland – autor do livro *Macrobiótica ou a arte de prolongar a vida humana* [*Makrobiotik oder die kunst das menschliche leben zu verlängern*] –, datadas da segunda quinzena de março de 1797. Portanto, advém de um momento posterior ao desenvolvimento das *Críticas*, e Kant, então com 73 anos, voltava-se, segundo Foucault, à seguinte interrogação:

[...] o que significa esta velhice que não é mais capaz de resgatar as sutilezas transcendentais, mas que parece continuar dona de si na cuidadosa prevenção de toda doença? Vida prolongada ou vida acabada? Essa idade da razão indicaria o domínio sobre o tempo precário da vida? Esse escoar-se do tempo que aproxima de nós, sem nós, o término da vida poderia ser contornado ou dominado por uma síntese ativa da razão que faz do fluxo irreprimitível o reino calmo da sabedoria? (FOUCAULT, 2011, p. 38).

O que está em questão, como se vê, é algo que diz respeito diretamente ao corpo orgânico em sua velhice – o que mobiliza certa relação entre a questão da passividade e do tempo. Mas, a reflexão se prolonga, também, para o corpo como objeto de uma prática de si que desloca a relação entre doença e saúde. Nesse caso, as cartas com Hufeland escandem uma discussão fundamental que, de acordo com Foucault, se alinha a um movimento da medicina alemã do período que visa ajustar a observação de determinada doença a certa metafísica do mal que, por sua vez, busca equacionar certa “gravitação comum **entre** o afundamento no mecanismo patológico e a queda da liberdade no pecado”. A obra de Hufeland, ainda que não diretamente ligada a esse problema, prolonga uma máxima que surge de tais discussões, qual seja: “[...] a cultura moral é indispensável à realização física da natureza humana” (FOUCAULT, 2011, p. 39, **grifos nossos**).

Nesse caso, vemos um conceito de saúde alinhado a determinada forma de virtude. Assim, pode-se dizer que, se o tempo orgânico é incontornável, no que diz respeito ao tempo histórico e às práticas de si, é possível o cultivo de uma forma de liberdade que “[...] se enraíza **na** possibilidade de **prolongar a vida humana**, preservando a mecânica do corpo da queda culpável no mecanismo” (FOUCAULT, 2011, p. 40, **grifos nossos**). A partir desse debate, Kant redige uma *Dietética* cujo objetivo se voltava ao “poder exercido pelo espírito sobre suas impressões corporais patológicas” (p. 40) – texto que seria integrado ao livro *Conflito das faculdades*, também de 1798.

Nas correspondências de Kant e Hufeland, a partir desse debate conduzido aqui de modo incipiente, Foucault destaca, então, a filosofia como um elemento de universalidade que, junto da ciência médica, define uma arte cotidiana da saúde. De modo que “[...] a arte de prolongar a existência não é, portanto, vitória sobre o absoluto da morte domínio exaustivo da vida; é no interior da própria vida, a arte mensurada e relativa de gerir as relações entre saúde e doença” (FOUCAULT, 2011, p. 42).

Não permitir ao espírito, portanto, o mesmo perecimento, a mesma queda que se apresenta no corpo envelhecido, mas, antes, cabe a ele resistir a esse movimento condicionado e dominá-lo da melhor maneira possível; prolongar a vida tonificando, pois, o viço do pensamento. Como destaca Foucault, “a idade não é a doença, mas aquilo em que uma doença não é mais dominável. E o tempo novamente domina” (FOUCAULT, 2001, p. 44). Lembrando que aquilo que Kant constrói a partir dos diálogos com Hufeland é, justamente, o estabelecimento de uma dietética, isto é, um conjunto de práticas voltadas para o domínio e o cuidado de si no momento de sua velhice, procurando construir, sobre ela, um trabalho sempre recomeçado, uma atenção ao tempo de sono e à vigília, a alimentação, ao momento de se dedicar ao exercício do pensamento, etc.

Como havíamos destacado anteriormente, as considerações que Foucault desenvolve na tese complementar ressoam em um problema geral que, de modos variados, ecoam em seus primeiros trabalhos: a possibilidade de um questionamento acerca do ser do homem. Nesse sentido, as correspondências de Kant e Hufeland surgem como uma importante linha de força que passa pelo texto da *Antropologia* de Kant, na medida em que tocam e ajudam a equacionar o problema que envolve articulação do *homo natura* com o homem enquanto sujeito de liberdade (FOUCAULT, 2011). Se, por um lado, enquanto ocupante de uma posição na natureza dada a sua constituição biológica, o homem é conduzido pela correnteza do tempo a seu perecimento físico, por outro lado, ele é dotado de um espírito capaz de, a partir de um conjunto de reflexões e práticas efetuadas no seu âmbito cotidiano, produzir deslocamentos significativos em relação a esse estado condicionante. Desse modo, o trabalho sobre si se sobressai e abre, no domínio

de sua efêmera existência, um trabalho incessante de liberdade, desprendimento e domínio, mesmo que momentâneo, sobre o tempo.

A preocupação de Foucault com a dietética aparecerá, novamente, em suas reflexões da década de 1980, efetivamente, no segundo volume de *História da sexualidade: o uso dos prazeres* (2010). O encontro com a medicina para pensar um possível regime geral de dietas marca a tônica das reflexões que, dessa vez, Foucault busca recuperar junto a Platão e, principalmente, na escola hipocrática. E é nesse encontro outro, agora ocupado com temas que envolvem a sexualidade e as práticas de liberdade – a *subjetividade* e a *subjetivação*, como destacamos inicialmente – que vemos vibrar aspectos similares a aqueles que Foucault mobiliza já nos anos de 1960, quando se ocupa em pensar, a partir da *Antropologia* de Kant, o jogo entre o tempo condicionante e a liberdade como movimento de saída que, por sua vez, dá ensejo a uma espessura histórica singular. Destaquemos um trecho de *o uso dos prazeres* que parece nos apontar para essa direção:

[...] a prática do regime enquanto arte de viver é bem outra coisa do que um conjunto de precauções destinadas a evitar doenças ou terminar de curá-las. É toda uma maneira de se constituir como sujeito que tem por seu corpo o cuidado, justo, necessário e suficiente. Cuidado que atravessa a vida cotidiana; que faz das atividades maiores ou rotineiras da existência uma questão ao mesmo tempo de saúde e de moral; que define entre o corpo e os elementos que o envolvem uma estratégia circunstancial; e que, enfim, visa armar o próprio indivíduo com uma conduta racional. (FOUCAULT, 2010, p. 98).

Daí, portanto, a possibilidade de colocarmos algumas questões que, por sua vez, servem como aportes para o desdobramento de investigações futuras: poderíamos pensar que esse conceito de saúde, tal como exposto nesse trecho da tese complementar de 1961, estaria intimamente ligado com certa atitude-crítica em relação a si e ao presente – tal como mobilizado por Foucault nos textos da década de 1980? Qual seria a proximidade de tais considerações? Até que ponto, a despeito das várias transformações de seu pensamento, seria lícito considerar essas considerações desenvolvidas na década de 1960 como uma chave de inteligibilidade para as formulações que Foucault traz à tona na década de 1980, onde o pensamento de Kant é mobilizado de forma contígua às problematizações que envolvem *subjetividade e história*?

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta breve reflexão, procuramos ler Foucault às avessas. Com isso, acabamos por delimitar um campo de problemas que demonstram uma importante ressonância entre algumas de suas reflexões das décadas de 1960 e 1980. Mais do que dirimir a ênfase nas diversas transformações que Foucault experimenta ao longo de sua trajetória, entendemos que essas ressonâncias possibilitam uma abordagem refinada e complexa de seu pensamento e afastam algumas críticas que, revezando entre uma grandiloquência simplificadora, uma cega vontade de verdade de sua razão histórica, ou, até mesmo, uma má-fé, acabam por entender que a questão do sujeito seria, como ato final da trajetória de Foucault, uma forma de expiação<sup>5</sup>.

Se, por um lado, é inegável que a questão do sujeito é o grande tema dos últimos livros de Foucault, e é inegável, também, que ele é explorado de maneira específica e singular, como a tônica de uma importante transformação de suas reflexões, por outro lado, é possível notar que alguns componentes que integram esse campo em sua especificidade já estavam presentes desde o início de sua trajetória, ainda que aliados a outros conceitos e problemas.

<sup>5</sup> Quanto a isso, é possível destacar a discussão de Didier Eribon (1996) com o livro de James Miller *The Passion of Michel Foucault*, ou, ainda, as desenvolvidas por François Dosse (1994) que, ao tratar do tema do sujeito em Foucault, afirma que esta questão “remete ao não dito de Foucault, à sua busca desesperada e urgente de uma ética, de uma ascese espiritual compensatória de um desprendimento próximo de seu corpo, de uma libertação da culpabilidade mortífera que o habita, e de uma reconciliação final consigo mesmo” (p. 389). Mesmo que distante de nós no tempo e espaço de produção, e devidamente retificadas pelos mais competentes autores que se debruçam ao pensamento de Foucault, tais considerações rondam e seduzem, ainda, o vocabulário de muitos daqueles que se saciam com a primeira chave de inteligibilidade que lhes salta aos olhos e que, com ela e por ela, afirmam os mais simplórios vitupérios.

A relação com o pensamento de Kant, como uma figura-ponte ou personagem conceitual, permite, como vimos, identificar as relações entre história, corpo e subjetividade como *um* importante conjunto de componentes a serem investigados. Assim, uma vez isolados tais componentes, surge a possibilidade de persegui-los, agora, em sua evolução, atentando-se às suas modificações e às diferentes questões a que eles se aliam no percurso dos textos de Foucault. Em suma, trata-se de fazer o caminho da montante para a jusante.

Idas e vindas; ziguezagues; da jusante para a montante e desta para aquela. Movimentos cambaleantes que, certamente, tomam o pensamento de Foucault e o torcem, fazem gemer, ranger, vibrar, ressoar, dissonar... Afinal, não seria justamente esta a maneira sugerida por ele próprio de se levar um autor adiante?

## REFERÊNCIAS

CARDOSO JÚNIOR, H. R. Para que serve uma subjetividade? Foucault, tempo e corpo. *Psicol. Reflex. Crít.*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 343-349, Dec. 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/prc/v18n3/a08v18n3.pdf>. Acesso em: 20 Set 2017.

CARDOSO JÚNIOR, H. R. Foucault's heraclitism and the concept of history. *Fênix: Revista de História e Estudos Culturais*, Uberlândia, v. 8, ano VIII, n. 2, p. 1-15, maio-ago. 2011. Disponível em: [http://www.revistafenix.pro.br/PDF26/Dossie\\_03\\_Helio\\_Rebello\\_Cardoso\\_Ir.pdf](http://www.revistafenix.pro.br/PDF26/Dossie_03_Helio_Rebello_Cardoso_Ir.pdf). Acesso em: 15 out 2017.

DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. Revisão da tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DOSSE, F. *História do estruturalismo: O canto do cisne, de 1967 a nossos dias*. Trad. Álvaro Cabral. Vl. 2. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

ERIBON, D. *Michel Foucault, 1926-1984*. Trad. Hildegard Fiest. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ERIBON, D. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

FONSECA, M. A. da; MUCHAIL, S. T. *La thèse complémentaire dans la trajectoire de Foucault. Rue Descartes*, Collège international de Philosophie, n. 75, p. 21-33, 2012/3. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3-page-21.htm>. Acesso em: 20 set. 2017.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Edição Graal, 2012.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon de Albuquerque, 3. ed., Rio de Janeiro: Edição Graal, 2010.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

MUCHAIL, S. T. Foucault e a história da filosofia. In: *Tempo soc.*, São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 15-20, oct. 1995. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0015.pdf>. Acesso em: 22 out. 2017.

HERÁCLITO DE ÉFESO. Fragmentos. In: *Os pré-socráticos*, Col. Os Pensadores, vol. I. Trad. José Cavalcante de Souza, São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 90-94.

PASSETTI, E. Heterotopia, anarquismo e pirataria. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (org.). *Figuras de Foucault*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 109-118.



Recebido em 07/11/2018. Aceito em 14/02/2019.

IMAGENS PARA  
ALÉM DA LINGUAGEM?:  
O ANACRONISMO DA HIPÓTESE  
FOUCAULTIANA DE UMA “RUÍNA  
DO SIMBOLISMO GÓTICO” EM  
*HISTÓRIA DA LOUCURA*

¿IMÁGENES MÁS ALLÁ DEL LENGUAJE?: EL ANACRONISMO DE LA HIPÓTESIS  
FOUCAULDIANA DE UNA "RUÍNA DEL SIMBOLISMO GÓTICO" EN *HISTORIA DE LA  
LOCURA*

IMAGES BEYOND LANGUAGE?: THE ANACHRONISM IN FOUCAULT'S HIPOTESIS OF THE  
“DECAY OF GOTHIC SYMBOLISM” IN *HISTORY OF MADNESS*

Gabriel Pinezi\*  
UNESP-Araraquara

Renan Pavini\*\*  
PUC-PR

RESUMO: *História da Loucura* é um texto marcado pela crítica à tradição dialética que Nietzsche havia esboçado em seu *Nascimento da Tragédia*. Isto fica evidente quando Foucault diferencia dois tipos de “experiências” da loucura no limiar entre medievo e renascimento: uma experiência trágica da loucura, imperante nas artes plásticas de Bosch e Bruegel, em oposição a uma experiência crítica, que se expressa majoritariamente em textos literários moralistas e cômicos como de Brant e Erasmo. Com base nessa distinção, Foucault propõe que a diferença entre a experiência trágica e crítica da loucura se dá quando as imagens de Bosch revelam

---

\* Doutor e mestre em Letras pela UEL. Foi pós-doutorando do PPG em Estudos Literários da UNESP-Araraquara (Bolsista PNPd) entre 2018 e 2019. Atualmente é professor colaborador do departamento de Letras da UNICENTRO-Guarapuava e da Especialização em Literatura da UNESPAR-Campo Mourão. E-mail: [gabrielpinezi@gmail.com](mailto:gabrielpinezi@gmail.com).

\*\* Doutor em Filosofia na PUCPR, graduado em Filosofia, especialista em Filosofia Moderna e Contemporânea e Mestre em Letras, pela Universidade Estadual de Londrina. E-mail: [renan2pc@yahoo.com.br](mailto:renan2pc@yahoo.com.br).

os limites da linguagem verbal, acontecimento histórico que chamou de “ruína do simbolismo gótico”. O objetivo deste artigo é ressaltar a anacronia desta interpretação histórica de Foucault, apontando para como a crítica de Nietzsche à tradição dialética de Platão e Hegel contribuiu para a formulação de uma hipótese sem rigor historiográfico.

PALAVRAS-CHAVE: Experiência trágica da loucura. Experiência crítica da loucura. Simbolismo. Linguagem. *Logos*.

RESUMEN: *Historia de la Locura* es un texto marcado por la crítica a la tradición dialéctica que Nietzsche había esbozado en su *Nacimiento de la Tragedia*. Esto queda evidente cuando Foucault diferencia dos tipos de “experiencias” de la locura en el umbral entre medievo y renacimiento: una experiencia trágica de la locura, imperante en las artes plásticas de Bosch y Bruegel, en oposición a una experiencia crítica, que se expresa mayoritariamente en textos literarios moralistas y cómicos como de Brant y Erasmo. Con base en esta distinción, Foucault propone que la diferencia entre la experiencia trágica y crítica de la locura se da cuando las imágenes de Bosch revelan los límites del lenguaje verbal, acontecimiento histórico que lo llamó de “ruina del simbolismo gótico”. El objetivo de este artículo es resaltar la anacronía de esta interpretación histórica de Foucault, apuntando hacia cómo la crítica de Nietzsche a la tradición dialéctica de Platón y Hegel contribuyó a la formulación de una hipótesis sin rigor historiográfico.

PALABRAS-CLAVE: Experiencia trágica de la locura. Experiencia crítica de la locura. Simbolismo. Lenguaje. *Logos*.

ABSTRACT: *History of Madness* is a text marked by the same critique of the dialectical tradition defended by Nietzsche in *The Birth of Tragedy*. This becomes clear when Foucault differentiates two types of “experiences” of madness in the frontier between Medievalism and Renaissance: a tragic experience of madness, which reigns on the pictorial arts by Bosch and Bruegel, opposed to a critical experience, majorly expressed in comical and moral literary texts by Brant and Erasmus. Based on this distinction, Foucault asserts that the difference between the tragic and the critical experiences of madness occurs when Bosch reveals the limits of verbal language, historical fact acknowledged by Foucault as “the decay of Gothic symbolism”. The aim of this essay is to reveal the anachronism of Foucault’s historical interpretation, stressing how Nietzsche’s critique of the dialectical tradition of Plato and Hegel contributed to the formulation of a hypothesis without historiographic rigor.

KEYWORDS: Tragical experience of madness. Critical experience of madness. Symbolism. Language. *Logos*.

## 1 INTRODUÇÃO: EXPERIÊNCIA TRÁGICA E CONSCIÊNCIA CRÍTICA DA LOUCURA

Em sua tese de doutorado, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*, Foucault confrontou, logo em seu prefácio<sup>1</sup>, as dialéticas da história com as estruturas imóveis do trágico. Sob este escopo, afirmou que, para refazer uma história da loucura sem recair nos discursos positivos que modernamente a cercam, era preciso fugir das verdades terminais impostas pelos discursos psicopatológicos, lançando um novo olhar ao outro giro [*autre tour*] da loucura para, assim, reescrever a história em sua verticalidade. Tal verticalidade só é possível, para Foucault, quando se colocam em evidência os limites da história Ocidental, em detrimento da identidade imposta por essa mesma cultura. Ou, em outras palavras, a identidade de uma cultura só pode ser historicamente formada na recusa daquilo que ela exclui. Declaradamente, Foucault começa a preparar o terreno para sua arqueologia do silêncio através da filosofia de Nietzsche: “[...] o estudo que se lerá só seria o primeiro, e o mais fácil sem dúvida, dessa longa investigação na qual, sob o sol da grande pesquisa nietzschiana, quero confrontar as dialéticas da história com as estruturas imóveis do trágico” (FOUCAULT, 1994, p. 1962)<sup>2</sup>.

Roberto Machado (2005, p. 25), ao comentar *História da loucura*, escreve que este é um texto que “[...] apresenta uma homologia estrutural surpreendente” com *O nascimento da tragédia* de Nietzsche, principalmente por causa da “[...] tese da existência de uma experiência trágica da loucura”. Nietzsche proclama, com Eurípedes e o socratismo, a morte da tragédia; já Foucault observa uma sobreposição da consciência crítica sobre a experiência trágica na passagem do século XVI ao XVII, resultando num processo de

<sup>1</sup> Prefácio presente na primeira edição do texto, de 1961, publicado pela editora Plon. Posteriormente, em sua segunda edição, pela editora Gallimard, Foucault suprime *Folie et déraison* do título e substitui o primeiro prefácio por um mais conciso, que traz a problemática da autoria, afastando-se assim do ar romântico do primeiro.

<sup>2</sup> Tradução nossa. O mesmo se aplica a outras citações cujo original se encontra em língua estrangeira.

racionalização da loucura que alcançará plena expressão com a racionalidade moderna. E, do mesmo modo com que Nietzsche compreende a história Ocidental como a recusa da tragédia e acredita que seu renascimento pode ser observado na filosofia de Schopenhauer e na música de Wagner, Foucault compreende a história clássica e moderna da Europa como um longo processo de dominação e silenciamento da loucura, que retoma sua voz a partir das palavras trágicas de Nietzsche e Artaud. Nietzsche apega-se ao anti-hegelianismo de Schopenhauer para alicerçar sua metafísica de artista, ao mesmo tempo em que considera que a filosofia do autor de *O mundo como vontade e representação* resgata o espírito trágico na modernidade, ao lado da música de Richard Wagner. Em Foucault, o contraponto ao primado da razão dialética na psiquiatria de Pinel e na filosofia de Hegel encontra-se nas experiências criadoras de artistas e pensadores como Artaud, Nietzsche, Goya e Van Gogh, exemplos daquilo que chamou de “ausência de obra”. Tanto Nietzsche quanto Foucault partilham, assim, de uma crítica à razão dialética, seja ao tratar do silenciamento da experiência trágica da loucura, seja ao postular a morte da tragédia Ática.

Podemos afirmar também que Foucault entende a loucura sob um ponto de vista ontológico, uma vez que ele se remete à maneira como Nietzsche apresenta as noções de dionísio e apolíneo. Para Nietzsche (2007, p. 29), estes são “[...] poderes artísticos que, sem a mediação do artista humano, irrompem da própria natureza, e nos quais os impulsos artísticos desta se satisfazem imediatamente e por via direta”. Este é o pressuposto de Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, para pensar a tragédia Ática. Ao estabelecer a diferença entre o coro dionísio e o drama trágico, o filósofo argumenta que, no primeiro, pressupõe-se o personagem Dionísio, embora ele nunca se encontre representado (todos os participantes do coro eram sátiros que se transfiguravam e formavam uma nova visão), enquanto no drama trágico o personagem dionísio encontra-se representado, visível ao público.

A partir daí, Dionísio se torna um herói épico que, por muito tempo, foi o único herói existente na tragédia, cuja única finalidade era o sofrimento do deus báquico. O interessante dessa personificação de Dionísio na tragédia é que ela só foi possível por intervenção de Apolo: Dionísio se torna um personagem individual que carrega profundo sofrimento por causa dessa individuação. Sobre isso, Nietzsche (1992, p. 69) alerta: “[...] com a mesma certeza cumpre afirmar que jamais, até Eurípedes, deixou Dionísio de ser o herói trágico, mas que, ao contrário, todas as figuras afamadas do palco grego, Prometeu, Édipo e assim por diante, são tão somente máscaras daquele proto-herói, Dionísio”. Em decorrência disso, apresenta-se uma importante diferenciação entre as tragédias de Ésquilo e Sófocles, de um lado, e as de Eurípedes, de outro: se na tragédia dos primeiros as personagens principais eram sempre máscaras de Dionísio, em Eurípedes, é o homem comum que se encontra no centro do palco, com seus vícios e erros. Por trás dos heróis trágicos esquilianos e sofocianos, “[...] por trás de todas essas máscaras se esconde uma divindade, eis o único fundamento essencial para a tão amíuade admirada ‘idealidade’ típica daquelas figuras célebres” (NIETZSCHE, 1992, p. 69). Desta forma, Dionísio aparece, através de Apolo, numa pluralidade de configurações, trazendo o conhecimento divino sob as máscaras de Prometeu e Édipo.

Para Nietzsche, é em oposição ao conhecimento universal, obscuro e enigmático da tragédia Ática que encontramos o início de uma nova comédia a partir do drama de Eurípedes, que não traz fundamentos metafísicos ou ontológicos da existência, mas abarca de maneira superficial nas trivialidades cotidianas dos homens. Dá-se, desta forma, uma sobreposição do drama de Eurípedes sobre a tragédia de Ésquilo e Sófocles, num momento de apequenamento da própria noção de homem, uma vez que se encontra, agora, no centro da cena teatral, apenas as superficialidades cotidianas – o homem perde sua profundidade ontológica na φύσις [natureza], sustentando-se agora unicamente na experiência dialética do λόγος [logos].

Desta forma, Eurípedes abre para o drama um caminho em direção à comicidade. “Excisar da tragédia aquele elemento dionísio originário e onipotente e voltar a construí-la de novo puramente sobre uma arte, uma moral e uma visão de mundo não-dionísio – tal é a tendência de Eurípedes que agora se nos revela em luz meridiana” (NIETZSCHE, 1992, p. 78). Ao substituir Dionísio pelas virtudes socráticas, ele tornou-se, por suas peças, o poeta que julga, abrindo assim a poesia para a moralização do homem. A tragédia perde então aquela forma universal da vitória na derrota, e agora impõe-se uma consciência julgadora através da dialética socrática. Partindo desta divisão, o filósofo alemão busca rebater as teorias estéticas de sua época que compreendiam a arte como pura manifestação de uma subjetividade criadora, bem como a compreensão de uma arte cuja finalidade é pedagógica-utilitarista, através de uma ontologia da obra de arte encarnada nas pulsões dionísias e apolíneas. Tal ontologia se sustenta, em grande medida, pela hipótese de que há um elemento negativo (dionísio) em relação à pura representação luminosa do discurso (apolíneo). E é esta tensão que sustenta, para Nietzsche, aquilo que se pode chamar de uma arte trágica.

De forma análoga, Foucault parte de uma ontologia da loucura para escapar da armadilha antropológica que sustentou a percepção moderna da loucura enquanto “alienação” e “doença mental” – percepção esta que *História da loucura* aponta como sustentada pela dialética hegeliana. Tal como o dionisíaco em Nietzsche, Foucault reconhece que o ser da loucura aponta para o vazio da existência, os limites da razão e o embate constante entre o homem e a morte. Foucault resgata a dicotomia nietzschiana através das noções de experiência trágica da loucura e de consciência crítica da loucura, opondo o cósmico trágico ao moral crítico: a experiência trágica traz visões cósmicas do mundo, a morte, os mistérios e o fascínio do que não cabe no *logos*, enquanto a consciência crítica da loucura carrega uma reflexão moral e lógica sobre os vícios humanos.

Foucault argumenta que ambas conviviam durante o Renascimento. No entanto, com a consolidação da percepção clássica, a consciência crítica acabaria por silenciar a experiência trágica, abrindo espaço para a experiência clássica da loucura nos séculos XVII e XVIII. Enquanto a experiência trágica manifestava-se na iconografia renascentista, marcadamente em Bosch, Bruegel e Dürer, a consciência crítica era percebida em obras filosóficas e literárias, como no *Elogio a loucura*, de Erasmo, e em *A nau dos insensatos*, de Brant. Enquanto na consciência crítica a loucura se encontra subordinada à razão, sempre com uma finalidade moralizadora e educativa, a experiência trágica conduz para a ruína do sentido, expressando nos próprios limites da representação a negatividade da morte e do nada. Durante o período renascentista, a loucura aparece ligada às grandes inquietudes causadas pela peste, pela guerra e pela fome, que dominam a existência humana da época; rapidamente, o louco é incorporado nesse imaginário, anunciando o fim dos tempos, o apocalipse, e encarnando as formas demoníacas do caos. Mas se até metade do século XV, nas palavras de Foucault (1972, p. 26), “o tema da morte reina sozinho” e “[...] o que domina a existência humana é este fim e esta ordem à qual ninguém escapa”, o início do século XVI marca a predominância da consciência crítica, cômica e moralizadora. Nesta, a loucura é interiorizada no homem, perdendo seus poderes de revelação.

Ao traçar as oposições entre a experiência trágica e a consciência crítica, Foucault escreve que a experiência trágica se manifesta, principalmente, nas artes plásticas, como em Bosch, Bruegel e Dürer. Embora seja inegável que as imagens destes possuam temas em comum com a escrita de Erasmo e Brant, como a dança dos mortos e a própria nau dos loucos, Foucault (1972, p. 28) observa que “a bela unidade” entre “[...] o verbo e a imagem, entre o que é figurado pela linguagem e o que é dito pela plástica” começa a se desfazer. Assim, para o autor de *História da loucura*, “[...] por seus valores plásticos próprios, a pintura mergulha em uma experiência que se desvia cada vez mais da linguagem, qualquer que possa ser a identidade superficial do tema”. Tal desvio se explica pelo esoterismo de tais obras, por um desenvolvimento autônomo em torno de sua própria potência de imagem, distanciando-se das temáticas morais e pedagógicas da consciência crítica.

Foucault (1972, p. 28) chama essa distância entre linguagem e imagem de “ruína [*délabrement*] do simbolismo gótico”. Isso indica que as imagens pintadas por Bosch começam a se libertar da iconografia gótica, presa a um simbolismo fechado com significações bem delimitadas, passando então a girar em torno de si mesmas. O resultado disso é que as imagens não revelam mais sua conexão com o mundo social e moral, mas simplesmente sua pureza de imagem insana. Diz Foucault (1972, p. 29): “[...] liberada da sabedoria e da lição que a ordenavam, a imagem começa a gravitar ao redor de sua própria loucura”. Para além do limite das imposições morais que regulavam a vida social cristã, as imagens de Bosch, Bruegel e Dürer avançam em direção ao seu próprio ser, à sua própria pureza plástica enigmática.

Em suma, a oposição estabelecida por Foucault é entre uma experiência trágica em que a loucura aparece em sua espessura ontológica, como fato encarnado no mundo, e uma experiência crítica, na qual a loucura, sob as roupagens de uma grande comédia, é retratada como uma dimensão inerente aos costumes dos homens. Assim, Foucault reproduz a mesma estrutura com que Nietzsche, em o *Nascimento da Tragédia*, contrapõe a fundamentação ontológica da tragédia grega de Sófocles e Ésquilo às peças humanistas de Eurípedes. Em tons líricos, tanto Foucault quanto Nietzsche farão o elogio desta arte trágica em que os mistérios da morte e do sofrimento se veem transfigurados em imagens que apontam para o limite do *logos*, da razão.



## 2 O ANACRONISMO DA HIPÓTESE DE FOUCAULT

O que gostaríamos de questionar aqui é a validade historiográfica desta leitura de Foucault sobre a distância entre as obras escritas e a iconografia medieval. A princípio, uma rápida comparação entre a tese da “ruína do simbolismo gótico” com os principais estudos de história da arte sobre os séculos XV e XVI mostra que a leitura de Foucault não só é equívoca, como jamais foi sequer considerada pelos historiadores da arte. Basta lermos os grandes estudos sobre a iconografia da Baixa Idade Média e do Renascimento – como os de Aby Warburg (2013), Erwin Panofsky (1979), Johan Huizinga (2013) e Giorgio Agamben (2012) – para perceber o quanto havia um forte diálogo entre os significados das obras escritas e das obras plásticas. É, inclusive, parte do método historiográfico desses autores reconstituir as bases discursivas que explicam e fundamentam as construções das imagens que, para nós, aparecem como enigmáticas.

Como exemplo máximo desse tipo de trabalho, basta citar a primorosa obra *Saturno e a Melancolia*, de Klibansky, Panofsky e Saxl (1979). Os autores mostraram detalhadamente como uma única gravura de Dürer não só retoma dois mil anos de tradição médica, religiosa e filosófica, como também sustenta uma espécie de “síntese” perfeita de como o humanismo renascentista releu textos de magia, medicina e demonologia. A imagem de *Melencolia I* soa completamente ilegível e enigmática para o homem contemporâneo; no entanto, ela transforma e reelabora sentidos recorrentes da tradição iconográfica anterior ao Renascimento. Não há, nas obras plásticas da época, completa autonomia do símbolo imagético em relação às obras literárias.

O mesmo se aplica às pinturas de Bosch e de Bruegel. Para sustentar nossa interpretação, vamos nos limitar aqui a uma análise rápida de *O Jardim das Delícias*, famoso quadro em que os seres monstruosos pintados pelo holandês são criados a partir dos discursos moralizantes da doutrina cristã. Algumas das imagens – como a dos pássaros no painel central de *O Jardim das Delícias Terrenas* – são chistes sexuais com palavras da língua holandesa: “*Vogelen*”, o plural de pássaro (*Vogel*) em holandês, refere-se também ao ato sexual. Daí que, no *Jardim das Delícias*, o ato sexual pecaminoso é representado simbolicamente a partir da imagem de pássaros que devoram frutos, em meio aos corpos nus que esbanjam luxúria em práticas de prazer gratuito.



Figura 1: detalhe do painel central de *O Jardim das Delícias*, de Hieronymus Bosch.

Fonte: <https://tuinderlusten-jheronimusbosch.ntr.nl/en>

As frutas representam simbolicamente o sexo enquanto fruto proibido, numa evidente inversão chistosa do mito do gênesis: “Frutificai, disse Ele [Deus], e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra” (Gn 1:28). Ora, é justamente uma inversão irônica da ordem de “frutificar” e

“dominar os animais” que é simbolizada pelas imagens monstruosas de Bosch. O gesto de comer os frutos e dominar os animais que se espalha ao longo do mundo terreno no painel central revela simbolicamente a perversão dos homens imorais, que desrespeitam em sua soberba a lei da economia divina. Deus ordenou que o sexo ficasse restrito à reprodução – o que Bosch simboliza ao colocar um coelho ao lado de Adão e Eva, no painel do paraíso – enquanto os homens buscam unicamente os prazeres da carne, reproduzindo em suas ações cotidianas o gesto pecaminoso originário de comer do fruto proibido. Tais referências a passagens bíblicas, inclusive, são bem evidentes até para o homem do século XXI.

Já na terceira parte do tríptico, na qual Bosch figura as imagens monstruosas do inferno, percebemos também referências diretas à tradição moralizante cristã. As imagens de homens sendo torturados em gigantescos instrumentos musicais simbolizam a condenação da música profana, relacionada no imaginário medieval aos pecados da luxúria; os pequenos pássaros que saem do ânus de um homem sendo engolido por um pássaro são uma construção simbólica dos flagelos implicados aos sodomitas e aos avaros; e a mulher que olha o reflexo de sua própria imagem enquanto é abraçada por um animal sombrio simboliza o pecado da vaidade, ilustrada em todo medievo a partir do mito de Narciso, aquele que mortalmente se apaixonou pela própria imagem<sup>3</sup>. O sapo que, aqui, aparece entre os seios da bela jovem, representa a impureza de uma alma não-casta, não-virgem, ou seja, tomada por pensamentos sexuais impuros e diabólicos. Este sapo – por si só um símbolo bem conhecido do demônio na época de Bosch – reaparece em vários pontos do tríptico, para ressaltar que o demônio é ardiloso e se esconde onde menos se espera.



Figura 2: detalhe do painel direito de *O Jardim das Delícias*, de Hieronymus Bosch.

Fonte: <https://tuinderlusten-jheronimusbosch.ntr.nl/en>

É inegável, portanto, que a iconografia esboçada por Bosch parece reafirmar o mesmo sentido pedagógico que aparece na *Nau dos Insensatos*, de Brant, ou na crítica de Erasmo ao homem pecador do medievo. Não há ruína do simbolismo enquanto fato histórico, como insinua Foucault; mais precisamente, é a alegoria de uma linguagem para nós já esquecida que constitui um enigma. Mas este enigma não é próprio a uma ruína da linguagem, e sim a um desnível histórico entre nós e os medievais.

<sup>3</sup> A este respeito, conferir as análises de Agamben na terceira parte de *Estâncias*, “A palavra e o fantasma: a teoria do fantasma na poesia de amor do século XIII”, sobre a importância dos “fantasmas” (imagens) na cultura literária medieval. Agamben discute de que modo a categoria médica de “amor louco” ou “amor *hereros*” consolidou um pensamento fantasmático sobre a linguagem originalmente medieval. Tal doença é considerada uma afecção melancólica na qual, tal como Narciso e Pigmeleão, os cavaleiros e poetas nobres se apaixonavam pela imagem fantasmática de uma mulher, em detrimento de um amor carnal. É justamente na valorização dessa experiência da loucura melancólica como capaz de conduzir o poeta à salvação que se sustenta uma revalorização do amor profano no baixo medievo; tal seria a origem histórica do que chamamos hoje de “amor cortês”. Vale ressaltar, no entanto, que o pensamento plantonista cristão associou sempre os “fantasmas” à falsidade das imagens e às artimanhas do demônio: é isso que se expressa, aqui, na iconografia de Bosch.

O que fica evidente, dessa forma, é o quanto a leitura de Foucault é anacrônica: ela aplica os valores da noção de autonomia própria às teorias estéticas do século XIX sobre obras de arte que nada contêm de autônomas ou mesmo de enigmáticas em relação ao seu próprio contexto. Toda a iconografia medieval e cristã é completamente sustentada por textos literários e de linguagem – fato que só será abalado, no Ocidente, a partir da experiência romântica da arte original, no século XIX. E é justamente sobre essa teoria da originalidade e da autonomia da obra de arte romântica que Nietzsche sustenta sua ontologia da obra de arte em *O Nascimento da Tragédia*. Há confusão, portanto, entre o âmbito da ontologia e da historiografia na interpretação foucaultiana: a autonomia dos símbolos em relação ao contexto literário só é concebível historicamente a partir do século XIX; o que Foucault faz é aplicar um conceito de arte romântico a uma obra plástica que pertence a outro contexto, intuindo assim de modo equivocado uma “ruína do simbolismo” como fato histórico *per se*.

### 3 IMAGENS PARA ALÉM DAS PALAVRAS?

Mas como, então, Foucault chegou a esta hipótese de uma “ruína do simbolismo gótico”, opondo o que ele chama de “obras de linguagem” a essas obras plásticas que, em suas próprias palavras, “se afastam da linguagem”? Ao nosso ver, isso se explica pela forma como *O Nascimento da Tragédia* induziu Foucault a opor o *logos* da tradição filosófica dialética ao conceito de arte da metafísica nietzschiana.

Toda a questão aqui é perceber como o que Foucault considera um “afastamento da linguagem” é entendido, na verdade, como uma tensão estética entre o *logos* e seus próprios limites. Ou seja: Foucault parece confundir a noção mais geral de “linguagem” (pensada enquanto código ou sistema estruturante) com a noção mais específica de *logos* (discurso, palavra, razão) da tradição dialética. Ora, as obras de Bosch e de Dürer são completamente sustentadas pelos códigos da linguagem pictórica da época e podem muito bem ser consideradas como uma espécie de tradução intersemiótica dos textos literários que Foucault agrupa como exemplos da experiência crítica da loucura. A argumentação de Foucault se sustenta, portanto, numa certa compreensão de que as obras de arte plásticas não possuem, em si mesmas, um certo código, uma certa ordem estruturante e racional dos elementos pictóricos.

Tal “autonomia” que ele confere às imagens insanas de Bosch é, na verdade, um eco da teoria goethiana do símbolo, incorporada por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*. Para Goethe, a perfeição natural do símbolo se opunha à arbitrariedade da alegoria, de modo que o símbolo expressa o seu conteúdo sem a necessidade de se amparar em outro texto. Isto é: um símbolo perfeito significa a si mesmo; ele é “autônomo”, na medida em que “dá a própria lei”. Estaria, dessa forma, mais próximo da “natureza” do que da “cultura”: qualquer ser humano poderia entender seu sentido “imediatamente” – ou seja, sem a mediação de uma linguagem arbitrária. No vocabulário platônico de Goethe (2003, p. 116): “O procedimento simbólico converte o fenômeno em ideia, a ideia em uma imagem, e de tal modo que a ideia, na imagem, permanece sempre infinitamente ativa e inatingível, e mesmo pronunciada em todas as línguas, permanece contudo inexprimível”.

Sabemos hoje, depois da virada estruturalista, que tal funcionamento do signo é impossível. Toda linguagem depende, em maior ou menor medida, de um sistema de referências arbitrário e de uma diferença mínima – a barra entre o significante e o significado no esquema s/S – que estrutura a possibilidade de simbolização<sup>4</sup>. A ideia de que os signos visuais são imediatamente uníssonos com seu próprio significado, de que independem de uma “linguagem” arbitrária exterior, é um preconceito milenar do Ocidente, que desde a Grécia clássica toma a “visão” enquanto sentido privilegiado para apreensão da “verdade”. De forma que não há diferença entre as obras de arte plásticas em relação às obras literárias no que diz respeito à arbitrariedade dos signos. O engodo de Foucault se sustenta justamente aí: considera que haja uma diferença essencial entre a linguagem visual e a linguagem literária, colocando a primeira como originária e independente da historicidade do *logos*, e a segunda como exposição lógica de um sentido historicamente específico.

<sup>4</sup> A este respeito, conferir a argumentação de Agamben (2012) sobre o simbólico na última parte de *Estâncias*, “A imagem perversa: a semiologia do ponto de vista da Esfinge”.

Daí que toda vez que Foucault vá apresentar sua noção de “ausência de obra”, opondo-a à razão clássica e moderna, ele cite como exemplo as obras de artistas que se encaixam perfeitamente na ontologia da obra de arte de Nietzsche. Tal ontologia entende que as obras de arte legítimas são compostas pela tensão entre dois instintos humanos: um instinto de ordem e representação visual, simbolizado pelo deus da luz Apolo, e outro de caos chistoso e irônico, simbolizado pelo deus da embriaguez, Dionísio. Essa tensão, baseada na oposição entre a *representação* racional e a *vontade* irracional de Schopenhauer, por sua vez, se desdobra nos pares visível-invisível, luz-escuro, imagem-música, razão-loucura, etc. Dessa forma, quando Foucault diz que a loucura é “ausência de obra”, está considerando que a loucura, enquanto pura negatividade, expressa exatamente os limites do *logos* – entenda-se aqui, os limites da linguagem articulada. A loucura é, assim, aquilo que sobra da linguagem quando é esvaziada do *logos*: “experiência primitiva”, “ruído”, “balbúcio”, “silêncio” são os termos utilizados por Foucault para caracterizá-la.

É com base nesses vocábulos que Roberto Machado (2005, p. 27) vai dizer que não há uma ontologia da loucura em Foucault, posto que a loucura aí só apareceria encarnada em obras de arte, como evidência de uma experiência da linguagem. Mas uma leitura mais atenta de *História da Loucura* e, mais precisamente, do prefácio suprimido de 1961, mostra o contrário: a loucura não é, como pensa Machado, a *linguagem da ausência*, mas, antes, a *ausência da linguagem*. A crítica à razão dialética, que atravessa todo o livro, supõe a existência atemporal de uma certa “falha”, de um certo “esgotamento”, de um certo “limite” do *logos*, que se apresentaria toda vez que as experiências estéticas revelam-nos a própria crise da representação. Não há defesa de uma “linguagem da loucura” na tese de doutorado de 1961, porque ali a loucura não tem um código, um sistema de referências próprio.

É precisamente isso que Foucault exemplifica com a ideia de uma “ruína do simbolismo”. O sentido “enigmático” das obras de Bosch nada mais seria que a expressão da distância absoluta, da incomensurabilidade, da incompatibilidade, da falta de causalidade natural entre *logos* e pensamento<sup>5</sup>. Que haja um pensamento *aquém e além* da linguagem, *aquém e além* do discurso, *aquém e além* da própria história, ou seja, *um pensamento sem representação*, um pensamento *sem mediação*: é isto que Foucault insinua com a noção de “ausência de obra”. Bosch o teria feito, segundo Foucault, com as imagens autônomas que significam a si mesmas em vez de simplesmente representar a pedagogia cristã. Mas é evidente que uma leitura historiográfica precisa de Bosch não sustenta tal visão, uma vez que toda a iconografia medieval é fortemente marcada por um simbolismo pedagógico e moralizante.

#### 4 CONCLUSÃO

A anacronia da interpretação foucaultiana não expressa meramente uma imprecisão historiográfica, mas sim uma precisão teórica em relação a Nietzsche, herdeiro da teoria goethiana do símbolo. A autonomia das imagens de Bosch em relação ao seu próprio contexto histórico confirmaria, assim, a própria ideia nietzschiana de um saber dionisíaco atemporal, esotérico, imediato, mais originário que os códigos da linguagem e da cronologia da história. Tal como Nietzsche questiona a dialética de Sócrates elogiando a tragédia Ática, Foucault vai criticar a dialética de Hegel em favor de uma experiência trágica da loucura. Porque, afinal, na dialética hegeliana – aquela que, segundo Foucault, sustenta arqueologicamente o conceito de “alienação mental” dos psiquiatras – não há distinção entre a história do homem e a história do *logos*. A arqueologia, tal como aparece no prefácio de 1961, era considerada precisamente como o método historiográfico que radicalizava essa dissociação. Nas palavras de Foucault (1994, p. 160, grifos nossos): “Nunca quis fazer a história dessa **linguagem**; antes, a arqueologia desse **silêncio**”.

#### REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

<sup>5</sup> Sabemos o quanto pesam sobre essas considerações as teses de Nietzsche (2003, 2008) a respeito das origens metafóricas da linguagem e de sua não-naturalidade em relação ao humano, especialmente em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral* e na *Segunda consideração intempestiva*.

FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.

FOUCAULT, M. Préface (Folie et déraison). In : FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994. p. 159-167.

GOETHE, J. W. *Máximas e reflexões*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HUIZINGA, J. *O outono da Idade Média*. Trad. Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

KLIBANSKY, R.; PANOFSKY, E.; SAXL, F. *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1979.

MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. W. *Segunda consideração intempestiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, F. W. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

WARBURG, A. *A renovação da antiguidade pagã: contribuições científico-culturais para a história do Renascimento europeu*. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.



Recebido em 07/12/2018. Aceito em 03/02/2019.

# LA INTERVENCIÓN DE LA PSIQUIATRÍA EN LA INVENCIÓN DEL SUJETO PELIGROSO 1930-1945

A INTERVENÇÃO DA PSIQUIATRIA NA INVENÇÃO DO SUJEITO PERIGOSO 1930-1945

THE INTERVENTION OF PSYCHIATRY IN THE INVENTION OF THE DANGEROUS SUBJECT  
1930-1945

Elizabeth Ortega Cerchiaro\*

María José Beltrán\*\*

Universidad de la República, Uruguay

RESUMEN: En la década de 1930, Uruguay enfrentó las consecuencias de la crisis de 1929. Una serie de dispositivos fueron creados para dar cuenta de las conductas consideradas desviadas, que se transformaron en el centro de la preocupación y de intervención. El alcoholismo, la sífilis, la inmigración no deseada, la mendicidad, la vagancia y la locura fueron rápidamente asociados a conductas delictivas que atentaban contra la consolidación de la nación. Ese tipo de comportamiento se transformó en el centro de la vigilancia bajo el paradigma de la defensa social. La categorización de esos comportamientos “desviados” por criterios que demarcaban lo normal y lo patológico generó una creciente intervención médica para su gestión: la psiquiatría pasó a ser la depositaria institucional de la determinación de la peligrosidad. El artículo abordará cómo se formateó la intervención biopolítica de la psiquiatría en la caracterización y el diseño de estrategias preventivas que se centraran en el sujeto peligroso.

PALABRAS CLAVE: Peligrosidad. Biopolítica. Medicalización. Psiquiatría.

RESUMO: Na década de 1930, o Uruguai enfrentou as consequências da crise de 1929. Uma série de dispositivos foi criada para dar conta dos comportamentos considerados desviantes, que se tornaram foco de preocupação e intervenção. Alcoolismo, sífilis, imigração indesejada, mendicância, vadiagem e loucura foram rapidamente associados a comportamentos criminosos que ameaçavam a consolidação da nação. Esse tipo de comportamento tornou-se foco de vigilância sob o paradigma da defesa social. A categorização desses comportamentos "desviados" pelos critérios que demarcaram o normal e o patológico gerou uma crescente

---

\* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de la República, Uruguay. Docente e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR. E-mail: [mjbeltranpigni@gmail.com](mailto:mjbeltranpigni@gmail.com).

\*\* Magíster en Servicio Social, UFSC. Candidata a Doctora en Ciencias Sociales. Docente e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR. E-mail: [ortega\\_ely@hotmail.com](mailto:ortega_ely@hotmail.com).

intervención médica para su manejo: la psiquiatría pasó a ser depositaria institucional de la determinación del peligro. El artículo abordará cómo la intervención biopolítica de la psiquiatría fue formatada en la caracterización y diseño de estrategias preventivas que focalizaron al sujeto peligroso.

**PALAVRAS-CHAVE:** Periculosidade. Biopolítica. Medicalização. Psiquiatria.

**ABSTRACT:** In the 1930s, Uruguay faced the consequences of the 1929 crisis. A series of devices were created to account for the behaviors considered deviant, which became a focus of concern and intervention. Alcoholism, syphilis, unwanted immigration, begging, vagrancy, madness, were quickly associated with criminal behavior that threatened the consolidation of the nation. This type of behavior became a focus of vigilance under the paradigm of social defense. The categorization of these behaviors "deviated" by criteria that demarcated the normal and the pathological, generated an increasing medical intervention for its management: psychiatry became the institutional depository of the determination of dangerousness. The article will address how the biopolitical intervention of psychiatry was formatted in the characterization and design of preventive strategies that focused on the dangerous subject.

**KEYWORDS:** Dangerous. Biopolitics. Medicalization. Psychiatry.

## 1 INTRODUCCIÓN

El estudio de la participación de la psiquiatría en la creación de los sustratos conceptuales y por tanto discursivos donde se apoya la construcción social del individuo peligroso tiene una extensa trayectoria en las ciencias sociales.

Los discursos sobre la peligrosidad social, contruidos en el período histórico estudiado (1930-1945), tuvieron en la psiquiatría un agente relevante. Como ámbito de poder y también como saber práctico, propició, junto con otros agentes, la construcción de mecanismos por medio de los cuales se pretendía determinar si un sujeto era socialmente peligroso y cuáles deberían ser las medidas a adoptar por parte de las instituciones para la prevención de posibles situaciones emergentes.

Según indica Foucault (1990, p. 236), la intervención de la psiquiatría en el campo penal surgió en Europa a comienzos del siglo XIX, en relación a una serie de crímenes que tenían en común que no habían estado "precedidos, acompañados o seguidos de ninguno de los síntomas tradicionalmente reconocidos y visibles de la locura [...]". Eran crímenes ocurridos en la esfera doméstica, "sin razón", sin interés, pasión o motivo, al decir de Foucault (1990).

La preocupación social frente a esos hechos surgió de la no existencia de los signos y síntomas reconocibles que permitieran clasificar esos eventos en la categoría de locura y que habilitaran la participación de la medicina: demencia, imbecilidad y furor (FOUCAULT, 1990). Justamente, esa condición habilitaba a la construcción y afianzamiento de saberes, como los de la psiquiatría, que dieran cuenta de esos fenómenos que podían surgir en momentos y de formas impredecibles y que significaban una amenaza a la sociedad. Según estudian Mitjavila y Gomez (2012), "Desde sus orígenes, la psiquiatría ha sido convocada para explicar e intervenir en la administración de un amplio leque de comportamientos individuales, caracterizados por representar algún grado de amenaza a la orden social".

La patologización del crimen vinculada a la noción de peligrosidad funcionó, al decir de Foucault, como una forma de higiene pública, asociada a la gestión de comportamientos anormales:

Si el crimen se convirtió entonces para los psiquiatras en un problema importante es porque se trataba menos de un terreno de conocimiento a conquistar que de una modalidad de poder a garantizar y justificar. Si la psiquiatría se convirtió en algo tan importante en el siglo XIX no es simplemente porque aplicase una nueva racionalidad médica a los desórdenes de la mente o de la conducta, sino porque funcionaba como una forma de higiene pública (FOUCAULT, 1990, p. 241).

Las formas de intervención sobre lo que comenzó a identificarse como el individuo peligroso se inscribieron, entonces, tanto en la

institución judicial como en la psiquiátrica, combinando las intervenciones su carácter punitivo y preventivo.

En un sentido similar, Castel (1986) indica que la noción de peligrosidad es paradójica, pues, sólo se afirma en la medida en que el hecho se haya efectivizado. Mientras tanto, un sujeto es peligroso bajo una previsión, un dato aleatorio fundado en la presencia de una serie de factores valorados como factibles de ocasionar el hecho indeseable: “Hablando con precisión sólo existen imputaciones de peligrosidad, es decir, la hipótesis de que existe una relación más o menos probable, entre tales o cuales síntomas actuales, y tal o cual acto futuro” (CASTEL, 1986, p.222). La imprevisibilidad de la noción hace que la imputación de peligrosidad pertenezca al sujeto, como una cualidad intrínseca, existiendo, en este, siempre, la amenaza de un futuro comportamiento no deseable.

Ante la existencia de la duda, la medicina mental ha tomado esto como medio para la introducción de estrategias destinadas a prevenir, anticiparse antes que determinados comportamientos queden de manifiesto. En tal sentido, la caracterización de perfiles, que por sus antecedentes cometieron finalmente el acto criminal, determinó el interés en su descubrimiento.

Para la caracterización de esos perfiles, la psiquiatría utilizó modelos explicativos basados en diversas teorías que establecían relaciones causales entre acto criminal y antecedentes. Esto permitió, además, la implementación de medidas cuyo objetivo fue identificar individuos con esos antecedentes y llevar adelante acciones tendientes a prevenir posibles actos criminales.

En el presente artículo, se propone, por un lado, explicitar el contexto socio histórico que dio lugar a que la noción de peligrosidad fuese relevante y que la psiquiatría fuera llamada a intervenir en su determinación bajo ciertos modelos explicativos, y por otro, los aspectos legales y la creación de algunos dispositivos para la intervención sobre aquellas conductas que presentaban “signos de peligrosidad”.

## 2 CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO

La década de 1930 se inicia en Uruguay con una ruptura de las reglas democráticas: el presidente electo en 1931 da un golpe de Estado en marzo de 1933 iniciándose un período en el que, según las fuentes consultadas, en un contexto autoritario, se identifican rupturas y continuidades con el período anterior.

Se debe tener en cuenta que en Uruguay, en el período que abarca las tres primeras décadas del siglo XX, denominado Batllismo Temprano o Primer Batllismo, se desarrolló un proceso de modernización destacado por la consolidación del Estado, la centralidad y fortaleza de los partidos políticos, la legislación social avanzada respecto a la región y a la secularización temprana (CAETANO; RILLA, 2016).

En ese período, asociados con la temprana secularización, los procesos de medicalización de la vida social tomaron especial relevancia asociados a la perspectiva higienista, asumiendo un papel central en la atribución de respuestas a cada vez más amplios aspectos de la vida cotidiana (BARRÁN, 1992).

En la década de 1930, en un contexto marcado por el autoritarismo, con la economía del país en crisis, se produjo un conjunto de restricciones, aumento del desempleo, informalización de la economía y descenso de las condiciones de vida de la población. Se destaca que las medidas tomadas en este período apuntaron entre otras, a la atención de las más acuciantes situaciones de pobreza, como atender la alimentación de los desocupados y “menesterosos” que se concretó con la habilitación de comedores populares y otras medidas de índole asistencial, el fomento de las obras públicas y el funcionariado público para atender el empleo, la fijación de precios para artículos de primera necesidad, el subsidio de otros, así como, las rebajas de los arrendamientos rurales y urbanos. En este contexto, la consideración de algunos grupos sociales como problemáticos se fue consolidando, en especial los pobres, los inmigrantes y los obreros organizados (PORRINI, 1994).

El marco legislativo consolidado en 1934, constituido con la aprobación del Código Penal, el Código del Niño y la creación del Consejo del Niño y del Ministerio de Salud Pública, otorgó nuevas bases para la diagramación de un complejo dispositivo para



atender, entre otros, el problema de la peligrosidad.

La temprana conformación de un denso entramado institucional (consolidado en las primeras tres décadas del siglo XX en manos del Estado), que diera cuenta de aquellas condiciones que eran consideradas portadoras de ciertas amenazas para la sociedad, tuvo en Uruguay una expresión muy desarrollada tanto en dispositivos relacionados con la salud como con lo jurídico, y a partir de la década de 1930, estuvo sostenida por la concepción de la denominada defensa social, que fue introducida en el Código Penal de 1934.

Al respecto Dorón (2014, p.10) para el caso francés indica:

[...] os conceitos que no final do século XIX fundaram o movimento da “defesa social” e o “positivismo criminológico” são em boa parte *conceitos psiquiátricos*. A diferença é que, no caso da defesa social, trata-se menos de fundar um regime derogatório ao sistema legal do que de se livrar do sistema legal, de se livrar dessas abstrações que são a infração, o crime, o sujeito de direito, e de refundar a prática penal inteira a partir de outras bases, a partir da “periculosidade” de um sujeito criminoso, concebido dentro da sua realidade antropológica e psicológica; sem esperar a infração, mas prevenindo-a em nome desse estado perigoso; sem limitar a pena a uma simples retribuição de um crime, mas pensando-a como ilimitada e indefinida, fundada na periculosidade e não na infração em si.

Se podría afirmar, en ese mismo sentido, que los aspectos vinculados con la denominada peligrosidad social se ampliaron notablemente en este período, abarcando nuevas condiciones y colectivos, en consideración del rediseño y “estrechamiento”, al decir de Campos (2016) para el caso español, de los criterios de “normalidad”.

### 3 ASPECTOS NORMATIVOS ASOCIADOS A LA PELIGROSIDAD

En el periodo considerado, se aprobaron varias leyes que, entre otros, tenían por objetivo regular conductas que se caracterizaban como peligrosas para el orden social.

Un ejemplo de ello fue la ley 9.581 de *Organización de asistencia a psicópatas* promulgada en 1936. Dicha ley reguló la intervención de la psiquiatría en la gestión de la locura en el espacio asistencial, así como su injerencia en lo social, específicamente, en la determinación de la peligrosidad.

En el artículo 10 se expresaba que en el servicio donde se atendieran pacientes internados por su propia voluntad, se preveía el ingreso de personas “que no presenten manifestaciones antisociales o signos de peligrosidad”. El artículo 11 indicaba que cuando el médico debía realizar el tratamiento en domicilio, lo haría por medidas de restricción de la libertad solicitadas por el tratamiento “o por sus reacciones antisociales”. Por su parte, en el artículo 16, se definía que ante el ingreso de enfermos en forma voluntaria que presenten “signos de pérdida de la libre determinación de su voluntad y de la autocritica de su estado morbooso, o manifestaciones de auto o heteropeligrosidad” se debería informar, debidamente, al inspector general de psicópatas.

En cuanto a la “admisión urgente por disposición policial con fines de observación del presunto enfermo”, esta solo podrá efectuarse “en los casos de alienación mental que comprometa el orden público”. Esta sería dispuesta por orden policial y cuando, a juicio del médico, el enfermo “se halle en estado de peligrosidad para sí o para los demás, o cuando a consecuencia de la enfermedad psíquica haya peligro inminente para la tranquilidad, la moral pública, la seguridad o la propiedad pública o privada, incluso, del propio enfermo”. El artículo 21 preveía la atención para enfermos mentales en caso de indigencia “cuya psicosis exija por su peligrosidad un rápido ingreso en un establecimiento psiquiátrico”. Respecto del ingreso forzoso, el artículo 24 preveía que “Toda persona mayor de edad y de conocimiento de la respectiva autoridad o judicial” podría solicitar el ingreso de un enfermo psíquico a un establecimiento en caso de “notoria urgencia por inmediata peligrosidad”.

Respecto a la cesación de peligrosidad, el Artículo 29 preveía que, para los enfermos ingresados voluntariamente, por indicación médica o por disposición policial para los que se hubiera adoptado medidas restrictivas de su libertad, sería dado de alta “solamente cuando, a juicio del médico que lo atiende, hayan perdido su peligrosidad”.

Es posible destacar que la ley no prevé mecanismos para la determinación de la peligrosidad, y es poco específica en qué elementos deberían ser tenidos en cuenta para su caracterización, colocando en el psiquiatra la responsabilidad por el ingreso y egreso de pacientes a partir de su “estado de peligrosidad”.

Por su parte, las estrategias diagramadas para el abordaje de los colectivos que fueron definidos como peligrosos se fueron cargando de un contenido cada vez más punitivo. Un ejemplo de ello son las leyes que regularon la inmigración, de 1932 y de 1936 (Porrini, 1994), y la de Vagancia, mendicidad y estados afines, de 1941, que se describirán, seguidamente, con el objeto de profundizar en la concepción de peligrosidad predominante en ese momento histórico.

Hacia el final del período, entonces, en 1941, se vota la ley N° 10.071, de *Vagancia, mendicidad y estados afines* donde aparece una categorización de los estados peligrosos y una definición de la denominada “peligrosidad sin delito”. En el artículo primero, se expresa que “podrán ser declarados en estado peligroso las personas de ambos sexos, mayores de 21 años, comprendidas en las categorías que enuncia el artículo 2°, cuando su conducta y su estado psicológico y moral, anteriores y actuales, evidencia que representan un peligro social”.

La categorización de los estados peligrosos, establecida en el artículo 2 de la citada ley, abarca las siguientes condiciones: i) “Los vagos, considerándose tales los que no teniendo medios lícitos de subsistencia, no ejerzan profesión u oficio y, siendo aptos para el trabajo, se entreguen a la ociosidad. ii) Los mendigos, considerándose tales los que, siendo aptos para el trabajo, se dedican -de modo habitual- a mendigar públicamente o, estando inhabilitados por invalidez, enfermedad o vejez, lo hicieren en lugares donde hubiere establecimientos destinados a asilarlos o socorrerlos; y los que vivan habitualmente de la mendicidad ajena, exploten a menores, enfermos o lisiados, o los instiguen a mendigar. iii) Los ebrios y toxicómanos habituales, que se embriaguen o intoxiquen en lugares públicos, y aun en lugares privados cuando -en ese estado- alteren el orden y constituyan un peligro para los demás. iv) Los proxenetes [...] v) Los que observen conducta reveladora de inclinación al delito, manifestada por el trato asiduo y sin causa justificada, de delinquentes y personas de mal vivir, o por frecuentación -en las mismas condiciones- de lugares donde aquéllos se reúnan; y vi) Los que, requeridos legítimamente por la autoridad, no justifiquen la procedencia del dinero o efectos que guarden en su poder o que hubieren entregado a otros para su inversión o custodia, y también aquellos que, sin causa justificada, oculten su verdadero nombre, disimulen su personalidad, o usen o tengan documentos de identidad falsos u oculten los propios”.

Las medidas de seguridad que el juez podía imponer abarcaban desde el internado (“en un establecimiento de régimen de trabajo obligatorio, por tiempo indeterminado, que no será menor de un año ni mayor de cinco”); el asilamiento curativo (“por tiempo indeterminado, hasta que se hubiere constatado la curación”); la obligación de declarar domicilio y el “sometimiento a la vigilancia de la autoridad”.

La ley indica, en forma detallada, el lugar donde se desarrollarían las penas, pudiéndose rastrear, en estos incisos, la combinación de su carácter punitivo-preventivo y el valor asignado al trabajo como forma de rehabilitación.

En ese sentido, la ley establece, por ejemplo, que el “internado con fines educativos y preventivos se efectuará en un establecimiento agro-industrial que se denominará Escuela Correctiva de Inadaptados. Este internado, cuando se trate de mujeres, deberá realizarse en el Establecimiento Correccional de Detención para Mujeres, con total separación de las recluidas por delitos comunes”.

Mientras tanto, el “asilamiento curativo se llevará a cabo en una dependencia especial del manicomio ordinario, hasta tanto se halle habilitado el Hospital Psiquiátrico de la Colonia Educativa de Trabajo”.

Podría afirmarse que, la atribución de valores curativos al trabajo y la consecuente sospecha a todas aquellas actividades que se alejaban de él cuando existía la capacidad para ejercerlo constituyó una de las bases del sistema impulsado por esta ley, cuyo objeto

es, justamente, la identificación y el castigo de la peligrosidad.

Por su parte, la “vigilancia de la autoridad será ejercida por delegados o inspectores, y tendrá el carácter de tutelar y de protección, cuidando de proporcionar trabajo según la aptitud y conducta del sujeto”.

El capítulo V trata del procedimiento a seguir en los casos de “peligrosidad sin delito”. En algunos casos (omisión de identidad, abuso de alcohol, mendicidad abusiva y otros), las sentencias adoptadas por esta ley 10.071 se suman o también pueden sustituir a las establecidas en el Código Penal en los casos de declaración del “estado de peligrosidad” de los imputados.

Se establece la necesidad de investigación sobre los medios de vida, determinación de identidad, estado y domicilio del imputado, que en caso de incumplimiento serían considerados como indicios del estado de peligrosidad.

En el artículo 19, se establece, por su parte, que “Si el Juzgado creyese necesarios elementos de información sobre el estado físico o mental del presunto peligroso, su capacidad o inhabilitación para el trabajo, o sobre las causas fisiológicas o psíquicas que han determinado su estado, solicitará el dictamen del Servicio de Clasificación y Estudios Médico-Criminológicos, de la Dirección General de Institutos Penales en el Departamento de Montevideo y, en los Departamentos del interior y litoral, designará dos médicos de la localidad, al mismo efecto. Estos dictámenes serán requeridos con calidad de urgentes, y deberán ser presentados dentro del término máximo de diez días.” Se estima que, en la determinación de esos estados psíquicos, la intervención de la psiquiatría fue predominante.

Respecto de la revisión de la pena, se establece en la ley que “En todos los casos de revisión, deberá preceder a la resolución judicial el informe prolijamente fundado de la Dirección de la Escuela Correctiva de Inadaptados sobre la conducta y estado de los declarados peligrosos; el interrogatorio de éstos por el Magistrado, personalmente, y los dictámenes fundados del Servicio de Clasificación y Estudios Médico-Criminológico y del Laboratorio Psicotécnico de la Dirección General de Institutos Penales, los que se requerirán por intermedio de dicha Dirección General”.

También se solicita un informe circunstanciado sobre la conducta, laboriosidad, corrección moral, y estado, en general, de cada uno de los declarados peligrosos, para su agregación al expediente y demás efectos.

Se podría afirmar que, el lugar asignado a la medicina, y en particular a la psiquiatría, en el dispositivo de identificación e intervención sobre el individuo peligroso, es central, así como, en los procesos de su evaluación de su conducta y la posibilidad de “cese de su estado de peligrosidad”.

Como surge de las consideraciones establecidas en la ley, la pobreza fue concebida como una falla en la moral de los sectores populares, considerando la miseria como resultante de la “holgazanería” de quienes se encontraban en tal situación. El foco se colocó en los denominados “vicios sociales” en particular el alcoholismo y en los hábitos o “condiciones malsanas” de la clase trabajadora.

Otra de las miradas sobre la pobreza proviene de la consideración de la infancia como el centro de la legislación, así como, de las instituciones consolidadas en esta época. La consideración de la denominada minoridad sumaba varias condiciones: pobreza, abandono, delincuencia, peligrosidad. Tal como afirma Leopold (2014, p.36) “La vinculación histórica entre pobreza y peligrosidad se instala en el campo de la infancia devenida en ‘minoridad’ y parece cobrar vida propia”.

Como fue expresado anteriormente emergió una preocupación por los contingentes migratorios en el sentido de monitorear y evitar el posible ingreso al país de individuos portadores de peligrosidad social: maleantes y vagos, toxicómanos y ebrios consuetudinarios y aun los obreros organizados sujetos a deportación. Por ejemplo, en 1932, se aprueba la *Ley de inmigración* que tuvo un carácter restrictivo, prohibiendo la entrada al país de los condenados por delitos como “maleantes y vagos, los toxicómanos y ebrios consuetudinarios”. Posteriormente, en 1936, se promulgó otra ley de carácter aún más restrictivo para la inmigración, denominada *Ley de indeseables*.

Los aspectos normativos descriptos formarían parte central del denominado, en términos foucaultianos, dispositivo de regulación

biopolítica que, se podría afirmar, se constituyó en la sociedad uruguaya en el período histórico estudiado. La noción de biopolítica en Foucault (1998: 168) hace referencia a un “poder sobre la vida [...] centrado en el cuerpo especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población”.

En ese sentido, también afirma que, los controles disciplinarios referidos a la que denomina anatomopolítica del cuerpo mantienen, paralelamente, su vigencia. La anatomopolítica del cuerpo y la biopolítica de la población serían los dos polos a partir de los cuales se organizó el “poder sobre la vida” a partir del siglo XVIII.

En el caso que analizamos, a la intervención de la medicina y de la psiquiatría en particular, a través de estrategias disciplinarias, ejercidas a partir del hospital, del manicomio, o de la prisión, se sumó la perspectiva poblacional, especialmente, a partir de esa noción de peligrosidad, de peligrosidad sin delito, que venimos analizando, y que deriva, a partir de fundamentos preventivistas, en intervenciones orientadas al control de comportamientos y conductas considerados “desviados” o “anormales”. En el próximo ítem se profundizará esos aspectos.

#### 4 EL PAPEL DE LA PSIQUIATRÍA EN LA CARACTERIZACIÓN DEL INDIVIDUO PELIGROSO

Además de intervenir en los casos previstos en el marco jurídico analizado en el punto anterior, vinculados a condiciones de pobreza, vagancia o mendicidad, la psiquiatría también fue convocada para intervenir en casos de individuos que, habiendo cometido crímenes “sin razón”, era necesario identificar si poseían signos de alienación y si eran peligrosos.

Del estudio de informes médico-legales de la época, se desprende que la peligrosidad fue detectada a través de elementos asociados a la personalidad del sujeto, el ambiente familiar y el componente moral del hogar. Se ubica en la trayectoria biográfica del individuo, la verdad sobre el crimen y la presencia de antecedentes que podrían estar dando cuenta de indicios de peligrosidad. Por ejemplo, en un caso de parricidio cometido por una joven de 22 años (Payssé, 1936), la cual no presentaba signos previos de alienación, el psiquiatra se dispuso a indagar acerca de los diversos elementos que podían explicar tal conducta, siendo ellos: el ambiente familiar, el componente moral del hogar, la personalidad del sujeto y sus antecedentes. Bajo la consigna “No hay delitos, sino delincuentes”, comienza a instalarse un tipo de racionalidad que se caracteriza, como mostraba Foucault al analizar el poder psiquiátrico (2005) por localizar en la personalidad y trayectoria biográfica del individuo, la verdad sobre el crimen. En la pericia que ejemplifica, se hace recurrente el examen de los vínculos familiares, la moral familiar y los antecedentes que preanuncian el acto delictivo y la peligrosidad a él asociado.

Se puede identificar, en la historia de la cátedra de psiquiatría de la Facultad de Medicina de la Universidad de la República y en los sucesivos profesores encargados de curso, el arsenal heurístico que utilizó para caracterizar este tipo de conductas.

Según los autores que estudian el nacimiento de la psiquiatría en Uruguay (DUFFAU, 2015; BIELLI, 2012; PUPPO TOURIZ, 1983; VOMERO, 2016; GINES, 1996), hay coincidencia en afirmar que la especialidad se configuró con una perspectiva ecléctica, que reunió corrientes biologicistas con otras vinculadas a la psiquiatría francesa (el tratamiento moral de Pinel), la teoría de la degeneración de Morel y el psicoanálisis incipiente de comienzos de siglo, a través de lecturas de la teoría freudiana. A partir de la segunda década del siglo XX, el estudio de las conductas y las inclinaciones del sujeto, las emociones y las pasiones fue el centro de preocupación por parte de los psiquiatras, nutridos, conceptualmente, del psicoanálisis de la época. Esto permitió incorporar a su espacio de intervención el estudio individualizado de las tendencias del sujeto considerando su entorno familiar y social, las formas de crianza, la moralidad, los hábitos y el vínculo parental.

Bernardo Etchepare, médico formado en Uruguay, quien realizó sus estadías de especialización en la Universidad de París y visitando varios hospitales europeos, fue el fundador, en 1907, de la mencionada cátedra. Respecto a la concepción teórica de Etchepare, se destaca su concepción organicista de las enfermedades mentales, pero apegado, igualmente, al tratamiento moral de

Pinel para la intervención clínica. Al morir Bernardo Etchepare, el Dr. Santin Carlos Rossi (1885 – 1936) ocupa la Cátedra de Psiquiatría hasta su fallecimiento. La figura de Santin Carlos Rossi, según Bielli (2012), dio continuidad a la perspectiva biológica predominante en la clínica psiquiátrica, la cual se mantiene hasta fines de los años cuarenta, generándose, posteriormente, un vínculo más estrecho entre este enfoque y los enfoques psico-sociales, constituyéndose, de ese modo, en una psiquiatría más plural.

El Dr. Antonio Sicco (1894 – 1949) ocupó la cátedra de psiquiatría al fallecimiento de Santin Carlos Rossi, con carácter titular, en 1943. El Dr. Sicco se graduó en medicina en 1919 y hacia 1926, al obtener el título de profesor agregado en psiquiatría, viaja a Europa concurriendo a conocer los principales asilos en Francia. Asimismo, en Italia y en Berlín, asiste a diversas clínicas a efectos de conocer las principales corrientes de la psiquiatría de la época. A su regreso, en 1931, dicta un curso libre de psiquiatría hasta 1934 y es designado jefe de servicio psiquiátrico en el Hospital Vilardebó. De la actividad de Sicco al frente de la cátedra, se destaca el énfasis que colocó en la necesidad de crear una Cátedra de psicología, ante las carencias para comprender algunos aspectos de la enfermedad mental. Elio García Austt (1888 – 1954) asumió la Cátedra de Psiquiatría en 1949 al fallecer el Dr. Antonio Sicco. A partir de 1949, al asumir la Cátedra el Dr. Elio García Austt, la apertura hacia otras corrientes se hace evidente. De allí en adelante, este esfuerzo de integración permearía la psiquiatría uruguaya hacia distintos enfoques tales como los de Kraepelin y Freud. Estos distintos enfoques quedarán de manifiesto en los trabajos entregados por los estudiantes, con variados enfoques que van desde perspectivas biológicas así como otros apoyados en el psicoanálisis y el conductismo (Bielli, 2012). En 1958, se regulariza la formación en psiquiatría, constituyéndose como una especialización para la que se requiere el título de médico previamente.

Se podría afirmar que, la psiquiatría se basó en este conjunto de teorías que proporcionaron, en forma ecléctica, una base conceptual para la construcción del perfil criminal sobre la base del hecho consumado, las cuales sirvieron a su vez, para construir perfiles asociados a la peligrosidad.

Otro conjunto de acciones asociadas a la peligrosidad fueron desplegadas en el ámbito educativo, con el objetivo de detectar sus indicios y establecer medidas correctivas a efectos de encauzar posibles situaciones indeseables en la adolescencia y la edad adulta. La peligrosidad, en este caso, se asoció a la presencia de conductas disruptivas en el ámbito escolar visualizadas en aquellos niños que no lograban incorporar la disciplina ni en la escuela ni en el hogar, cuestionaban la autoridad familiar y escolar dificultando el aprendizaje propio y del resto de los alumnos. La elaboración de fichas que contemplaban dimensiones físicas, psicológicas y sociales de cada uno de los niños permitía la detección a tiempo de las conductas mencionadas y su posterior derivación hacia dispositivos creados, especialmente, para su tratamiento, tales como los Consultorios de Higiene Mental o la Clínica de la Conducta del Servicio de Sanidad Escolar creados en la década de 1940. Específicamente, en 1946, comienza a funcionar la Clínica de la Conducta, dependiente del Servicio de Sanidad Escolar. Esta se encargó de atender “niños escolares que presentan como síntomas aparentes, trastornos de la conducta, irregularidades del carácter, desadaptación o falta de orientación” (Chans Caviglia, 1946, p.13). El objetivo de la Clínica fue conocer en profundidad a cada niño, tanto en sus aspectos físicos como psíquicos, con la meta de actuar para “lograr una perfecta adaptación” (Ídem: 13). Las medidas aplicadas estaban enfocadas “sobre el niño y la familia” y se realizaba una “intensa orientación y educación familiar” para que los padres supiesen “guiarse a sí mismos y guiar a los hijos”. Dichas acciones implicaban la intervención de médicos y visitadoras de higiene, encargadas de visitar a las familias en el ámbito del hogar y, mediante la palabra, dotar de herramientas para una “buena crianza”.

Fueron, entonces, múltiples las intervenciones de la psiquiatría en base a la noción de peligrosidad social. Se podría afirmar que, en el periodo estudiado, se desplegaron un conjunto de tecnologías de poder (Castro, 2012) orientadas a regular aquellas conductas consideradas desviadas asociadas a dicha noción. Dichas tecnologías, siguiendo la noción de biopolítica, se caracterizaron por ser individualizantes y totalizantes a la vez, es decir, actuaron sobre sujetos particulares que era necesario examinar y disciplinar, a la vez que, persiguieron la regulación poblacional buscando prevenir comportamientos no deseados, que podían poner en riesgo no solo el orden social y la convivencia, sino el propio destino de una nación civilizada.

## 5 CONSIDERACIONES FINALES

En Uruguay, la noción de peligrosidad permitió articular discursos y prácticas diversas, de distintos agentes, entre los cuales

podemos ubicar a la psiquiatría. Aunque dicha noción no fue definida claramente, de las fuentes se desprende que estuvo asociada a aquellas conductas consideradas desviadas de aquellos individuos que no lograban incorporar las normas sociales.

Las estrategias desplegadas por la psiquiatría trascendieron el espacio forense, ubicando su accionar en estrategias enfocadas hacia la prevención de diversas condiciones individuales y sociales asociadas a la peligrosidad social. Considerando esta noción, la psiquiatría se encargó de elaborar perfiles de aquellos individuos que presentaban indicios de peligrosidad o inadaptación, con el objetivo de encauzar sus conductas mediante acciones correctivas.

Se logró identificar tres espacios donde la psiquiatría fue llamada a intervenir: el regulado por las leyes mencionadas que hacen referencia a la condición del individuo como “peligroso” y merecedor de una pena. Esta categoría comprendía la vagancia, la mendicidad, el alcoholismo, la inmigración no deseada, y otras. En estos casos, el papel de la psiquiatría estuvo asociado a la elaboración de diagnósticos y de evaluación del cese de la peligrosidad.

El segundo se refiere al papel pericial de la psiquiatría en el campo judicial en casos de crímenes que pudieran estar asociados con la alienación. En tal sentido, el destino de los reos-alienados quedó en manos de la especialidad, quien determinaba si un sujeto sería enviado a prisión o al manicomio, y cuáles serían las acciones para su posible rehabilitación, en el segundo de los casos.

El tercero otorgó a la psiquiatría un carácter fuertemente preventivo, que apuntaba, predominantemente, a detectar, en la infancia y la adolescencia, aquellas conductas que, bajo ciertos modelos explicativos, fueron consideradas peligrosas.

Cada uno de estos espacios no puede considerarse de forma aislada, ya que permanentemente interactuaban entre sí conformando un fuerte dispositivo de carácter biopolítico que asociaba medidas punitivas y preventivas.

## REFERENCIAS

- BARRÁN, J.P. *Medicina y sociedad en el Uruguay del Novecientos*. El poder de curar. Montevideo: Ediciones Banda Oriental, 1992.
- BIELLI, A. La introducción de los antidepresivos en Uruguay (1950 - 2000). Transformaciones de los saberes psicológicos. Montevideo: CSIC, Biblioteca plural, UdelAR, 2012.
- CAETANO, G.; RILLA, J. *Historia contemporánea del Uruguay*. De la Colonia al siglo XXI. Colección CLAEH. Montevideo: Editorial Fin de siglo. Segunda edición, 2016.
- CAMPOS, R. La construcción psiquiátrica del sujeto peligroso y la Ley de Vagos y Maleantes en la España franquista (1939-1970). *Revista Culturas Psi/Psy Cultures*, Buenos Aires, n. 7, p.9-44, septiembre 2016.
- CASTEL, R. De la peligrosidad al riesgo”. In: WRIGHT MILLS, C. *et al. Materiales de sociología crítica*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1986. p. 219-243.
- CASTRO, E. El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores. Buenos Aires: CONICET, 2012.
- DORON, C. O espacio da psiquiatría nos dispositivos de segurança na França. *Cad.de Pesq. Interdisc. em Ci-s. Hum-s.*, Florianópolis, v.15, n.107, p. 7-28, ago/dez 2014
- DUFFAU, N. *Alienados, médicos y representaciones de la “locura”*: saberes y prácticas de la Psiquiatría en Uruguay (1860-1911). 2015. Tesis de doctorado – Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires Doctorado en Historia, Buenos Aires, 2015.

FOUCAULT, M. "La evolución de la noción de "individuo peligroso" en la psiquiatría legal". In: FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*. Madrid: Ediciones de la piqueta. 1990. p. 231-264.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. La voluntad de saber. México: Murguía impresores, 1998.

FOUCAULT, M. *El poder psiquiátrico*. Curso en el Colleege de France (1973-1974). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

GINÉS, A. M. La clínica psiquiátrica universitaria: un compromiso con la población por el camino de la calificación permanente. *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, p. 84-85, 1996.

LEOPOLD, S. *Los laberintos de la infancia*. Discursos, representaciones y crítica. CSIC, Colección Biblioteca Plural. UdelaR, 2014.

MITJAVILA, M; GOMES, P. A psiquiatría e a medicalizacáo dos anormais: o papel da noção de transtorno de personalidade antisocial. *Interthesis*, v.9, n.2, jul./dec. 2012.

PANIZZA, F., PEREZ PIERA, A. *Estado y sociedad*. Montevideo: Fesur, 1998

PORRINI, R. *Derechos humanos y dictadura terrista (1933-1938)*. Montevideo: Vintén editor, 1994.

PUPPO TOURIZ, H. La cátedra de psiquiatría. Su evolución histórica. En *Revista de psiquiatría del Uruguay*, año 48, n. 283, p. 19-36, enero febrero 1983.

VOMERO, F. Qué significa clasificar en psiquiatría? *Articulando*, ago. 24, 2016. [www.articulando.com.uy/clasificar-psiquiatria](http://www.articulando.com.uy/clasificar-psiquiatria)

## FUENTES DOCUMENTALES

CHANS CAVIGLIA, J.C. Funciones de la clínica de la conducta. *Revista de Psiquiatría del Uruguay*, Sociedad de Psiquiatría del Uruguay, v.11, n.63, p. 13-24, 1946.

URUGUAY. Ley N° 8.868, de 19 de julio de 1932. *Ley de inmigración*. Disponible en acceso: 21 diciembre 2018.

URUGUAY. Ley N° 9.581 del 8 de agosto de 1936. *Organización de asistencia a psicópatas*. Disponible en acceso: 21 diciembre 2018.

URUGUAY. Ley N° 9.604, de 13 de octubre de 1936. *Ley de indeseables*. Disponible en acceso: 21 diciembre 2018.

URUGUAY. Ley N° 10.071, 22 de octubre de 1941. *Vagancia, mendicidad y estados afines*. Disponible en acceso: 21 diciembre 2018.



Recebido em 20/12/2018. Aceito em 24/ 04/2019.

# OS SENTIDOS DA DEFICIÊNCIA PELA LIGA BRASILEIRA DE HIGIENE MENTAL

LOS SENTIDOS DE LA DISCAPACIDAD POR LA LIGA BRASILEÑA DE HIGIENE MENTAL

THE MEANINGS OF DISABILITY BY BRAZILIAN LEAGUE OF MENTAL HYGIENE

**Vivian Ferreira Dias\***

Universidade Federal de Santa Catarina

**Sandra Caponi\*\***

Universidade Federal de Santa Catarina

RESUMO: Entender a forma como a deficiência é interpretada na atualidade é, também, revisitar os sentidos do passado. Nosso recorte é o domínio médico, e a intenção é trazer, por conseguinte, a forma como o “desvio” era interpretado e investido pela medicina, especialmente quando os sentidos degeneracionistas estavam no auge. São considerados *Os Arquivos da Liga Brasileira de Higiene Mental*, compreendidos entre 1925 a 1946, e nossas análises se assentam especialmente nos pressupostos da biopolítica – conforme desenvolvidos por Foucault. A sensibilidade da Liga, pois, era a de romper com a assistência médica e social, restringir a entrada de imigrantes de mentalidade anormal, controlar doenças que causariam deficiências e praticar a filantropia seletiva, ou seja, dar auxílio apenas aos mais fortes. Em suma, sob o regime de inferioridade, de atraso à nação, de mal que deveria ser tratado/aniquilado, é que as pessoas com deficiência eram e ainda podem ser significadas.

PALAVRAS-CHAVE: Degeneração. Biopolítica. Deficiência.

RESUMEN: Entender la forma en que la discapacidad es interpretada en la actualidad, también implica revisar los sentidos del pasado. Nuestro recorte es el dominio médico y la intención es traer, por lo tanto, la forma en que el “desvío” era interpretado y creado por la medicina, especialmente cuando la teoría degeneracionista estaba en su auge. Se analizan “Los Archivos de la Liga Brasileña de Higiene Mental”, comprendidos entre 1925 a 1946. Nuestro análisis se basa, especialmente, en los presupuestos de la biopolítica – conforme desarrollados por Foucault. La sensibilidad de la Liga, pues, era romper con la asistencia médica y social, restringir la entrada de inmigrantes considerados de mentalidad anormal, controlar enfermedades que causarían discapacidades y

---

\* Doutora em Ciências Humanas pela UFSC. Fonoaudióloga da Coordenadoria de Acessibilidade Educacional/CAE/SAAD/UFSC. E-mail: [vivian.dias@ufsc.br](mailto:vivian.dias@ufsc.br).

\*\* Professora Titular do Departamento de Sociologia e Ciências Políticas e do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: [sandracaponi@gmail.com](mailto:sandracaponi@gmail.com).



practicar la filantropía selectiva, o sea, dar auxilio sólo a los más fuertes. En suma, bajo el r gistro de inferioridad, de atraso a la nación, de mal que debería ser tratado / aniquilado, es que las personas con discapacidad eran y aún pueden ser significadas.

PALABRAS CLAVE: Degeneración. Biopolítica. Discapacidad.

ABSTRACT: Understanding how disability is interpreted today is also to revisit the senses of the past. We focus on the medical domain with the intention to explain and understand how "deviation" was interpreted and invested within medicine, especially during the heyday of the degenerationist senses. *The Archives of the Brazilian League of Mental Hygiene*, from 1925 to 1946, are taken in account and our analysis are particularly based on the assumptions of biopolitics – as developed by Foucault. The League's sensitivity was to break with medical and social assistance, to restrict the entry of immigrants of abnormal mentality, to control diseases that would cause disabilities and to practice selective philanthropy, that is, to aid only the strongest. In short, it is from under the regime of inferiority - of delay to the development of the nation, of that evil that should be treated / annihilated - that people with disabilities were and can still be signified..

KEYWORDS: Degeneration. Biopolitics. Disability.

## 1 CONSIDERA OES INICIAIS

A rede discursiva na qual a pessoa com deficiência se inscreve está historicamente vinculada   falta. Por mais que o termo, atualmente em uso, para nomear quem tem deficiência seja "pessoa com deficiência" (ter surdez, ter tetraplegia, por exemplo), no limite, ser alguém com deficiência<sup>1</sup>   para o senso comum – e ousou dizer que para a maioria das pessoas – ter perdido ou jamais tido alguma capacidade funcional ou parte do corpo.   uma identidade que, grosso modo,   constituída não pelo o que se tem ou se acredita ter, mas por aquilo que falta.

Obviamente, falta ou presença   algo bem pouco objetivo.   necessário, pois, um parâmetro prévio, um modelo ideal que norteie essa atribui o. Assim, a deficiência existe porque existe a "normalidade" e precisamente com esse sentido de funcionamento ideal, ótimo – como se não houvesse varia es. Porém, contraditoriamente, a deficiência   atribuída a alguém justamente quando a "normalidade" escapa<sup>2</sup>.

No entanto,   possível pensar sob outra perspectiva. Uma anomalia não implica necessariamente uma patologia, ainda que o patológico possa ser visto como uma anormalidade. A anomalia pode ser uma categoria neutra. Portanto, para Canguilhem (2009), não se trata de diferenciar propriamente o estado normal do patológico, tampouco admitir a continuidade irrestrita de ambos ou mesmo determinar uma ordem de valora o, positiva ou negativa. As duas dimensões são inerentes   vida. Ademais, não   equívoco admitir que algo possa trazer reflexos de outro (admitindo a imbrica o do normal e do patológico), sem negar suas próprias características. Em outras palavras, o patológico guarda rela o com o normal sem, no entanto, deixar de apresentar particularidades que lhe definem como tal. E, sobretudo, como bem menciona Canguilhem (2009),   preciso entender a doença como algo que afeta o organismo como um todo e não apenas uma fun o ou órgão isolado.   toda uma rede concatenada e inter-relacionada que se afeta no estado patológico. Pensamento semelhante pode ser atribuído   deficiência.

No entanto, a falta e o desvio podem ter interpreta es diferentes das trazidas por Canguilhem, que compreende a patologia como uma dimensão neutra, uma vez que essas condi es – falta e desvio – prioritariamente se atrelam a sentidos negativos,

<sup>1</sup> Optei, ainda que ciente da repeti o, por utilizar o termo "pessoa com deficiência", sem a substitui o por qualquer outro referente ou sigla, durante todo o texto. Isso porque, esse   o termo (oficial) vigente no Brasil, escolhido pelas próprias pessoas com deficiência e nenhum outro me parece adequado na empreitada que pretendo seguir.

<sup>2</sup> De acordo com Canguilhem (2009), o estado patológico ou anormal não   consequência da ausência de qualquer norma. A doença   ainda uma norma da vida, mas uma norma inferior, no sentido que não tolera nenhum desvio das condi es em que   válida, por ser incapaz de se transformar em outra norma. O ser vivo doente está normalizado em condi es bem definidas e perdeu a capacidade normativa, ou seja, a capacidade de instituir normas diferentes, sob condi es diferentes, diversas. Não há distúrbio patológico em si, o anormal só pode ser apreciado em uma rela o.

historicamente construídos, de incapacidade e invalidez. Porém, estamos vivendo um momento no qual a inclusão<sup>3</sup> é a palavra de ordem, por conseguinte, as práticas de exclusão e marginalização são colocadas em xeque. Isso significa que, diferentemente de outros períodos históricos, a pessoa com deficiência, em tese, tem mais visibilidade. No entanto, as descontinuidades e as dispersões de certos ordens, especialmente em meio a um processo historicamente excludente, se repetem. E, notoriamente, o processo de inclusão não se realiza somente por meio de leis e cotas<sup>4</sup>.

Isso porque adequações estruturais e materiais não são suficientemente potentes para permitir que a acessibilidade seja instituída, uma vez que a inclusão também se faz por meio de ações e práticas acessíveis: produção de conhecimentos/saberes e experiências exitosas de inclusão social, mas sobretudo acreditamos que os discursos e as práticas que subjetivam a pessoa com deficiência também estão diretamente ligados à (in)viabilidade da inclusão. Em outras palavras, entender a inclusão/exclusão é compreender a forma como a (a)normalidade foi enunciada, é tomar a deficiência e, por conseguinte a pessoa com deficiência, como objetos de discursos. Discursos entendidos como uma série de práticas que formam os objetos de que falam (FOUCAULT, 1997) e que sob determinadas condições: circunscrevem, enunciam e produzem aquilo que é o dizível e o legível, segundo Deleuze (2013), de uma determinada época.

Compreender a forma como a pessoa com deficiência vem sendo subjetivada pelos discursos pode ser uma maneira profícua de entender os processos de (ex/in)clusão e a trama que costurou os sentidos da (a)normalidade. Ademais, entender a forma como a deficiência e as pessoas com deficiência são interpretadas/subjetivadas na atualidade é também revisitar os sentidos do passado. Dito de outro modo, a sensibilidade que cerca a deficiência, hoje, reflete determinados momentos históricos, com os deslocamentos inerentes a cada nova tomada de palavra, mas guardando relações com os mais remotos (FOUCAULT, 1996).

Nosso recorte é o domínio médico, dimensão extremamente ligada à categoria deficiência – uma vez que fortemente atrelado à atribuição dos diagnósticos e às práticas de apagamento dos sinais e sintomas. Nesse viés, a intenção é trazer a forma como o “desvio” era interpretado e investido pela Medicina, prioritariamente quando os pressupostos degeneracionistas estavam no auge, de modo a compreender a série que liga esses sentidos à forma como a deficiência é hoje interpretada e investida. São considerados “Os Arquivos da Liga Brasileira de Higiene Mental”, compreendidos entre 1925 a 1946, e nossas análises se assentam, especialmente, nos pressupostos da biopolítica, conforme desenvolvidos por Foucault.

*Os Arquivos da Liga Brasileira de Higiene Mental*<sup>5</sup> trazem dados significativos da sensibilidade do início do século passado e da forma como o “desvio” era interpretado e investido pela Medicina. Fundada por Gustavo Riedel, a Liga Brasileira de Higiene Mental iniciou sua atuação em 1923. Sua sede ficava no Rio de Janeiro, mas havia membros espalhados pelas mais diversas regiões do país. Eram 10 delegados nos seguintes estados: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte, Bahia, Pernambuco, Pará e Amazonas. De acordo com Seixas, Mota e Zilbreman (2009), a Liga nasceu em uma conjuntura histórica fortemente marcada pela Ideologia Positivista – ideais de modernidade, ordem, progresso e racionalidade balizavam seus fazeres. Os psiquiatras não só acreditavam nos componentes biológicos e genéticos, mas que os estigmas físicos e morais tendiam a piorar, num processo de degeneração progressiva. A degeneração era, portanto, compreendida para além de uma doença individual, como uma ameaça social.

<sup>3</sup> Estamos tomando a inclusão na perspectiva da acessibilidade, ou seja, no convívio entre todos, de modo que todas as corporeidades sejam incorporadas, sem a necessidade de aproximação com a normalidade. Para Sasaki (1997), o movimento de inclusão – que foi precedido por práticas de exclusão, atendimento segregado dentro de instituições e práticas de integração – tem por objetivo construir uma sociedade que seja para todos. Essa construção, para o mesmo estudioso, se assentaria na celebração da diferença, na valorização da diversidade, na solidariedade humana, na importância das minorias, no direito ao pertencimento e, especialmente, no exercício da cidadania com qualidade de vida.

<sup>4</sup> Há uma vasta legislação sobre a acessibilidade. Destacamos, no entanto, duas leis que tratam mais especificamente de cotas voltadas às pessoas com deficiência: (1) a Lei 8.213, também denominada Lei de Cotas, voltada à questão trabalhista, preconiza em seu artigo 93 que a empresa com 100 ou mais funcionários está obrigada a preencher, na porcentagem de 2 a 5%, a depender de seu efetivo, seus cargos com beneficiários reabilitados ou pessoas com deficiência. E (2) a Lei 13.409, de 28 de dezembro de 2016, que altera a Lei 12.711, dispõe sobre a reserva de vagas para pessoas com deficiência nos Cursos Técnicos de Nível Médio e Superior das Instituições Federais de Ensino.

<sup>5</sup> Organizados e disponibilizados pelo “Grupo de Estudos e Pesquisas Higiene Mental e Eugenia”, da Universidade Estadual de Maringá (UEM, 2017).

## 2 UMA LONGA TRAJETÓRIA: DEFICIÊNCIA E DEGENERAÇÃO

No que diz respeito à história da deficiência – seus sentidos, discursos e práticas – na Idade Moderna, segundo Lima e Costa (2014), vigoram os princípios da normalidade. Nessa perspectiva, a Medicina passa a se ocupar da deficiência e a produzir novos saberes sobre essa dimensão: mais racionais e objetivos. Assim como se apropriou da convulsão, antes circunscrita à religião, a Medicina também se ocupou da deficiência, que agora de forma mais notória ampliava seus limites de sentidos, abandonando formalmente o signo diabólico. Com isso, a deficiência passa a ser definida, circunscrita e problematizada como uma dimensão orgânica, palpável, e sobre a qual o médico tem o estatuto legitimado para construir sua verdade. Veja que essa relação saber/poder é tão arraigada na formação discursiva da deficiência que ainda vigora. Qualquer procedimento que tenha como meta a verificação da deficiência ainda solicita um laudo – a materialização de um saber técnico sobre a deficiência, com códigos específicos, com toda uma maquinaria de testes e escores que falam sobre o déficit. E aquele que produz esse discurso, que não pode ser qualquer um, há de ocupar o espaço discursivo da autoridade médica.

Sem dúvidas, hoje há uma nova maquinaria para atribuição da deficiência, pautada na funcionalidade e numa distribuição do poder de inspecionar dividido entre muitos profissionais e não mais restrito à figura do médico<sup>6</sup>. Mas essa prática ainda não significa, ainda não está sistematizada, nem cristalizada, portanto, reservamo-nos o direito de dizer que a supremacia da Medicina na atribuição da deficiência ainda se repete. Entretanto, há de se ressaltar que quando a Medicina passa a entrar na série de procedimentos que visam a controlar a deficiência, a institucionalização se constitui como prática que aciona mecanismos de normalização, e, embora exista uma aparente tentativa de acolhimento, os sentidos de isolamento e de assistencialismo se sobressaem.

Segundo Caponi (2000), na transição da Idade Média para a Moderna, aos pobres eram destinadas práticas de assistencialismo e de ajuda. Mas a pobreza, nessa perspectiva, não tinha um caráter unicamente financeiro/econômico, isso porque na categoria “pobres” estavam as viúvas, os órfãos, os doentes, os velhos, os insanos e as pessoas com deficiência. Ou seja, todas aquelas pessoas tidas como vulneráveis e que deveriam viver da caridade estavam misturadas. A pobreza, nesse caso, é aquela do plano do desfortúnio, da comiserção: manter essas pessoas excluídas dos demais tinha um sentido de coação, de controle e de inferiorização. Para Pereira (2009), essa época foi essencial para a formação discursiva da invalidez, da incapacidade e, por conseguinte, da inferioridade das pessoas com deficiência.

Na Idade Contemporânea, portanto, a Medicina consolida seu papel de controle do anormal, coadunada com o localizacionismo – cujo regime de verdade mostra que há substratos neurológicos e físicos na materialização da deficiência – porque, conforme apontado por Harlos, Harlos e Denari (2012), a classificação dos indivíduos em função do cientificismo passou a levar em conta a dimensão biológica e cabia ao médico tanto a rotulação quanto os cuidados. Além disso, com o advento do Iluminismo e do desenvolvimento científico foi alcançada uma maior compreensão sobre a deficiência e muitos direitos passaram a ser garantidos. Há, nessa perspectiva, uma sobreposição de verdades – o que permite à pessoa com deficiência se apropriar de outras subjetividades ao transitar por diferentes campos de saber: o misticismo, a religião, a medicina e a ciência. Os ideais de igualdade e liberdade começam a invadir os redutos destinados a tratar as existências atípicas. Mas esses redutos seguiram firmes por muito tempo; o mecanismo de reabilitação vigora por longos anos. O corpo deficiente é submetido à normalidade.

Nessa perspectiva, para Pacheco e Alves (2007), o avanço da Medicina permitiu duas dispersões essenciais na formação discursiva da anormalidade, até então atrelada à religião e ao abandono: (1) ela se descola da temática moral/teológica – a pessoa com deficiência não é alguém vítima de uma maldição ou responsável por um grave pecado e (2) permite que o hospital deixe de ser um depósito de pessoas, de excluídos, sem qualquer preocupação com os aspectos psicossociais. Ainda para as mesmas autoras, todos os aspectos apresentados na história da deficiência não são dimensões superadas e que tenham ficado no passado, ou seja, elas

<sup>6</sup> De acordo com a mais nova legislação brasileira sobre a deficiência, a Lei 13.146, de 2015, § 1º A avaliação da deficiência, quando necessária, será biopsicossocial, realizada por equipe multiprofissional e interdisciplinar e considerará: I - os impedimentos nas funções e nas estruturas do corpo; II - os fatores socioambientais, psicológicos e pessoais; III - a limitação no desempenho de atividades; e IV - a restrição de participação.

coexistem e insistem.

Nesse sentido, mesmo com a visão mais científica acerca da deficiência, e talvez justamente por isso, a noção de degeneração (de “mal” transmitido hereditariamente) era extremamente forte e hoje não podemos dizer que esteja completamente superada: ela constitui o sentido da deficiência. Aliás, a teoria da degenerescência apresentada por Morel, de acordo com Walber e Silva (2006) e Pessoti (1984), substituiu a noção de condenação divina, especialmente referente à pessoa com deficiência intelectual, para a condenação da natureza.

Caponi (2012), ao propor uma genealogia da psiquiatria ampliada, no livro *Loucos e Degenerados*, apresenta um rico material sobre a degeneração: desde sua emergência até suas influências sobre a psiquiatria contemporânea ainda vigente. Caponi (2012) relata que se antes eram os delírios e alucinações os sinalizadores da loucura, a psiquiatria passou, no entanto, a se voltar cada vez mais para atos corriqueiros, para pequenos desvios, o que permitiu a sua literal ampliação. Obviamente, foram percebidos deslocamentos entre as ideias de Morel e as apresentadas atualmente. No entanto, se antes a hereditariedade tinha tanto peso quanto as paixões desenfreadas, como era para Pinel, ou seja, apenas uma causa dentre tantas, foi-se atribuindo cada vez mais peso para a herança mórbida. A necessidade de um discurso e práticas mais objetivas para o fortalecimento e legitimação da psiquiatria foi o terreno necessário para que as histórias pessoais passassem a ser silenciadas em detrimento de sinais físicos, de doenças prévias na família e mesmo do conhecimento da bioquímica cerebral e de protocolos avaliativos, como os apresentados por Kraepelin.

Por esse viés, os sofrimentos atrelados e inerentes à vida são reduzidos a concentrações de neurotransmissores e, por conseguinte, passam a ser medicalizados. As queixas do paciente são menos ouvidas que os sinais que apresenta, daí a explicação para que diagnósticos sejam fechados por meio de *check lists* de sintomas, na atualidade. Embora, ainda de acordo com Caponi (2012), essa supremacia biologizante tenha ficado adormecida até por volta dos anos 70 do século passado, em função da expansão da psicanálise, há posteriormente uma retomada do discurso que busca tornar a psiquiatria corporal – no sentido de palpável, rastreável.

No período no qual ainda não havia avanço necessário para que o cérebro, o órgão sede dos pensamentos e da moral, fosse rastreado, houve uma incursão no corpo expandido, ou seja, na família. Buscavam-se indícios de sinais mórbidos que pudessem explicar a doença do paciente. Tanto para Morel, que defendia o tratamento moral, quanto para Kraepelin, que pregava a psiquiatria preventiva, a intenção não era apenas a de criar critérios diagnósticos, mas de fato estabelecer um controle do espaço social. Obviamente há diferenças entre esses pensamentos. Morel, mais otimista, acreditava na eficácia das intervenções sociais higiênicas do meio social, pelo controle das infecções e das condições insalubres de trabalho e criação de asilos, por exemplo. Kraepelin entendia que essas medidas eram um obstáculo à purificação da raça, portanto, seus preceitos eram nitidamente eugênicos, ou seja, ele perseguia a regeneração da raça e a neutralização dos perigos que ameaçavam essa pureza (CAPONI, 2012).

Mas é preciso ressaltar que as práticas de extermínio e esterilizações ficaram reservadas às ações eugênicas e aí estão explicitadas algumas das principais diferenças entre o eugenismo e a degeneração. Além dessa, podemos citar que os degeneracionistas tendem a atribuir um papel preponderante ao meio na possibilidade de regeneração, noção não compartilhada pelos eugenistas, os quais acreditavam que o controle do ambiente inclusive atrapalhava a natural aniquilação dos menos preparados para a vida. No entanto, guardadas as diferenças entre degeneração e eugenia, ambas partiam da detecção de sinais e comportamentos indesejáveis, desviados do padrão normal, aliás, tomavam por base o homem médio normal: “[...] nem muito grande, nem muito pequeno, o homem não deve ter os cabelos muito lisos nem cacheados, o ventre deve ser reto, mas ligeiramente arredondado, deve ter músculos, mas sem exageração” (RICHET, 1922, p.151).

Essa mesma lógica degeneracionista é a que permite atualmente que quaisquer desvios ou predisposições genéticas sejam compreendidos como fatores predisponentes e preditivos de tais e tais enfermidades e que praticamente todas as dimensões possam, em algum momento, atingir o status de desvio. É a medicalização do não patológico nas palavras de Foucault (2001).

Embora essas práticas estejam mais atreladas a diagnósticos psiquiátricos, e o escopo do trabalho de Caponi (2012) seja justamente esse, é possível estabelecer correlações com a deficiência de forma mais global. As práticas atreladas à deficiência ainda passam pela

esfera preventiva. Os aconselhamentos genéticos e a intervenção precoce se pautam na lógica da degeneração. A herança mórbida explica o déficit e anuncia a propagação da deficiência. E, como na maior parte das vezes ela é condição que não pode ser tratada, o “ataque” só é possível quando ela é ainda um devir.

Nessa perspectiva da hereditariedade mórbida, a pessoa nasceria com uma predisposição tal, imposta pela natureza, adquirida por seus parentes e repassada aos seus descendentes. É um mal hereditário que se espalha, nessa concepção. O demônio sai de cena, o castigo do criador também, mas a degenerescência transmite um fardo ainda mais pesado à pessoa detentora do desvio. Ela não só é a materialização do erro, como ela é potencialmente disseminadora desse erro. A degenerescência ocupa, de modo mais objetivo, o lugar de categoria de (des)controle da normalidade.

Ainda hoje a deficiência (lesão) impõe dois riscos/perigos (no viés biológico, que impacta o corpo): (1) se ela “passa”, ou seja, se é contagiosa e (2) se é hereditária, transmitida dos pais para os filhos. A noção de degeneração insiste. Aliás, mesma constatação realizada por Caponi (2012), conforme já referimos há pouco. A hereditariedade é o fio que atravessa a história da psiquiatria e de algum modo alinhava a história do próprio corpo, da saúde e da doença. A predisposição genética e a sobreposição de diagnósticos interligados (um pequeno desvio que anuncia outros mais graves), bem como a lógica da expansão dos diagnósticos, têm a intenção de cooptar cada vez mais pessoas, em uma trama que nada escapa, onde tudo é investido enquanto é tempo.

### 3 BIOPODER E DEFICIÊNCIA

Inicialmente, o biopoder<sup>7</sup> era voltado ao corpo individual, no sentido de torná-lo dócil, higiênico e produtivo. Essa noção de poder está notoriamente atrelada aos ideais do trabalho, do capitalismo: é, pois, sobre o corpo e em relação ao corpo que o controle é exercido (FOUCAULT, 2004b). E, nesse sentido, os sistemas de vigilância também são colocados em ação.

Dito de outro modo é sobre o corpo que se produzem verdades e saberes (FOUCAULT, 2005a) e cabem à Medicina a veiculação e ratificação deles, ou seja, o poder deixa de ser essencialmente poder de morte para passar a ser um poder referido à vida, ao biológico, ao corpo de indivíduos e populações.

Ao tratar da governamentalidade, essa regulação do comportamento da população – em uma perspectiva que admite a moral, os valores e a ética como dimensões que têm história –, o dispositivo surge como categoria na análise foucaultiana. A noção de dispositivo em Foucault (2008b) está atrelada à descrição genealógica, ou seja, à análise do poder na relação entre o discurso e o não discurso. Além disso, o dispositivo, a partir de Foucault (1979), é compreendido como um conjunto relacionado a meios (leis, o não dito, instituições, discursos) de controlar o comportamento de outrem. Disso decorre que o conceito de dispositivo, para Foucault, está extremamente vinculado à dimensão do biopoder.

Uma das teses defendidas pelos pressupostos foucaultianos é a de que o dispositivo disciplinar – atrelado à anatomopolítica dos corpos – poderia ser bem observado como complemento ou continuidade do discurso jurídico/penal. E é possível acrescentar ainda que nos anormais existe um deslocamento da noção de poder, da repressão para a correção, ou seja, o poder passa a ter uma conotação positiva, no sentido de readaptação. A anatomopolítica, para Foucault (2005a), diz respeito ao dispositivo de controle do corpo individual e tem a normalidade como sua precursora.

Já o dispositivo de segurança (biopolítica), na perspectiva foucaultiana, é compreendido como uma rede de relações que são voltadas à população. A população, pois, desde o nascimento, é submetida a uma constante vigília. Em relação ao meu objeto, aplica-se esse controle na população para tentar aniquilar a possibilidade de ocorrência da deficiência e em caso de insucesso submeter o sujeito (controle disciplinar) à reabilitação precoce. Obviamente que em relação à deficiência esse controle tem outras facetas. O

<sup>7</sup> Foucault assevera que, em um determinado momento histórico, o poder soberano se constituía como um poder sobre a morte – fazer morrer ou deixar viver. Foucault aponta, no entanto, que a partir do século XVIII começa a se praticar um poder que se centra na vida. A lógica agora passa a ser outra: fazer viver ou deixar morrer. Isso justifica todos os cálculos e estatísticas sobre nascimentos, mortes, doenças. É sobre a vida e sobre o corpo que o controle se dá (FOUCAULT, 2005a).

aconselhamento genético de famílias que possuem casos de deficiência na família é um exercício biopolítico. Até mesmo as campanhas de conscientização no trânsito que tentam prevenir possíveis acidentes que podem culminar em deficiências, bem como exames do pezinho, orelhinha e olhinho<sup>8</sup>, fazem parte dessa mesma estratégia biopolítica.

O controle dos corpos, nas palavras de Foucault, é bem compreendido na passagem que segue: “Deveríamos falar de biopolítica para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos possam entrar no domínio de cálculos explícitos e o que transforma o saber-poder num agente de transformação da vida humana” (FOUCAULT, 2005a, p. 170). Nessa mesma direção, de acordo com Caponi (2014, p. 754):

Saber antecipar os riscos, estar devidamente informado e agir de acordo às exigências impostas pelos últimos estudos epidemiológicos, psiquiátricos e médicos, se impõe como um dever moral a todos nós e de maneira idêntica. Se o dispositivo de segurança pode articular-se com o modo liberal de governar, é porque este tipo de gestão biopolítica das populações se baseia na confiança absoluta, na difusão de informações que se apresentam como neutras e objetivas, e que sutilmente somos levados a aceitar e a integrar a nossas vidas.

Foucault (2005a) aponta a sexualidade como a dimensão que sintetizaria os dispositivos disciplinares (anatomopolítica) e de segurança (biopolítica), já que localizada na encruzilhada do corpo e da população. Nessa direção, nossa hipótese é a de que no campo da deficiência temos também um lugar privilegiado para entender o exercício do anatomopoder, do biopoder, dos dispositivos disciplinar e de segurança, além da constituição do anormal.

Esse espaço privilegiado se justifica também na medida em que essa noção de anormalidade está deslocada da ideia de perigo (no sentido de violência), de criminalidade em potencial (como no caso do criminoso anormal e mesmo dos sentidos pejorativos atrelados aos diagnósticos ligados à sexualidade). O sentido “deficiência” vem revestido da noção de desfortúnio, de “normalidade” frágil, mas, também, de superação e enfrentamento.

Compreendemos a deficiência, portanto, como uma dimensão que conjuga o corpo e a população. O corpo, porque a deficiência está de fato inscrita de modo objetivo na dimensão física da pessoa – é pressuposto da deficiência ter uma lesão/“disfunção”<sup>9</sup>. E a população, porque a deficiência é sentida como problema de saúde pública: precisa ser evitada, prevenida, e, por conseguinte, são criadas/administradas instituições e organizações que prestam assistência e existe toda uma maquinaria que visa a detectar a deficiência precocemente no grupo. Em suma, a vontade da inclusão divide espaço com a vontade de apagamento da deficiência.

#### 4 A NORMALIDADE COMO UM SENTIDO E A MEDICALIZAÇÃO DA HUMANIDADE

Há vários dispositivos de normalização, porém, a autoridade para arbitrar acerca de quais são os parâmetros e limites da normalidade está fortemente ligada à Medicina. Uma das passagens que mostram a insistência e a repetição dos saberes que refletem o poder exercido pela Medicina pode ser apreciada ainda no início do livro “O nascimento da clínica”:

A Medicina não deve mais ser apenas o corpus de técnica da cura e do saber que elas requerem; envolverá, também, um conhecimento do homem saudável, isto é, ao mesmo tempo uma experiência do homem não doente e uma definição do homem modelo. [...] é importante determinar como e de que maneira as diversas formas do saber médico se referem às noções positivas de saúde e de normalidade. [...] A Medicina do século XIX regula-se mais, em compensação, pela normalidade do que pela saúde (FOUCAULT, 2004a, p. 37).

Ou seja, aquilo que foi instituído ao final do século XIX – quando a normalidade passa a ser um signo que norteia o fazer médico, mais que a doença – ainda é um sentido que baliza os discursos que circulam sobre o corpo e, especialmente, sobre a deficiência. Por

<sup>8</sup> Teste do pezinho: o objetivo é diagnosticar e tratar precocemente doenças que podem causar deficiência intelectual (o sangue a ser analisado é retirado dos pés do bebê e por isso leva esse nome). Teste da orelhinha: por meio de um exame (que detecta as emissões otoacústicas do ouvido interno) é possível detectar precocemente a deficiência auditiva, com vistas à intervenção. Teste do olhinho: é a aferição do reflexo da pupila, a partir de uma fonte de luz. Ele é capaz de detectar, precocemente, uma série de doenças oculares (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2018).

<sup>9</sup> De acordo com Diniz (2007, p.78) “[...] há algo de particular no modo de vida da deficiência, que é o corpo com lesão”.

consequente, ainda que com as dispersões ocorridas, a pessoa com deficiência é considerada desviante da norma e, ao mesmo tempo, capturada por ela, na medida em que todos os investimentos realizados sobre o corpo com deficiência têm a normalidade como meta.

Assim, da mesma forma que a sexualidade, como mencionado, igualmente a deficiência está na encruzilhada entre corpo individual e população (FOUCAULT, 2005a). Logo, ela depende da disciplina e da regulamentação. Inclusive, não podemos falar de resistência do sujeito à captura por essa maquinaria, uma vez que a deficiência pode cooptar qualquer um, a qualquer tempo, independentemente de sua vontade.

Nessa perspectiva, nenhum domínio do saber é mais autorizado a falar que a Medicina: A Medicina é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores. A Medicina investe na normalização do corpo deficiente, define a linha que separa o normal do patológico e autoriza o gozo dos direitos da pessoa com deficiência (nenhum benefício é concedido sem a caneta do médico). O nascimento da clínica mostra a passagem da salvação da alma para a salvação do corpo. Salvar a alma era algo que dependia da misericórdia celestial. Passou-se, pois, a depender da habilidade do médico. A Medicina assume poderes quase divinos.

Em relação ao nascimento do hospital, no entanto, apenas no século XIX ele passou a ser prioritariamente médico. O hospital nem sempre teve o viés de cura que tem hoje – ele era inicialmente um depósito de miseráveis, e mais, um morredouro nas palavras de Foucault: tinha o viés da assistência, mas, essencialmente, separação e exclusão – não é para curar, mas para acolher o pobre que está morrendo – perigoso porque pode contagiar a população (FOUCAULT, 1979). Politicamente, ele surge quando se viu a possibilidade de devolver a saúde aos soldados feridos (custosos, portanto, não poderiam morrer – vigiados para que fossem curados, para que não desertassem, tampouco simulassem a continuidade da doença). A disciplinarização e a vigilância passam a fazer parte do ambiente hospitalar e os saberes médicos sofrem também deslocamentos – a inteligibilidade da doença é dada pela botânica, logo, as dimensões externas precisam ser controladas. É isso que permite a medicalização do hospital.

É isso que permite a medicalização da deficiência, por conseguinte. Também foi o cenário dos feridos em guerras que “inventou” a reabilitação. Também foi esse controle de agentes externos: campanhas de trânsito, controle de acidentes de trabalho, vacinação da população, exames nas gestantes e nos recém-nascidos, que trouxe novos saberes ao campo da deficiência – controle, cuidado e disciplina para evitá-la.

Ora, agora que o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no “como” da vida, a partir do momento em que, portanto, o poder intervém, sobretudo, nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, e evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder. Ela está do lado de fora, em relação ao poder: e o que cai fora de seu domínio, e sobre o que o poder só terá domínio de modo geral, global, estatístico. Isso sobre o que o poder tem domínio não é a morte, é a mortalidade (FOUCAULT, 2005b, p. 295-296).

É, pois, a biopolítica, esse controle que se faz sobre a vida – e que insiste nos dias de hoje – que institui a ideia de racismo (no sentido biológico) de atrelar a noção de anormalidade à pessoa com deficiência. Por conseguinte, é em nome desse racismo que abortar uma criança, cujos exames pré-natais detectaram alguma deficiência, é mais autorizado, inclusive moralmente, que interromper a gestação de um bebê considerado saudável. Essa constatação nos remete à noção de vida nua, conforme preconizada por Agamben (2002), acerca das existências destituídas de valor e que não merecem ser vividas.

Agamben (2002) parte do conceito de *homo sacer* – uma figura arcaica e jurídico/política do Direito Romano. Ao ser proclamada *sacer*, a pessoa era excluída do direito e da política da cidade. Ainda que essa pessoa não pudesse ser legalmente morta, qualquer um poderia matá-la – sem que lhe fosse imputada culpa. Destituída de seu papel político, tem-se apenas a Vida Nua, biológica, sem valor, e, portanto, matável. O *homo sacer* está na encruzilhada entre a exclusão e a inclusão. Matável por estar fora do direito e inimputável pelo mesmo motivo. Está e não está entre todos. O que justifica um poder pautado na vida deixar morrer é justamente o racismo, a eugenia, o evolucionismo (FOUCAULT, 2005b).

Na obra *Os anormais*, mais especificamente na aula de 22 de janeiro de 1975, a noção de monstrosidade trazida por Foucault não diz respeito apenas aos comportamentos do sujeito, mas também a uma dimensão física que fomenta tal pensamento. A transgressão do limite natural, entendido como monstrosidade por Foucault, de certo modo é também a definição da deficiência.

O anormal remete tanto a uma esfera fixa, médias estatísticas, valores e parâmetros; quanto valorativa, referente aos comportamentos e ações. Está entre o médico (a ser tratado) e o jurídico (a ser punível?) (CAPONI, 2009). Ou seja, é considerado pela sociedade como jurídica e medicamente perigoso, nocivo. O anormal apresenta, ao mesmo tempo, desvio da média e ameaça às normas (CANGUILHEM, 2009, p. 204).

Conforme preconizada por Foucault (2008b), a normalização consiste no estabelecimento de um modelo ótimo e os comportamentos, gestos e funcionalidades são moldados no sentido de que se aproximem da norma. Os sentidos, normal e anormal, só são possíveis tendo como pano de fundo a norma. É por meio dela que as pessoas são interpretadas.

Logo, a anormalidade não está circunscrita apenas na figura do monstro, ela divide, para Foucault (2001), espaço com pelos menos mais dois personagens: o indivíduo a ser corrigido e o masturbador. E é preciso estabelecer as diferenciações entre essas três dimensões. O monstro é uma exceção, o indivíduo a ser corrigido tem uma frequência muito maior e o masturbador se caracteriza por um ritual que, embora velado, é praticamente universal. Além disso, o indivíduo a ser corrigido é incorrigível porque todas as tentativas cotidianas e familiares de correção não obtiveram êxito. E só há monstrosidade quando a transgressão do limite natural se refira ou questione a lei civil, religiosa ou divina: o que diferencia a monstrosidade da enfermidade, essa última prevista pelo direito.

O que faz com que esses três personagens tenham permanecidos distintos por tanto tempo é o fato de as instâncias de saber a que se referem serem separadas: o monstro se assenta na história natural, o indivíduo a ser corrigido nasce das técnicas pedagógicas e o masturbador é referido a uma nascente biologia da sexualidade. O controle das anomalias, por sua vez, irá sobrepor esses três personagens no século XIX, já que o anormal, nesse cenário, é um descendente desses três indivíduos. E considerando ser o monstro remetido à sociedade, o indivíduo a ser corrigido à família e o masturbador à intimidade/ao corpo, será a anormalidade “atacada” por todos esses vieses. E talvez continue a ser.

Para Foucault (2001), dispositivos de saber/poder como a psicotécnica, a psicanálise e a neuropatologia foram responsáveis pela passagem do monstro ao anormal. Para se justificar como ciência da higiene pública e proteção social, a psiquiatria precisava mostrar que conseguia perceber, ainda que outros até então não pudessem, um certo perigo e que isso provinha de seu conhecimento médico. Essa mesma lógica subjaz os diagnósticos que detectam doença onde os demais só enxergam comportamentos humanos. A mesma noção preventiva – de se antever crimes – passa a ser a regra na atualidade. Diagnósticos precoces e comportamentos preditivos.

Essa lógica em que tudo é diagnosticado parece também se relacionar com a dimensão da deficiência. Não apenas as deficiências clássicas (física, intelectual, auditiva e visual) são discursivizadas e reconhecidas. Quaisquer “desvios” – dislexia, disgrafia, transtorno do déficit de atenção e hiperatividade, dentre outros – são interpretados pelo senso comum como deficiência (ainda que oficialmente não sejam). Quase como na tentativa de nomear, para tratar e evitar uma “dificuldade maior”.

No entanto, não podemos negar a notória positividade que emerge das práticas de normalização. Porque, ao lado de práticas muitas vezes violentas de apagamento do desvio, como veremos a seguir, essa sensibilidade propiciou fazeres que permitiram a educação e a manutenção das condições de nutrição e saúde das pessoas com deficiência. Determinadas ações que não só permitiram a literal sobrevivência das pessoas com deficiência – como também influenciaram uma narrativa (ainda em construção) de visibilidade.



## 5 A LIGA BRASILEIRA DE HIGIENE MENTAL

Neste artigo realizamos uma breve análise dos arquivos da Liga Brasileira de Higiene Mental, exercício que nos dará uma dimensão dos princípios higienistas, da maneira como os psiquiatras se apropriaram da correção do anormal e, especialmente, de como as pessoas com deficiência eram significadas nessa conjuntura.

Os arquivos dizem respeito às publicações que compreendem o período de 1925 a 1946. A principal motivação para a criação dos arquivos era a difusão das ideias higiênicas e eugenistas e a troca de experiências entre pesquisadores do Brasil e do mundo. Esse material é composto por artigos dos mais renomados psiquiatras da época e de outros estudiosos dos assuntos afeitos ao tema: resenhas e comentários acerca das publicações mundialmente representativas das ideias higiênicas, atas das reuniões, bem como noticiários, campanhas promovidas e o estatuto da Liga de Higiene Mental também compunham esse montante.

É possível dizer que em consonância com os movimentos eugenistas e higiênicos que se propagavam pelo mundo, também no Brasil sentiu-se a ressonância desses dizeres e saberes. Já nas primeiras linhas da primeira das publicações, de 1925, é defendido o enorme peso que as deficiências e degenerações físicas exerciam sobre a coletividade: encargos financeiros rapidamente crescentes e significativa soma de infelicidade e sofrimento humanos. A higiene mental tem duas frentes de atuação: uma voltada às causas de degeneração física – é a profilaxia mental – e outra que buscava preparar o equilíbrio de adaptação entre a mentalidade individual e o meio físico e social – é a higiene mental propriamente dita.

Para “atacar” essa “problemática”, acreditava-se que era preciso romper com a mera assistência médica e social, bem como com o simples trabalho de custódia – esse atrelado à construção de asilos, hospícios, casas de caridade, prisões e colônias – para os psicopatas, deficientes, criminosos, delinquentes, incapazes, indigentes e desempregados crônicos. Ou seja, medidas por eles questionáveis e que sempre se voltavam à condição já posta.

Essa ruptura se daria por meio da adoção de medidas de eugenia, ou seja, da diminuição dos malefícios da hereditariedade patológica, da regulamentação do casamento – por meio da segregação ou esterilização dos grandes deficientes – e pela restrição da entrada de imigrantes de mentalidade anormal.

A lista é grande e ainda engloba a execução de meios de se evitar infecções como a sífilis e demais doenças que poderiam causar deficiências e transtornos mentais. Investir nos casos precoces, inclusive orientar mães e cuidadoras sobre autoridade e excesso de rigor que poderiam comprometer o futuro equilíbrio na vida adulta, também eram práticas recorrentes. Em outras palavras, tratava-se de um verdadeiro empreendimento de profilaxia mental.

Importante destacar que as deficiências sensoriais também eram mencionadas pela Liga de Higiene Mental. É como se o déficit sensorial penetrasse na mente, como se a ausência de um sentido impedisse o pleno desenvolvimento das habilidades mentais. Ter saúde mental envolvia também a integridade dos sentidos. Aliás, noção que vai ao encontro daquela desenvolvida por Morel (*apud* CAPONI, 2012), uma vez que o psiquiatra entendia que os cegos e surdos, em virtude da privação de um sentido físico, poderiam apresentar um desenvolvimento moral nocivo.

Além do foco na população infantil/escolar, compreendida como aquela com idade ideal para promover o melhor desenvolvimento possível e evitar quaisquer desvios, há outros nichos que também preocupavam a Liga. Os imigrantes talvez fossem os que mais despertassem a apreensão dos higienistas. Era preciso proceder a um exame físico e mental de modo a só admitir os indivíduos sãos. Sobre isso, discorre Juliano Moreira (1925, p.108): "De nada nos servirá envidar esforços no sentido de melhorar as condições de saúde física e mental de nossa gente se tivermos sempre a chegar novas levas de tais indesejáveis".

E é exatamente esse o grande nó da imigração. Na época, considerando um Brasil escassamente povoado e extremamente carente de braços, na concepção do advogado Alvaro Cardoso (1925), não era conveniente impedir a imigração. Mas, no entanto, era preciso controlá-la. Porque o grande mote da Liga não era tão atrelado ao bem-estar das pessoas “desviantes”, mas se voltava à fortificação de um país, por meio de ações que tornassem a população hígida e em níveis moral, físico e psíquico elevados.

Desde muito que se vem procurando resolver o problema da imigração em nosso país. Mas, só em 1916, é que o Brasil começou a cogitar de se armar com medidas que visassem a defesa do país contra os denominados “indesejáveis”, impedindo assim que o território nacional se tornasse o *refugium peccatorum*<sup>10</sup> dessa classe de gente (CARDOSO, 1925, p. 141).

Xavier de Oliveira também advertia para a profilaxia mental dos imigrantes. Para ele há raças superiores e inferiores, sendo que as últimas colocavam em risco a formação eugênica do país. São apresentados por ele, em um dos artigos dos Arquivos de 1932, que há proporcionalmente mais psicopatas estrangeiros que brasileiros na população nacional. E ainda apontava que esses psicopatas procriavam uma leva de pessoas ainda mais miseráveis.

Oliveira (1932) justificava que essas pessoas deveriam ser barradas uma vez que já bastavam os nordestinos e planaltinos de Minas, Bahia, Mato Grosso e Goiás. Além de amazonenses – esses indiferentes à civilização – cuja inferioridade seria incontestável, e que marchavam felizmente para a extinção não muito longínqua. E são, por conseguinte, criadas uma série de leis que regulamentavam a entrada de estrangeiros, no sentido de que não se tornassem onerosos ao Estado, tampouco que degenerassem a população brasileira já suficientemente degenerada por pessoas de determinadas regiões, como mencionado há pouco. Nas palavras de Xavier de Oliveira (1932, p.35): “[...] jamais seremos uma grande nação se não cuidarmos de melhorar nossa raça”.

Há para a higiene mental dois problemas que se relacionam: (1) a estrutura física do indivíduo, não raramente deficiente e imperfeita – dependendo em grande parte da hereditariedade e (2) o meio físico e social, criando às vezes condições adversas que podem perturbar e no extremo até esmagar as mentalidades mais firmemente equilibradas. No entanto, raciocínio justo e deliberação correta poderiam ser treinados, com isso maus hábitos eram corrigidos pela prática repetida de atos.

Além disso, para a Liga, no pensamento de Heitor Carrilho (1925), a estagnação de um país, sua miséria e pouco desenvolvimento têm as faces de seus degenerados. É sobre eles que são despejadas as culpas e responsabilidades pelo não avanço de uma nação. Esse processo histórico resvala atualmente nas concepções que se têm sobre os indivíduos desviantes. E as práticas direcionadas a eles, em muitos casos, não se deslocaram. Na época do artigo de Carrilho (1925, p. 138), o programa de higiene mental se assentava nos seguintes princípios:

Começa ele no estabelecimento das regras concernentes à eugenia, afim de que sejam evitados os malefícios da hereditariedade patológica, estende-se pela puericultura pré e pós-natal e detém-se no fator educativo, cuja importância na formação do espírito é axiomática, permitindo aos indivíduos o afastamento dos hábitos mentais nocivos, aprimorando-lhes o caráter e traçando-lhes a personalidade íntegra. É, então, que se faz a educação dos instintos, dosando as reações que eles determinam e que tanto pesam na gênese dos delitos, influenciando sobre essa “agressividade latente”.

O internamento também era defendido nessa empreitada de higiene mental, conforme Moreira (1925, p. 113): “As internações não previnem apenas os delitos comuns, mas também os atentados contra a saúde mental da população, interrompendo a série de casos mórbidos hereditários. Tenho conhecimento de mais de uma série mórbida familiar descontinuada, graças à internação do indivíduo propagador do mal”.

## 6 A PESSOA COM DEFICIÊNCIA PARA A LIGA BRASILEIRA DE HIGIENE MENTAL

São identificadas dentre as publicações da Liga alguns artigos e notícias relacionados diretamente às pessoas com deficiência. Em 1933, e indo ao encontro daquilo que a Liga preconizava em relação ao tratamento da criança anormal, é publicado (na edição de

<sup>10</sup> Local de indulgência, ajuda e conforto.

janeiro/março) um texto que discorria sobre o ensino das crianças anormais na Tchecoslováquia (FATOS E COMENTÁRIOS, 1933a). Os preceitos eram segregadores, no sentido de que a experiência era marcada pela constituição de classes especiais, divididas por deficiência. Em separado das crianças consideradas normais, recebendo atendimentos diferenciados, estavam: os meninos débeis mentais, as crianças difíceis, as paralíticas e aleijadas, os diminuídos da audição, os diminuídos da visão, os débeis físicos e os simplesmente débeis. Essas divisões e nomenclaturas marcam a compreensão que se tinha sobre a anormalidade na época<sup>11</sup>.

No mesmo ano, no exemplar referente aos meses de outubro a dezembro, consta nos arquivos a “Primeira publicação da Sociedade Pestalozzi de Minas Gerais” (FATOS E COMENTÁRIOS, 1933b). A missão dessa instituição deixa seu direcionamento claro e apontam quais são os preceitos eugenistas que atravessam a compreensão da deficiência: proteger a infância anormal e preservar a sociedade e a raça das influências nocivas da anormalidade mental. Considera-se anormal todo ser que por sua condição hereditária ou acidentes mórbidos ocorridos na infância, que por falta de inteligência ou caráter, não é capaz de adaptar-se à vida social com recursos da família ou escola pública, suficientes para a maioria das crianças na mesma idade. Além de individualizar claramente o déficit, a meta da Sociedade Pestalozzi, e da Liga, é melhorar o estado da criança anormal para que pese o menos possível para a sociedade.

Em 1943, Alberto de Lira Cavalcante publica um artigo que trata das crianças anormais. Ele traz três categorias para essas crianças: os retardados educáveis, os difíceis e os irremediavelmente ineducáveis. Nessa última subdivisão temos os idiotas e os imbecis, ambos com graves lacunas psíquicas. Cavalcante ressalta que dentre os oligofrênicos<sup>12</sup> profundos, idiotas e imbecis, não se consideram os anormais físicos e os sensoriais. Aqui se percebem sinais da dissolução da relação entre integridade sensorial e mental (intelectual).

Cavalcante ressaltava que se o idiota e o imbecil conseguem melhorar, os simples escolares difíceis, débeis ou constitucionais deveriam ser cuidados com urgência. Dentre os tratamentos possíveis, aponta o opoterápico (uso de drogas de origem animal), o helioterápico (utilização da luz solar), a melhor alimentação e as regras pedagógicas, dentre outros. Esse controle da população, bem como o estabelecimento de estatísticas e parâmetros e apagamento do déficit, são notórios no trecho que segue:

Temos assim uma tarefa mais alta e que é muito mais do que simplesmente instruir e que é de prevenir e curar o infante nacional, eivado de uma, duas e mais infecções, cheios de taras, vícios e deformidades físicas, distúrbios nervosos e mentais [...]. O que desejo demonstrar neste sumário trabalho é a facilidade que o exame periódico de saúde vem proporcionar às equipes encarregadas dos exames periódicos a pegar em flagrante o pequeno deficiente mental e ter assim, à mão, um material magnífico donde poderá sair um monumento grandioso em relação à biotipologia e à caracteriologia brasileira e todas as sequências biológicas (CAVALCANTE, 1943, p. 18).

Ernani Lopes (1930), no entanto, em resenha sobre o trabalho de Wallace, um proeminente higienista estadunidense, traz argumentos que contrariam a correlação entre deficiência intelectual e delinquência. Para o autor, a constatação de que há mais pessoas de baixo QI dentre os detentos, em comparação com a população em geral, é ilusória. Lopes enfatiza que os débeis mentais são mais vulneráveis, mais facilmente recolhidos pela polícia e com menos repertório para argumentar em julgamentos (mais ingênuos, sentido atualizado ainda hoje). O que ocorre no débil mental é que seu déficit mental se sobressai ao moral, enquanto que para aqueles com inteligência normal, é o moral que está prejudicado. Daí decorre que a aplicação sistemática de medidas de higiene mental seria um meio profícuo de minimizar a delinquência.

<sup>11</sup> Essas noções fomentaram, na época, a abertura de uma série de instituições especializadas na pessoa com deficiência, de cunho educacional. Outras já existiam – como é o caso do Instituto Benjamin Constant – com atuação até o presente momento – e do Instituto Nacional de Educação de Surdos, também em funcionamento (LANNA JUNIOR, 2010). A AACD (Associação de Assistência à criança deficiente – antes o “d” se referia a defeituosa) e a APAE (Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais) nascem na década de 50, do século XX, no Brasil e têm cunho reabilitador no primeiro caso e mais voltado à educação no segundo. Entretanto, todas essas instituições ainda mantêm o caráter de centros especializados, voltados à reabilitação.

<sup>12</sup> Oligofrenia é um termo que diz respeito ao prejuízo da inteligência no ser humano. De origem médica, tem as seguintes subdivisões: oligofrenia leve, moderada e profunda. Cada uma dessas divisões tem um correlato: debilidade, imbecilidade e idiotia, respectivamente. Porém, os últimos termos não mais são utilizados pelo caráter pejorativo que adquiriram. De qualquer modo, oligofrenia é um termo médico e menos utilizado na atualidade sendo mais usual o termo deficiência intelectual. Na época de produção dos arquivos, a deficiência intelectual, relativa à cognição, era chamada de mental – por esse motivo o termo aparece ao longo do texto.

De acordo com Souza e Boarini (2008), que pesquisaram a deficiência mental na concepção da Liga Brasileira de Higiene Mental, o ensino voltado à pessoa com deficiência ficava restrito aos hábitos higiênicos e alimentares, além da aquisição de algumas regras sociais. Havia também a preocupação em preparar, de acordo com as condições, os jovens para atividades de trabalhos simples. As pesquisadoras referem ainda que:

A análise do atendimento escolar oferecido ao deficiente mental nas primeiras décadas do século XX, segundo o ideário higienista, nos revela que a defesa da educação dos indivíduos com deficiência mental foi feita em nome da "ordem e do progresso", pois que evitaria a proliferação de criminosos e desajustados de toda espécie, ao mesmo tempo em que implicaria a economia dos cofres públicos e dos bolsos de particulares, diminuindo gastos com a manutenção de manicômios, asilos e penitenciárias (SOUZA; BOARINI, 2008, p. 289).

Em suma, vale destacar que ao longo das publicações dos Arquivos da Liga são percebidas algumas temáticas constantes: o foco na infância, a tônica na educação e as insistentes campanhas antialcoolismo. Outro assunto presente dizia respeito à problemática que cercava os imigrantes: a possibilidade de entrada de estrangeiros degenerados – uma vez que a atuação da Liga compreendeu os períodos entre e pós-guerras – foi uma questão que também alinhavou essa complexa trama eugênica brasileira. E a pessoa com deficiência também esteve presente, ora sendo abordada no viés corretivo, de atendimento educacional diferenciado, ora com a conotação de aniquilação.

Sobre a aniquilação, Kehl (1932, p.08), em um dos artigos da Liga, defende que é a generosidade social indiscriminada que propicia "[...] o amontoamento de resíduos humanos que a natureza não conseguiu eliminar a seu tempo". Kehl (1932) estabelece ainda uma relação direta entre a degeneração e a desocupação, entre eugenia e trabalho/produktividade.

O problema máximo, em suma, é o da geração. E para este só há o remédio do tempo, associados aos remédios propostos por Galton: reduzir até eliminar, paulatinamente, por processos biológicos, os subnormais e anormais, impedindo a reprodução de indivíduos apresentando taras nervosas e físicas; incentivar o orgulho pela verdadeira nobreza de estirpe, consubstanciada na saúde integral; promover a união conjugal de eugênicos; melhorar, progressivamente, as condições de meios de educação (KEHL, 1932, p. 9).

Os postulados de Kehl (1932) são duros e culpabilizam as pessoas nomeadas como anormais de todos os males da sociedade, ele chega a mencionar que atritos familiares, sociais e até os de ordem internacional são causados pelos anormais e que é justamente a presença dessas pessoas que atrasa e impede o movimento da humanidade rumo ao ideal. Além de considerados moralmente inferiores, também são tidos como imprestáveis, o que ratifica essa noção de invalidez, de fardos que precisam ser carregados pela sociedade.

Esse tipo de saber-poder produzido sobre o anormal fomentava a exclusão e até mesmo o extermínio. Eram discursos como esses, aliás legitimados, já que propagados por figuras de notório saber e de posição de destaque na sociedade, como eram os médicos e membros da Liga, que propiciaram a condição de possibilidade para que ideias nazistas fossem empregadas e apoiadas por muitos.

Em suma, essa redução dos anormais e débeis mentais, que para Kehl (1932) aumentavam assustadoramente, se faria pela esterilização compulsória de determinados indivíduos e por meio da prática da filantropia seletiva, ou seja, dar auxílio apenas aos mais fortes, aos tipos superiores da população. É o extermínio da diversidade, por meio de um processo seletivo que nada tem de natural.

À maneira de Foucault (2005b), quanto mais os degenerados, os anormais e as espécies inferiores desaparecerem, mais forte e vigorosa será a raça. Nessa perspectiva, a vida se torna mais sadia com o aniquilamento da pessoa com deficiência. E não se trata apenas da vida individual, mas também da vida da população.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelos arquivos analisados, foi possível perceber a forma como o desvio era abordado. A aniquilação/minimização da deficiência não tinha a conotação de integrar a pessoa à sociedade – prática mais atual – mas de preservar o meio dos malefícios e especialmente dos encargos, do peso que as deformidades poderiam trazer. No limite, era o extermínio da diversidade, ou seja, tratava-se de uma empreitada biopolítica, de controle dos corpos e da população; suas deficiências e eventualidades (FOUCAULT, 2005b).

Entretanto, não podemos deixar de destacar esse efeito positivo que advém do investimento biopolítico, uma vez que o controle dos corpos instituiu também práticas de cuidados, de assistência e de benefício às pessoas com deficiência. Essa ação passou a ser, inclusive, uma das dimensões da função do Estado – esperada e exigida dele. A concessão desses apoios, aliás, atingiu o status de virtude e benevolência, uma vez que profissionais que trabalham com pessoas com deficiência são comumente vistos como “anjos evoluídos”, ou seja, qualquer benefício concedido às pessoas com deficiência, ainda hoje, tem ares misericordiosos.

No entanto, nas publicações da Liga, deficiência intelectual e degenerações físicas – muito mais do que dimensões a serem investidas/tratadas – eram discursivizadas como enormes pesos à coletividade e as deficiências sensoriais como barreiras ao pleno desenvolvimento das habilidades mentais. Essa sensibilidade explica muitos dos discursos que ainda se repetem; essencialmente aqueles que enunciam a deficiência como um risco, como algo que precisa ser evitado, apagado e que sua inevitabilidade culminaria em perda, incapacidade, prejuízo e invalidez. Pela análise dos textos dispostos nos arquivos da Liga, é possível dizer que as pessoas com deficiência eram significadas sob o regime de inferioridade, de atraso à nação, de mal que deveria ser tratado/aniquilado. E, em alguma medida, ainda são.

Esse é o dilema da deficiência – categoria que se pretende naturalizada, uma vez que inerente à vida e, sobretudo, ao envelhecimento – mas que notoriamente se quer evitar. É nessa ambiguidade de sentidos, aparentemente tão antagônicos, que se encontra a deficiência. Tenta-se romper com os sentidos que a remetem ao desfortúnio, à desgraça, à falta de sorte, mas a deficiência é comumente discursivizada como um risco.

Por fim, instituir processos de inclusão demanda a compreensão de que o ambiente é determinante para a funcionalidade da pessoa com deficiência, rompendo sobretudo com: (1) o viés individualizante, (2) o sentido de tragédia pessoal que se atrela à deficiência e (3) a vontade de apagamento dos seus sinais (processos de reabilitação, de aproximação com a normalidade). Incluir passa prioritariamente pelo exercício de revisitar os sentidos que ainda encerram a deficiência no corpo, que a enunciam como um peso à coletividade, conforme discursivizado pelos arquivos analisados. Considerando que a deficiência não deve ser entendida como um problema individual, mas uma questão da vida em sociedade (OLIVER, 1983, 1996; GESSER, NUERNBERG; TONELI, 2012), a forma como a sociedade se organiza – e produz saberes – é que tem imposto um grande peso às pessoas com deficiência.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora Universidade Federal de Minas Gerais, 2002.

ASSOCIAÇÃO AMERICANA DE PSIQUIATRIA, APA. *DSM V – Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*. 5. ed.rev. – Porto Alegre: Artmed, 2014.

BRASIL. LEI Nº 13.146, DE 06 DE JULHO DE 2015. *Institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência)*, Brasília, DF, 2015. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2015/lei/l13146.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13146.htm). Acesso em: 10 mar. 2017.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*, trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas e Luiz Octavio Ferreira Barreto Leite. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

- CAPONI, S. *Da compaixão à solidariedade: uma genealogia da assistência médica*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2000.
- CAPONI, S. Biopolítica e medicalização dos anormais. *Physis*, Rio de Janeiro, v.19, n.2, p.529-549, 2009.
- CAPONI, S. *Loucos e degenerados: uma genealogia da psiquiatria ampliada*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.
- CAPONI, S. O DSM-V como dispositivo de segurança. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 741-763, 2014.
- CARDOSO, Á. Subsídios à legislação sobre imigração. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 141-146, 1925.
- CARRILHO, H. Considerações sobre profilaxia mental e delinquência. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 131-140, 1925.
- CAVALCANTE, A. L. Crianças Anormais. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 17-20, 1943.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- DINIZ, D. *O que é deficiência*. São Paulo: Editora Brasiliense; 2007. 96 pp. (Coleção Primeiros Passos, 324).
- FATOS E COMENTÁRIOS. O ensino das crianças anormais na Tchecoslováquia. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p.57-62, 1933a.
- FATOS E COMENTÁRIOS. A primeira publicação da Sociedade Pestalozzi de Minas Gerais. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 3, p.328-335, 1933b.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- FOUCAULT, M. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.
- FOUCAULT, M. "A ética do cuidado de si como prática da liberdade". In: FOUCAULT, M. *Ditos & escritos V - ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b. p. 264-287.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 16.ed. São Paulo: Graal, 2005a.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Martins Fontes. São Paulo, 2008b.

- GESSER, M.; NUERNBERG, A. H.; TONELI, M. J. F. A contribuição do Modelo Social da Deficiência à Psicologia Social. *Psicologia e Sociedade*, v.24, n.3, p. 557-566, 2012.
- HARLOS, F. E.; HARLOS, F. C. G.; DENARI, F. E. Origens da categoria “deficiente” e da educação especial (re)pensada. *Revista Géfyra*, São Miguel do Iguaçu, v. 1, n. 2, p. 95-105, jul./dez. 2012.
- KEHL, R. F. Considerações em torno da pleora humana. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 5-10, 1932.
- LANNA JUNIOR, M. C. M. (Comp.). *História do Movimento Político das Pessoas com Deficiência no Brasil*. - Brasília: Secretaria de Direitos Humanos. Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Pessoa com Deficiência, 2010.
- LIMA, F.; COSTA, B. *Modelos e evolução das perspectivas sobre deficiência*. 2014. Trabalho realizado no âmbito do curso Inclusão e Acesso às Tecnologias – Mooc 2014. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/219218159/Modelos-e-evolucao-das-perspetivas-sobre-deficiencia#scribd>>. Acesso em: 17 dez. 2015.
- LOPES, C. A. Introdução ao estudo da higiene mental. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p.69-71, 1944.
- LOPES, E. Serão os débeis mentais criminosos? *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 22-23, 1930.
- MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Exames da Triagem Neonatal*. Disponível em: <http://portalms.saude.gov.br/saude-para-voce/saude-da-crianca/pre-natal-e-parto/exames-de-triagem-neonatal>. Acesso em: 02 maio 2018.
- MOREIRA, J. A seleção de imigrantes no programa da higiene mental. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 109-115, 1925.
- OLIVEIRA, X. Da profilaxia mental dos imigrantes. *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 16-38, 1932.
- OLIVER, M. *Social work with disabled people*. London: MacMillan, 1983.
- OLIVER, M. Defining impairment and disability: issues at stake. In: BARNES, C.; MENCER, G. *Exploring the divide: illness and disability*. Leeds: Disability Press, 1996. p. 11-16.
- PACHECO, K. M. B.; ALVES, V. L. R. A história da deficiência, da marginalização à inclusão social: uma mudança de paradigma. *Acta Fisiátrica*, v. 14, n. 04, p. 242-248, dez. 2007.
- PEREIRA, R. Diversidade funcional: a diferença e o histórico modelo de homem-padrão. *História, Ciências, Saúde*. Manguinhos, Rio de Janeiro, v.16, n.3, jul-set., p.715-728, 2009.
- PESSOTTI, I. *Deficiência mental: da superstição à ciência*. São Paulo: Edusp, 1994.
- PIET, C. *Traité de métapsychique*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1922
- SASSAKI, R.K. *Inclusão: construindo uma sociedade para todos*. Rio de Janeiro: WVA, 1997.

SEIXAS, A. A. A; MOTA, A; ZILBREMANN, M. L. A origem da Liga Brasileira de Higiene Mental e seu contexto histórico. *Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul*, v.31, n.1, p.82-82, 2009.

SOUZA, M. L.; BOARINI, M. L. A deficiência mental na concepção da Liga Brasileira de Higiene Mental. *Revista Brasileira de Educação Especial*, Marília, n.14, p. 273-292, maio-ago., 2008.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ. *Grupo de estudos e pesquisas higiene mental e eugenia*. Arquivos da Liga Brasileira de Higiene Mental. Disponível em: <http://old.ppi.uem.br/gephe/index.php/arquivos-digitalizados/14-sample-data-articles/85-arquivos-brasileiros-de-higiene-mental>. Acesso em: 12 mar. 2017.

WALBER, V. B; SILVA, S. N. As práticas do cuidado e a questão da deficiência: integração ou inclusão? *Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 23, n.1, p. 29-37, mar. 2006.



Recebido em 13/12/2018. Aceito em 28/01/2019.



# ENDIVIDADO, DEVO: GOVERNO DA VIDA PELAS FINANÇAS

ENDEUDADO, DEBO: GOBIERNO DE LA VIDA POR LAS FINANZAS

INDEBTED, I HAVE TO: GOVERNMENT OF LIFE BY FINANCE

Inês Hennigen\*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

RESUMO: Neste artigo, problematizo a financeirização da vida, compreendendo que a política da dívida é uma forma da biopolítica no seio do capitalismo neoliberal. Inicialmente, discuto conceitos foucaultianos para, junto com pensadores como Deleuze, Lazzarato, Fontenelle, Hardt e Negri, abordar a constituição da cultura do consumo e do capitalismo financeiro, configuração sócio-política-econômica na qual advém a figura subjetiva do homem endividado em face da centralidade da relação credor-devedor. Análises acerca da crise de 2008, materiais de pesquisas que realizei, e matérias sobre dívida pública e reformas ditas imprescindíveis são alguns subsídios utilizados para tecer discussões que apontam para uma torção no princípio biopolítico na sociedade da dívida: se você puder pagar, você vive; se não, pode morrer. Buscando compor uma recusa às atuais formas de governo e abrir espaço para experiências outras, traço linhas para o desenvolvimento do que nomeio aqui uma educação *quanto* ao consumo e crédito-dívida.

PALAVRAS-CHAVE: Dívida. Capitalismo neoliberal. Governo biopolítico. Processos de subjetivação. Educação.

RESUMEN: En este artículo, problematizo la financiarización de la vida, comprendiendo que la política de la deuda es una forma de la biopolítica en el seno del capitalismo neoliberal. Inicialmente, me acerco de los conceptos foucaultianos para, con pensadores como Deleuze, Lazzarato, Fontenelle, Hardt y Negri, abordar la constitución de la cultura del consumo y del capitalismo financiero, la configuración sociopolítica y económica en la que se produce la posición subjetiva de lo hombre endeudado debido a la centralidad de la relación acreedor-deudor. Los análisis acerca de la crisis de 2008, materiales de investigaciones que realicé, y materias sobre deuda pública y reformas dichas imprescindibles son algunos subsidios utilizados para tejer discusiones que apuntan a una torsión en el principio biopolítico en la sociedad de la deuda: si usted puede pagar, usted vive; si no, puede morir. Con el objetivo de componer un rechazo a las actuales formas de gobierno y abrir espacio para otras experiencias, trazo líneas para el desarrollo de lo que llamo aquí una educación en cuanto al consumo y crédito-deuda.

PALABRAS CLAVE: Deuda. Capitalismo neoliberal. Gobierno biopolítico. Procesos de subjetivación. Educación.

ABSTRACT: In this paper, I problematize the financialization of life, from the perspective that debt policy is a form of biopolitics within neoliberal capitalism. Initially, I discuss Foucauldian concepts. Next, along with thinkers like Deleuze, Lazzarato, Fontenelle, Hardt and Negri, I approach the constitution of the culture of consumption and financial capitalism, a socio-political-economic configuration in which the subjective figure of the indebted man is produced due to the centrality of the creditor-debtor relationship. Analysis concerning the 2008 crisis, materials of researches I have done, and reports on public debt and the so-called

---

\* Doutora em Psicologia pela PUCRS, docente do PPG em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, coordenadora do grupo de pesquisa LECOPUSU: Leituras do contemporâneo & Processos de subjetivação; e-mail: [ineshennigen@gmail.com](mailto:ineshennigen@gmail.com).

essential reforms are some of the subsidies I use to discuss these issues that point to a twist in the biopolitical principle in debt society: if you can pay, you live; if you cannot, you can die. Aiming to compose a refusal to the present forms of government and to make other experiences possible, I outline lines for the development of an education regarding consumption and credit-debt.

KEYWORDS: Debt. Neoliberal capitalism. Biopolitical government. Subjectivation processes. Education.

## 1 INTRODUÇÃO

No presente artigo, problematizo a financeirização da vida, compreendendo, com Maurizio Lazzarato, que a política da dívida é (um)a forma atual da biopolítica no seio do capitalismo neoliberal (MACHADO, 2017). E, a fim de compor uma recusa às formas de governo que estão postas a nós no contemporâneo, de modo a buscar abrir espaço para experiências outras, traço linhas para a constituição do que nomeio aqui uma educação *quanto* ao consumo e crédito-dívida. Para tanto, penso ser importante, inicialmente, abordar algumas teorizações foucaultianas que são substratos para as releituras e articulações que vêm sendo produzidas por diferentes autores.

No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault (2010b, p. 201) aponta “[...] a assunção da vida pelo poder” como um dos fenômenos fundamentais do século XIX. Ele assinala que, ao poder, cuja modalidade estabelecida até então era a soberania, escapavam muitas coisas, tanto de pequena quanto de grande escala, em uma sociedade que crescia demográfica e industrialmente. Por isso, visando recuperar o detalhe, ainda no século XVII, processou-se uma primeira acomodação, que o autor denomina organodisciplina da instituição; já uma segunda acomodação – a mirar os fenômenos globais, de massa ou da população, mais difícil de consumir-se, pois requeria órgãos complexos de coordenação e centralização –, a bioregulação pelo Estado, engendrou-se no final do século XVIII.

Trata-se dos dois polos de desenvolvimento do biopoder, ambos tecnologias do corpo, que, ao contrário de se opor, alternar ou excluir, são “[...] interligados por todo um feixe intermediário de relações [...]” (FOUCAULT, 1999, p.131), como o autor explicita ao retomar o conceito no livro *História da sexualidade I*, publicado ao final daquele mesmo ano. Em um polo, designado ali como “*anátomo-política do corpo humano*” (FOUCAULT, 1999, p. 131, itálico do autor), estão as disciplinas<sup>1</sup>– concepção que permitiu que fosse cunhada a expressão sociedade disciplinar –, que têm como foco o corpo-máquina (corpo individual dotado de capacidades, cuja utilidade e docilidade devem ser maximizadas). No outro polo, o que está no centro de interesse é o corpo-espécie, portanto, corpos enquanto remetidos a processos biológicos de conjunto (nascimentos, nível de saúde, duração da vida, entre tantos outros), sendo que “tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma bio-política da população*” (FOUCAULT, 1999, p. 131, itálicos do autor).

Ao buscar avançar, no curso *Segurança, território e população*, a discussão sobre biopoder, o que lhe conduz ao conceito de governamentalidade, Foucault (2008) aborda os diferentes mecanismos ou técnicas de poder (jurídico-legais, disciplinares e de segurança<sup>2</sup>) enfatizando que eles não se sucedem; entende sim que eles podem tornar-se mais complexos ao longo do tempo, “mas o que vai mudar, principalmente, é a [técnica] dominante ou, mais exatamente, o *sistema de correlação* entre os mecanismos” (FOUCAULT, 2008, p. 11, itálico meu).

De sorte que as coisas não devem de forma nenhuma ser compreendidas como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos, de governo. Temos, de fato, um triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental –, uma gestão

<sup>1</sup> No livro *Vigiar e punir*, Foucault (2010c, p.133) observa que processos disciplinares tinham existência bem mais remota, estabelecendo uma descontinuidade ao afirmar que o que ele conceitua como disciplinas se tornaram fórmulas gerais de dominação no decorrer do século XVII e XVIII, quando “[...] o corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe. Uma ‘anatomia política’, que é também igualmente uma ‘mecânica do poder’, está nascendo [nesse momento]”.

<sup>2</sup> Foucault, em diferentes textos/passagens, emprega as expressões mecanismos, técnicas ou dispositivos ao se referir a estas três formas de exercício de poder (preponderantes, correlativamente, na soberania, na disciplina e na biopolítica/governo/segurança); por vezes, as usa como se sinônimos fossem, noutras para marcar uma especificidade, um deslocamento teórico-analítico, mas abordar isto em detalhe foge ao escopo deste escrito.

governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança. (FOUCAULT, 2008, p. 142-143).

No século XVIII, as duas direções de desenvolvimento do biopoder podiam ainda ser nitidamente discernidas a despeito de esforços empreendidos para a elaboração de uma teoria geral que coordenasse tais técnicas de poder, assinala Foucault (1999), e ressalta que não foi no nível discursivo especulativo que a articulação sobreveio, senão “na forma de *agenciamentos concretos* que constituirão a grande tecnologia de poder no século XIX: o *dispositivo* da sexualidade será um deles” (p. 132, itálicos meus).

Foucault (1999) afirma não ter dúvidas que o biopoder constituiu elemento-chave ao desenvolvimento do capitalismo, seja por criar condições para a inserção controlada dos corpos no aparelho de produção ou em função da conformação dos fenômenos de população aos processos econômicos. Assim, “[...] o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do bio-poder com suas formas e procedimentos múltiplos.” (FOUCAULT, 1999, p. 133).

Deleuze (2008), no texto *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, de 1990, retoma concepções foucaultianas para evocar “novas forças que se instalaram lentamente e que se precipitaram depois da Segunda Guerra mundial” (DELEUZE, 2008, p. 219-20, itálicos meus) de modo a mostrar que estávamos sendo algo outro e não mais sociedades disciplinares. Entendo que, menos advogar em favor de uma sucessão (apesar de usar esse termo), o que ele estava buscando evidenciar era uma torção na correlação de forças entre os diferentes mecanismos de poder e sua diferenciação-complexificação no contemporâneo. Ao forjar a designação *sociedades de controle* para referir-se ao que passávamos a ser, parece-me que atualiza a noção de controles reguladores, que Foucault (1999) utilizou ao delinear o conceito de biopolítica da população, lançando luz àquilo que vinha ganhando volume no corpo social e agora mostrava condições tecnológicas (como as da informação e comunicação), conexões e incidência sem par, a se (re)conhecer e enfrentar.

Dentre os plurais processos e características que o autor vislumbra, destaco alguns que se relacionam de modo mais direto à questão em tela neste escrito. Primeiro, a mutação do capitalismo: o do século XIX era de concentração, voltado para a produção e de propriedade – tendo a fábrica e a posse dos meios de produção como importantes corolários; o atual é de sobreprodução<sup>3</sup> uma vez que “compra produtos acabados, ou monta peças destacadas. O que ele quer vender são serviços, e o que ele quer comprar são ações”, diz Deleuze (2008, p. 223, itálicos meus). Por outro lado, evocando o par massa-indivíduo, operante nas disciplinas, o autor sustenta que hoje todos nós passamos à condição de “*dividuais*”, divisíveis, e as massas tornam-se amostras, dados, mercados ou “*bancos*” (DELEUZE, 2008, p. 222, itálicos do autor) – nada incidentalmente, a enrobustecer o marketing, poderoso instrumento de controle social. Outro ponto de distinção, talvez o mais expressivo, ele aventa, é o dinheiro: enquanto a disciplina tinha como referência uma medida padrão, moedas cunhadas em ouro, “o controle remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda”<sup>4</sup>. Por fim, (um)a nova figura subjetiva:

O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado. É verdade que o capitalismo manteve como constante a extrema miséria de três quartos da humanidade, pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento: o controle não só terá que enfrentar a dissipação das fronteiras, mas também a explosão dos guetos e favelas. (DELEUZE, 2008, p.224, itálicos meus).

Tomando como ponto de partida tal elaboração do autor, em texto no qual discuto a produção da posição subjetiva endividado na contemporaneidade (HENNIGEN, 2018), recorro à *Genealogia da moral*, de Nietzsche (2009), para sublinhar o fato de que *ter dívidas/estar em dívida* ou, mais especificamente, a relação credor-devedor é tão antiga e primordial que, para ele, estaria no cerne

<sup>3</sup> O que, de modo algum, excluiria a produção, o que seria inimaginável; entretanto, o laborioso processo de transformar matéria-prima em produtos e/ou componentes desses estaria concentrado em zonas periféricas do (chamado terceiro) mundo.

<sup>4</sup> Não custa lembrar que o padrão-ouro clássico (libra-ouro), teorizado já em meados no século XVIII, vigorou entre 1870 a 1914; o do pós-Segunda Guerra (dólar-ouro) é estabelecido em 1944 e conhece seu fim em 1971. Desde então, qualquer correspondência de moeda-ouro é absolutamente impraticável.

da organização social mesma – e que as faces financeira e moral da dívida estão amalgamadas no seu engendramento desde o começo.

Contrair/ter dívidas, o que (pode) implica(r) toda uma série de problemáticas, não é exclusividade de nosso tempo, contudo hoje a relação credor-devedor vem adquirindo feições talvez mais nefastas. O premiado romance modernista brasileiro *Os ratos*, de Dyonelio Machado (2004), publicado nos idos de 1935, traz as agruras experimentadas por um funcionário público endividado, ao longo de um dia de sua vida, indo de agiota em agiota, de modo a obter algum recurso para seguir (sobre)vivendo.

Fora do mundo da ficção, em pesquisa com pessoas em situação de superendividamento<sup>5</sup> que realizei em 2010, essas, além de referir privações, sentimentos de vergonha, culpa e impotência, de relatar sintomas como insônia, angústia e agravos físicos e relacionais na esfera familiar e do trabalho, trouxeram narrativas como estas: “É aquela coisa: tu tira um empréstimo pra pagar o outro, e tira outro pra pagar outro, e tu nunca consegue sair daquela *bola de neve*, né?”; “Na seleção, a recrutadora falou: ‘*quem estiver no SPC* não precisa nem preencher a ficha’... Aí um monte de gente foi embora!” (HENNIGEN; BORGES, 2014, itálicos meus).

Assim como o drama ficcional, as narrativas dos participantes da pesquisa remetem a *corpos individualizáveis*, pessoas que, por variadas circunstâncias, acabaram endividadas, sendo que, no Brasil, elas caracterizam/integram também, conforme definição do campo do direito, um coletivo – faceta massificante, os *consumidores superendividados*.

Não raro, indivíduos, quando endividados *inadimplentes*, ao ter o CPF registrado no SPC (Serviço de Proteção ao Crédito) tornam-se divididos, *divíduos*, sendo que tal “traço-condição”, a despeito de quaisquer outras, passa a ser o que “importa”. Apesar de vedado legalmente, na prática, muitas vezes, estar neste *banco de dados* funciona como uma senha que fecha portas; quem o indivíduo é, suas qualificações e trajetória profissional tornam-se irrelevantes ao buscar pleitear uma vaga: não adianta nem preencher ficha.

Hardt e Negri (2014, p.22) afirmam que, “[...] atualmente, ter dívidas está se tornando a condição geral da vida social [...]”. Neste contexto, em que se verifica o aprofundamento da financeirização da vida, cabe interrogar a afirmação deleuziana: será que ainda há os que sejam pobres demais para a dívida?

Por um lado, a crise de 2008, que teve como estopim os empréstimos *sub-prime*, que fizeram crescer e depois explodir a bolha do mercado imobiliário estadunidense, com repercussões mundo afora, mostrou que, mesmo para pessoas qualificadas pelo sistema financeiro como NINJA<sup>6</sup> (DOWBOR, 2009) – “pobres” demais? –, foi não só possível, mas estimulada a contratação de empréstimo/hipoteca, logo, contrair dívidas (que, primeiro, buscaram pagar, depois não conseguiram mais e, no final, perderam tudo). Os credores não eram “bons samaritanos” a viabilizar moradia aos “menos favorecidos”, mas operavam em sincronia com a lógica da busca máxima de rendimentos e lucros, evidentemente respaldados por mecanismos de securitização<sup>7</sup>.

Entretanto, há outra faceta, que não deixa de estar relacionada à anterior, que se afigura como ainda mais nefasta; em face da correlação de forças que temos hoje, no capitalismo financeiro neoliberal, mesmo quem não tem dívidas (financeiras, contraídas individualmente), torna-se (moralmente) endividado – em função das dívidas públicas, em prol da “imperiosa” necessidade de

<sup>5</sup> Marques (2006) apresenta o nomeado superendividamento *do consumidor* como um “fenômeno social e jurídico” cuja definição se dá nos seguintes termos: “impossibilidade global de o devedor pessoa física, *consumidor*, leigo e de boa-fé, pagar todas as suas *dívidas* atuais e futuras *de consumo*” (MARQUES, 2006, p. 256, itálicos meus).

<sup>6</sup> Em inglês, *No Income, No Job, No Assets*, que, em uma tradução livre, seria: sem renda, sem emprego, sem bens e/ou dinheiro em depósitos bancários.

<sup>7</sup> Para uma melhor compreensão do processo, recomento o artigo de Dowbor (2009, paginação irregular.), que diz: “O banco, ao ver o volume de ‘sub-prime’ na sua carteira, decide repassar uma parte do que internamente qualifica de ‘junk’ (aproximadamente lixo), para quem irá ‘securitizar’ a operação, ou seja, assegurar certas garantias em caso de inadimplência total, em troca evidentemente de uma taxa. [...] empurram os papéis mais adiante. No caso, o [alvo] ideal é um poupador sueco, por exemplo, a quem uma agência local oferece um ‘ótimo negócio’ para a sua aposentadoria, pois é um ‘sub-prime’, ou seja, um tanto arriscado, mas que paga bons juros. [...] O mercado de imóveis fica saturado, os preços caem mais ainda, pois cada agência ou particular procura vender rapidamente antes que os preços caiam mais ainda. A bolha estourou. O sueco que foi o último elo e que ficou com os papéis – agora já qualificados de ‘papéis tóxicos’ – é informado pelo gerente da sua conta que lamentavelmente o seu fundo de aposentadoria tornou-se muito pequeno. ‘O que se pode fazer, o senhor sabe, o mercado é sempre um risco’ O sueco perde a aposentadoria, o Ninja volta para a rua, alguém tinha de perder. Este alguém, naturalmente, não seria o intermediário financeiro. Os fundos de pensão são o alvo predileto, como o foram no caso da Enron”.

manter a “saúde/sustentabilidade” do sistema financeiro global, e outras retóricas associadas. Para uma série de analistas, a crise de 2008 fez perceber melhor o relevo da relação credor-devedor para a governamentalidade neoliberal e expansão capitalista: passamos a ser governados e conduzir nossa vida, escolhas, trabalho, condutas de modo a pagar a dívida, que é infinita (pois sempre crescente, renovada). Não há quem seja pobre demais para essa dívida; ao contrário, os mais pobres, em virtude de cortes orçamentários e descontinuidade de políticas públicas, talvez sejam aqueles para quem a “fatura” tenha o peso mais insuportável.

## 2 EM MEIO A UMA ECONOMIA/SOCIEDADE DA DÍVIDA

Em sua análise das formas dominantes de subjetividade no âmbito da crise social e política corrente – o endividado sendo uma delas, Hardt e Negri (2014, p. 22) chamam a atenção para o fato de que “a rede de segurança social passou de um sistema de *bem-estar social* para um de *endividamento*, pois os empréstimos se tornaram o principal meio de satisfazer as necessidades sociais”.

Neste sentido, por exemplo, em um tempo no qual entrar no mercado de trabalho é cada vez um desafio maior, a formação superior é propalada necessidade de primeira hora. Nos Estados Unidos, aponta Lazzarato (2017), chega a 37 milhões o número de pessoas que se endividam por financiar seus estudos (dois terços dos diplomados), sendo o montante devido da ordem de 904 bilhões de dólares em 2012, o equivalente à metade da dívida pública de Itália ou França à época. Por isto, o autor aponta as universidades estadunidenses como, ao mesmo tempo, modelos de empresas financeiras e da atual economia/sociedade da dívida. E levanta a questão: “que preparação melhor para a lógica do capital e para suas regras de rentabilidade, de produtividade e de culpa do que entrar no mercado de trabalho endividado?” (p. 63). A pressão pelo reembolso faz com que todo e qualquer trabalho passe a ser uma (mesmo que não atraente, a possível) opção. Assim, a política da dívida passa a governar a vida, que vai sendo tecida de modo a buscar fazer frente ao seu reembolso.

Se, para os estadunidenses, o endividamento acontece de forma importante via empréstimo imobiliário e estudantil, no contexto brasileiro, a se guiar pela Pesquisa Nacional de Endividamento e Inadimplência do Consumidor (CONFEDERAÇÃO NACIONAL DO COMÉRCIO, 2018), o cartão de crédito desponta, correspondendo, em novembro de 2018, a 77,4% das dívidas (estando em primeiro lugar desde o início da pesquisa, em 2010), seguido por carnê (14,8%) e financiamento de carro (10,2%); já o financiamento de casa tem índice de 8,7% e o estudantil nem é arrolado.

Assinale-se que, enquanto a taxa básica de juros no Brasil está na casa de 6,5% a.a., números disponibilizados pelo Banco Central do Brasil (2018) revelam que, para a pessoa física, as taxas de juros para cartão de crédito, modalidade rotativo em curso normal, oscilam entre 51,5% e estratosféricos 664,70% a.a. De acordo com levantamento divulgado por Cardoso (2018), em meados de 2018, considerando os cinco principais bancos, a média chegava a 231% ao ano nessa modalidade; em um rol de 41 países, o Brasil é último, com as taxas mais elevadas, sendo que no 40º, Argentina, a taxa máxima é de “módicos” 53,2%.

Diante disso, não há como discordar de Lazzarato (JUNGES; CHAVES, 2015, p. 1): “carregamos dentro de nossos bolsos a relação credor/devedor, pois ela está inscrita no cartão de crédito. Cada compra paga com cartão de crédito nos introduz no circuito financeiro”. Ao que cabem duas observações: com tais patamares de juros, a referência à “bola de neve”, recorrente nas entrevistas que realizei para a pesquisa acima citada, é imagem perfeita para a dívida infinita, pois só faz avolumar-se, tornando-se impagável; por outro lado, diferente da compra de casa ou de financiamento estudantil, é pertinente supor que as dívidas com cartão sejam relativas ao consumo ordinário ou ao eventual, compondo cenário mais problemático ainda.

Mas, como chegamos, globalmente, a constituir uma economia da dívida? Uma via de compreensão possível é focar como o consumo colocou trabalho/produção em segundo plano e passou a forjar nossa subjetividade, ou seja, o modo como foi se engendrando uma cultura do consumo. Fontenelle (2017, p.52) situa entre as últimas décadas do século XIX e meados dos anos 40 do século XX sua primeira fase, cujo gradual estabelecimento implicou a conjugação de fatores que concorreram “[...] para a formação de certo ‘espírito de época’ que legitimasse uma nova forma de viver, pautada pela lógica do consumo”. Além das condições materiais que alavancaram a produção e ampliação de tipos de mercadorias postas para consumo, processou-se uma

crucial transformação de mentalidades. Para tanto, dois fatores foram determinantes: a invenção do *marketing* e do *crédito ao consumidor*.

O primeiro foi certeiro em nos apresentar um mundo (de objetos, “distinções”, experiências) a se desejar e buscar obter. Contudo, era preciso reunir recursos para comprar tudo que se descobria existir. Apoiada em estudos de historiadores, a autora refere que a invenção do crédito ao consumidor mostrou-se decisiva para abalar uma cultura ordenada pela ética do trabalho e do viver a partir dos seus próprios meios; assim, foi sendo “[...] possível que uma sociedade que vivia sob a lógica da parcimônia e da poupança se voltasse para a gratificação imediata fornecida pelos produtos” (FONTENELLE, 2007, p. 52-53).

Apesar de a concessão de crédito ao consumo ser operação introduzida em 1878 em Chicago/EUA, foi com o advento dos planos de financiamento para a compra de automóveis, nas primeiras décadas do século XX, que o crédito começou a perder o duplo estigma de pobreza e prodigalidade (MOREIRA, 2011); na sequência, e cada vez mais, a compra parcelada de (praticamente quaisquer) bens e produtos passou a ser um expediente cada vez mais utilizado, alavancando um mercado que segue prosperando extraordinariamente.

A segunda fase da cultura do consumo, de acordo com as análises de Fontenelle (2017), se processou entre o segundo pós-guerra e os anos 90 do século XX, época em que se verificou um excepcional crescimento econômico (mormente no contexto estadunidense até os anos 70, os chamados “anos dourados” do capitalismo fordista). A publicidade vivia um “momento de ouro” e o crédito ao consumo seguia sendo o combustível necessário para consolidar a cultura do consumo ao descolar a aquisição de produtos, bens e serviços da posse do dinheiro para sua efetuação. Nos idos de 1968, Baudrillard (2006, p.165) já afirmava que o crédito “[...] é subentendido como um direito do consumidor e no fundo um direito econômico do cidadão”.

Com a já referida crise de 2008, a questão do crédito e do endividamento adquiriu maior visibilidade e passou a ser alvo de análises mais amplas, que trouxeram sua dimensão sócio-histórica. Guttman e Plihon (2008) mostram o quanto – desde a retomada econômica nos anos 1930 com o *New Deal*, passando pelo *boom* do pós-guerra, até chegar ao vertiginoso crescimento e colapso do mercado imobiliário estadunidense – a economia era (e segue sendo) dependente de patamares cada vez mais elevados de endividamento (de consumidores, empresas, nações). Eles referem as reformas monetárias no âmbito do *New Deal* e a ampla desregulamentação do sistema bancário nos anos 70/80 (primeiro nos EUA e depois em países europeus) como condições para a constituição de uma economia do endividamento e, na sua esteira, para o que chamam de capitalismo conduzido pelas finanças. Os autores assinalam que a progressiva estagnação dos salários, verificada nos anos 1970-1990, contribuiu sobremaneira para o avanço do endividamento dos consumidores, já que reduzir o consumo estaria fora de questão, pois na contramão do *American way of life*, difundido mundo afora.

Bauman (2010, p.28) pontua que na sociedade de consumidores a finalidade dos negócios não é satisfazer necessidades, mas ampliá-las, sendo função da oferta criar demanda; “[...] os empréstimos não são uma exceção: a oferta de empréstimos deve criar e ampliar a necessidade de empréstimos”. O autor também assinala que a introdução dos cartões de crédito no mercado<sup>8</sup>, cujo sedutor slogan propalava o não adiamento da realização dos desejos, revelou-se operação financeira assaz lucrativa, mormente a partir do “serviço” continuado das dívidas (e isto que ele não se referia às taxas de juros brasileiras), cuja renovação, através da ampliação dos “limites” disponíveis era e continua a ser bastante usual.

Apesar de ter focado até aqui mais a questão do crédito, pela relação direta com a figura do homem endividado, cabe relembrar, com Deleuze (2008, p. 223), que o que o capitalismo atual “quer comprar são ações”. Assim, o que temos hoje é, na visão de Chesnais (2001, p. 8) uma economia “dominada pela procura do lucro, reduzido ele próprio ao ‘valor para o acionista’”, economia que movimenta livre e seletivamente investimentos à procura de rentabilidade máxima, pois se apresenta como a atividade mais importante da sociedade e, sendo assim, teria legitimidade para impor suas leis (ou seja, o credor dita as regras do jogo).

<sup>8</sup> Eles surgem nos EUA nos anos 1920, mas voltados para um grupo absolutamente restrito de pessoas/clientes; só nas últimas décadas do século XX que aparecem as grandes bandeiras, quando começa a sua gradativa e crescente penetração e adoção internacional; no Brasil, a expansão da bancarização e a difusão do uso dos cartões de crédito acontecem de forma mais ou menos sincrônica a partir do Plano Real.

O que se teria então é a concretização da passagem da forma do capital industrial (M-C-M') à fórmula mais desterritorializada do capital financeiro (M-M'), sendo que, diferente do que propõem análises mais conservadoras, para Lazzarato (2017, p.131-132), tal movimento não se configura como uma “degenerescência” do capitalismo (cuja face “seria” industrial e comercial), mas “[...] representa a forma mais pura e geral da apropriação, cuja hegemonia se instalou a partir dos anos 1970”<sup>9</sup>. Nesta configuração sócio-econômico-política – em que se poderia ver em ação um dispositivo da financeirização –, o governo biopolítico acontece, para esse autor, via política da dívida.

### 3 A RELAÇÃO DE PODER CREDOR-DEVEDOR: GOVERNO PELA DÍVIDA

Embora óbvio, cumpre assinalar que a relação credor-devedor se organiza em torno da propriedade – no caso, *possuir e dispor*<sup>10</sup> ou não de dinheiro. Com a gigantesca, e cada vez mais aprofundada, desigualdade de riquezas no mundo, esta relação, que é inerentemente assimétrica, e sua decorrência direta, a dívida, se tornou crucial na (bio)política contemporânea, pois passou a dizer respeito à possibilidade de pessoas, empresas e mesmo nações – seus trabalhadores, cidadãos – (sobre)viver ou (falir, perder os últimos resquícios de soberania nacional) morrer.

Como Nietzsche (2009) já demonstrou há muito tempo, o crédito implica a constituição de um sujeito capaz de prometer, instaura uma memória da dívida a ser *honrada* e, desse modo, empenha e condiciona o futuro, o porvir. Neste sentido, “[...] o sistema dívida/crédito não é apenas motor econômico, mas também uma técnica para governar as condutas dos indivíduos. O sistema da dívida (financeira e moral, cuja origem, segundo Nietzsche, é a mesma) faz circular, por sua vez, a culpa e a ‘responsabilidade’ entre os governados. (LAZZARATO, 2009, p. 88).

Importante diferenciar as dívidas móveis e finitas da dívida infinita. As primeiras, de acordo com Deleuze e Guattari, referidos por Lazzarato (2017), eram características das sociedades arcaicas, sendo a dívida infinita tributária do surgimento dos Impérios, Estados e também das religiões monoteístas, que lhe associaram a culpa. Para o autor, o capitalismo, tendo introduzido o infinito na economia e na produção, continuou e prolongou tanto a dívida quanto a culpa infinita.

O capitalismo financeiro intensificou ainda mais essa tendência. Ele instalou a fiança e a moeda de crédito no coração da acumulação capitalista. A dívida é seu motor. O capitalismo financeiro fez da dívida uma promessa que se deve honrar, a fim de *contrair outras sem jamais poder interromper* a fuga para frente. (LAZZARATO, 2017, p. 75, itálico meu).

A observação final do autor descreve, em termos teóricos, o que pessoas em situação de superendividamento relatam e, de modo cínico e ardiloso, a publicidade do crédito propaga insistentemente: faça um empréstimo para pagar (!) suas dívidas. O que se enuncia, conforme pesquisa que analisou 46 folders de 21 diferentes instituições financeiras, é que *dívidas se pagam com dívidas*, ou seja, nunca efetivamente se sai da condição de endividado, e a tal “bola de neve” só faz crescer. Cabe referir que, em um folder, a retórica das vantagens de se contratar um empréstimo transforma-se em sarcasmo, uma vez que figura no seu topo a seguinte frase: “O servidor do RS sempre *sai no lucro* na Spina” (HENNIGEN; BONAZZA, 2014, p. 229, itálico meu).

Cabe distinguir, ainda a partir de Lazzarato (2017) as funções ou o poder econômico e político do capital financeiro. Referindo Lênin, o autor aponta duas sequências de dominação do capital financeiro: entre 1870 e 1914, quando se desenvolve o processo completo do capital, ou seja, industrial, comercial e financeiro; e a partir dos anos 70 do século XX, quando há uma reconfiguração da relação entre economia e política a nível mundial. O período keynesiano-fordista é descrito como uma exceção, uma vez que se caracterizou “pela neutralização do poder político de um capital financeiro que, reduzido à *simples função ‘econômica’* de

<sup>9</sup> Recordando que o padrão-ouro deixa de existir em 1971, o que “libertou” a(s) moeda(s) de quaisquer amarras.

<sup>10</sup> Diferentes autores, entre os quais Srnicek (2017), trazem dados acerca dos valores colossais que são transferidos por grandes empresas, principalmente tecnológicas, para os chamados paraísos fiscais, dinheiro que “sai” do mercado, não alimenta produção e/ou colabora para o aumento da qualidade de vida: “existe”, mas não está disponível.

*financiamento* de um capital industrial, foi ‘administrado’ por um compromisso político entre os capitalistas e os sindicatos sob o controle do Estado” (p. 202, itálico meu).

Assim, na sociedade contemporânea, a dívida (que se afigura infinita, impagável) constitui técnica “capital” para a produção do *homo economicus* neoliberal, pois “impõe um aprendizado de comportamentos, de regras de contabilidade e de princípios de organização usualmente colocados em funcionamento no seio de uma empresa” (LAZZARATO, 2017, p. 67). Entretanto, para o autor, por ser uma relação de poder universal, ninguém está em posição de exterioridade: mesmo os que “*são pobres demais para terem acesso ao crédito*” devem pagar juros a credores pelo reembolso da dívida pública; até mesmo os países pobres demais para se dotarem de um Estado de bem-estar social devem pagar suas dívidas” (JUNGES; CHAVES, 2015, p.1, itálico meu).

O futuro está empenhado! Em diferentes partes do mundo se fazem cálculos sobre quanto cada cidadão (ou bebê, ao nascer), hipoteticamente, deve: no Brasil, este número (obtido pela divisão simples do montante da dívida pública nacional pelo número de brasileiros) seria da ordem de R\$ 27 mil em outubro de 2016 (MACHADO, 2016)<sup>11</sup>.

Pontue-se que o uso estratégico do valor total da dívida ou do resultante do dimensionamento *per capita* vão em direções que podem ser bem antagônicas. Por um lado, em entrevista, a coordenadora da Auditoria Cidadã da Dívida, Maria Lúcia Fattorelli, ressalta a abusividade das taxas de juros praticadas aqui e coloca luz sobre uma série de mecanismos contábeis, de constitucionalidade questionável, que vem contribuindo para a explosão da dívida interna brasileira, que disparou, entre 1995 e 2015, de R\$ 86 bilhões para R\$ 4 trilhões, apesar do expressivo superávit primário alcançado no período. E concluiu: “portanto, não será cortando gastos sociais e fazendo reformas da previdência que se controlará o endividamento, pois a dívida cresce em função de uma dinâmica própria” (BORGES; CUNHA, 2017, p. 770).

Contudo, posições como esta não só tem circulação restrita, mas precisariam também perfurar a barreira do onipresente, sistemático e estrondoso discurso da imperiosa, imediata necessidade de corte de *gastos sociais* e das decantadas *reformas* estruturais, entre as quais a reforma previdenciária desponta. Por exemplo, Fraga e Tafner (2018, paginação irregular) iniciam sua argumentação em prol dessa reforma dizendo que “hoje, cada brasileiro nasce devendo R\$ 70 mil à Previdência”. Como chegaram a tal cifra, muito superior àquela estimada a partir da dívida pública total, não entra em questão. Parece que o objetivo não é fazer conhecer melhor a complexidade do processo/mecanismos de endividamento público, mas, instigando o medo do futuro, convencer que não há saída; afinal, são lançadas ameaças veladas: “como nossos jovens podem conseguir bons empregos e empreender em um cenário como esse?”.

Ou persuadir que a “saída” seria justamente (empoderar ainda mais) o capital financeiro. Nos primeiros dias de 2019, o novo governo federal lança a ideia (que não é nova, mas retorna em momento estratégico) e, assim, busca inserir no jogo político e no imaginário da população uma modalidade previdenciária que faz recair sobre cada um a responsabilidade de arcar com sua aposentadoria: eis a proposta do regime de previdência por capitalização<sup>12</sup>. A princípio pensado para a classe média, cada trabalhador teria sua própria poupança e investiria em títulos, ações e outros papéis, não contribuindo mais para um fundo comum (o regime atual, gerido pelo INSS). Para seus idealizadores, “esse sistema *democratizaria o acesso ao mercado de capitais*, permitindo que os brasileiros, de diversas profissões, façam *aplicações que rendam mais*” (RESENDE; FERNANDES, 2019, paginação irregular, itálicos meus).

Uma rápida análise deste fragmento de reportagem mostra como a expressão democracia e suas derivações tornaram-se vazias e mistificadas: o acesso ao mercado de capitais é livre a todos, ao menos a quem é bancarizado, que certamente é o caso da classe média; então, “fora” o fato de que é preciso ter dinheiro (disponível) para investir, cumpre indagar como tal sistema o democratizaria. A rigor, pelas informações já divulgadas, o sistema *imporia* o mercado de capitais aos trabalhadores da classe média

<sup>11</sup> Existem outros valores projetados a circular na internet; optei por este porque referido por uma advogada integrante do Núcleo São Paulo da Auditoria Cidadã da Dívida.

<sup>12</sup> Se se trata de mera “cortina de fumaça” para atemorizar e, com isso no horizonte, tornar aceitável uma reforma dura no que tange à perda de direitos e coberturas, o tempo mostrará.



como única alternativa para reunir algum recurso para aposentadoria. Por outro lado, o aceno com um maior rendimento faz lembrar as análises de Dowbor (2009), referidas na introdução, quanto à crise dos *sub-primes loans* e os fundos de pensão/aposentadoria: promessa de bons negócios, no mercado financeiro, quer dizer maior risco – e, se alguém tiver que perder, não será o intermediário financeiro, mas o (pequeno) investidor que não foi esperto/ágil para “ouvir” o mercado.

Em suma, tal proposta está em total sincronia com o que observa Lazzarato (2009, p. 85): “[...] as finanças são uma máquina de guerra que transforma os direitos sociais em dívidas, em seguros individuais e em rendimento (de ações na bolsa)”. Assim, em um contemporâneo marcado por políticas neoliberais, o que testemunhamos, já há um bom tempo, são pressões e investidas que visam transformar as mais variadas esferas da vida: em vez de direitos trabalhistas e empregos formais, somos “motivados” a criar, empreender, *investir* em negócio próprio; no lugar de direito à moradia, *crédito imobiliário*; ao invés de aumentos salariais, a concessão de mais e mais *crédito* ao consumo; no lugar da mutualização das cotizações para a aposentadoria, *fundos* de pensão ou de previdência privada; ao contrário da garantia do direito (constitucional) à saúde e escola pública de qualidade, (seu sucateamento em prol da) “liberdade” de escolha e “eficiência” dos planos de saúde e das escolas privadas, cujos *custos seriam investimentos* (em si, nos filhos).

E assim, chega-se à torção ou atualização no princípio biopolítico na sociedade da dívida: se você puder pagar, você vive; se não, pode morrer. Nessa, a posição subjetiva endividado atravessa todas as outras: o cidadão-consumidor endividado *deve* gastar o máximo possível para manter ou alavancar o crescimento econômico do seu país; já o trabalhador-empresendedor de si endividado *deve* engajar-se em uma formação “infinita”, *deve* aceitar salários mais baixos e/ou trabalho precário/temporário para reduzir o “custo-trabalho” e/ou *deve* criar oportunidades de negócios para gerar renda; os usuários de serviços sociais endividados *devem* esforçar-se *mais* para deixar de sê-lo, sair da condição de “peso” para o Estado e para a economia.

Retornando uma última vez às provocadoras palavras de Deleuze (2008, p.224): que parcela da população é/foi mantida ou gradativamente vem sendo empurrada para a miséria (financeira, social, relacional, subjetiva) seria importante saber melhor, mas é certo que “a explosão dos guetos e favelas” a sociedade de controle já está tendo que enfrentar.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: RECUSA E UMA OUTRA EDUCAÇÃO

Análises do presente podem provocar certo “alento” na medida em que se coloca ou se vê colocado em palavras o mal-estar sentido, que então pode ser discutido com outros, enfrentado coletivamente, mas também levar a uma “aflição” redobrada, ao percebermos melhor a operação de forças poderosas que *buscam* conduzir nossas condutas, governar nossas vidas. Talvez um diferencial seja atentar à palavra realçada: *buscam*. Por mais que, por vezes, as possibilidades de resistência pareçam quase nulas ou bem débeis, podemos sim *buscar* constituir modos de existência éticos que alarguem nosso grau de liberdade (FOUCAULT, 2010a).

A partir da análise que fazem das figuras subjetivas da crise, no que concerne ao endividado, Hardt e Negri (2014, p. 51-2, itálicos dos autores) propõem que “[...] o processo de subjetivação começa com uma recusa. Não quero. Não queremos pagar *sua* dívida. Recusamo-nos a ser despejados de nossas casas. Não nos submetemos às medidas de austeridade. Em vez disso, queremos nos apropriar de sua – ou, na realidade, *nossa* – riqueza”.

Engajar-se em tal recusa não que dizer, na perspectiva dos autores, romper vínculos sociais e relacionamentos legais, embrenhar-se em algum terreno individualizado, apartado e árido. Tal movimento torna-se potente se é para “dar novo significado aos termos *obrigação e dívida*, e para descobrir novas relações sociais” (HARDT; NEGRI, 2014, p. 52, itálico dos autores). Destituir as obrigações indexadas ao dinheiro e “endividar-se” uns com os outros, sustentar obrigações se forem sociais, esta pode ser uma posição (ética) interessante; adentrar no campo do comum, onde vigem a cooperação e a interdependência produtiva, sugerem os autores.

Como podemos então – em um contemporâneo perpassado pelas lógicas do consumo, do investimento e da dívida, marcado por individualizações responsabilizantes, distinções hierarquizantes e descartabilidade de tudo que “não dá lucro” – encontrar formas de nos apropriar de nossa riqueza?

Penso que o espaço escolar pode se configurar como um potente *lócus* de discussão, produção de saberes e engendramento de experiências outras quanto ao consumo e crédito-dívida, tomando experiência como “a possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque”, o que requer pensar mais devagar, suspender o automatismo da ação, “cultivar a arte do encontro” (LARROSA BONDÍA, 2002, p. 24).

Pode parecer descabido apostar nesta instituição – máquina disciplinadora por excelência para muitos, a ser (de uma vez por todas) desmontada – como espaço em que algo vital possa ganhar existência. Sem pretensão de defender sua redenção, pois não seria o caso, junto com Larrosa Bondía (2017, p. 205), compreendo que a escola “tem um papel público no sentido de dar acesso à esfera pública”, em que é possível dispor as coisas como coisas comuns, onde há lugar para bons encontros, para descobrir e criar novas relações sociais.

Não se trata aqui, portanto, de sugerir ou indicar um “programa” quanto às temáticas consumo e crédito-dívida a ser implementado como componente curricular *standard*, mas de propor, a quem tem circulação e/ou atuação em escolas, algo que seria da ordem da provocação a um pensar “mais demorado”, ao compartilhamento do vivido, sentido, de dúvidas, posições, desconfortos, estratégias, (des)informações e conhecimentos no que diz respeito a estas questões, que perpassam seu cotidiano e podem ser articuladas às mais variadas situações educativas. Neste sentido, importante marcar a diferença em relação a concepções e ações (por vezes, de caráter meramente instrumental) de educação *para* o consumo e/ou de educação financeira.

Certas iniciativas, como as de PROCONs, que visam dar a conhecer direitos e deveres no que tange às relações de consumo, de modo a ampliar a proteção dos consumidores diante de posturas e estratégias comerciais não legalmente respaldadas, e, deste modo, objetivam tornar o consumidor mais consciente, têm sua relevância (PROCON PORTO ALEGRE, [2006?]). Contudo, elas me parecem ter efeitos bastante circunscritos, pois as injunções colocadas aos sujeitos na cultura do consumo e na sociedade da dívida certamente extrapolam a esfera dos mecanismos jurídico-legais (apesar de descartá-los ser um equívoco).

Como a apropriação (de riquezas, saberes, potenciais etc.) é basilar no capitalismo, não surpreende que se tire proveito justamente do mote “formar consumidores conscientes”, que surge como um movimento de resistência, para, como mostra Mutz (2013), colocar em curso toda uma pedagogização do consumo, que nada tem de recusa ou transformação, mas de maior captura mesmo, pois se forja em consonância com enunciados como: aprender a comprar bem, para comprar sempre; consuma sem consumir o mundo; e seu consumo transforma o mundo. Colocar em questão ditos como esses, re-conhecer processos, instâncias e mecanismos de incitamento a um “mais-consumir” (produtos, crédito, experiências, pessoas, ambientes, etc.), atravessar “pechas” como “pessoas consumistas” e entender os processos de produção capitalísticos que as constituem, enfim, buscar politizar e tensionar naturalizações na esfera do consumo e crédito-dívida, frequentemente referidas como do âmbito da escolha/liberdade individual e do aumento da qualidade de vida, são possibilidades para constituir um outro tipo de educação, que poderia desenvolver-se nas mais variadas formas, desde que permitissem fazer mais perguntas do que apresentar respostas/verdades.

No que concerne mais diretamente ao crédito-dívida, após a crise de 2008, ganha visibilidade no Brasil a ideia da necessidade de desenvolver projetos de educação financeira. Em dezembro de 2010, é publicado o Decreto 7.397 que institui a Estratégia Nacional de Educação Financeira (ENEF), cuja finalidade é “promover a educação financeira e *previdenciária* e contribuir para o fortalecimento da cidadania, a *eficiência e solidez do sistema financeiro* nacional e a tomada de *decisões conscientes* por parte dos consumidores” (BRASIL, 2010, *italicos meus*).

Cabe pontuar que já naquele momento, não por acaso, financeiro e previdenciário foram articulados na *Estratégia Nacional*. E, apesar de não ser surpreendente, não deixa de impactar o fato de que o nome do site que abriga a ENEF seja [www.vidaedinheiro.gov.br](http://www.vidaedinheiro.gov.br) (BRASIL, 2018). Se se considera que a coordenação e a execução dos programas estão a cargo da Associação de Educação Financeira do Brasil – AEF-Brasil, instituída/composta por quatro representantes “de peso” do mercado

financeiro<sup>13</sup>, nada mais “natural”, embora bem inquietante, pois mostra a direção estratégica e a *expertise* que se quer ver na sua condução.

Entendo que provocar o pensar sobre consumo e crédito-dívida, enquanto proposta educativa, não se alinha à ideia de formação, no sentido clássico de ensinar “conteúdos” como, neste caso, organização de orçamento doméstico, modos “inteligentes” de gerir o dinheiro, ou mesmo como se tornar um operador financeiro (mais) sagaz a fim de obter maiores rendimentos e vantagens na atuação no mercado. Diferente do que, por vezes, é apregoado, o mercado/capitalismo financeiro não é e jamais será um jogo de “ganha-ganha”.

Recusando e subvertendo a colagem feita na nomeação do site “vidaedinheiro”, talvez o mais importante hoje seja lançar luz sobre as diferentes dimensões do atual governo biopolítico pela dívida e, assim, desconstruir a máxima vidaedinheiro, que vem recebendo acento.

Por fim, pertinente assinalar que, para qualquer proposta educativa que se queira ética, na acepção foucaultiana, é crucial escapar das armadilhas da lógica do melhor desempenho, da fragmentação e simplificação do que tem existência plural, complexa e interconectada, da aridez das fórmulas instrumentais prontas – de modo a criar espaços em que se possa produzir uma vida mais singular e potente, uma vida (em) comum.

## REFERÊNCIAS

BANCO CENTRAL DO BRASIL. *Taxas de juros - Pessoa Física - Cartão de crédito rotativo regular*. Disponível em: [https://www.bcb.gov.br/estatisticas/reporttxjuros/?path=conteudo%2Ftxcred%2FReports%2FTaxasCredito-Consolidadas-porTaxasAnuais.rdl&nome=Pessoa%20F%C3%ADsica%20-%20Cart%C3%A3o%20de%20cr%C3%A9dito%20rotativo%20regular&parametros=tipopessoa:1;modalidade:202;encargo:101&exibeparametros=false&exibe\\_paginacao=false](https://www.bcb.gov.br/estatisticas/reporttxjuros/?path=conteudo%2Ftxcred%2FReports%2FTaxasCredito-Consolidadas-porTaxasAnuais.rdl&nome=Pessoa%20F%C3%ADsica%20-%20Cart%C3%A3o%20de%20cr%C3%A9dito%20rotativo%20regular&parametros=tipopessoa:1;modalidade:202;encargo:101&exibeparametros=false&exibe_paginacao=false). Acesso em: 19 dez. 2018.

BAUDRILLARD, J. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BAUMAN, Z. *Vida a crédito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

BORGES, A; CUNHA, J. Entrevista com Maria Lucia Fattorelli. *Cadernos do CEAS: Revista crítica de humanidades*, Salvador/Recife, n. 242, 769-777, 2017.

BRASIL. *Decreto nº 7.397, de 22 de dezembro de 2010*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7397.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7397.htm). Acessado em: 21 nov 2018.

BRASIL. *ENEF*. Disponível em: <http://www.vidaedinheiro.gov.br/>. Acessado em: 21 nov. 2018.

CARDOSO, L. *Brasil tem taxa de juros do cartão de crédito mais alta do mundo*. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/economia/brasil-tem-taxa-de-juros-do-cartao-de-credito-mais-alta-do-mundo-23005528.html>. Acesso em: 19 dez. 2018.

CHESNAIS, F. Mundialização: o capital financeiro no comando. *Revista Outubro*, v. 5, 7-28, 2001.

<sup>13</sup> São elas: ANBIMA – Associação Brasileira das Entidades dos Mercados Financeiros e de Capitais; BM&FBOVESPA – Bolsa de Valores, Mercadorias e Futuros; CNSeg – Confederação Nacional das Empresas de Seguros Gerais, Previdência Privada e Vida, Saúde Suplementar e Capitalização; e FEBRABAN – Federação Brasileira de Bancos.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DO COMÉRCIO. *Pesquisa de Endividamento e Inadimplência do Consumidor - novembro 2018*. Disponível em: <http://cnc.org.br/central-do-conhecimento/pesquisas/economia/pesquisa-de-endividamento-e-inadimplencia-do-consumido-10>. Acesso em: 19 dez. 2018.

DELEUZE, G. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 2008.

DOWBOR, L. A crise financeira sem mistérios. *Carta Maior*, 11 fev. 2009. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Economia-Politica/A-crise-financeira-sem-misterios-convergencia-dos-dramas-economicos-sociais-e-ambientais/7/14690>. Acesso em: 13 dez. 2018.

FONTENELLE, IA.. *Cultura do consumo: fundamentos e formas contemporâneas*. São Paulo: FGV Editora, 2017.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1 – a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2010a. p.264-287.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010c.

FRAGA, A; TAFNER, P. Previdência: Por que reformar? Por que agora? *Folha de São Paulo*, 11 nov. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2018/11/previdencia-por-que-reformar-por-que-agora.shtml>. Acesso em: 19 dez. 2018.

GUTTMANN, R; PLIHON, D. O endividamento do consumidor no cerne do capitalismo conduzido pelas finanças. *Economia e Sociedade*, Campinas, vol. 17, n. especial, 575-610, dez. 2008.

HARDT, M; NEGRI, A. *Declaração – Isto não é um manifesto*. São Paulo: n-1 Edições, 2014.

HENNIGEN, I. Produção da posição subjetiva endividado: crédito e publicidade nas sociedades de controle. In: NALLI, M.; MANSANO, S. R. V. (org.). *Diagnósticos do presente*. Maringá, PR, EDUEM, 2018. p. 87-110.

HENNIGEN, I; BONAZZA, G. Publicidade do crédito: o que se vende junto com o dinheiro?. *Barbarói*, n. 40, p. 222-245, 2014.

HENNIGEN, I; BORGES, J. Estigma moral e sofrimento psi: problematizando a individualização do superendividamento do consumidor. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 14, n. 1, p. 214-238, 2014.

JUNGES, M; CHAVES, L. O “homem endividado” e o “deus” capital: uma dependência do nascimento à morte. Entrevista especial com Maurizio Lazzarato. *Revista IHU-On-line*, 28 jun. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/543983-o-homem-endividado-e-o-deus-capital-uma-dependencia-do-nascimento-a-morte-entrevista-especial-com-maurizio-lazzarato>. Acesso em: 07 mar. 2018.

LARROSA BONDÍA, J. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, n. 19, p.20-28, 2002.

LARROSA BONDÍA, J. *Elogio da escola*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

LAZZARATO, M. Sobre a crise: finanças e direitos sociais (ou de propriedade). *Lugar Comum*, v.27, p.83-90, 2009.

LAZZARATO, M. *O governo do homem endividado*. São Paulo: n-1 Edições, 2017.

MACHADO, D. *Os ratos*. São Paulo: Editora Planeta, 2004.

MACHADO, R. Brasileiro já nasce devendo em torno de R\$ 27 mil da dívida pública. *IHU On-Line*, 14 out. 2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/559924-brasileiro-ja-nasce-devendo-em-torno-de-r-27-mil-da-divida-publica-entrevista-especial-com-carmen-cecilia-bressane#>. Acesso em: 19 dez. 2018.

MACHADO, R. A política da dívida é a “verdadeira” biopolítica. Entrevista especial com Maurizio Lazzarato. *Revista IHU-On-line*, 12 out. 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/572574-a-politica-de-guerra-da-divida-entrevista-especial-com-maurizio-lazzarato>. Acesso em: 07 mar. 2018.

MARQUES, C. L. Sugestões para uma lei sobre o tratamento do superendividamento de pessoas físicas em contratos de crédito ao consumo. In: MARQUES, Cláudia Lima; CAVALLAZZI, Rosângela. (org.). *Direitos do consumidor endividado*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006, p. 255-309.

MOREIRA, F.R. O consumo e o crédito na sociedade contemporânea. *Gestão e Desenvolvimento*, Viseu, Portugal, v. 19, 91-114, 2011.

MUTZ, A. *A constituição do sujeito contemporâneo do consumo: aprender a comprar bem, para comprar sempre*. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PROCON PORTO ALEGRE. *Manual do consumidor consciente*. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, s.d.

RESENDE, T; FERNANDES, T. Capitalização da Previdência pode ter gestão como a do Tesouro Direto. *Folha de São Paulo*, 11 jan. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2019/01/capitalizacao-da-previdencia-pode-ter-gestao-como-a-do-tesouro-direto.shtml>. Acesso em: 11 jan. 2019.

SRNICEK, N. *Platform capitalism*. Cambridge: John Wiley & Sons, 2017.



Recebido em 14/01/2019. Aprovado em 03/02/2019.

# DISCURSOS SOBRE A IMPOSIÇÃO DO TRABALHO HUMANO COMO CRITÉRIO DE RESSOCIALIZAÇÃO

DISCURSOS SOBRE LA IMPOSICIÓN DEL TRABAJO HUMANO COMO CRITERIO DE  
RESOCIALIZACIÓN

DISCOURSES THAT IMPOSE THE CENTRALITY OF WORK AS A DISCIPLINARY POWER FOR  
THE IMPRISONED

Angela Maria Rubel Fanini\*

Adriana Cabral dos Santos\*\*

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

**RESUMO:** Este artigo objetiva problematizar a centralidade da esfera laboral enquanto dimensão exclusiva da possibilidade de reinserção social de apenados que precisam provar que podem se integrar ao mercado de trabalho para terem suas penas reduzidas. Michel Foucault compreendeu o trabalho como força política que promove o ajustamento dos indivíduos à sociedade do trabalho. O sujeito é investido por poderes ao identificar-se cidadão laborioso, colocando-se em uma posição social privilegiada que pode protegê-lo de agressões e punições, concedendo-lhe uma identidade aceitável e afastando-o dos excluídos sociais. Os discursos sobre a essencialidade do trabalho no sistema jurídico-penal, enfatizando o trabalho como proposta de reinserção social, encontram-se no cerne das estratégias de poder, contribuindo para excluir, criminalizar e punir os desempregados. Analisamos alguns desses discursos sobre o trabalho, objetivando questionar a sua onipresença positiva, denunciar a opressão de sua obrigatoriedade e sua estratégia de disciplinamento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Universo do Trabalho. Estratégias de poder-saber. Discurso jurídico-penal.

**RESUMEN:** Este artículo tiene como objetivo problematizar la centralidad de la esfera laboral como dimensión exclusiva de la posibilidad de reinserción social de reclusos que necesitan probar que pueden integrarse al mercado de trabajo para que tengan sus penas reducidas. Michel Foucault entiende la labor como fuerza política que promueve el ajustamiento de los individuos a la sociedad del trabajo. El sujeto se invierte de poderes al identificarse ciudadano laborioso, poniéndose en una posición social privilegiada que puede protegerlo de agresiones y castigos, concediéndole una identidad aceptable y alejándolo de los excluidos sociales. Los discursos sobre la esencialidad del trabajo en el sistema jurídico penal, haciendo hincapié en el trabajo como propuesta de reinserción social, se encuentran en el núcleo de las estrategias de poder, contribuyendo para excluir, criminalizar y punir a los

---

\* Doutora em Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e bolsista de produtividade em pesquisa pelo CNPq. E-mail: [rubel@utfpr.edu.br](mailto:rubel@utfpr.edu.br).

\*\* Doutora em Tecnologia e Sociedade pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná- UTFPR. E-mail: [adrianacabral2000@yahoo.com.br](mailto:adrianacabral2000@yahoo.com.br).

desempregados. Analizamos algunos de esos discursos sobre el trabajo, planteando cuestionar a su omnipresencia positiva, denunciar la opresión de su obligatoriedad y su estrategia de disciplina.

PALABRAS CLAVE: Universo del Trabajo. Estrategias de poder-saber. Discurso jurídico-penal.

ABSTRACT: This paper discusses the centrality of the labor sphere as an exclusive dimension of social integration, mainly for those who are imprisoned and need to prove that they are capable of being integrated into the job market in order to reduce their penalties. Michel Foucault perceives the labor dimension as a political force that subdues man, contributing to adjust them to a working disciplinary society. Social beings must identify themselves as workers in order to believe that they can achieve the best social positions, be protected from marginality, violence and aggression. The discourses about the centrality of work in the legal criminal system promote work as a possibility of social inclusion, reinforcing power strategies that contribute to criminalize and exclude the ones who are not employed. This paper studied some of these discourses that reinforce the essentiality of work, questioning their positivity, denouncing them as a source of social discipline and conformity.

KEYWORDS: Labor dimension. Power and knowledge strategies. Legal-criminal discourse.

## 1 INTRODUÇÃO

Madrugada nas ruas de uma grande capital brasileira. A história se repete. O carro da polícia se aproxima do suspeito, ao longe quase uma sombra indefinida de forma humana. Acuado pelas viaturas, que avançam contra ele, mãos acima da cabeça, sem saída, enfim, o sujeito se revela: “Sou trabalhador, senhor, sou trabalhador.” Última (única?) tentativa para fugir da insegurança, sentir-se inocente. Trabalhar é justificar a sua existência. O trabalho, medida de todas as atividades humanas, impõe-se indiscriminadamente sobre o corpo e sobre a alma dos que trabalham e dos que ainda não tiveram essa sorte. O sujeito percebe-se investido de poderes ao identificar-se cidadão honesto e laborioso; coloca-se numa posição privilegiada que pode protegê-lo das agressões e punições, que lhe concede uma subjetividade aceitável e o afasta dos excluídos sociais. Responde, sem questionar, à pergunta instaurada pelas novas práticas do direito penal, que interroga não apenas os delitos, mas os indivíduos. A inserção do sujeito no universo do trabalho pode garantir certa estabilidade e segurança para o interrogado. É nesse espaço de saber, que se abre para que o sujeito se justifique e construa sua identidade, que as técnicas humanistas de correção e reinserção procuram assegurar sua legitimidade na recuperação dos desviantes. Para isso, o corpo e a alma serão sempre investigados, tomados por uma economia de poder que atua no direito penal a fim de excluir a violência oficial e assumir a difícil tarefa de reinserir os transgressores à sociedade. A inocência passa pelo trabalho; a dignidade e a honestidade passam pelo trabalho; o infrator encontra limites no trabalho. Como sobreviver para além desse mecanismo de poder que nos dá segurança e direito ao trânsito social legítimo?

A crença reconfortante no trabalho humano, seja enquanto fonte legítima de sobrevivência e dignidade, seja como essência do ser, tem fundamentado teorias econômicas e práticas sociais, narrativas de sucesso e propostas de revolução. Na sociedade ocidental, principalmente do século XVIII em diante, em que as revoluções técnicas e tecnológicas se avolumam, impactando e alterando o cenário laboral, o trabalho assalariado passa por um processo ininterrupto de organização legal e científica. Paralelamente a essa organização, o mundo do trabalho também é reinterpretado, sendo laudado e dignificado. Muitas vezes se incumbem de construir uma visão positiva do trabalhador. Essas vozes não cessam de produzir uma certa positividade em torno do trabalho, chegando até nossa contemporaneidade. Essa profusão de discursos sobre as positivities do trabalho tem, por sua vez, orientado nossa vida, preenchendo-a de sentido, indicando, a despeito da diversidade das atividades humanas, o lugar central ocupado pelo trabalho na história de progresso de nossas sociedades. Mas o mundo do trabalho comporta antagonismos, outras faces mais severas. Ser trabalhador ou não ser trabalhador pode coincidir com a fronteira que demarca os extremos entre o delinquente e o não delinquente, entre o crime e a absolvição. Em grande medida, a noção de cidadão está baseada na condição de trabalhador. Na sua ausência, o indivíduo corre o risco de ser tomado por potencial criminoso.

Questionar a evidência de uma série de discursos que naturalizam o trabalho é atentar contra os fatos: todos trabalham; os que não trabalham, querem trabalhar; os que não querem trabalhar serão forçados, pela necessidade, punição ou exemplo. Essa certeza esbarra a todo o momento em lições cotidianas arduamente aprendidas: a vergonha do desemprego e o sofrimento que o trabalho é capaz de proporcionar ao trabalhador empregado; a precarização da atividade laboral em contraste com o discurso de realização pessoal pelo trabalho; o controle racional do tempo e a criminalização, legitimada pelo direito, de condutas propensas à vadiagem e ao ócio; a flexibilização dos vínculos trabalhistas e toda a insegurança que decorre dessa pretensa liberdade negocial entre patrões e empregados. Nesse conturbado contexto, pretendemos investigar práticas discursivas que se constituem em estratégias de poder e saber, na esfera inquietante do sistema penal, com possibilidade de encontrar práticas de liberdade que escapam às subjetividades dominantes e intencionais.

Discursos, enquanto práticas sociais, formam o material de que dispomos para a realização da tarefa nada fácil de descrever estratégias de poder, que produzem saberes, e saberes que engendram poderes. A relação estreita entre poder e saber, conforme perspectiva do filósofo francês Michel Foucault<sup>1</sup>, conduziu nosso olhar investigativo sobre o trabalho humano na esfera jurídica.

Diante desse contexto, a pergunta que nos interessa minimamente responder: que jogo de relações entre poder e saber fizeram surgir o par de oposições *delinquente/trabalhador* no interior dos discursos penais para instaurar subjetividades a partir da lógica do trabalho? O saber jurídico da contemporaneidade configurou conceitos de trabalho em seu discurso para relacioná-lo à delinquência, mas também ao princípio de reinserção social. Por isso, questionamos o trabalho ao nível dos saberes e poderes que o possibilitaram como discurso coerente e legitimador de uma conduta honesta e, por conseguinte, o fundamento maior dos procedimentos de ressocialização dos delinquentes. Nesse sentido, compreendemos a centralidade do trabalho de forma reversa: foi porque uma constante rede de saberes e poderes fizeram surgir o trabalho assalariado como entidade essencial ao ser humano – um “quase-transcendental”<sup>2</sup> – que ele tomou o lugar central na vida dos homens, uma conduta protegida pela lei e garantidora de uma extensa rede de direitos sociais dada aos considerados cidadãos.

Longe estamos, portanto, de construir uma razão ontológica para compreender o trabalho humano. Trata-se antes de entendê-lo enquanto um discurso de verdade historicamente construído, forjado como condição social primeira para garantia de direitos e imposição de obrigações. Com certeza, entendemos que o trabalho como meio de garantir a sobrevivência, assim como a técnica, é dado fundante do homem. O *homo faber*<sup>3</sup> diferencia-se dos animais a partir da técnica e do trabalho, alterando a si e ao entorno, constituindo o ser social, afastando-se do reino animal instintivo. A dimensão do trabalho e da técnica é ontológica, garantindo a sociabilidade. Entretanto, a sociabilidade não nos parece concentrada apenas no trabalho, muito menos em sua versão moderna assalariada; o ser social se constitui também pela linguagem, cultura, relações familiares, dentre outras. O trabalho fundante do ser social remonta às priscas eras do aparecimento do homem na Terra; todavia, o trabalho assalariado, alienado, semiescravo e escravo

<sup>1</sup> A articulação entre poder e saber não está delimitada a apenas uma obra do autor francês, mas disseminada em vários de seus livros. Destarte, não indicaremos, por ora, referências específicas sobre o tema. Oportunamente retomaremos essa relação na tentativa de compreender as configurações discursivas sobre o trabalho.

<sup>2</sup> Esclarecemos que Foucault (2002a), ao utilizar o termo transcendental, refere-se a certas superestruturas discursivo-culturais que engendram uma série de práticas sociais que assujeitam corpos e mentes. São sobredeterminações que direcionam práticas sociais como se fossem produzidas fora do contexto histórico. O homem se torna sujeito e objeto do conhecimento, vendo-se a partir do sistema da linguagem, da economia e da biologia. O sujeito se vê como objeto na empiricidade, no entanto, esta lhe transcende, pois o determina. Já não temos uma mente cartesiana, *res cogitans*, para além do concreto, a guiar nosso saber, mas somos dados em outra transcendentalidade. Nesse cenário, o trabalho estabelece um dos limites de nossa existência e passa a ser instrumento de medida de nossa ação no mundo, conforme nos apresenta Foucault em sua obra *As Palavras e as Coisas* (2002a). O trabalho é uma realidade empírica, dada no universo humano, mas se transforma em guia e norteador das condutas humanas como se resultasse de uma dimensão transcendente, de estruturas econômicas que se sobrepõem ao sujeito. A partir das transformações no pensamento moderno, surgiu a figura do homem empírico-transcendental, sujeito e objeto do conhecimento, mas um sujeito assujeitado visto que dado na historicidade e, portanto, com um saber limitado, e simultaneamente determinado pelas estruturas.

<sup>3</sup> A expressão latina sinaliza para a centralidade do trabalho na condição humana. A tradição marxista, sobretudo, reivindica a ontologia do trabalho, destacando a passagem do reino animal para o reino social mediante as atividades laborais. Engels (1990) enfatiza essa passagem como condição humana. O homem se constitui em ser social a partir do trabalho. Essa ontologia laboral será seguida por boa parte da tradição marxista. No entanto, neste artigo, destacamos a importância da instância discursiva, pois é também a partir da linguagem enquanto discurso social que se definem identidades. No caso desta investigação, veremos como os discursos enaltecem o *homo faber*, criando e recriando uma identidade positiva para o ser laborioso. Certo discurso jurídico penal reivindica a centralidade do trabalho a fim de alterar ou minimizar as penas aplicadas aos presidiários, sem questionar as contradições do mundo do trabalho, sobretudo para aqueles considerados e classificados como marginais.



são construções sociais e precisam ser discutidas. Karl Marx e a tradição marxista tem realizado essa reflexão necessária. Nesse cenário de problematização do trabalho, em uma sociedade dividida em classes, o trabalho mal remunerado e pouco dignificante é o que sobra para os mais pobres. Nesse contexto, se inserem os apenados. Este artigo discute essa questão e como um certo conjunto discursivo tem reproduzido a essencialidade do trabalho, descurando dessa problemática.

Todavia, no discurso do sistema criminal, reconhecer-se trabalhador, e ser reconhecido como tal, poderia restituir ao condenado a sua dignidade como sujeito e cidadão, ou, em perspectiva antagônica, subjugar-lo à situação de mão de obra precária e impor-lhe um trabalho que o afaste da ociosidade, para exercer sobre ele uma vigilância sem limites. Entendemos ser nosso compromisso político problematizar essa pretensa função social do trabalho construída no interior do discurso jurídico penal, que opera no limite entre as identidades de vagabundo/-trabalhador, transgressor/disciplinado, enquanto estratégias de poder e configurações do saber. O discurso do sistema jurídico-penal continua a criminalizar o ócio, o desemprego, a vagabundagem, ainda que a letra da lei já tenha excluído tais condutas do rol de seus crimes há alguns anos. Desse modo, é na instância discursiva que o sistema atua, classificando os cidadãos e apartando o empregado do desempregado, exercendo uma forma de vigilância constante desses grupos. Seguindo Foucault, temos: “É justamente no discurso que vêm a se articular poder e saber” (2003a, p. 95).

Para o propósito que definimos, limitamos o *corpus* da pesquisa aos discursos *jurídicos* denominados jurisprudência, uma das *fontes* do Direito, com o objetivo de compreender como se articulam os saberes sobre o trabalho relacionados com a proposta reformadora dos delinquentes. O Estado exige o vínculo empregatício consistente como regra de conduta positiva e prova suficiente da ressocialização para conceder aos condenados a liberdade e demais benefícios previstos na legislação penal.

Entendemos, assim como Michel Foucault, a atividade laboral investida por uma economia de poder que age sobre nosso corpo e nossa mente com seus dispositivos disciplinares, tornando os corpos dóceis e úteis. Nas palavras do autor francês (2012b, p. 257): “O trabalho não é a essência do homem. Se o homem trabalha, se o corpo humano é uma força produtiva, é porque o homem é obrigado a trabalhar. E ele é obrigado porque ele é investido por forças políticas, porque ele é capturado nos mecanismos de poder”.

Muito embora o tema não tenha sido claramente sistematizado nos escritos de Foucault, podemos reconhecer que para o autor francês o trabalho produtivo se estabeleceu no interior de uma nova tecnologia de poder, em cujo cerne a vida passou a ser objeto político e para a qual técnicas de controle das populações estabeleceram limites e contornos de uma atividade laboral obrigatória, ao mesmo tempo em que se fortaleciam os discursos de amor ao trabalho. A presença de uma análise reflexiva do autor a respeito do discurso sobre o trabalho, enquanto dispositivo de poder, assujeitamento e disciplina, na construção de subjetividades, pode ser facilmente identificada em muitas de suas obras.

Tomamos, enfim, o cuidado de não pretender, ao final deste artigo, que desde logo assume suas limitações, construir solução para resolver os graves problemas da criminalidade e do desemprego dos que outrora cometeram delitos. Tão somente, o que já nos pareceu muito, procuramos combater e criticar um discurso científico e legalmente considerado que ao mesmo tempo criminaliza a conduta dos sem-emprego, mas nos faz crer no resgate dos que há muito foram rejeitados.

Essa é a prática que precisa urgentemente ser questionada. É preciso resistir às obviedades de um discurso que aproxima perigosamente a *vadiagem* da *criminalidade* e defende o argumento para uma ostensiva perseguição aos ociosos na sociedade do trabalho. A mera ocupação de postos de trabalho disponíveis no mercado não nos parece suficiente para tornar a vida do ser social emancipatória e repleta de sentido. O homem é também sujeito simbólico, *homo simbolicus*, e, como tal, circula no espaço discursivo cultural e precisa encontrar nele parte de sua história e sentido para vida. Não só o espaço laboral conta a sua história e o inscreve na sociedade.

Não propomos fórmulas de atuação que não sejam pelo esgotamento das verdades discursivas, mesmo porque, entendemos que é por aí, pelo discurso questionado que as mudanças de perspectiva se alteram e interferem nas práticas cotidianas, produzindo-se, então, novos saberes. Por isso a importância de analisar os diversos escritos sobre o trabalho com o olhar crítico que poderá nos

revelar que ele, o “deus-trabalho”<sup>4</sup>, mais que condição natural de existência, é criação contingente na história da humanidade, e que, apesar de sua função produtiva de coisas úteis ao homem, e a eventual realização profissional a que poucos têm acesso, acaba também por limitar a subjetividade ao funesto paradigma do trabalho assalariado, flexível e sem sentido, ou tornar criminoso todo aquele que não produz.

Seja pela incerteza ou pela disciplina, pela necessidade ou imposição, como pode o trabalho ganhar a maior parte de nosso tempo? Conquistar o centro de nossa existência? A breve análise que intencionamos não desconsidera a existência material do trabalho, mas discute a validade de um discurso que nele investe enquanto principal recurso para recuperação dos apenados e índice para o reconhecimento da dignidade e honestidade do homem em um sistema laboral precarizado. Ao exigir de todos uma ocupação lícita e socialmente aceita, a sociedade reserva às muitas outras relações e atividades humanas apenas um breve momento, incapaz de nos restaurar as forças consumidas pela ordem do trabalho. Neste artigo, procuramos trazer o contexto dos séculos XVIII e XIX, no Ocidente, em que o cenário laboral sofreu alterações substantivas em decorrência do advento da revolução industrial e da constituição do capitalismo de produção de bens e serviços. Nesse cenário, o trabalhador fabril, mormente, passa a ser peça chave no processo de produção. Nesse novo ambiente, novas práticas e novos discursos sobre o trabalho se criam e recriam no sentido de organizar e disciplinar a classe trabalhadora. Uma perspectiva positiva vai se fortalecendo em torno da figura do trabalhador em oposição àquele que não trabalha. O ócio, a preguiça e a vadiagem são perseguidos cada vez mais. Desse modo, constitui-se toda uma rede discursiva que dignifica o trabalho. O trabalhador é dado por esse discurso e se diferencia do indivíduo indolente. O trabalhador aceita em parte essa nova identidade. Porém resiste e não aceita as condições precárias do trabalho e passa a reivindicar melhores condições laborais. No entanto, não se revolta contra o trabalho em si, mas contra o trabalho alienado, estranhado e em condições subumanas, associando-se e se sindicalizando. Porém continua dentro do contexto laboral, aceitando a sua centralidade.

Já no século XIX e, substantivamente no século XX, outros discursos aparecem no horizonte e contestam a exclusiva centralidade do trabalho na vida humana, destacando a descentralidade do trabalho. Traremos também esses discursos para a discussão neste artigo. Já o discurso jurídico-penal tende a incorporar as vozes do trabalho que o instituem como fator dignificante do ser humano. Os apenados podem ter sua pena minimizada ou alterada se incorporados no meio laboral. A fim de contestar essa visão, traremos para o artigo as condições econômicas que afetam esse cenário uma vez que nem todos são empregáveis por motivos de baixa qualificação. Além disso, trataremos da condição simbólica que pesa sobre o indivíduo apenado em que o preconceito social o afasta do mercado de trabalho. Nesse passo, o artigo fará uma discussão sobre como o discurso jurídico-penal ainda está preso a determinado conjunto discursivo que não encontra lastro na realidade. Os apenados dificilmente são agregados ao universo laboral, dificultando a sua inserção social e redução e alteração de pena. Não intentamos diminuir a importância do trabalho, atividade humana que propicia a sobrevivência social, mas a sua convocação pela lei como fator decisivo e exclusivo para alterar a pena dos condenados, uma vez que as contradições desse cenário, sobretudo para os aprisionados, não são trazidas a lúmen.

## 2 OS CAMINHOS DO DISCURSO

A técnica de investigação utilizada por Foucault para análise dos objetos exigiu-lhe sempre uma vigilância atenta, um cuidado epistemológico, um refinamento de estratégias para responder às questões pouco convencionais que ele levantava. Ao preocupar-se com “a ordem arriscada do discurso”, dificilmente encontramos nas formas de seu questionamento indagações do tipo “o quê?” ou “quem?”, mas “como” ou “por quê?”, ou ainda, “em que circunstâncias?”. Não importava à sua pesquisa a questão da origem, muito menos a vontade de um sujeito falante e intencional, fonte do dizer. Os discursos, seus procedimentos de controle e interdição, devem afastar-se da lógica de uma dominação central, de um sujeito controlador e individualizado, de uma verdade única em relação direta com o mundo empírico. O discurso, essa atividade “cotidiana e cinzenta”, que produz seus efeitos de poder segundo um controle que não nos cabe, não é um espaço neutro nem transparente, cuja interpretação de sentido poderia nos dar, enfim, a verdade sobre as coisas no mundo que as palavras tentam mascarar com sua força simbólica. Ao contrário, o discurso é o

<sup>4</sup> Kurz (1999), filósofo alemão, critica a centralidade do trabalho na vida do homem moderno, chamando atenção para as dimensões do ócio, da comunidade, da família e da arte como campos de sociabilidade.

lugar privilegiado em que o poder opera. Por isso a pertinência de partirmos dos discursos, enquanto prática social dentre outras práticas, para investigarmos os dizeres sobre o trabalho que circulam na jurisprudência penal e o fundamentam como verdade.

Foucault demonstrou constantemente o estreito vínculo entre discurso e poder, nunca, entretanto, afirmou que o poder é fonte ou origem do discurso, mas, em termos do autor, “[...] o poder é alguma coisa que opera através do discurso, já que o próprio discurso é um elemento em um dispositivo estratégico de relações de poder.” (FOUCAULT, 2012b, p. 247). O “como” do poder estaria, para Foucault, na relação triangular entre poder-direito-verdade. “Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa,” alertamos Foucault, “as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder” (2003c, p. 10). O discurso, enfim, parece-nos muito coisa; tanto que para rompê-lo, ou talvez fragilizá-lo, é preciso tecer argumentos sólidos, e buscar na “dimensão que o produz” as forças poderosas que o instituem para questionar sua evidência de coisa dada e certa e sua ordem seletiva e limitadora de sentidos. O discurso confere identidade ao sujeito; é o discurso que nomeia o criminoso, o pária social, o marginal ou o preguiçoso, aquele que não trabalha. Essa é uma violência extraordinária: o discurso não só o identifica como também o humilha.

É importante também localizar nosso estudo num campo de questões que tratam do investimento político do corpo e das construções discursivas que promovem nossa subjetividade. Um corpo que, além de ser dirigido disciplinarmente pelas técnicas de poder, é, a cada momento, chamado a fazer parte, segundo Foucault (2004b, p. 302), “[...] como elemento de uma entidade social, como parte de uma nação ou de um Estado”. Trata-se da questão da *tecnologia política dos indivíduos*, ou uma nova tecnologia de poder.

No contexto dessa tecnologia de poder, a razão do Estado preocupa-se com os indivíduos apenas quando eles podem representar algum benefício para o próprio Estado: a vida, o trabalho, as condutas sociais, a saúde e a morte são protegidos, monitorados somente na medida em que favorecem o poderio estatal (, p. 308). Essa “utilidade política” dos corpos e das consciências dos indivíduos, que surge nas últimas décadas do século XVIII, apresenta uma racionalidade que se afirma por meio de práticas, técnicas precisas, e discursos institucionalizados que procuram, segundo Foucault (, p. 309), “[...] integrar o indivíduo à entidade social”. Por fim, vemos a subjetividade forjada pelo dever ético do trabalho enquanto força identitária.

### 3 CRÍTICA AO TRABALHO: O DIREITO À PREGUIÇA E O ADEUS AO TRABALHO

O atual contexto de crescente desemprego e precarização laboral levou muitos autores contemporâneos a se dedicarem à crítica da sociedade do trabalho, propondo novas formas de sociabilidade que fugissem de sua centralidade. Nessa discussão, incluem-se autores como Gorz (1982) que ousou afirmar o fim do proletariado industrial em sua obra polêmica *Adeus ao proletariado*, e Bauman (2008), que se debruçou sobre o debate, procurando propor também uma nova sociedade cujo sentido da vida não se resume às horas de desgaste físico em troca de remuneração.

Nessa linha, resgatamos também a visão mais radical de Kurz (1999), e a concepção de trabalho ligado às narrativas de vida, na perspectiva do autor Sennett (2008). Esses autores acrescentam ao debate visões polêmicas e instigantes sobre a discussão em torno da estabilidade e legitimidade de um discurso sobre o trabalho enquanto “protoforma da práxis social”<sup>5</sup> e formador de subjetividades no contexto do direito penal brasileiro.

<sup>5</sup> Lukács (1980), na tradição marxista, reforça a sociabilidade advinda do trabalho, destacando a centralidade laboral na condição humana. O *homo faber*, distancia-se do reino natural, mediante a atividade laboral, considerada, desde seus primórdios, como primeira atividade humana que altera o meio ambiente e nessa alteração engendra o ser social. Nessa atividade, o homem desenvolve capacidades racionais de planejamento que visam o alcance de certos fins. Desse modo, é no trabalho, ou seja, nas condições materiais de existência, que o homem se constitui como ser pensante e de planejamento. Não há uma racionalidade anterior cartesiana que guie seus passos. O pensador húngaro enfatiza o trabalho como fundante da condição humana. Obviamente, o autor não se refere ao trabalho mercantilizado e estranhado, fonte de sofrimento e exclusão social. O autor também menciona a sociabilidade via linguagem. Entretanto essa dimensão é posterior à primeira. Neste artigo, destacamos a simultaneidade de linguagem e trabalho na construção do ser social. Na tradição marxista se apregoa a ontologia do trabalho como fundante do ser social. Este artigo agrega essa concepção, mas chama a atenção para a ontologia da linguagem e da cultura, também bases da sociabilidade humana. Destacamos também a linguagem enquanto discurso social que instaura verdades sobre o ser social. No caso, os discursos sobre a centralidade do trabalho são construções sociais com certos objetivos. Dentre esses, está a diferenciação do trabalhador em relação ao marginal e delinquente.

Todavia, já no século XIX, mais exatamente por volta de 1880, uma visão mais agressiva contra o trabalho assalariado nas grandes fábricas capitalistas já aparecia desenhada no texto de Lafargue. Em *O direito à preguiça* (2003), o autor descreve o trabalho como “dogma desastroso”, responsável pelas misérias humanas, e que degenera o intelecto e deforma o corpo do homem, fazendo surgir a “alma operária”.

Foucault, em uma entrevista de 1978, intitulada *Diálogo sobre o poder*, referiu-se ao livro de Lafargue como aquele “[...] do qual ninguém nunca fala nos círculos marxistas” (2012b, p. 257). E acrescentou:

Esse silêncio me diverte. A indiferença da qual este livro é objeto é irônica, mas ela é mais que irônica: ela é sintomática. Lafargue escreveu, no século XIX, um livro sobre o amor ao lazer. Era verdadeiramente impossível para ele imaginar que o trabalho pudesse constituir a essência do homem. Entre o homem e o trabalho não existe nenhuma relação essencial.

A perspectiva polêmica de Lafargue vai além ao afirmar que o trabalho funcionaria como freio para as paixões humanas, exceto para “[...] a paixão depravada pelo trabalho”. O trabalho é perversão, que afasta o homem de sua emancipação e de sua missão histórica, pois submetido como se apresenta ao trabalho servil, só pode ser responsável por “[...] todas as misérias individuais e sociais” (LAFARGUE, 2003, p. 23).

A preguiça e o ócio são, nas palavras do autor, as virtudes capazes de nos libertar da dor e do sofrimento causados pela imposição de um trabalho intenso e desumano. “Mas como pedir a um proletariado corrompido pela moral capitalista uma decisão viril?”, pergunta Lafargue (2003, p. 77). Desacreditado de toda possibilidade de reação de seus contemporâneos fascinados pelo trabalho, Lafargue parece acentuar a sua crítica ao ponto de torná-la sarcástica, assumindo por vezes a voz dos trabalhadores da indústria que, crenças na moral capitalista do trabalho digno, imploram por mais e mais trabalho. O provocativo texto de Lafargue seria desacreditado atualmente por falar de ócio a uma sociedade produtiva e de consumo.

Para além desse incômodo e desse desgaste que o trabalho diário pode ocasionar a quem a ele se obriga para viver, ainda há o medo latente em nossa sociedade de ser desempregado. Ser desempregado é uma visibilidade que ninguém quer para si. Principalmente quando o Estado e a sociedade assumem uma postura de repressão que alcança não só os crimes contra a lei, mas as resistências contra a disciplina. É certo que não há mais o crime de vadiagem tipificado na legislação brasileira (não mais!). Mas nem por isso a justiça e os meios legais do sistema punitivo deixaram de perseguir os desocupados, atualizando o discurso que os faz pagar pela sua condição; além disso, há os discursos cotidianos que reforçam ainda a negatividade da situação do desocupado.

Fazemos também uma referência necessária ao trabalho de Dejours, especialmente em *A banalização da injustiça social* (2006), livro no qual o autor descreve o sofrimento daqueles que trabalham, ao mesmo tempo em que desenvolvem uma apatia em relação ao sofrimento dos outros. O autor propôs uma aproximação entre trabalho e sofrimento, trabalho e indiferença à dor alheia. Em outras palavras, o autor investiga as motivações subjetivas que consentem e aceitam o sofrimento de exclusão dos outros. Segundo sua tese, o trabalho, ou a psicodinâmica do trabalho, é o denominador comum para todas as pessoas que colaboram com a “banalização do mal”, uma indiferença frente à dor e à miséria de grande parte da população (DEJOURS, 2006, p. 111).

Conforme Dejours, a banalização do mal “[...] começa pela manipulação política da ameaça de precarização e exclusão social” (2006, p. 119). Eis a crítica ao trabalho tecida pelo autor, à qual fazemos coro: o trabalho engendra e mobiliza a banalização do mal (2006, p. 140), seja através da exclusão, seja pela insegurança social. Para o autor, o trabalho, além de condição de sofrimento dos desempregados e também dos que estão a trabalhar, é o cerne da manutenção do “mal”. Entenda-se o mal não apenas como ação direta contra os “desajustados”, mas o mal que tolera a mentira, não denuncia as práticas de submissão e que coopera com sua produção e com a difusão de discursos que desmistificam o sofrimento e a injustiça ligados ao mundo do trabalho (2006, p. 76).

Dejours reconhece a importância ainda muito significativa da situação de trabalhador na construção da identidade dos indivíduos, mas não ignora, apesar disso, que o desemprego cresce e contribui para a “dessocialização” daqueles excluídos pela falta de postos

de trabalho. Para o autor, há uma clivagem entre sofrimento e injustiça e que alimenta a intolerância contra os desocupados. Nesse contexto, a responsabilidade pelo insucesso passa a ser atribuída ao próprio “sofredor”. Intensifica-se, assim, uma dissociação entre *adversidade e injustiça*. (DEJOURS, 2006, p. 21).

Apesar desse contexto caótico, e de uma insatisfação crescente, a denúncia de uma ordem desigual e injusta não resulta numa ação de indignação coletiva, numa mobilização política que questione a lógica da desigualdade e do sofrimento no mundo do trabalho, afirma Dejours (2006). Ao contrário, segundo o autor, a denúncia constante só faria com que a sociedade civil se familiarizasse com as adversidades (DEJOURS, 2006, p. 25) e tomasse-as como consequência previsível das necessidades de mercado. Se a taxa de desemprego sofreu alterações nas últimas décadas, dirá Dejours, houve também uma transformação *qualitativa* na forma de reação da sociedade frente a novos problemas (2006, p. 23). Não é sem propósito, portanto, que as medidas punitivas, principalmente contra uma sociedade empobrecida e abandonada, têm sido fortalecidas para dar conta de uma marginalidade de pessoas sem utilidade.

A grande maioria sofre no trabalho, mas aprende a superar esse sofrimento que lhes parece mais suportável se comparado à vida sem trabalho e sem dignidade. Ser normal, no que se refere ao mundo do trabalho, não exclui o sofrimento, segundo Dejours, mas pode trazer uma espécie de conforto moral. O discurso de um trabalho essencial, provedor da identidade e garantidor de dignidade não poderia encontrar ambiente mais razoável que aquele no qual a mentira institucional sobre as benesses do trabalho precisa ganhar força e, no solo propício das incertezas, deitar suas raízes mais profundas. Por isso o discurso que desqualifica o sofrimento tem sido reforçado, e contribui para que a sociedade tolere, com indiferença, a dor dos desempregados.

Segundo o autor, a tentativa de apagar do cotidiano do trabalho as relações de sofrimento e fracasso não é uma estratégia nova. A novidade se concretiza no fato de as práticas discursivas de valorização do trabalho serem produzidas na dinâmica das empresas, sob a denominação de “colaboração, disciplina, sucesso, responsabilidade, competitividade”, mentiras institucionais que a comunicação das organizações trata de divulgar para apaziguar a insatisfação permanente em seu interior, mas que surge por instabilidades vindas do exterior: é no espaço das organizações que a flexibilidade e a precarização do trabalho precisam constantemente legitimar o discurso da validade do trabalho, afastando dele a insegurança e o sofrimento.

Mesmo a perspectiva positiva, daqueles que encontram na atividade laboral diária a realização pessoal de uma vida com sentido, não apaga a problemática instaurada na sociedade atual a respeito da submissão dos indivíduos ao modelo de conduta laboriosa. Ao contrário, a pluralidade de discursos antagônicos que circulam simultaneamente sobre o tema evidencia justamente quão complexa é a discussão. Embora concordemos que no grande universo laboral haja alguma parcela de felicidade, e que o discurso da dignidade pelo trabalho ainda seja central, esse mesmo universo comporta dizeres negativos que o associam a uma maldição e um sofrimento. O trabalho, esse “quase-transcendental” surgido na modernidade, decompõe-se em e resume-se a esforço e tempo, em uma atividade que não só constrói a vida do homem, mas que também a consome. Nas palavras de Foucault (2002a, p. 308), seria uma “[...] jornada que, ao mesmo tempo, talha e gasta a vida de um homem”.

#### 4 SISTEMA PENAL: PUNIÇÃO E DISCIPLINA

Não é intento desta análise tratar do tema do direito de punir do Estado, seu *poder-dever* de punir, nem mesmo trazer à discussão a função declarada ou real do Direito Penal. Mas nos cabe ir um pouco além dessa aparente justiça penal comedida e legitimada por um discurso da paz social e das garantias individuais como superação de uma época em que imperava a violência dos castigos corpóreos. Portanto, apesar de reconhecer o discurso basilar do direito de punir, que nasce legítimo juntamente com o Estado e não deveria ser exercido fora dos limites previstos em nosso sistema jurídico, é nosso dever questioná-lo a partir da perspectiva de uma nova tecnologia de punir. Se a “época da sobriedade punitiva” (FOUCAULT, 2002c, p.16) foi creditada aos humanismos e à moralidade das nações, que teriam sido fundadas na Declaração dos Direitos Humanos e na consolidação das constituições, importa-nos tecer a crítica a essa visão unidimensional sobre o direito e demonstrar o papel das táticas políticas e das técnicas de poder disciplinar na formulação e fortalecimento das práticas e dos discursos no sistema jurídico.

Quando buscamos a legitimidade do sistema jurídico nascido a partir do século XIX, identificamos como seus fundamentos a codificação das leis, a validade dos princípios de liberdade e igualdade formal dos cidadãos, um regime parlamentar e representativo, baseado na vontade de todos que, democraticamente participavam das decisões e garantiam a soberania de um povo. E foi justamente graças a esse “quadro jurídico” que, segundo Foucault (2002c, p. 182), “[...] a burguesia se tornou no decorrer do século XVIII a classe politicamente dominante”.. Mas, segundo o autor, essa força legitimadora do sistema jurídico positivo, na forma de um contrato social, contou com processos “obscuros” para infiltrar-se de vez no âmago dos povos sedentos por ordem e justiça. Tratava-se da disciplina, entendida enquanto um “contradireito” (FOUCAULT, 2002c, p.183). Enquanto a lei impunha seu poder repressivo e autoritário, a técnica disciplinar operava por relações de poder positivas, que incitavam o corpo ao mesmo tempo em que o submetiam a um movimento de ordenação e hierarquia.

O castigo tornou-se disciplinamento e, juntamente com essa transformação, pudemos verificar práticas e discursos antagônicos na justiça criminal, e que nos são muito familiares: apesar de o castigo ser universal e previsto em lei, sua aplicação é seletiva e recorrente aos mesmos indivíduos; embora a justiça deva penalizar pelo ato criminoso, é o sujeito que se torna perseguido, vigiado e submetido a um “treinamento útil” que se prolonga para além do tempo do aprisionamento. A justiça imparcial e universal vê-se, então, tomada por mecanismos punitivos que atribuem identidade e visibilidade aos criminosos. “O ponto ideal da penalidade hoje seria a disciplina infinita”, afirmou Foucault (2002c, p. 187). E esse mecanismo de disciplinamento passa pelo trabalho útil e controlado. É esse o aspecto que nos interessa considerar.

A economia capitalista precisa engendrar discursos que nomeiem o trabalho como digno e útil. Os trabalhadores precisam se perceber enquanto sujeitos produtivos e diferenciados dos não empregáveis. Nesse sentido, os discursos abonadores sobre o trabalho criam as condições superestruturais para que alguns sujeitos sociais se vejam como trabalhadores. Nesse passo, o poder é positivo, criando toda um dispositivo que agrega certos indivíduos, excluindo outros.

As práticas prisionais, por meio da penalidade, fabricam um tipo especial de ilegalidade: a delinquência, uma forma mais fechada e controlada de ilegalidade, constituída, segundo Foucault (2002c, p. 231), “[...] por um grupo relativamente restrito e fechado de indivíduos sobre os quais se pode efetuar vigilância constante” . E acrescenta (FOUCAULT, 2002c, p. 230):

O atestado de que a prisão fracassa em reduzir os crimes deve talvez ser substituído pela hipótese de que a prisão conseguiu muito bem produzir a delinquência, tipo especificado, forma política ou economicamente menos perigosa – talvez até utilizável – de ilegalidade; produzir os delinquentes, meio aparentemente marginalizado mas centralmente controlado; produzir o delinquente como sujeito patologizado.

Essa figura da “delinquência-objeto” acaba por autorizar uma vigilância policial constante sobre a população e transforma-se em uma “engrenagem do poder”, que diferencia os indivíduos e hierarquiza-os. Nesse sentido, para Foucault, a criminalidade muitas vezes seria cúmplice do poder (FOUCAULT, 2002c, p. 235). Em uma sociedade da vigilância, em que a prisão é um mecanismo de disciplinamento que produz e controla a delinquência, mostrar-se visível e disciplinado pode ser uma estratégia interessante de poder que reiteradamente vem separar, mas com uma linha sempre tênue, os delinquentes dos não delinquentes. E a partir dessa diferenciação, a prisão teria efeitos de poder que se alargam para fora de suas grades. Nesse contexto, ser indisciplinado pode significar uma importante ruptura da ordem (FOUCAULT, 2002c, p. 242). Parece que o outro, o empregável, o trabalhador adquire uma identidade justamente por não ser um delinquente. Justifica-se, nesse contexto, a permanência da figura do transgressor, que reforça o controle sobre todos.

Até o século XVIII, não havia uma classe autônoma de delinquentes; foi no momento em que a classe popular passou a ter em mãos uma riqueza própria é que foi preciso protegê-la da delinquência, essa ilegalidade que exerce poderes políticos e econômicos.

O delinquente pôde, enfim, ser útil econômica e politicamente à sociedade industrial. E estes não estão excluídos realmente. Parecem fazer parte da lógica do sistema econômico e dos mecanismos políticos. As grandes empresas, segundo Foucault (2003b, p.134), assimilam o risco da delinquência e o diluem em seu esquema de lucro e prejuízo. Para que o sistema penal possa exercer

esse controle, o sujeito delinquente deve ser investigado, não apenas seu crime, mas as intenções subjetivas que o levaram a realizar a conduta delitiva. Dessa forma, a prisão, e toda sua tecnologia disciplinar e terapêutica, de práticas e de discursos, atua com dispositivos de segregação e diferenciação e constrói um saber sempre manipulável sobre esses delinquentes. E se, segundo Foucault (2002c, p. 174), “[...] as disciplinas funcionam como técnicas que fabricam indivíduos úteis”, não podemos deixar de ver nas coerções da prisão e seu poder de exclusão aspectos produtivos numa sociedade do capital e do consumo. Nessa relação pouco aleatória entre prisão, disciplina, vigilância e delinquência, encontramos a formulação de uma moral trabalhadora. Eis o poder do discurso, capaz de esconjurar a aleatoriedade dos acontecimentos à medida que nomeia os desviantes sociais e submete-os às definições dessa moral para ordenar essa inquietante desordem social, pelo menos ao nível do discurso.

Para Foucault, a vida é investida de poder e passa a objeto político desejado, de tal forma que esse poder fez com que o próprio sistema jurídico moderno se inclinasse às suas demandas, e assimilasse o direito à vida, à saúde, ao corpo, à felicidade e ao trabalho como objetos seus, mas “[...] tão incompreensíveis para o sistema jurídico clássico”, segundo Foucault (2003b, p.136). “A vida como objeto político”, segundo Foucault, “foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la” (p. 136). Dessa forma, se configura para Foucault uma tecnologia política da vida:

Do ponto de vista do Estado, o indivíduo apenas existe quando ele promove diretamente uma mudança, mesmo que mínima, no poderio do Estado, seja esta positiva ou negativa. O Estado tem que se ocupar do indivíduo apenas quando ele pode introduzir tal mudança. E tanto o Estado lhe pede para viver, *trabalhar, produzir e consumir*, como lhe exige morrer. (FOUCAULT, 2004b, p. 308, grifo nosso)

Os investimentos políticos do Estado para manter postos de trabalho sempre disponíveis e minimamente protegidos, revela desde logo sua preocupação em ocupar os indivíduos, torná-los úteis. Toda uma rede de proteção jurídica aponta para isso, reforça a existência do cidadão vinculada ao trabalho. A preocupação estatal se concentra no ser produtivo, ocupado e não ocioso, a quem resta a desfiliação, sem pretensões à recuperação efetiva.

O poder, para Foucault, não se exerce sem resistência. Uma verdade historicamente construída sempre pode ser combatida e contra ela é que estendemos nossos argumentos. Para tanto, é urgente resistir ao poder político que subsume a vida a algumas técnicas de controle do corpo, e considerar que essa resistência deve partir de uma análise da relação do sujeito consigo mesmo, em direção de uma ética do eu, segundo o desafio proposto por Foucault (2004a, p. 306) ao pensar as técnicas de si na formação de subjetividades mais livres e autônomas.

## 5 O TRABALHO COMO CRITÉRIO DE RESSOCIALIZAÇÃO

Iniciamos a seção, apresentando o excerto de uma decisão da jurisprudência a respeito da concessão do regime aberto a um detento: “O trabalho é condição legal para a concessão da progressão para o regime aberto, cujo objetivo é a reinserção social do apenado ao evitar que o apenado permaneça no ócio e apto a delinquir novamente. (grifo nosso).” (Agravo Nº 70028471035, Sexta Câmara Criminal, Tribunal de Justiça do RS, Relator: Mario Rocha Lopes Filho, julgado em 12/03/2009).

Os termos utilizados pela jurisprudência para associar trabalho, delinquência e ócio não aparecem como exceção. Embora nosso estudo não tenha se preocupado em realizar um levantamento estatístico e quantitativo, muito menos uma abordagem conteudista sobre o tema, foi possível identificar logo que nesse espaço específico do saber jurídico vemos fixar-se o trabalho enquanto norma, critério legal, atividade que disciplina para o convívio social, que diferencia o delinquente daquele que será integrado, tudo para que sua “aptidão” para praticar crimes possa ser controlada à medida que o ócio for evitado. Permanecer no ócio é estar “apto a delinquir novamente”. A condição do desocupado é desde logo coincidente com a do criminoso.

No universo dos saberes jurídicos, os documentos jurisprudenciais têm papel relevante na construção do discurso legal por discutir temas controversos que surgem pelo descompasso entre as normas jurídicas e a nova realidade social que se apresenta ou, em outros termos, por tratar do jogo de correspondência entre os dizeres e as práticas. Pretende ser, em suma, a lei do caso concreto. As decisões

dos tribunais estabelecem novos parâmetros e são transformadas, muitas vezes, em lei com a função de atualizar o caráter estático do texto legal. Assim, as decisões jurisprudenciais partem da certeza de ser um discurso que refletiria a realidade na máxima medida, que poderia se apropriar dela para traduzi-la em palavras, para evitar desvios, incongruências ou injustiças, para que aquilo que é dito pelo sistema jurídico seja a clara expressão de nossa materialidade. Como se fosse possível desvincular-se da ordem discursiva que lhe garante legitimidade e veracidade, esse discurso ambiciona afastar-se do poder inflexível da lei e inscrever-se em uma instância discursiva mais adequada à realidade social. Ilusão discursiva de que os documentos jurisprudenciais podem resumir o real e atualizar as atemporalidades da lei. Esquecimento de que poder e saber se articulam sempre na produção do que concebemos como a justiça verdadeira. O discurso elaborado pela jurisprudência, portanto, é particularmente interessante de ser analisado, principalmente pela clareza de seu objetivo: reformular o discurso estagnado e soberano da lei escrita, aproximando-o das mudanças da realidade social e afastando-se assim do poder repressivo do direito.

Por mais que o discurso legal necessite dos poderes diluídos e persistentes do discurso de um “contradireito”, como já indicamos anteriormente, seu poder de interferir e modificar as relações sociais não pode ser ignorado. A construção discursiva de uma relação íntima entre criminalidade e ócio, delinquente e vagabundo é persistente no teor das decisões jurisprudenciais, e segue autorizando práticas de segregação e violência contra os que se encontram sem ocupação laboral. As funções de um trabalho disciplinador se acentuam enquanto propostas de reabilitação, relegando a função simbólica e produtiva do trabalho para um plano menos importante ou inexpressivo.

A Sexta Turma deste Tribunal Superior consagrou o entendimento de que a regra do art. 114, I, da LEP, a qual exige do condenado, para ingressar no regime aberto, a comprovação de trabalho ou a possibilidade imediata de fazê-lo (apresentação de proposta de emprego), deve sofrer temperamentos, ante a realidade da população carcerária do país. Assim, de acordo com o *princípio da razoabilidade*, deve-se conceder ao apenado um prazo de 90 dias para, em regime aberto, procurar e obter emprego lícito, *apresentando, posteriormente, a respectiva comprovação da ocupação*. Precedente: HC 147.913/SP.114ILEP2. Ordem concedida para restabelecer a decisão de primeiro grau que deferiu à paciente a progressão de regime para o aberto e estipular o *prazo de 90 (noventa) dias para que se demonstre a obtenção de trabalho lícito, formalizado em termo de compromisso*. (grifo nosso). (HC 213303 SP 2011/0164035-3, Relator: Min. Vasco Della Costa Giustina - Desembargador Convocado do TJ/RJ. Data do julgamento: 14/02/2012, T6-Sexta Turma. Data de publicação: DJE 27/02/2012).

Para estar em liberdade, por intermédio da concessão de regime aberto, era condição exigida pela lei e pelos tribunais que o réu tivesse, desde logo, certeza de ingresso no mercado de trabalho, exercendo atividade lícita. No entanto, por mais que a lei tenha visto sua aplicação alterada, já que os juízes passaram a não exigir o critério da empregabilidade lícita para a concessão de regime aberto, a importância dada ao trabalho na vida de um ex-infrator continua exercendo o poder de distanciá-lo do crime e regenerar-lhe o caráter. Permanece sendo a condição para o compromisso social.

Desde 2012, por decisão do Superior Tribunal de Justiça, a exigência de comprovação de atividade laboral lícita, como critério objetivo para a concessão de progressão de regime aos condenados, passou a ser minimizada por se entender que a realidade incerta do mercado de trabalho impedia a concretização de um direito adquirido pelo detento. Todavia, na prática, ainda hoje há preocupação por parte de advogados de defesa em provar o vínculo empregatício (qualquer que seja) para evitar que o pedido de liberdade seja indeferido pelo juiz. Vejamos os termos do artigo 114 da Lei de Execução Penal (Lei nº 7.210, de 11 de julho de 1984), que trata dos critérios para obtenção de ingresso no regime aberto, benefício para o qual a questão do trabalho é imprescindível:

**Art. 114.** Somente poderá ingressar no regime aberto o condenado que:

I - estiver trabalhando ou comprovar a possibilidade de fazê-lo imediatamente;

II - apresentar, pelos seus antecedentes ou pelo resultado dos exames a que foi submetido, fundados indícios de que irá ajustar-se, com autodisciplina e senso de responsabilidade, ao novo regime.

Parágrafo único. Poderão ser dispensadas do trabalho as pessoas referidas no artigo 117 desta Lei.



A construção de um discurso sobre a imprescindibilidade do trabalho para a concessão de regime aberto aos apenados orientou por anos as decisões judiciais. Atualmente, embora não seja condição prévia para a liberdade, devido ao abrandamento das exigências legais que se acreditam pautadas na realidade instável do mercado, o sujeito deve se comprometer, o mais breve possível, a integrar o mercado de trabalho e provar, assim, à sociedade a sua recuperação.

Entretanto, ainda há decisões que mantêm a imprescindibilidade do trabalho lícito e imediato para a concessão da progressão de regime aberto. Vejam-se dois exemplos publicados em 2014:

Exemplo 1:

Ementa: AGRAVO EM EXECUÇÃO. PROGRESSÃO PARA O REGIME ABERTO. NECESSIDADE DE COMPROVAÇÃO DE TRABALHO. IMPROVIMENTO DO RECURSO. *Imprescindível a comprovação de labor*, por parte do apenado, para a obtenção de progressão para o regime aberto. Inteligência do art. 114, inciso I, da LEP. Agravo improvido. (grifo nosso). (Agravo Nº 700585104405, Quarta Câmara Criminal, Tribunal de Justiça do RS, Relator: Gaspar Marques Batista, Julgado em 29/05/2014).

Exemplo 2:

Ementa: AGRAVO EM EXECUÇÃO. NÃO COMPROVAÇÃO DE TRABALHO. IMPOSSIBILIDADE DE PROGRESSÃO DE REGIME PARA O ABERTO. PRECEDENTES. 1. O agravante mostra inconformidade com a decisão que indeferiu pedido de progressão de regime. Alega, em apertada síntese, não ser devida a exigência de comprovação de trabalho ou da imediata possibilidade de fazê-lo. Tece considerações a respeito do tema, com base em precedentes. 2. *É inviável a concessão de progressão de regime ao condenado em regime semiaberto que não está trabalhando ou não comprova a possibilidade de fazê-lo imediatamente*. Determinada a regressão do regime. AGRAVO NÃO PROVIDO. (grifos nossos). (Agravo Nº70058030271, Primeira Câmara Criminal, Tribunal de Justiça de RS, Relator: Julio Cesar Finger, Julgado em 09/04/2014).

No objeto em questão, as mudanças assumidas parecem não ter escapado à lógica do trabalho enquanto condição para ressocialização dos transgressores da lei. O ocioso não se recupera após o cometimento do crime enquanto não se impuser a ele a disciplina do trabalho e, mais que isso, a autodisciplina. O ócio surge criminalizado, lembrando-nos de que é preciso ocupar-se, gastar o tempo com o trabalho, dentro e fora da prisão:

Segundo o disposto no art. 114 da LEP, *imprescindível* para o ingresso do condenado em regime aberto a *comprovação de que esteja trabalhando ou de que tenha oferta idônea de emprego*, exigências razoáveis e coerentes com critérios de *autodisciplina e senso de responsabilidade* que norteiam essa fase da execução da pena e que são expressamente declinados no art. 36 do Código Penal e 37 da LEP. Assim, para a concessão do benefício não basta aptidão física para o trabalho, nem potencial empregabilidade, mostrando-se indispensável a apresentação de carta de emprego ou de outro elemento que indique a possibilidade de vinculação imediata à atividade laborativa *sob pena de ser estimulada a ociosidade na vida fora do estabelecimento carcerário*. (grifos nossos). (Agravo Nº 70043030022, Oitava Câmara Criminal, Comarca de Osório, Tribunal de Justiça do RS, Relator: Dálvio Leite Dias Teixeira, Julgado em 29/06/2011).

O trabalho com função de autodisciplinar o sujeito não poderá ser uma proposta, um *vir a ser* futuro, mas uma realidade imediata. Os termos da decisão referida novamente evidenciam a ociosidade como um estado perigoso, que deve ser combatido com a imposição de *ocupação idônea* e efetiva.

Todavia, esse discurso não se restringe aos sujeitos da lei, como um poder repressivo a exigir o enquadramento dos ociosos suspeitos. A resposta a uma abordagem policial costuma ser direta e objetiva: “sou trabalhador, senhor!” Nossa atitude não é diferente. Ao nos

colocarmos na posição de trabalhador, principalmente aqueles que estão em situação de risco, assumimos um lugar seguro, podemos ser identificados como sujeitos honestos e socialmente incluídos. O que fazemos é legitimar esse discurso, pois aceitamos o poder de nos reconhecermos trabalhadores, e de como essa condição se instaura nas mais íntimas relações sociais para justificar nossa existência social e a servir de referência sobre nossa identidade. O trabalho parece advir de uma dimensão transcendente que nos institui, garantindo uma essência humana. Aqueles que não trabalham são excluídos dessa essencialidade. Entretanto, em uma sociedade dividida em classes sociais em que o ócio é privilégio dos abastados economicamente e em que há um número grande de desempregados, é preciso combater essa essencialidade laboral. Devemos nos perguntar: quem trabalha? em quê? para quem? qual a diferença entre trabalho material e intelectual? Por que há desigualdade salarial entre mulheres e homens? negros e brancos? qualquer trabalho é digno? O trabalho é dado nas condições empíricas e históricas e não pode ser tomado como transcendente. O discurso penal amplia a distância entre aqueles considerados trabalhadores e os definidos como delinquentes – essa identidade rejeitada exatamente quando se assume a posição de empregado. O discurso da lei penal não está fora de uma rede discursiva que toma o trabalho como atividade central, nem acima da sociedade do trabalho, impondo a esta sociedade, por intermédio da lei e de sua punição, que todos devem ocupar-se, ter um emprego. Ele faz parte de uma produção de saberes verdadeiros, que descrevem o trabalho não apenas como essencialidade e obrigação moral e social dos sujeitos, mas também como identidade honesta. Diálogo constante, portanto, do discurso da lei e do cotidiano.

Nessa linha de raciocínio, o processo de ressocialização do condenado, o que legitima a sua volta ao grupo social, concedendo-lhe a liberdade, passa primeiramente pelo compromisso do trabalho lícito, o que significa dizer, socialmente aceito e produtivamente viável. A liberdade desejada decorre, então, da condição de trabalhador.

Esse exercício de poder ganha especificidade no discurso penal. A proposta de inclusão social pelo trabalho, apresentada aos condenados pelas instituições de correção, funcionaria no contexto de proteção seletiva de bens e pessoas, legitimado no Direito Penal, e na realidade da precarização do trabalho, como um meio disciplinador e despolitizante. A constituição do ser social pelo trabalho, pensada sobre a base de uma centralidade, assume efeito perverso na medida em que submete o indivíduo, sob condição de restituir-lhe a dignidade perdida, à aceitação da identidade de trabalhador honesto, embora desvalorizado e substituível, assumindo um emprego com função apenas produtiva. Segundo Bauman (2008), o trabalho para os que estão no topo da qualificação pode exceder mais de quarenta horas semanais visto que são muito requisitados pelo mundo do trabalho em decorrência de suas habilidades. Já para os que não apresentam essas habilidades técnicas, os postos de trabalho são escassos. Indivíduos apenados e de classes sociais desfavorecidas são atingidos pelo desemprego muito facilmente em virtude de que as melhores posições laborais já estão ocupadas. As especialidades e a expertise são valorizadas o que dificilmente se encontra na maioria dos aprisionados. O trabalho passa a distinguir os sujeitos e ser um fetiche para poucos. E nessa dinâmica que vemos o trabalho perder o seu papel simbólico de restaurar a dignidade, prestando-se tão somente a ocupar de qualquer forma o delinquente ocioso.

O mecanismo de poder disciplinador que orienta os discursos e práticas do direito pouco tem de repressivo; o poder economiza repressão e age mais pela legitimação. Embora o discurso jurídico se instale pela dominação, as técnicas do direito, para Foucault (2005, p. 30), trataram de dissolver essa dominação no interior do poder, e transformá-la em legitimidade da soberania e obrigação legal e moral da obediência. O papel de “transformador do indivíduo” que assumiu o discurso penal serve, segundo Foucault, (2002c, p. 138), para justificar as medidas legais e permitir ao juiz que ele julgue com a consciência tranquila, já que ele é também falado pelo discurso. Parece não haver uma prática mais efetiva, enfim, para transformar o delinquente, mas segregá-lo, rotulá-lo e, quando for necessário, utilizar sua assustadora presença para manter a ordem e valorizar a figura do trabalhador responsável.

Não esqueçamos que a prisão nasceu como espaço de exclusão e disciplinamento e assim permanece, acrescido, no entanto, de um robusto poder repressivo que se exerce sob a legalidade do discurso jurídico-penal. Embora em constante embate com discursos que pretendem questionar a sua legitimidade e poder de atuação, o discurso da lei segue instituindo verdades e justificando a permanência das prisões. Nesse contexto, há discursos perigosos como aquele em que *o crime aparece como consequência da impunidade e a pena de prisão torna-se única solução possível para resolver a criminalidade*. Ainda nessa lógica, “uma vez criminoso, sempre criminoso” é um discurso que se repete constantemente e que tem um poder cultural de longa data, uma verdade que ainda segue fazendo sentido, mesmo no interior das propostas mais otimistas de reintegração social dos ex-infratores. A recuperação seria

um sonho distante que o confinamento permanente parece resolver quando afasta definitivamente do convívio da população o sujeito delinquente. O amor e a obrigação do trabalho podem não ter no discurso legal sua fonte nem exclusividade, mas têm sua importância no ato de criminalizar e punir indivíduos desocupados.

AGRAVO EM EXECUÇÃO. CRIMES CONTRA O PATRIMÔNIO. PROGRESSÃO AO REGIME ABERTO. VINCULAÇÃO A TRABALHO EXTERNO. AUSÊNCIA DE REQUISITO LEGAL. Não há falar em possibilidade de progressão ao regime aberto de cumprimento da pena quando não vinculado a trabalho externo ou à possibilidade de exercê-lo imediatamente. De outra forma, *ao invés de estimular a reinserção social, o ócio autorizado consistiria em poderoso estímulo à reincidência*. De tal sorte, desatendido requisito essencial do art. 114, I, da LEP, descabe a manutenção da progressão de regime. AGRAVO EM EXECUÇÃO PROVIDO. (Agravo Nº 70056580004, Oitava Câmara Criminal, Tribunal de Justiça do RS, Relator: Naele Ochoa Piazzeta. Julgado em 19/03/2004).

Os documentos legais promovem sem cessar a construção discursiva de um trabalho simbólico, porque digno, e produtivo, porque rentável, mas sua proposta maior se dará em termos de trabalho disciplinador. Foucault (2002b, p. 118), em *As verdades e formas jurídicas*, atenta para a disponibilidade do tempo para o trabalho:

[...] o tempo do operário, não apenas o tempo do seu dia de trabalho, mas o de sua vida inteira, poderá efetivamente ser utilizado da melhor forma pelo aparelho de produção. É assim que sob a forma destas instituições aparentemente de proteção e de segurança se estabelece um mecanismo pelo qual o tempo inteiro da existência humana é posto à disposição de um mercado de trabalho e das exigências do trabalho.

No contexto que descrevemos até aqui, não nos espantemos que o sistema jurídico-penal assista a numerosas situações de reincidência criminal. Embora haja um intermitente acompanhamento dos delinquentes, mesmo após sua saída da prisão, essa perseguição autorizada servirá para esquadrihar-lhes a vida e não permitir que eles se esqueçam jamais do que fizeram. Foucault, em artigo de 1978, publicado sob o título de “Atenção: perigo”, falou-nos dessa classe de pessoas, da qual queremos nos afastar:

Até onde se saiba, a lei pune um homem pelo que ele fez, mas nunca pelo que ele é. Menos ainda pelo que ele seria, eventualmente, e ainda menos pela suspeição do que ele poderá ser ou tornar-se. E eis que agora a justiça penal, cada vez mais, se interessa pelas pessoas “perigosas”. Ela faz da “periculosidade” uma categoria, quando não punível, pelo menos suscetível de modificar a punição. (FOUCAULT, 2012a, p. 113).

Mesmo aqueles penalistas que priorizam o trabalho na proposta de reabilitação sabem que os resultados são inexpressivos. A ressocialização não é simplesmente ação de recuperação material, ou inclusão no mercado de trabalho por meio de uma carteira assinada. Ela é também simbólica.

Fazer aceitar o discurso de um trabalho honesto, reconhecer-se nele e estar satisfeito com ele, querer trabalhar, parecem-nos tarefas difíceis quando reconhecemos que o trabalho é precário e insuficiente para preencher de sentido a vida do homem. Seria mais cruel ainda essa promessa feita àqueles já marginalizados, porque todo aquele que já foi marcado pela prisão sabe que quando o sistema penal falha em ressocializar, acerta ao estigmatizar. Mas quando aceitam a identidade de indivíduos confiáveis e úteis socialmente, sentem-se seguros, ainda que vigiados; assim, fazemos com que a prisão se alargue para fora dela mesma, em uma vigilância onipresente, sem violência assumida (FOUCAULT, 2002c), uma relação de poder que continuará a ser exercida pelo mecanismo da reabilitação de um trabalho disciplinador.

Não se fala do lado de fora do poder. Esse discurso do trabalho dignificante, ao mesmo tempo legal e cotidiano, assumido pelo patrão e pelo empregado, pelo juiz e pelo condenado, constitui como delinquente o indisciplinado, além de reforçar uma imagem positiva do trabalho.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se levantamos argumentos para colocar em xeque a tese amplamente aceita da centralidade do trabalho e seu consequente poder de recuperar e reinserir os “desviantes” sociais, não foi para negar sua existência nem tampouco afirmar sua falsidade completa; a hipótese de que o trabalho produtivo recupera o delinquente e o reintroduz na vida social como cidadão de bem circula como discurso de verdade e produz efeitos poderosos tanto de reconhecimento e aceitação sociais quanto de segregação, disciplinamento e distinção entre nós. Não há como ignorar e nem negar as relações entre poder e saber nos discursos do sistema jurídico que sustentam essa proposta. Mas problematizar essa lógica é nossa forma de resistência.

Assim sendo, nosso objetivo foi recuperar essa relação, recolocar os discursos sobre o trabalho, em especial na jurisprudência penal, em uma economia dos discursos contemporâneos que tratam de forjar subjetividades marcadas pela oposição trabalhador/delinquente, e de entender e criticar o funcionamento de um discurso quase unânime sobre as bem-aventuranças de uma vida repleta de trabalho.

Instalada a discussão que questiona o trabalho como força fundamental da existência e subjetividade humanas no interior do discurso jurídico-penal, fica claro que longe estamos, portanto, de concordar com uma razão ontológica para explicar o lugar essencial das atividades laborais em uma vida com sentido. Trata-se antes de entender o trabalho enquanto uma verdade historicamente construída e contra ela estender nossos argumentos. Para tanto, é urgente resistir ao poder político que subsume a vida ao trabalho, e considerar que essa resistência deve partir também do discurso, enquanto obstáculo a esse poder. Se no cerne da dinâmica das relações de poder o discurso desempenha um papel estratégico, exatamente por fixar e legitimar saberes, ele pode ser o princípio de uma atuação distinta, de recusa e desestabilização do poder. Enfim, segundo proposta de Michel Foucault (2004c, p. 295), é preciso: “[...] mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam, que elas tomam por verdadeiros, por evidentes certos temas fabricados em um momento particular da história, e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída”.

Se concordarmos com Michel Foucault (1995, p. 234) que “[...] para compreender o que são as relações de poder, talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar estas relações”, o estudo que ora apresentamos cumpre uma pequena parte dessa tarefa ao iluminar não a felicidade no trabalho, não o sucesso das formas de reintegração social dos desviantes que devem trabalhar; mas ao assinalar a rejeição, o sofrimento e a insegurança nas relações de trabalho, para desmistificar a sua onipresença positiva, denunciar a opressão de sua obrigatoriedade e sua imposição como estratégia de disciplinamento e criminalização. E ainda, se acreditamos que a busca por mudanças (quiçá soluções) deva propor formas de desconstrução não apenas dos discursos, mas de práticas institucionais e cotidianas, que insistem em camuflar-se sob o manto da legalidade, será exatamente na compreensão do comportamento desviante, na caracterização dos desajustados e dos desocupados não afeitos ao trabalho que novas formas de refazer a história dos sujeitos podem ser possíveis.

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BRASIL. Lei nº 7.210, de 11 de julho de 1984. Institui a Lei de Execução Penal. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l7210.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7210.htm). Acesso em: 10 out. 2019.

BRASIL. TJ/RS AGV:70028471035, Sexta Câmara Criminal. Relator: Mario Rocha Lopes Filho, julgado em 12/03/2009. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia>. Acesso em: 10 out. 2019..

BRASIL. STJ - HC 213303. SP 2011/0164035-3. Min. Vasco Della Justina Giustina (Desembargador convocado do TJ/RJ), Data do julgamento: 14/02/2012, T6 - Sexta |Turma. Data da publicação: DJE 27/02/2012. Disponível em: <https://stj.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/21365434/habeas-corpus-hc-213303-sp-2011-0164035-3-stj>. Acesso em: 10 out. 2019.

BRASIL. TJ/RS - AGV: 70058510405 RS. Relator: Gaspar Marques Batista, Data do julgamento 29/05/2014, Quarta Câmara Criminal, Data da publicação: Diário da Justiça do dia 11/07/2014. Disponível em: <https://tj-rs.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/127080658/agravo-agv-70058510405-rs?ref=serp>. Acesso em: 10 out. 2019.

BRASIL. TJ/RS - AGV: 70058030271 RS, Relator: Julio Cesar Finger, Data do Julgamento: 09/04/2014, Primeira Câmara Criminal, Data da publicação: Diário da Justiça do dia 25/04/2014. Disponível em: <https://tj-rs.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/117658414/agravo-agv-70058030271-rs?ref=serp>. Acesso em: 10 out. 2019.

BRASIL. TJ/RS - AGV: 70043030022 RS, Relator: Dálvio Leite Dias Teixeira, Data do julgamento: 29/06/2011, Oitava Câmara Criminal, Data de publicação: Diário da Justiça do dia 09/08/2011. <https://tj-rs.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/20239269/agravo-agv-70043030022-rs?ref=serp>. Acesso em: 10 out. 2019.

BRASIL. TJ/RS - AGV: 70056580004 RS, Relator: Naele Ochoa Piazzeta, Data do julgamento: 19/03/2014, Oitava Câmara Criminal, Data da publicação: Diário da Justiça do dia 11/04/2014. Disponível em: <https://tj-rs.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/115925240/agravo-agv-70056580004-rs?ref=serp>. Acesso em: 10 out. 2019.

DEJOURS, C. *A banalização da injustiça social*. 7.ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

ENGELS, F. *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*. 4. ed. Rio de Janeiro: Global, 1990.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003c.

FOUCAULT, M. A tecnologia política dos indivíduos. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos V – ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b. p.301-318.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2002b.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

FOUCAULT, M. Atenção: perigo. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos VIII – segurança, penalidade e prisão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a. p.113-114.

FOUCAULT, M. Diálogo sobre o poder. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos IV – estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b. p.247-260.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. 15. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003a.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 18. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003b.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

FOUCAULT, M. Verdade, poder e si. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos V – ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c. p.294-300.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: História da violência nas prisões*. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2002c.

GORZ, A. *Adeus ao proletariado*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

KURZ, R. Manifesto contra o trabalho. Disponível em: <http://www.consciencia.org/krisis.shtml>. Acesso em: 11 maio 2017.

LAFARGUE, P. *O direito à preguiça*. São Paulo: Editora Claridade, 2003.

LUKÁCS, G. *The ontology of social being: Labour*. Londres: Merlin Press, 1980.

SENNETT, R. *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. 13. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.



Recebido em 17/12/2018. Aceito em 22/02/2019.

# CORPOS QUE FALAM – BIOPOLÍTICA E SAÚDE LGBTQI<sup>1</sup>

CUERPOS QUE HABLAN – BIOPOLÍTICA Y SALUD LGBTQI

TALKING BODIES – BIOPOLITICS AND HEALTH LGBTQI

**Luís Antonio Bitante Fernandes\***

Universidade Federal de Mato Grosso | Campus do Araguaia

**RESUMO:** Numa leitura dos corpos, com base nas contribuições foucaultianas sobre a biopolítica, este artigo tem por objetivo discutir as vozes corporais das identidades dissidentes, em seus processos de transexualização. Identidades trans como expressões legítimas do ser humano, em modos de ser de seus corpos ditos não normais. Em análise de depoimentos em investigações realizadas com pessoa trans, propomos o debate na perspectiva de dispositivos, como máquinas que estabelecem e misturam, gerando sentidos na sociedade. Discursos constituem os seus objetos, como práticas que sistematicamente dão forma aos objetos sobre os quais falam. A linguagem é performativa, além de denotar e conotar. O trabalho de desconstrução contrassexual rompe com toda uma série de binômios oposicionais e põe fim à natureza como sujeição dos corpos, o que supõe que o sexo e a sexualidade (e não somente o gênero) devem compreender-se como tecnologias sociopolíticas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Biopolítica. Corpos Dissidentes. Transexualização. Saúde LGBTQI. Vozes corporais.

**RESUMEN:** En una lectura de los cuerpos con base en las contribuciones foucaultianas sobre la Biopolítica, este artículo tiene por objetivo discutir las voces corporales de las identidades disidentes en sus procesos de transexualización. Identidades trans como expresiones legítimas del ser humano en modos de ser de sus cuerpos dichos no normales. En el análisis de testimonios en investigaciones realizadas con personas Trans, proponemos el debate en la perspectiva de dispositivos, como máquinas que establecen y mezclan, generando sentidos en la sociedad. Los discursos constituyen sus objetos, como prácticas que sistemáticamente dan forma a los objetos sobre los que hablan. El lenguaje es performativo, además de denotar y de conotar. El trabajo de deconstrucción contrasexual, rompe con toda una serie de binomios opositores y pone fin a la naturaleza como sujeción de los cuerpos, lo que supone que el sexo y la sexualidad (y no sólo el género) deben comprenderse como tecnologías socio-políticas.

**PALABRAS CLAVE:** Biopolítica. Cuerpos Disidentes. Transexualización. Salud LGBTQI. Voces corporales.

**ABSTRACT:** In a reading of bodies based on Foucaultian contributions on Biopolitics, this article aims to discuss the voices of dissident identities in their transsexualisation processes. Trans-identities are defined as legitimate expressions of the human being in ways of being of their so-called non-normal bodies. In an analysis of testimony in investigations carried out with Trans person,

---

<sup>1</sup> “Identidades, Territorialização e Saúde de travestis moradoras em uma cidade mato-grossense” - Projeto de Pesquisa financiado pelo Edital PPSUS 003/2017 – FAPEMAT.

\* Possui Doutorado em Sociologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP/FCL - Ar. (2011). Atualmente, é professor Associado I na Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT e cadastrado ao Programa de Pós Graduação em Sociologia - ICHS/UFMT/Cuiabá. E-mail: bitante67@hotmail.com.

we propose the debate in the perspective of devices as machines that establish and mix, generating meanings in society. Discourses constitute their objects as practices that systematically shape the objects about which they speak. Language is performative, as well as denoting and connoting. The work of counter-sexual deconstruction breaks with a whole series of oppositional binomials and puts an end to nature as a subjection of bodies, what may suggest that sex and sexuality (and not just gender) must be understood as partner technologies -policies.

KEYWORDS: Biopolitics. Dissident Bodies. Transexualization. LGBTQI Health. Body voices.

## 1 INTRODUÇÃO: CORPOS QUE FALAM...

O recorte deste texto é parte do referencial da pesquisa – *Identidades, Territorialização e Saúde de travestis moradoras em uma cidade mato-grossense* – que tem por objetivo avaliar a integralidade da atenção à saúde do público LGBTQI, sob a ótica das políticas públicas em saúde. Especificamente, neste trabalho, busco construir um diálogo entre categorizações e práticas, em que corpos-sujeitos, presentes em práticas cotidianas, não se reconhecem em seu lugar de nascimento, o que os leva a uma busca por resignar seu corpo na congruência com sua identidade gênero. O Sistema Único de Saúde (SUS) deveria ser o lugar do acolhimento para os processos de resignações, porém, muitas vezes, não o é.

Falar com e pelo corpo, *Corpos que falam*, é a tentativa de comunicar-se com e por meio de dissidências e/ou de transições em que, ao mesmo tempo que se percebe, sente os conflitos que são regidos pelo saber do biopoder e da biopolítica, presentes nas instituições, condicionando-os e aprisionando-os em corpos não reconhecidos.

Este fragmento é o mote que nos leva a querer pensar, inicialmente, nas descrições presentes no termo LGBTQI em sua relação com o biopoder. Nessa configuração de letras e signos há em seu constituir-se imposições e determinações que partem do outro, de como *corpos* podem e devem expressar-se, movendo-se em uma estrutura composta pela biopolítica. Posteriormente, o fragmento leva a entender parte da lógica que a biopolítica promove no condicionamento dos corpos como não falantes.

Nas primeiras letras, *L*, *G* e *B*, os signos se referem às formas de expressar os desejos em suas diversas e variadas configurações. Lésbicas e Gays, pessoas que sentem atração romântica ou sexual por outras pessoas do mesmo gênero; bissexuais, pessoas que sentem atração romântica ou sexual por ambos os gêneros. Pessoas que orientam seus desejos na forma homoafetiva, falam com e por seus corpos de diversas formas. Temos aquelas e aqueles que podem ter sua identidade de gênero acionadas pela cisnormatividade, mesmo expressando um direcionamento homo; outras podem expressar-se em identidades dissidentes, embaralhando todas as possibilidades e rompendo de vez com o equívoco na associação entre Identidade de Gênero e Orientação Sexual. Nesta segunda forma do falar-se, provocam no outro um sentido de deslocamento da ordem vigente, que os levam ao estranhamento, à repulsa, ao desconforto.

Os signos *Ts* remetem às identidades dissidentes plurais. Travestis, Transexuais e Transgêneros “cabem” nesse lugar, lugar da não visibilidade e do não reconhecimento social. Discutir a invisibilidade é mostrar como o sexo é o resultado de uma tecnologia da biopolítica. Isto é, pensando por Preciado (2014), observamos o reflexo sobre o processo de todo um complexo sistema de estruturas reguladoras que controlam a relação entre os corpos com a sexualidade e os usos atribuídos a eles.

No contexto de corpos como o lugar da fala, utilizando-se da obra de Berenice Bento (2006) – *A Reinvenção do Corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*, encontramos uma postura de *transgressão* que coloca a *transexualidade* como “objeto de estudo”, elaborado por meio de indagações que verificam os conflitos, as brechas, os interstícios, as fissuras e as disjunções e que possibilitam que os sujeitos subvertam as normas de gênero em expressões *queer*. Se as sociedades inventam formas de regular e de materializar o sexo nos sujeitos, e se essas “normas regulatórias” necessitam ser repetidas frequentemente, citadas e reiteradas amiúde, há, contudo, torções e lapsos no processo (GOMES, 2012).

Corpos assim não se conformam diretamente às regras que os regulam, e nunca aderem completamente às normas que impõem as suas materializações. Para Butler (2003), a invenção dos corpos pressupõe, portanto, a sua reinvenção contínua em compreender



as *performances* dos sujeitos que não se *conformam* com seus corpos e de como, nas práticas cotidianas, procuram adequar corpo, sexualidade e gênero, reinventando-os. LGBTQI são sujeitos que corporificam a indefinição desconcertante de estar sempre transitando, ou atravessando a fronteira que separa os gêneros e as sexualidades. Para além de desestruturar os binarismos, definições ou dicotomias de gênero, os corpos *queer* falam da possibilidade do atravessar constantemente as fronteiras de gênero na reconstrução de seus corpos (GOMES, 2012).

Na nossa cultura, em relação ao parâmetro que rege as identidades de gênero, o conceito comum de identidades dissidentes é o de uma condição possível de indivíduos assumirem identidades de gênero, masculina ou feminina, diferentes daquelas que estão em conformidade com suas características biológicas, identidade essa designada por ocasião do seu nascimento, relacionada ao seu sexo e ao seu gênero compulsório. Em outros termos, acontece a dissidência, quando a identidade de gênero, que as pessoas sentem ter, discorda do que aparenta sua conformação biológica, como meninos ou meninas, realizada no momento do seu nascimento e em consonância aos parâmetros culturais de atribuição de gênero, masculino ou feminino.

Nesse contexto, fazemos uso do termo diferença, reportando à noção de *différance* de Jacques Derrida (2008). Parto da premissa dessa noção, na qual a ideia de presença é fulcral. A lógica da presença entendida como relações binárias entre enunciado e enunciação, que são desconstruídas pela *différance*, quebrando a própria lógica da binariedade presente no gênero. Ou seja, a *différance*, nessa abordagem, dialoga com o seguinte princípio enunciativo: há, para a construção do sentido, algo que nem mesmo a enunciação será capaz de captar por não haver identidade, presença, ontologia que o sustentem (DERRIDA, 2008).

Embora a metodologia moderna de estudos de gêneros baseie-se, hoje, predominantemente no construcionismo social, em relação à transgeneridade, a pergunta simples que fica, ao problematizar a categoria gênero, é: como a transgeneridade de um sujeito poderia ser somente construída socialmente? A resposta não é se basear em uma perspectiva biologizante, mas perceber as subjetivações dos corpos que são atravessados por um biopoder, mas que resistem, não por uma prática de liberdade politizada, mas por uma perspectiva de existência, como ser que busca apenas viver em liberdade de falar-se pelo seu corpo.

Histórica e gramaticalmente, “gênero” surge como um meio de classificação baseada em critérios, permitindo a observação das possíveis distinções entre categorias e agrupamentos isolados que eventualmente se relacionam. Posteriormente, a sentença passa por uma reformulação de significado, ao integrar o discurso das feministas americanas, no qual o termo começou a integrar estudos que abordavam a relação dessas diferenças sexuais, argumentando seus papéis na sociedade. Por conseguinte, o termo passou a moldar uma essência ideológica que abrigava moral, política e cultura e fortemente se contrapunha a sexo, o qual permanecia singularmente anatômico. Dessa forma, uma construção social se estabeleceu (SCOTT, 1995).

De acordo com Scott (1995), na composição do gênero encontramos elementos interligados que o constituem. O primeiro, no campo dos símbolos, em que o gênero é capaz de oferecer inúmeras perspectivas, mas que, por razões relacionadas à cultura, acaba por ficar prisioneiro à lógica binária - pureza e sujeira. O segundo está na ordem de conceitos normativos, que traduzem os significados dos símbolos, porém, procurando restringir sua representatividade aos parâmetros da heteronormatividade. Normalmente, empregados de modo evidente em discursos doutrinários de cunho religioso, educativo, científico, ou, até mesmo, jurídico, discursos buscam alegar a real definição de homem e mulher/masculino e feminino, impondo diretamente que os comportamentos de ambos não conversam entre si.

O terceiro elemento refere-se à ilustração binária dos gêneros. Neste, Scott (1995) esclarece a importância do sexo na sexualidade humana, mas o exclui como fator determinante na escolha de gênero do indivíduo, pois reafirmaria a compulsoriedade da sexualidade. Além de questionar a falta de inclusão nas análises sociais sobre o assunto, como o ponto de vista político, que retrata, em suma, toda censura e repressão imposta às mulheres, resultando em anos de afastamento do seu papel social na história. Por fim, o último elemento que trata da identidade subjetiva, no qual destaca fortemente as dessemelhanças entre gênero e sexo, quando justapostas, o que Butler e Preciado irão fazer posteriormente.

À vista disso, reitere-se com Butler (2003, p.7) que:

O gênero pode também ser designado como o verdadeiro aparato de produção através do qual os sexos são estabelecidos. Assim, o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; o gênero é também o significado discursivo/cultural pelo qual a 'natureza sexuada' ou o 'sexo natural' é o produzido e estabelecido como uma forma 'pré-discursiva' anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual a cultura age.

Em síntese, o quarto elemento corrobora as identidades de gênero e seu processo de elaboração, tendo como foco, principalmente, a diversidade sexual que acompanha o ser humano ao longo da vida e de seu amadurecimento e com uma atenção especial ao que vem a ser relevante durante esse processo. Assim, ao afastar a ideia de uma primazia sexual, abrirá espaço para outras tantas influências adquiridas por um indivíduo.

Seguindo os Princípios de Yogyakarta<sup>2</sup>, nos é dada esta definição para identidade de gênero:

A profundamente sentida experiência interna do gênero de cada pessoa, que pode ou não corresponder ao sexo atribuído no nascimento, incluindo o senso pessoal do corpo (que pode envolver, por livre escolha, modificação da aparência ou função corporal por meios médicos, cirúrgicos ou outros) e outras expressões de gênero, inclusive vestimenta, modo de falar e maneirismos (ICJ, 2007).

Interpreta-se identidade de gênero como uma composição individual do sentimento de identidade que forma cada pessoa. Sendo configurada pelas influências que recebemos, ainda assim, dissocia-se e dá origem a um novo sentido, em consonância com sua orientação e práticas/desejos sexuais, discernindo que as identidades podem ser alteradas à própria vontade do ser humano (GROSSI, 1998). A identidade de gênero exprime inteiramente a percepção e autoconhecimento que o ser humano possui, possibilitando-o se definir, se delinear e se expressar.

Cada vez mais se torna estranha a oposição binária de orientação sexual heterossexual/homossexual, assim como a de gênero, masculino/feminino. Se as diferenças de comportamento sexual já não se adequavam ao binarismo, hoje, nem para as diferenças de gênero elas fazem sentido. Judith Butler (2003) explica a transgeneridade subjetiva, da única maneira teoricamente coerente, atualmente, usando a teoria psicanalítica tradicional. De qualquer modo, esse entendimento não parece explicar inteiramente a transgeneridade, além de levar as(os) pesquisadoras(es) a pensá-la como uma patologia. No rumo traçado por Butler (2003), a transgeneridade em uma perspectiva, a de ser necessariamente percebida para além de tipos de posições estruturais, uma vez que se pode colocar em dúvida que toda existência, aparentemente fêmea biologicamente, tenha de ser convertida socialmente em uma mulher.

O caráter transgressor da transexualidade, no que tange à norma heterossexual, sócio-historicamente constituída, coloca em discussão essa transgressão, entendida como um desvio de um padrão de normalidade, e, tomando como parâmetro a psicosexualidade, a experiência do corpo não pode ser redutível a sua condição somática, mas, tampouco, à sua condição simbólico-representacional alcançada pelo trabalho psíquico. A pulsionalidade do corpo implicaria a relação de disjunção e de articulação entre, de um lado, o corpo e sua dimensão somática, e, de outro, as representações construídas e que conferem sentido à experiência do corpo e de si mesmo.

Assim, sugerimos um sujeito discursivo transexual que se duplica; aqueles possivelmente plenos e realizados, oriundos de construções de orientações sexuais e identidades de gênero regidas pela complexidade e pela dependência mútua do somático (corpo) e do simbólico representacional, alcançados pelo psíquico, isto é, a complexidade de uma identidade construída subjetivamente, como sujeito indivíduo, ao lado de uma construção discursiva que já os aceita na categoria de sujeitos sociais, sujeitos que se dão, concomitantemente, no decorrer do tempo e que têm como resultado, atualmente, um "quase sujeito" social.

Inspirado em Derrida (2008), colocamos em discussão a questão das diferenças, da dubiedade, da ambivalência, da multiplicidade, isto é, discutimos a heterossexualidade e a homossexualidade como sendo verdades absolutas, além de manipulações que legitimam

<sup>2</sup> Princípios sobre a aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero.

tais verdades, com as quais estamos acostumados. Isto é, na perspectiva da concomitância dialética, com simultaneidades regidas por graus tensivos, sem negar a existência do duplo, sem negar as articulações com sentidos contrários, mas, também, sem a noção de escolha “ou isso, ou aquilo”, Assim, para a identificação dos sujeitos, pensando na possibilidade de gradientes, como sistemas de muitas diferenças de condição e comportamento sexual e de gênero, que se cruzam e são interdependentes, marcando os indivíduos temporalmente: gradiente de orientação sexual, que vai da homossexualidade à heterossexualidade e vice versa, passando por graus de bissexualidade; gradiente de identidades de gênero, que vai das mulheres e homens cisgêneros, em oposição às mulheres e homens transgêneros, passando por graus de masculinidade e feminilidade, independentemente do biológico; aparência e comportamentos de gênero que vão do masculino ao feminino e vice-versa, passando por graus de androgenia.

Esses gradientes biopsíquicos se superpõem em enorme complexidade e também fazem parte do processo histórico-cultural dos dispositivos de construção das diferenças. Resumindo, a questão de se ter uma identidade, como algo definidor e estático, é repudiada por nós e sugerimos gradientes subjetivos de identidades de gênero que se interdependem e se complementam com gradientes subjetivos de orientações sexuais e comportamentos sociais de sexo/gênero, que caracterizam indivíduos. Alguns desses sujeitos realizam um trabalho de transgressão das normas compulsórias de modo de ser e de comportamentos e são precursores das mudanças sociais. Reconhecemos no nosso trabalho de campo, a partir de depoimentos, que pessoas transgêneras, muitas vezes, só aceitam identidades, denominadas travestis, ou transexuais, para se tornarem inteligíveis socialmente, ou para lutarem por políticas públicas, já que o ser humano, regido por gradientes que se interdependem e se complementam no tempo, é de um constante devir, passível de mudanças e tem o direito fundamental de ser quem sente que é.

Recorremos a Preciado e sua crítica ao feminismo construtivista. Ao dizer que o gênero não é somente um efeito das práticas culturais linguístico-discursivas, Preciado (2014) busca dar forma e significado ao corpo, em conformidade com a cultura ou com o momento histórico em que ele se encontra. De modo algum, o autor se alia aos modelos explicativos pautados na dualidade natureza/biologia, como se um cromossomo fosse determinar o gênero e a sexualidade do sujeito. Segundo Gomes (2012), a solução que ele sugere para superarmos tais explicações é muito semelhante ao que Judith Butler pontuou pela primeira vez, em 1993, em *Bodies that Matter*, a ideia de performatividade.

O que Preciado (2014) irá fazer é buscar outro termo, ou seja, o gênero seria, antes de tudo, prostético e que não se dá senão na materialidade dos corpos. Baseando-se nas noções de “transversalidade”, de Deleuze (1995), e de “desconstrução”, de Derrida (2008), assim, Preciado entende o gênero como algo que é constante e puramente construído e, ao mesmo tempo, inteiramente orgânico (2014).

No *Manifesto Contrassexual* (PRECIADO, 2014), veremos que a contrassexualidade tem como tarefa identificar os espaços errôneos e as falhas da estrutura social-discursiva, considerando a importância dos lugares ocupados pelos corpos de todxs aqueles que não se encaixam, como os “[...] intersexuais, hermafroditas, loucas, caminhoneiras, bichas, sapos, bibas, fanchas, butchs, históricas, saídas ou frígidas, hermafrodykes, reforçando o poder dos desvios e derivações em relação ao sistema heterocentrado” (PRECIADO, 2014, p. 27).

No terceiro capítulo do Manifesto – com o título Teoria, encontramos a discussão que demonstra como o sexo, pelo menos a partir do século XVIII, é o resultado de uma tecnologia biopolítica. Isto é, o autor reflete sobre o processo de todo um complexo sistema de estruturas reguladoras que controlam a relação entre os corpos com a sexualidade e os usos atribuídos a eles.

Preciado (2014) fará uma releitura de Foucault acerca da noção de tecnologia, a qual tinha sido repudiada tanto pelo feminismo clássico quanto pelas políticas anticoloniais, uma vez que era entendida como índice de dominação masculina. Além da presença de Foucault, outras obras irão marcar o pensamento do filósofo, como o Manifesto Ciborgue (1989), de Donna Haraway, como ponto de inflexão para a repolitização de categorias, como o feminino, o animal, a natureza - que haviam sido pensados precisamente na própria fronteira da tecnologia biopolítica.

Mas o que mais chama atenção são as respostas que Preciado elabora a uma série de perguntas formuladas no início da obra. Como aproximar-se do sexo como objeto de análise? Que fatos históricos e sociais intervêm na produção de gênero? Pode-se falar e

escrever sobre a sexualidade e o gênero heterossexual, sendo gay ou lésbica? Ou, ao contrário, pode-se falar sobre a sexualidade e o gênero de gays e lésbicas sendo heterossexual? A essas respostas convidamos o leitor para a leitura do Manifesto Contrassexual. Só acrescentaríamos uma pequena passagem de uma entrevista que fiz com um casal hetero e ao mesmo tempo dissidente. Explico: o casal é formado por uma mulher que se identifica por orientação bissexual e um homem trans que se identifica por orientação hetero.

Ao expressar seu sentimento na forma de ver seu parceiro ela diz: - [...] porque os meus olhos viram isso e as outras pessoas não conseguem ver, que construção social que fazem que as pessoas o enxerguem dessa forma [...].

## 2 O “QUASE SUJEITO SOCIAL” TRANSGÊNERO! A BIOPOLÍTICA E A TRANSGRESSÃO SEXUAL

Estabelecendo um contraponto com o sujeito individual Transgênero, temos o “quase sujeito” social (discursivo), aquele que ainda não existe, ou está no início da formação de sua “presença discursiva”. Os discursos com temática trans são fortemente passionais. Na tentativa de dar conta do processo discursivo que os engendra como “quase-sujeitos” podemos ter uma definição existencial, de ordem propriamente semiótica, a partir de tipologias de modos de existência de sujeitos.

É inegável que as noções de sexualidade e gênero são mediadas socioculturalmente, não somente sugeridas biologicamente. Mas, mesmo considerando as posições teóricas “construcionistas moderadas” – aquelas que aceitam impulsos inerentes ao ser humano, por meio dos quais, são construídas sócio-ideologicamente - as identidades sexuais e de gênero, discursivamente compreendendo os sujeitos transexuais e travestis, por exemplo, ficam de fora. No entanto, esses indivíduos transgêneros realizam um “atravessamento” muito importante para pensarmos sobre o que nos ensinam com suas vivências transgressoras. Como já comentado, a área da sexualidade e gênero, sobretudo, é discursivamente manipulada *bio* politicamente, visando atender aos interesses de uma sociedade controladora, heteronormativa compulsória, na qual só pode existir o dualismo de gênero, com predominância, ainda, do poder masculino.

Michel Foucault, para a atualidade, torna-se cada vez mais evidente. Seus escritos deslocaram as teorias clássicas sobre o poder, a política e o Estado. Pesquisadoras(es) dividem a obra foucaultiana em três períodos. Cada um deles é distinto entre si, mas possuem aproximações e se articulam, já que são “marcas” que demonstram as apreensões do autor em seu percurso intelectual. Os três momentos da obra de Foucault estão divididos em: (a) Arqueologia do saber; (b) Genealogia do poder; e (c) Genealogia da moral.

Ao publicar *Arqueologia do Saber*, em 1969, Foucault que já havia estudado e pesquisado os saberes e a linguagem, passa a priorizar a investigação das relações microfísicas da história. Com início cronologicamente datado em 1970, a nova fase refletiu a condução de Foucault para outro campo de estudos: o poder e a política. Em *Vigiar e Punir* (1987) observa-se com clareza o pronúncia do termo microfísica do poder. Da história do nascimento da prisão derivaram noções fundamentais sobre a política do corpo e a compreensão das condutas que sobre ele se operam constantemente em sociedade.

Na apresentação de Foucault, Barros, ao se referir à vigilância panóptica, deixa claro que há uma sanção normalizadora que articula-se, em seguida, a uma nova modalidade de poder, o poder sobre a vida, o que Foucault denominará de biopoder. “Este se aplica aos vivos, à população e à vida e se articula ao discurso racista e à luta das raças” (FOUCAULT, 2003, p.VIII) e acrescentaríamos aos discursos misóginos e lgbtfóbicos. Veremos que a década de 1970 será marcada por um novo direcionamento dos trabalhos de Foucault, para além das suas pesquisas sobre a linguagem e as ciências humanas. A proposta deixa de ter a arqueologia do conhecimento e das articulações feitas no interior da discursividade, como o centro, para potencializar a compreensão dos mecanismos de sujeição e controle.

Foucault não deixa de destacar a articulação entre esses mecanismos de poder e suas imbricações com as formas de saber científico, empreendendo uma análise dos poderes, em que os saberes são vistos como poderes e a descrição do poder presentes nas instituições supostamente não políticas, isto é, nas práticas discursivas.

Em um de seus vários cursos, especificamente no “Em defesa da sociedade” (2000), Foucault demonstra como os discursos de guerra podem ser criados, e acrescentaríamos recriados, no campo de batalha que é a história, principalmente na história de vida de muitas(os) daquelas(es) que são invisibilizadas por terem seus corpos calados.

É nesse mesmo curso que surge a provocação de um embate no qual a interferência das ideias e ideologias não são percebidas; espaço no qual as ressonâncias modernas têm outra forma; no qual as características são preservadas nas bordas, expulsas da cena, na medida do desenvolvimento de novos organismos, no caso especial, o Estado moderno (RAGO; MARTINS, 2007). Assim, Foucault chama atenção para um conflito em que o nível de ressonância é outro. O embate toma um outro rumo, em que ele se torna muito mais imprevisível, sem o referencial, sem armas válidas num território posto e onde a violência sobre os corpos é imperial.

Foucault analisa o “[...] poder da soberania e o poder sobre a vida, o homem-corpo e o homem-espécie, a aplicação das normas [...]” (PAVIANI, 2014, p. 69). Nesses estudos o autor aborda tanto o século XVII em que o soberano detinha o poder sobre a vida, e, já no século XIX, o poder é o responsável não pela vida, mas, sim, pelo deixar morrer.

Ao procurar compreender como a política influencia na subjetivação, Foucault não somente reflete sobre o que é o ser humano, mas aborda tanto conceitos de Platão e Aristóteles para refletir sobre os modos de ver o processo de política e vida em sociedade. Em Duarte (2009), no texto *Foucault e as novas figuras da biopolítica: o fascismo contemporâneo*, o tema biopolítica ainda é o foco. O autor nos mostra que Foucault notou que, nos sistemas totalitários de governo, o poder estava não somente na mão de um soberano, como era comum até o momento, mas era dividido entre a população, de modo que uma maioria da população tinha um poder sobre uma minoria (DUARTE, 2009).

Foucault procurou entender esse processo, analisando como as formas de poder conseguiram disseminar na população seus ideais e crenças fascistas, stalinistas e nazistas. Assim, ele não analisou profundamente esse processo, já que seu ideal era somente compreender as formas de poder, de modo que, pelas suas reflexões dispersas sobre o assunto, tirou como conclusão e conselho que a associação entre fascismo e vida não devia ser seguida, para se evitar uma vida fascista. Segundo a visão desse autor, os sistemas totalitários, vigentes na época, eram manifestações exasperadas de poder, uma doença do poder, que ele dizia que não voltaria a acontecer da mesma forma, porém afirma que as formas de totalitarismo do século XX, podem repercutir no século XXI, assim como o século anterior foi influenciado pelo século XIX (RAGO; VEIGA NETO, 2009).

A transexualidade desconstrói essa ditadura, demonstrando que há uma pluralidade de sexualidades e generidades que não se enquadram em formações bigêneras. A transexualidade comprova que nem toda pessoa, aparentemente macho, será convertida socialmente em homem e vice-versa. Desse modo, escapa-se do dualismo estrutural, macho/fêmea, homem/mulher, mas pouco se pensa em como essas identificações de gênero são estabelecidas e, principalmente, não se respeita o direito de alguém ser quem sente que é. E aí surge uma questão bioética específica aos sujeitos transgêneros (travestis, transexuais, etc.), de evidente desrespeito ao seu modo de ser, pelas omissões no pensar e agir, inclusive como objeto teórico. De acordo com Butler, há corpos que adquirem significado, que se materializam como sujeitos discursivos e obtêm legitimidade. Há também “[...] corpos que não importam, são corpos ‘abjetos’. Tais corpos não são inteligíveis” (um argumento epistemológico semiótico) “e não têm uma existência legítima” (um argumento político, pois normativo) (BUTLER, 2010, p. 8). Acrescenta que tais corpos tendem para a ausência, são corpos que estão em posição mista entre presença/ausência, do ponto de vista da semiótica tensiva. Para a sociedade, as/os transgêneros ainda são sujeitos invisíveis. Dentro da categoria presença/ausência a tensão aponta para a ausência. Assim, são tratadas/os como pré-sujeitos, ou “quase sujeitos”, sem que a sociedade lhes proporcione proteção médica ou jurídica.

Pelo contrário, o que vemos são discursos arrogantes, cada vez mais patologizantes, como uma forma de lhes tirar a autonomia até sobre os seus próprios corpos. Os maiores problemas das pessoas trans continuam sendo oriundos da falta de uma legislação para que mudem seus nomes e gênero, em seus registros de nascimento, e todas as consequências que a transfobia acarreta, não só para os transgêneros, como também para seus familiares.

### 3 “COMO VOCÊ VAI DESISTIR DE QUEM VOCÊ É!”

Faremos uso de um codinome, em respeito ao meu colaborador, e o chamarei de G., porque em sua fala eu o percebi como um Guerreiro que entra na batalha todos os dias para ser reconhecido e visto como homem, pois é assim que se sente e se percebe. G homemtrans, 27 anos, segundo grau completo e desempregado, na época em que me cedeu a entrevista.

A sua condição de desemprego, G associa à sua identidade trans. Por ter assumido uma identidade de gênero diferente daquela atribuída no nascimento, ele tem sua vida marcada pelo seu próprio corpo, como expressão transgressora e de resistência. No dia 18 de junho de 2018, foi publicada a 11ª versão da Classificação Internacional de Doenças (CID), um sistema criado para relacionar, sob um mesmo padrão, as principais enfermidades, problemas de saúde pública e transtornos que causam morte ou incapacitação de pessoas. Antes, a CID-10, formulada há 28 anos, incluía as questões de identidades de gênero no rol dos “[...] transtornos mentais, comportamentais ou do neurodesenvolvimento”. A nova versão será apresentada aos Estados-Membros das Nações Unidas, na Assembleia Mundial da Saúde, em maio de 2019, e entrará em vigor no dia 1º de janeiro de 2022.

Segundo a nova classificação (CID-11), as identidades trans deixam de ser consideradas “transtorno de gênero” e passam a ser diagnosticadas como incongruência de gênero, uma condição relativa à saúde sexual, que também passou a ganhar um capítulo próprio na classificação. Nela, a incongruência de gênero é apresentada como uma situação “[...] caracterizada por uma incongruência acentuada e persistente entre o sexo experienciado de um indivíduo e o sexo atribuído”. Ainda de acordo com o texto, “[...] comportamento variante de gênero e preferências, por si só, não são uma base para atribuir os diagnósticos neste grupo” (NOS).

A utilização do termo e a manutenção da questão de gênero na CID, ainda que não como doença, gera discussões. A Associação Nacional de Travestis e Transexuais (Antra) luta pela completa despatologização, mas percebemos que a retirada dessas classificações como travestismo e transexualismo, já é significativa importante. A recondução desses termos e a retirada do número da CID que patologizava e colocava essas identidades como transtornos mentais é um avanço importantíssimo para continuarmos no debate sobre a despatologização.

De acordo com a OMS (2018), a manutenção do termo “incongruência de gênero” busca garantir que a população trans tenha sua condição reconhecida por médicos e hospitais, no momento em que procurem atendimento nos diferentes sistemas de saúde. A lógica é que, enquanto as evidências são claras de que não é um transtorno mental, e de fato pode causar enorme estigma para as pessoas que são transexuais, ainda existem necessidades significativas de cuidados de saúde que podem ser melhores, se a condição for codificada sob o CID, conforme o texto de divulgação das mudanças.

Essa mudança poderá ajudar muito G em seu processo de transição, pelo menos no âmbito burocrático, pois veremos que, nas relações interpessoais, a mudança ainda caminha a passo muito lento. No Brasil, já há reconhecimento formal da identidade trans. O Ministério da Educação, por exemplo, autoriza o uso do nome social de travestis e transexuais nos registros escolares da educação básica. Já o Ministério da Saúde tem, desde 2011, a Política Nacional de Saúde Integral LGBT, que reconhece particularidades de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Não obstante, ainda é preciso avançar.

Quanto ao nome social, que não objeto de investigação desta pesquisa, mas que está imbricado em questões que envolvem as identidades assumidas, a autoafirmação como ser social e relação usuário do sistema de saúde e profissionais da saúde. No dia 1º de março de 2018 o Superior Tribunal Federal deliberou pelo direito de todos de escolher a forma como deseja ser chamado. Assim, por unanimidade, reconheceram que pessoas trans podem alterar o nome e o sexo, no registro civil, sem que se submetam a cirurgia. O princípio do respeito à dignidade humana foi o mais invocado pelas(os) ministras(os) para decidir pela autorização.

O processo de transição pelo qual G vem passando é marcado por um biopoder institucionalizado pela biopolítica. Com nenhuma condição econômica para fazer uso de saúde privativa e muito convicto de que a sua trajetória tem que ser realizada com acompanhamento médico, G recorre ao SUS. O caminho percorrido é burocrático, sinuoso e muitas das vezes expressa a sensação de mendicância a um direito adquirido.

Seus passos iniciais se deram pela busca de um auxílio médico em posto de atendimento de saúde local – Posto de Saúde da Família; após consulta foi orientado a solicitar autorização de tratamento junto à Secretaria de Saúde do Município; o interlocutor foi o secretário de saúde (SS) que ocupava o cargo naquele momento.

As orientações dadas pelo secretário da saúde, após tomar conhecimento do caso, foi de que G deveria realizar todos os procedimentos, de acordo com as normativas do SUS, dentro de um cronograma de consultas que passava pelas especializações em ginecologia, psiquiatria e psicólogo. Entendemos que este percurso está dentro de parâmetros que visam o cuidar do indivíduo, porém as práticas que veremos nos relatos de G não correspondem a esse pressuposto. A verdade do saber presente no biopoder desarticula toda e qualquer desejo de o corpo falar por si.

- “inclusive nós tivemos um problema com o ginecologista, para a gente conseguir; o SS instruiu a gente procurar o ginecologista primeiro e fazer todo o percurso, passando pelo ginecologista, endócrino, psiquiatra e psicólogo para ele dar início ao tratamento hormonal” (depoimento da companheira de G);

- “[...] fomos ao ginecologista e, aparentemente, que ele tinha vindo da Tailândia e feito uma especialização lá de mudança de sexo sobre transexualidade, a gente pensou que ele fosse uma pessoa bastante instruída; não passou exames nenhum pra saber como tava o organismo dele e já deu a entrada no tratamento hormonal; já passou Durateston, aí passou três doses para ele tomar de 15 em 15 dias e ele passou a ter efeitos colaterais” (depoimento de G);

Nesse primeiro recorte de fala, realizada pela parceira de G, percebemos que o contexto do biopoder se instala de tal forma que a pessoa envolvida passa a dar todo crédito de confiança a este “saber/poder” instituído. Veja as consequências:

- “[...] aí voltamos para falar com esse médico e ele passou um outro remédio; perguntamos a ele, se para pegar outra receita de Durateston, nós deveríamos estar pegando outro encaminhamento pra agendar, ou se poderia ir diretamente a ele para dar a receita e ele falou que não, era só passar que iria deixar com a atendente” (depoimento de G);

Quarenta e cinco dias após o início do tratamento, ao passar pela clínica para buscar outro receituário se depararam com a informação, em forma de bilhete, que seria a última receita que forneceria e que G deveria procurar um especialista em endocrinologia.

Em um contexto de saúde pública, no interior de Mato Grosso, não era de se estranhar que o serviço público não disponibilizasse de profissional com tal especialização. A biopolítica entra em cena e corpos que querem se expressar encontram barreiras quase que intransponíveis.

#### 4 “COMO VOCÊ VAI DESISTIR DE QUEM VOCÊ É! 2”

Ao retomar Preciado (2014), percebemos que a desconstrução que aqui se opera é sobre a concepção de que os órgãos sexuais existem em si mesmos e pensá-los então como produtos de um dispositivo (Foucault, 1988) ou uma tecnologia (Preciado, 2014) é que tem de antemão os moldes de cunho já estabelecido. Os chamados “contextos sexuais” são o que levam a contrassexualidade a apoiar-se sobre um tríptico paradigma de práticas contrassexuais que evidenciam um momento de “mutação pós-humana do sexo” e podem servir de contracunho para promover a deformação necessária a um corpo não sexualmente genitalizado (HADDOCK-LOBO, 2016).

Outro dia desses, encontramos G esperando o ônibus que o levaria para a universidade. Ficamos felizes em vê-lo e que ele havia dado um importante passo na busca de seu reconhecimento como pessoa. Passos que estão sendo dados para deixar de ser um quase-sujeito. O lado triste é que percebemos a mesma expressão de tristeza em seus olhos; mas não gostaríamos de terminar este texto dessa forma...G, ao me encarar, abriu um sorriso que me dizia que: “*Não desisti de ser quem eu sou!*”

## REFERÊNCIAS

- BENTO, B. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. V. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. Trad. Renato Janine Ribeiro. Perspectiva, 2008.
- DUARTE, A. Foucault e as novas figuras da biopolítica: o fascismo contemporâneo. In: VEIGA, A.; RAGO, M. *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p.35-50.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987a.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008b.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GROSSI, M. P. Identidade de gênero e sexualidade. *Antropologia em Primeira Mão*, n. 24, p.1-14, Florianópolis, 1998.
- HADDOCK-LOBO, R. Preciado e o pensamento da contrassexualidade (Uma prótese de introdução). *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v.9, n. 2, p. 77-92, 2016.
- HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, T. T. da. *Antropologia do ciborgue – as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p.33-118.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionadas à Saúde (CID 11). Disponível em: <http://www.sbd.org.br/noticias/oms-divulga-nova-classificacao-internacional-de-doencas-cid-11/>
- PAVIANI, J. A gênese da biopolítica: vida nua e estado de exceção. In: PAVIANI, Jayme. *Uma introdução à filosofia*. Caxias do Sul: Educ, 2014. p. 1-301.
- PRECIADO, P. B. *Manifesto contrassexual*. São Paulo:n-1 edições, 2014.
- RAGO, M.; MARTINS, A. L. (org.). *Revista Aulas- Dossiê Foucault*, n. 3, Campinas-IFCHS, p.1-716, dez. 2006/ mar. 2007.
- SALIH, S. *Judith Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.



SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, v.16, n.2, p. 5-22, jul./dez. 1990..

SILVA, T. T. da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

SPARGO, T. *Foucault e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

VEIGA NETO, A.; RAGO, M. (org.). *Para uma vida não-fascista*. Introdução. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.



Recebido em: 18/12/2018. Aceito em 26/01/2019.

# “DIGA AO POVO QUE AVANCE”: BIOPOLÍTICA E MEDICALIZAÇÃO DO SOFRIMENTO DO POVO XUKURU DO ORORUBÁ

“DIGALE AL PUEBLO QUE AVANCE”: BIOPOLÍTICA Y MEDICALIZACIÓN DEL  
SUFRIMIENTO DEL PUEBLO XUKURU DEL ORORUBA

“TELL THE PEOPLE TO ADVANCE”: BIOPOLITICS AND MEDICALIZATION OF SUFFERING  
OF THE PEOPLE XUKURU OF ORORUBÁ

**Valquiria Farias Bezerra Barbosa\***

**Jaqueline Cordeiro Lopes\*\***

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco | Campus Pesqueira

**RESUMO:** Objetiva-se problematizar a medicalização do sofrimento do povo Xukuru do Ororubá, Pesqueira, PE, a partir dos conceitos de biopoder e biopolítica. Procurou-se articular evidências científicas recentes para uma análise de tensões na implementação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas relacionadas à intermedialidade e ao cuidado em saúde. A abordagem do sofrimento psíquico do povo Xukuru tem se dado, principalmente, pela atribuição de diagnósticos de transtornos mentais e prescrição de psicotrópicos. Tais práticas privilegiam a doença, despolitizando as práticas tradicionais de cura e compõem o conjunto de estratégias biopolíticas e do saber-poder biomédico para o governo das populações. Conclui-se que a desterritorialização e as tentativas de aculturação impactam na predominância de práticas terapêuticas biomédicas e no silenciamento do sofrimento psíquico dos indígenas opondo-se ao protagonismo desse povo expresso na palavra de ordem: “Diga ao povo que avance!”

**PALAVRAS-CHAVE:** Saúde mental. Saúde indígena. Medicina tradicional. Medicalização. Biopolítica.

**RESUMEN:** Se objetiva problematizar la medicalización del sufrimiento del pueblo Xukuru del Ororubá, Pesqueira, PE, a partir de los conceptos de biopoder y biopolítica. Se buscó articular evidencias científicas recientes para un análisis de tensiones en la implementación de la Política Nacional de Atención a la Salud de los Pueblos Indígenas relacionadas con la intermedialidad y el cuidado en la salud. El abordaje del sufrimiento psíquico del pueblo Xukuru se ha dado, principalmente, por la atribución de

---

\* Doutora em Ciências Humanas, Professora do Curso de Bacharelado em Enfermagem, do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco, campus Pesqueira e líder do grupo de pesquisa “Cuidado e Promoção à Saúde”. E-mail: [valquiria@pesqueira.ifpe.edu.br](mailto:valquiria@pesqueira.ifpe.edu.br).

\*\* Bacharel em Enfermagem pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco, campus Pesqueira, ex-bolsista de iniciação científica do Programa PIBIC CNPq e membro do povo Xukuru do Ororubá. E-mail: [jaquelopes2014@hotmail.com](mailto:jaquelopes2014@hotmail.com).

diagnósticos de transtornos mentales y prescripción de psicotrópicos. Dichas prácticas favorecen la enfermedad, despolitizando las prácticas tradicionales de sanación y componen el conjunto de estrategias biopolíticas y del saber-poder biomédico para el gobierno de las poblaciones. Se concluye que la desterritorialización y los intentos de aculturación impactan en el predominio de prácticas terapéuticas biomédicas y en el silenciamiento del sufrimiento psíquico de los indígenas oponiéndose al protagonismo de ese pueblo expresado en la consigna: "¡Digale al pueblo que avance!"

PALABRAS CLAVE: Salud mental; Salud indígena; Medicina tradicional; Medicalización; Biopolítica.

ABSTRACT: The present essay aims to problematize the medicalization of the suffering of the Xukuru of Ororubá people, Pesqueira, PE, based on the concepts of biopower and biopolitics. We attempted to articulate recent scientific evidence for an analysis of tensions related to intermediality and healthcare in the implementation of the National Policy of Attention to the Health of the Indigenous Peoples. The approach of the psychic suffering of the Xukuru has been mainly dealt with via diagnoses of mental disorders and prescription of psychotropic medication. These practices privilege the disease, depoliticizing the traditional practices of cure and compose the set of biopolitical strategies and the biomedical knowledge-power for the government of the populations. It is concluded that deterritorialization and attempts of acculturation impact on the predominance of biomedical therapeutic practices and to silence the psychic suffering of the indigenous people, what opposes the protagonism expressed in the slogan: "Tell the people to advance!"

KEYWORDS: Mental health. Indigenous health. Traditional medicine. Medicalization. Biopolitics.

## 1 INTRODUÇÃO

Os povos indígenas alcançaram com muitas lutas a interlocução na construção de suas demandas e na defesa de seus direitos por meio de sua mobilização e organização política. As populações indígenas da região nordeste do Brasil vivenciaram um contato prolongado e intenso com a sociedade não indígena (em alguns casos, desde o período de colonização), o que confere às mesmas uma singularidade e uma complexidade em relação a povos indígenas que permaneceram isolados. O povo Xukuru do Ororubá "[...] é reconhecido no cenário do movimento indígena nacional pela forte presença política de suas lideranças, seja na organização interna, seja no relacionamento com o Governo Federal". Seu protagonismo está solidamente expressado na palavra de ordem proferida pelo antigo cacique Xicão: "Diga ao Povo que Avance!"<sup>1</sup> (OLIVEIRA, 2010, p. 237).

O território indígena Xukuru do Ororubá está situado no município de Pesqueira, Pernambuco, a 216 km de Recife, capital do Estado. De acordo com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), essa etnia possui uma população de cerca de 9.000 indígenas, o maior quantitativo populacional indígena do Estado de Pernambuco (BRITO; ALBUQUERQUE; SILVA, 2013). No que se refere à sua organização de saúde, o povo Xukuru do Ororubá conta com um polo base<sup>2</sup> que presta assistência de saúde a toda população através das equipes multiprofissionais de saúde indígena, assistindo as 23 aldeias, das três regiões (Agreste, Ribeira e Serra), que compõem os 27.555 hectares do território Xukuru do Ororubá (OLIVEIRA, 2014).

De 2001 a 2003, o povo Xukuru vivenciou um conflito interno, motivado por terra e poder, que resultou na expulsão dos Xukuru, que viviam na vila de Cimbres, do território e, conseqüentemente, na fragmentação das relações de parentesco e migração para periferias da cidade, em condições precárias de vida e trabalho (BEZERRA; CABRAL; ALEXANDRE, 2019). Essa profunda ruptura trouxe sofrimento psíquico aos indígenas da etnia Xukuru. A luta constante por seus territórios, a urbanização das aldeias, o afastamento do território tradicional, a desterritorialização e as tentativas de aculturação são contextos sóciohistóricos geradores

<sup>1</sup> O Cacique Xicão foi uma importante liderança do povo Xukuru, a partir do final dos anos 1980, na mobilização pela retomada de seu território tradicional. Foi também reconhecido entre os povos indígenas do Nordeste. Conhecido como "Mandaru" e "Guerreiro da Paz", foi assassinado no ano de 1998, passando a ser lembrado como herói e mártir e a fazer parte do universo mítico e religioso do povo Xukuru. "Sua memória tornou-se o elemento central da nova identidade Xukuru" (SILVA, 2007, p. 101).

<sup>2</sup> Os polos bases compõem o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI). Nesses polos, a comunidade indígena é atendida por equipes multidisciplinares que dão cobertura às aldeias e recebem suporte estratégico dos postos de saúde. Os polos bases são equivalentes das unidades básicas da rede de atenção primária a saúde.

de sofrimento psíquico que elevam a vulnerabilidade dos indígenas aos transtornos mentais, de modo a gerar um alerta público, principalmente no que se refere à crescente incidência de suicídio, depressão, ansiedade e abuso de substâncias (BATISTA, 2010).

Para os povos tradicionais, o conceito de saúde está relacionado à terra e à harmonia com a natureza, entendida como construção coletiva, inserida num sistema de organização próprio, que contempla a integralidade do equilíbrio do ser. Assim, alguns elementos são considerados fundamentais à saúde, como: autonomia, cidadania plena, propriedade da terra, uso exclusivo dos recursos naturais e integridade dos ecossistemas específicos. Vinculadas à cosmologia, ao modo de relação com o meio ambiente e o mundo espiritual, ao *ethos* cultural e às visões e valores relativos ao processo saúde/doença, as Práticas Tradicionais de Cura (PTC) são específicas de cada sociedade indígena (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2013).

Em nosso primeiro estudo sobre o processo de medicalização do povo Xukuru<sup>3</sup>, foi analisado o consumo de psicotrópicos por 75 indígenas usuários do polo base Xukuru de Cimbres, correspondendo a 8% da população tradicional estudada. Entre os psicotrópicos consumidos, 78,7% (59) dos nativos fazia uso de benzodiazepínicos (BZD); 17,3% (13) utilizava antidepressivos e 4% (3) consumia outros psicotrópicos, como barbitúricos, antipsicóticos e composto do lítio (BEZERRA; CABRAL; ALEXANDRE, 2019).

Foi identificada uma tendência à cronificação do uso de psicotrópicos (por um tempo maior que dois anos) e uma baixa procura pelas PTC. Quanto à associação entre diferentes métodos terapêuticos, 52,5% (31) dos usuários que utilizam BZD e 66,7% (2) dos que usam outros psicotrópicos utilizavam apenas a medicação prescrita, enquanto 53,8% (7) dos que usavam antidepressivos, além da medicação prescrita, recorriam ao acompanhamento da equipe de saúde mental do DSEI-PE. Observou-se que o consumo de psicotrópicos impactou negativamente na busca pelo pajé, de forma que 93,2% (55) dos que usam BZD e 100% dos usuários de antidepressivos (13) e outros psicotrópicos (3) não recorrem a esse curandeiro e orientador espiritual das comunidades tradicionais (BEZERRA; CABRAL; ALEXANDRE; 2019).

Um olhar acurado para as questões complexas que concorrem para a automedicação, o uso abusivo e a prescrição indiscriminada dos psicofármacos aponta para a importância de problematizar o processo de medicalização do sofrimento psíquico, marcadamente, em comunidades indígenas. A medicamentação ou farmacêutica, conforme acima descrito, é definida por Rosa e Winograd (2011) como o uso de fármacos em tratamentos terapêuticos e apresenta-se como uma das facetas da medicalização.

Para Peter Conrad (2007), entre outros cientistas sociais que estudam o processo de medicalização, não se deve atribuir ao fato de que problemas não médicos sejam compreendidos e tratados como problemas médicos um valor social *a priori*, de forma que as mudanças e fenômenos que compõem esse processo não devem ser considerados como bons ou maus sem uma minuciosa análise. Ao contrário, Conrad estabelece uma clara diferenciação entre *over-medicalisation* que poderia ser traduzido como sobre, super ou excessiva medicalização, que traz em si efeitos negativos e *medicalisation* que não deve ser considerada em princípio má (PARENS, 2011). Nessa direção, faz-se necessário analisar em cada contexto específico os impactos do processo de medicalização sobre os indivíduos e coletividades.

No contexto dos sistemas de saúde indígenas, a medicalização crescente impacta no processo de transculturalidade, uma vez que a etnomedicina está hierarquicamente submetida à medicina hegemônica, o que evidencia um *deficit* de conhecimento e de crença na eficácia das práticas indígenas de cura (VIEIRA; OLIVEIRA; NEVES, 2013). No contexto do povo Xukuru, o sofrimento psíquico dos indígenas tem sido abordado, principalmente, através da atribuição de diagnósticos de transtornos mentais e da prescrição de psicotrópicos. Tais práticas biomédicas caracterizam incongruência em relação à política de saúde indígena por privilegiar a doença, em desarticulação às PTC (BEZERRA; CABRAL; ALEXANDRE, 2019).

<sup>3</sup> Estudo descritivo, quantitativo, desenvolvido no período de fevereiro a junho de 2016, mediante um instrumento, respondido por agentes indígenas de saúde, com variáveis objetivas relativas ao consumo de psicotrópicos por 75 indígenas atendidos no polo base Xukuru de Cimbres.

Esse contexto realça as seguintes interrogações: a normatividade das práticas biomédicas se sobrepõe à eficácia e à cientificidade das PTC indígenas, promovendo seu assujeitamento? A medicalização contribui para a despolitização das PTC?

Partimos do pressuposto de que a centralidade da prescrição medicamentosa no enfrentamento das questões geradoras de sofrimento psíquico aos indígenas permitirá a minimização dos riscos atribuídos a indivíduos com adoecimento mental, configurando-se como estratégia biopolítica para a contenção do risco persistente de surtos e suas recidivas (BARBOSA; CAPONI; VERDI, 2018).

Ante ao exposto, o objetivo desse ensaio é problematizar a medicalização do sofrimento do povo Xukuru do Ororubá, Pesqueira, PE, tomando como eixo analítico os conceitos foucaultianos de biopoder e biopolítica. Procurou-se articular evidências científicas recentes para uma análise de tensões na implementação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI) relacionadas à intermedicalidade e ao cuidado em saúde.

## 2 INTERMEDICALIDADE, BIOPODER E BIOPOLÍTICA NO CONTEXTO DA SAÚDE MENTAL INDÍGENA

A importância da medicina tradicional indígena como integrante de sistemas híbridos de cuidados de saúde tem recebido reconhecimento internacional com base na “[...] efetividade de seus métodos, de uma significativa presença cultural e da cooperação com os serviços biomédicos, especialmente na atenção primária em saúde” (ANDRADE; SOUSA, 2016, p. 179). Contraditoriamente, evidencia-se nas práticas de muitos profissionais de saúde brasileiros a negligência cultural na efetivação das políticas afirmativas de saúde da população indígena, postura que estabelece barreiras para promoção à saúde dos povos tradicionais (OLIVEIRA, 2017).

Essa realidade tem como uma de suas causalidades o fato de as universidades não estabelecerem como prioridade a formação dos futuros profissionais da área de saúde para atuarem em contexto interétnico, o que contribui para a escassez do debate acerca do processo da intermedicalidade nos serviços de saúde (OLIVEIRA, 2017). Em consequência, os princípios do Sistema Único de Saúde (SUS) da universalidade, integralidade e equidade não são efetivados, comprometendo o pleno exercício do direito à saúde.

A fim de promover o resgate das PTC indígenas, a PNASPI propõe como diretriz o respeito aos valores relacionados à saúde/doença próprios a cada povo e sua articulação à medicina ocidental hegemônica, processo esse denominado intermedicalidade (BRASIL, 2002). Desde que não tomada de modo acrítico, a noção de intermedicalidade poderá contribuir para um resgate cultural e para a promoção de cuidado integral, num contexto de diversidade terapêutica e hibridismo cultural, na medida em que ilumina práticas efetivas e cotidianas em comunidades locais, acontecendo parcialmente independente das políticas públicas de saúde (ANDRADE; SOUSA, 2016).

A intermedicalidade é considerada como um espaço que agrega os sistemas de saberes biomédicos e tradicionais de cura (PEREIRA, 2012). Caso os profissionais que atuam nos polos bases de saúde não detenham essa compreensão, poderão incorrer no equívoco de considerar o processo de sofrimento mental dos indígenas como transtorno mental indistintamente. Além disso, apesar da significância cultural das PTC para os povos tradicionais, os não indígenas ainda as consideram como simbolismos ou empirismo, desqualificando-as, o que dificulta sua inserção mais efetiva no processo de intermedicalidade. A fim de superar essa dificuldade, a Organização Mundial de Saúde (OMS), lançou, em 2002, a Estratégia Medicina Tradicional, que visa criar evidência de segurança, eficácia e qualidade a produtos e práticas tradicionais (LORENZO, 2011).

Dentre as diversas práticas de cura desenvolvidas pelas culturas indígenas, ressalta-se a utilização de raízes, cascas e folhas de plantas, na realização dos chás, lambedores, banhos e infusões, mediante a orientação dos detentores de conhecimento tradicional, de transmissão transgeracional, bem como dos ancestrais. Da mesma forma, os rituais religiosos, a exemplo do Toré, enquanto recurso de cura espiritual, são propiciadores de alívio para males como possessão e perturbação mental. Ainda há a busca pelas benzedeadas, que emitem rezas, auxiliadas pelo uso de suas mãos e ramos de plantas, visando à busca por alívio ou cura de algumas

afecções (VIEIRA; OLIVEIRA; NEVES, 2013). Compõem a cultura simbólica do povo Xukuru do Ororubá o Toré, a pajelança, a crença no Deus Tupã e Tamain, assim como os “Encantados” (ALMEIDA, 2002)<sup>4</sup>.

Desse modo, para que as práticas tradicionais de cura ganhem visibilidade e força de aplicabilidade em conjunto com a medicina ocidental, diversos atores culturais e sociais devem se inter-relacionar. Para tanto, é necessário que se entenda a pluralidade dos povos, suas diferentes práticas e a sua eficácia, ainda que nem sempre seja reconhecida cientificamente (o que também não deve ser concebido, obrigatoriamente, como um objetivo). Nesse contexto transcultural, compreende-se que a intermedialidade poderá atuar como uma mediadora entre o modelo biomédico e as especificidades das PTC (PEREIRA, 2012).

No entanto, ante tal dualidade, evidencia-se que a intermedialidade, enquanto iniciativa de articulação dos saberes e práticas biomédicos aos saberes e práticas dos povos tradicionais, configura-se também como zona de ambivalências e relações de poder.

No estudo antropológico de Shane Greene (1998 *apud* ANDRADE; SOUSA, 2016, p. 179), o autor utilizou a noção de intermedialidade “[...] para examinar as interseções entre os sistemas de saúde biomédicos e indígenas e para demonstrar a importância do agenciamento dos curadores Aguarana no Peru”. Ao conceituar intermedialidade como “[...] um espaço contextualizado de medicinas híbridas e agentes sociomedicamente conscientes”, Greene (1998, p. 641 *apud* ANDRADE; SOUSA, 2016, p. 179) ressaltou que “[...] os sistemas médicos são inseparáveis dos interesses socioideológicos” [e socioeconômicos] e que essa integração pode ser interpretada como uma forma de domínio neocolonial sobre a etnomedicina e os saberes indígenas.

A ideia de que os agentes são “sociomedicamente conscientes”, como exposto acima, evoca uma autonomia para transitar entre práticas de cura e cuidados diversificados, híbridos e transculturais, mas, para que essa autonomia se efetive, partimos do pressuposto de que os indígenas não sejam sujeitos passivos ante os saberes e práticas biomédicos (ANDRADE; SOUSA, 2016). Como estamos transitando entre medicinas e sistemas de saúde híbridos que abarcam racionalidades muito distintas, “[...] não somente nas condutas diagnóstico-terapêuticas, mas no modo como são consideradas as pessoas, a natureza e a espiritualidade” (ANDRADE; SOUSA, 2016, p. 180), faz-se necessário compreender se, no contexto do povo Xukuru de Ororubá, as práticas e tecnologias biomédicas são aplicadas em desarticulação às PTC, contribuindo para sua despolitização.

A integração de sistemas médicos regulamentada por políticas públicas e por agências governamentais de saúde no Brasil tem se apresentado ineficiente e limitada, mesmo que tal esforço venha em resposta às lutas indígenas por serviços sanitários e por maior qualidade da atenção à saúde.

Para Gaudenzi (2017, p. 102), um dos elementos que compõe a biopolítica contemporânea “[...] são as reivindicações dos sujeitos sociais pela atenção do Estado por políticas públicas de saúde, as quais se dão a partir da assunção de uma identidade biológica compartilhada”. Nessa perspectiva, “[...] a legitimidade da luta por reconhecimento social se assenta sobre o somático”, sobre bioidentidades que almejam alcançar uma biolegitimidade. Trata-se, para a autora, “[...] de um dispositivo contemporâneo de produção de direitos, de reconhecimento e de acesso a serviços por parte do Estado” (GAUDENZI, 2017, p. 102).

Ao analisar o processo de cuidado em saúde mental no Brasil à luz dos conceitos de biopoder e biopolítica<sup>5</sup> em Michel Foucault, Barbosa *et al.* (2016) pontuam que, no dispositivo de saúde mental brasileiro, novas formas de biopoder e biopolítica são materializadas no contexto atual de nossas práticas e processo de trabalho no campo da saúde, principalmente, pela via da

<sup>4</sup>Segundo Almeida (2002), através da dança do Toré, o povo Xukuru canta e louva a Tupã e Tamain, além de receberem seus antepassados que os visitam durante o ritual. Reverenciam também aos “encantados da floresta” [espíritos protetores].

<sup>5</sup>No período entre os séculos XVII e XVIII, o ocidente experimentou a transição entre o poder soberano e o biopoder, de forma que os fenômenos próprios à vida da espécie humana entraram na ordem do saber e do poder. A tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, denominada “estatização do biológico”, introduziu técnicas políticas essencialmente centradas no corpo individual, exercidas por procedimentos de poder disciplinares. A biopolítica das populações é considerada uma segunda tomada de poder sobre o corpo, mas que não é individualizante, e sim massificante. Depois de uma anátomo-política do corpo, representada pelas tecnologias disciplinares, surgiu a biopolítica das populações, admitindo-se uma série de intervenções e controles reguladores no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte de processos biológicos (FOUCAULT, 1994, 2005).

medicalização dos sofrimentos cotidianos, da compreensão do território apenas quanto à sua abrangência geográfica, na verticalidade das relações profissionais e na concepção biologicista do processo saúde/doecimento mental.

Portanto, na investigação de processos de medicalização em contexto indígena, faz-se necessário analisar como a noção de territorialidade se materializa no processo de coprodução das práticas de cuidado à saúde. É imprescindível ponderar se o mesmo impacto observado na transformação do modelo de atenção em saúde mental, que resultou no estabelecimento de estratégias de cuidados que envolvessem o reconhecimento do território e de seus recursos, será efetivado em um contexto interétnico. Essa transformação implicou estabelecer estratégias de acolhimento ao sofrer mediante a criação de práticas de cuidado diversificadas, articuladas em rede ao território. Essa nova lógica indica que, para desenvolver ações integrais de cuidado em saúde mental num território indígena, é necessário investir em novas formas de cuidado que incorporem a perspectiva de território como “[...] processo, como relação, rompendo com a noção de esquadramento da sociedade” (YASUI, 2010, p. 130).

A resignificação do conceito de território propõe a delimitação de áreas de abrangência não apenas pautadas por critérios geopolíticos, o que evoca uma concepção administrativa, burocrática, imprecisa, reducionista e equivocada, passando-se a contemplar as relações ampliadas entre o natural e o social, as singularidades dos sujeitos, com seus saberes, em seus territórios existenciais, suas potencialidades do viver e do produzir sentidos e valores em comunidade (BARBOSA; CAPONI; VERDI, 2016). Nessa nova perspectiva, no contexto dos sistemas de saúde indígenas, para cada polo base haverá um território ou tantos territórios conforme as singularidades de seus usuários e de seus grupos étnicos, articulados e integrados a suas práticas e saberes milenares.

Conforme advertem Barbosa, Caponi e Verdi (2016), o deslocamento do lugar do cuidado psiquiátrico de um lugar de isolamento, de exclusão e disciplinarização para um lugar situado no tecido social implicou em novas estratégias de incidência do biopoder e da biopolítica sobre o indivíduo e sobre as populações. Portanto, não se deve perder de vista que a primeira das grandes operações da disciplina foi a constituição de “quadros vivos” que, sob a forma da taxonomia, tiveram por função reduzir as singularidades individuais e constituir classes e classificações que pudessem ser administráveis, entre as quais se situam os diagnósticos psiquiátricos (FOUCAULT, 2010).

Na sociedade de segurança, mediante o cuidado, os agentes do campo da saúde mental poderão se lançar sobre todo o território de circulação da pessoa em sofrimento psíquico, numa nova relação de horizontalidade e transversalidade, em detrimento da verticalidade que o caracterizou na sociedade disciplinar, apresentando-se como estratégia biopolítica para o controle das populações (BARBOSA; CAPONI; VERDI, 2016).

Entre as estratégias biopolíticas, a centralidade da terapêutica medicamentosa no cuidado às pessoas em sofrimento psíquico e/ou com transtorno mental, ainda na atualidade, tem sido amplamente apontada na literatura como estratégia disciplinar de contenção física e psíquica que possibilita ao indivíduo permanecer em seu território e em sua comunidade, mesmo que, para isso, suas narrativas de sofrimento precisem ser silenciadas (BARBOSA; CAPONI; VERDI, 2018).

Nossos estudos e problematizações apontam para a persistência de práticas disciplinares no cuidado ao sofrimento psíquico dos indígenas da etnia Xukuru, desenvolvido pelos profissionais de saúde, o que muito possivelmente contribuiu para a despolitização das PTC e para o empobrecimento das relações no e com o território. Quanto à medicalização, ela precisa, de fato, ser refletida, compreendida, desnaturalizada e situada num processo mais amplo de medicalização da sociedade, que não tem, a propósito, poupado grupos étnicos como o povo Xukuru.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aspectos como o afastamento do território tradicional, assim como as tentativas históricas de aculturação influenciam a predominância de práticas terapêuticas biomédicas e o silenciamento do sofrimento psíquico dos indígenas, que tem como

aspectos transversais as suscetibilidades biológicas, processos de lutas pelo direito ao território, por melhores condições de vida, entre outros.

A aplicação de tecnologias biomédicas, a exemplo da prescrição de medicações psicotrópicas, configura-se como estratégia biopolítica de controle das populações podendo incidir sobre sociedades indígenas impactando no processo de intermedialidade.

Esse modelo se distancia dos avanços do paradigma da atenção psicossocial brasileiro e poderá repercutir sobre a identidade étnica dos indígenas opondo-se ao protagonismo desse povo expresso na palavra de ordem: “Diga ao povo que avance!”.

Para a promoção do Bem Viver Xukuru, considera-se a prática da intermedialidade enquanto recurso indispensável com vistas à garantia da promoção da integralidade do ser indígena. Nessa perspectiva, o fomento às práticas tradicionais de cura indígenas fortalecerá seu *ethos* cultural.

Essas problematizações remetem a questões complexas, relevantes, tanto social, política como cientificamente para o povo Xukuru que deverão ser analisadas na continuidade de nossas pesquisas.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, E. A. de. (org.). *Xucuru, filhos da mãe Natureza: uma história de resistência e luta*. 2. ed. Olinda: CCLF/Pesqueira Prefeitura Municipal, 2002.
- ANDRADE, J. T.; SOUSA, C. K. S. Práticas indígenas de cura no Nordeste brasileiro: discutindo políticas públicas e intermedialidade. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 41, n. 2, p.179-202, nov. 2016.
- BARBOSA, V. F. B. *et al.* O cuidado em saúde mental no Brasil: uma leitura a partir dos dispositivos de biopoder e biopolítica. *Saúde Debate*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 108, p. 178-189, jan./mar. 2016.
- BARBOSA, V. F. B.; CAPONI, S. N. C. de; VERDI, M. I. M. Mental health care, risk and territory: crosscutting issues in the context of safety society. *Interface*, Botucatu, v. 20, n. 59, p. 917-28, 2016.
- BARBOSA, V. F. B.; CAPONI, S. N. C. de; VERDI, M. I. M. Risco como perigo persistente e cuidado em saúde mental: sanções normalizadoras à circulação no território. *Saúde Soc.*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 175-184, 2018.
- BATISTA, M. Q. *Saúde mental indígena: um desafio interdisciplinar*. 2010. 48 f. Monografia (Especialização) - Curso de Psicologia, Centro Universitário de Brasília - Uniceub, Brasília, 2010. Cap. 2.
- BEZERRA, V. F.; CABRAL, L. B.; ALEXANDRE, A. C. S. Medicalização e saúde indígena: uma análise do consumo de psicotrópicos pelos índios Xukuru de Cimbres. *Cien Saude Colet* [periódico na internet], v. 24, n.8, p. 2993-3000, nov. 2019.
- BRASIL. Constituição (2002). Portaria nº 254, de 31 de janeiro de 2002. Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. Brasília, DF, 2002.
- BRITO, J. S. S.; ALBUQUERQUE, P. C. de; SILVA, E. H. Educação popular em saúde com o povo indígena Xukuru do Ororubá. *Interface*, Botucatu, v. 17, n. 44, p. 219-228, 2013.



CONRAD, P. *The Medicalization of society: On the transformation of human conditions into treatable disorders*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *A política de atenção à saúde indígena no Brasil*. Breve recuperação histórica sobre a política de assistência à saúde nas comunidades indígenas. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2013.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Aula de 17 de março de 1976. p. 285-315.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade i. A vontade de saber*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1994. Cap. V- Direito de morte e poder sobre a vida, p. 144-147.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 38. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

GAUDENZI, P. Biopolitical mutations and discourses about normality: foucaultian actualizations in the biotechnological age. *Interface*, Botucatu, v. 21, n. 6, p. 99-110, 2017.

LORENZO, C. F. G. Desafios para uma bioética clínica interétnica: reflexões a partir da política nacional de saúde indígena. *Revista Bioética*, São Paulo, v. 2, n. 19, p. 329-342, jul. 2011.

OLIVEIRA, K. E. de. Construindo redes e relações: Estratégias políticas no povo indígena Xukuru (PE). *Revista Antropológicas*, v. 21, n. 2, p. 235-264, 2010.

OLIVEIRA, K. E. de. Guerreiros do Ororubá: O processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru. *Interethnic@. Revista de estudos em relações interétnicas*, v.11, n.2, p. 1-20, maio 2014.

OLIVEIRA, P. W. do N. *Assistência à saúde em comunidades indígenas: Uma revisão sistemática da literatura*. Monografia (Componente Curricular MEDB33/2015.2) – Curso de Medicina, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

PARENS, E. On good and bad forms of medicalization. *Bioethics*, v. 27, n. 1, p. 28-35, 2011.

PEREIRA, P. P. G. Limites, traduções e afetos: profissionais de saúde em contextos indígenas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 18, p. 511-538, 2012.

ROSA, B. P. G. D.; WINOGRAD, M. Palavras e pílulas: sobre a medicamentação do mal-estar psíquico na atualidade. *Psicologia e Sociedade*, Belo Horizonte, v. 23, p. 37-44, 2011.

SILVA, E. História, memórias e identidade entre os Xukuru do Ororubá. *Tellus*, Campo Grande, n. 12, p. 89-102, abr. 2007.

VIEIRA, H. T. G.; OLIVEIRA, J. E. de L.; NEVES, R. de C. M. A relação de intermedialidade nos índios Truká, em Cabrobó - Pernambuco. *Saude soc.*, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 566-574, jun. 2013. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-12902013000200025&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902013000200025&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 18 mar. 2019.

YASUIS. *Rupturas e encontros: desafios da Reforma Psiquiátrica brasileira*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2010.

*Agradecimentos: ao apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) através do Programa de Cooperação Internacional CAPES-COFECUB.*



Recebido em 04/02/2019. Aceito em 18/03/2019.

ENTREVISTA | ENTRETIEN | ENTREVISTA



# PRÁTICAS DE LIBERDADE EM MICHEL FOUCAULT: QUESTÕES EM ABERTO

ENTREVISTA COM PHILIPPE CHEVALLIER\*

---

\* **Sobre o entrevistado:** Philippe Chevallier é doutor em Filosofia e mestre em Teologia. Desde seus primeiros ensaios, Chevallier se interessou por figuras da história da Filosofia difíceis de classificar. Søren Kierkegaard e Michel Foucault estão entre aquelas que, para este autor, importam justamente por misturar dispositivos originais de escrita ao rigor conceitual. Chevallier integra o quadro de especialistas que trabalham na Biblioteca Nacional da França. Entre suas publicações estão *Michel Foucault et le christianisme* (ENS, 2011) e *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille* (PUF, 2014). Sua obra mais recente é o ensaio *La chanson exactement* (PUF, 2017).

**Sobre o entrevistador:** Pedro de Souza possui doutorado em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas (1993). Entre suas principais pesquisas, destaca-se o estudo, em nível de pós-doutorado, realizado em 2007, na École Normale Supérieure, Lyon, sobre performance vocal nos ditos e escritos de Michel Foucault. Dedicou-se com maior intensidade ao projeto sobre voz e subjetivação na palavra cantada. E-mail: pedesou@gmail.com.

A tradução da entrevista foi realizada por Alessandro Francisco. E-mail: [alessandro.fco@terra.com.br](mailto:alessandro.fco@terra.com.br).

**Pedro de Souza (PS):** Inicialmente, gostaríamos de agradecer ao professor Philippe Chevallier (PC) em nome de nossos colegas organizadores do *XI Colóquio Internacional Michel Foucault: Foucault e as práticas da liberdade*<sup>1</sup> por sua gentileza em nos conceder esta entrevista. Tivemos a ideia de consultá-lo, um dos mais jovens e mais brilhantes especialistas no pensamento de Michel Foucault, e de propor esta conversa, inserindo-as no conjunto das intervenções apresentadas nas sessões paralelas, decorridas em setembro de 2018 na *Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)*, ao longo do *XI Colóquio Internacional Michel Foucault*. As comunicações reunidas aqui refletem devidamente a pertinência da repercussão do pensamento foucaultiano na América do Sul, e as questões que formulamos ressoam como o eco dos debates abertos ao longo de todo o colóquio. Agradeço verdadeiramente por se juntar a nós.

**Ao longo do XI Colóquio Internacional Michel Foucault, falou-se muito das práticas governamentais que visam a controlar a vida, em particular no domínio da sexualidade, notadamente a criminalização do aborto e a interdição do tema da educação sexual nos programas do Ensino Médio. Estas questões podem nos remeter à relação entre biopolítica e práticas de liberdade, no pensamento foucaultiano?**

**PHILIPPE CHEVALLIER (PC):** Minha resposta corre o risco de ser generalista demais, pelo que peço desculpas. Forças políticas sobre as quais poderíamos nos apoiar para encontrar liberdade são extremamente movediças, incertas em seus efeitos e mesmo, por vezes, potencialmente perigosas. Elas desafiam, hoje, as oposições tradicionais direita/esquerda, que perderam sua pertinência, ao menos na Europa ocidental.

Darei a vocês dois exemplos: em seu curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*<sup>2</sup>, Foucault nota que a governamentalidade liberal tolera um pluralismo sempre maior de comportamentos no interior da sociedade, uma margem para ilegalismos, e se esforça por limitar as ações repressivas dispendiosas demais – o que é seguramente positivo. Mas você percebe, ao mesmo tempo, as consequências desastrosas desta governamentalidade: redução de toda questão social a um cálculo econômico, autorização de medidas de segurança permanentes contra tudo o que não é previsível (terrorismo etc.).

Deve-se, portanto, ser antiliberal? Não me sinto à vontade com esta alternativa: há, neste momento, na França, um pensamento de esquerda que, em nome da luta contra o liberalismo, vai criticar as tentativas de emancipação individual, julgadas egoístas, hedonistas, consumistas etc. Por exemplo, os direitos conferidos aos gays – o casamento, que foi votado, na França, em 2013 – participariam de um liberalismo cultural, cúmplice do liberalismo econômico. Este gênero de proposição é inquietante, para mim, pois decreta que há algo mais fundamental e mais original que a liberdade.

Haveria uma terceira via? Foucault era bastante interessado, nos últimos anos de sua vida, no pensamento liberal de esquerda, o que se chamou, na França, de “segunda esquerda”, próxima do sindicato da CFDT (*Confederação francesa democrática do trabalho*). Esta esquerda foi eclipsada por um socialismo estatal tradicional, aquele de François Mitterrand (que vinha, ademais, da direita conservadora). Estranhamente, a relação de Foucault com este laboratório de pensamento, que foi, na França, a CFDT, nunca foi verdadeiramente trabalhada. Antes mesmo de responder a você diretamente, prefiro manifestar um desejo: abrir este canteiro de reflexão em torno de Foucault e da “segunda esquerda”.

**PS: Quais relações podemos estabelecer entre os conceitos de biopolítica e de necropolítica? Isto seria possível?**

**PC:** Penso que você se refere aos trabalhos de Achille Mbembe, que eu conheço, infelizmente, muitíssimo mal. Me parece que é preciso recordar, antes de tudo, que levar à morte é algo que concerne à biopolítica. Quando Foucault insiste sobre a passagem, no século XIX, do “fazer morrer ou deixar viver” do soberano ou do “fazer viver e deixar morrer” do poder moderno, poder-se-ia crer que a biopolítica tem uma conotação inicialmente positiva que seria, principalmente, dirigir rumo à vida como perpetuação,

<sup>1</sup> O evento foi registrado em vídeo e pode ser acessado em sua integralidade pelo site <http://coloquiofoucault.sites.ufsc.br>, no menu *VÍDEOS* – NdT.

<sup>2</sup> Foucault (2008) –NdT.

crescimento etc. Mas o que define a biopolítica não tem nada de positivo *a priori*. O termo descreve simplesmente a tomada do poder sobre o domínio biológico.

Ora, os exemplos do racismo e dos genocídios coloniais, citados por Foucault, mostram-no devidamente: pode-se também matar por se querer a vida. Tornando-se um objeto político, a “vida” – que é inicialmente um *continuum* – se fragmenta: haverá vidas menos legítimas, vidas menos importantes, vidas mais perigosas etc. Mas – e está aí uma diferença importante, creio, com a necropolítica – vida e morte, vida para alguns, morte para outros permanecem, a cada instante, possibilidades, vetores de ação a serviço de estratégias que podem ser contraditórias, e que demandarão ajustes, modificações, compromissos etc. Eu seria prudente, portanto, no uso do termo necropolítica se se quer dizer por isto que haveria uma única vontade de morte que seria a verdade profunda dos Estados modernos.

Seria honrar demais estes Estados crer na coerência de seus objetivos, esquecendo que são objeto, o próprio brinquedo, dos perpétuos reajustes. É preciso ver nosso presente como um campo de forças aberto, um espaço de dispersão, diria Foucault.

**PS: Você pensa ser possível evocar diferentes concepções de homem político em Foucault?**

**PC:** Sim, certamente, tanto quanto existem Foucaults! De fato, toda a dificuldade consiste em reconstituir, sob suas análises históricas, o que seria “a” filosofia de Foucault: algo de positivo que poderia nos tranquilizar. Já é uma velha história e um esforço sem dúvida um pouco vão: hoje, pelo passado, se faz do cuidado de si “a” moral de Foucault, se faz da *parresía* seu ideal para a ação política; amanhã, se nos explicará que Foucault era finalmente cristão ou zen budista etc. Isto nunca funciona, felizmente! Pois mil outras proposições de Foucault e exemplos históricos vêm contradizer estas belas figuras.

Foucault considerava sua pesquisa um exercício de liberdade, não a elaboração de uma filosofia moral, política etc. Ele definia sua própria pesquisa por três pequenas palavras que descreviam, inicialmente, uma atitude: “recusa, curiosidade, inovação”<sup>3</sup>. Você me dirá que é bastante exíguo e eu estarei de acordo: é exíguo! Mais exíguo que a filosofia de Descartes ou de Habermas. Mas que obra, esta, produzida a partir destas três pequenas palavras!

**PS: Há um meio de pensar a subjetividade fora das práticas políticas de identidade?**

**PC:** Me parece que é justamente o que Foucault pesquisa por meio de suas diferentes experimentações: uma relação consigo que tinha sua coerência, sua beleza, mas, ao mesmo tempo, sua plasticidade. Tornar-se um “si mesmo” de que não se possa fazer um retrato definitivo. É exatamente o que atravessa sua entrevista para a publicação mensal homossexual *Gai Pied* – “Da amizade como modo de vida”<sup>4</sup> –, em 1981, em que desconfia da identidade homossexual.

Duas coisas a este respeito: costuma-se esquecer, mas o texto foi apresentado na revista como “Uma entrevista com um leitor quinquagenário”, e não é senão no seu finalzinho que se descobria, por um breve “Obrigado, Michel Foucault”, a identidade do quinquagenário. Jogo, aqui, do semianonimato.

Além disso, a entrevista era ilustrada por um quadro em acrílica, de David Hockney, *George Lawson and Wayne Sleep*<sup>5</sup>: retrato de um casal de homens num cômodo com um piano (um dançarino e seu amante, na realidade). Ora, trata-se de um retrato... inacabado. Hockney jamais alcançou o resultado esperado! Bela metáfora do conteúdo da entrevista, simultaneamente porque a

<sup>3</sup> Foucault (2013).

<sup>4</sup> Foucault (2001) – NdT.

<sup>5</sup> O quadro compõe o acervo do museu britânico *Tate Modern*, em Londres –NdT.

natureza da relação entre George Lawson e Wayne Sleep não é dita nem exposta, e porque o retrato é, finalmente, aquele do impossível.

Agora, quanto à afirmação da identidade, se ela pode ser uma armadilha... Ela é também, sem dúvida, um momento necessário e indispensável das lutas pela emancipação. Eu li a este respeito – mas não verifiquei a informação – que Foucault havia participado da *Gay pride* de Toronto em 1982: a prudência teórica não impede o militância.



Imagem: David Hockney, *George Lawson and Wayne Sleep*

**PS:** Na América Latina, há um movimento político do pensamento, que chamamos decolonialista, que rejeita o pensamento de Michel Foucault como ferramenta para abordar a articulação entre as experiências de dominação vividas pelos negros, pelas mulheres e pelos indígenas e para abordar a produção de saber considerada como um pensamento feminista. Você está de acordo com isto?

**PC:** Antes de responder a fundo, creio ser preciso desconfiar das etiquetas: *Decolonialist studies*, *Gender studies*, *LGBT studies*, *Postmodern studies*. Etiquetar é classificar, isolar, simplificar. Foucault o sabia bem, ele que havia sofrido tanto com a etiqueta “estruturalista”.

Uma vez posto isto, reconheço justamente que há um campo de pensamentos que parece, hoje, entrar em conflito com as análises foucaultianas e que trata do passado e do presente colonial. Estas correntes de pensamento começam com dificuldade – há uma dezena de anos – a ser traduzidas e difundidas na França, e eu temo não as conhecer suficientemente bem para falar sobre elas. Mas pressinto os problemas teóricos que são suscitados: a posição de Foucault seria “eurocêntrica”, “ocidental”, até mesmo “masculina” e “branca”; ele não estaria em posição de falar sobre realidades de dominação que teria ou minimizado ou desconhecido.

Pois bem, sem dúvida isto é, em parte, verdade, mas eu gostaria de dizer três coisas. A primeira coisa é que Foucault seria justamente o último a pretender falar como intelectual universal – uma figura que sempre criticou vigorosamente. A segunda coisa é que Foucault evita misturar teoria e prática: a ação política se faz num campo de forças reais que a análise teórica não pode jamais pretender controlar, nem mesmo integrar verdadeiramente, ainda que ela própria estivesse situada. Portanto, você percebe:

prudência de Foucault, que aceita por princípio que seu discurso – aquele dos cursos, aquele dos livros – permaneça “contíguo” à ação por realizar, ao lado dos imperativos políticos. Enfim, terceira coisa, rejeitar Foucault talvez seja rejeitar o que nos incomoda no seu pensamento: sua radicalidade crítica que não deixa ninguém indemne, qualquer que seja sua perspectiva ideológica, suas origens, seu sexo, sua sexualidade etc.

Creio que encontramos, em Foucault, atenções, pontos de vigilância que podem nos ser úteis, hoje, e podem nos proteger de reconstruir enunciados meta-históricos globais, de essencializar diferenças, de imobilizar relações de dominação etc., todas as coisas que o pensamento foucaultiano pode utilmente interrogar.

**PS: Mesmo com a abordagem não doutrinal com a qual Foucault estudou o cristianismo e suas técnicas de subjetivação, constatamos, no Brasil, uma resistência em não considerar o cristianismo, num determinado ponto de vista, culpado, notadamente no que se refere a todas as espécies de repressão sexual. A publicação do quarto volume da *História da sexualidade* pode quebrar um pouco esta resistência?**

**PC:** Se se coloca no nível da história do pensamento, Foucault insiste no fato de que o cristianismo não foi mais rigoroso que a Antiguidade greco-romana, em particular com relação às práticas sexuais. A diferença não se situa, segundo ele, na lista das interdições sexuais – que permaneceu a mesma globalmente –, mas do lado da experiência de si e de seu corpo, muito diferente de uma Antiguidade à outra.

Não somente o cristianismo não foi mais intolerante, mas muitos trabalhos históricos insistem, ao contrário, em espaços de grande tolerância, ao menos até o início do segundo milênio. Penso, evidentemente, nos trabalhos de John Boswell, Professor em Yale, que conhecia bem Foucault – este contribuiu a traduzi-lo na França –, seja sobre a tolerância vis-à-vis à homossexualidade até o século XII (*Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*)<sup>6</sup>, seja sobre as uniões entre pessoas do mesmo sexo no império bizantino (*The Marriage of Likeness: Same-Sex Unions in Pre-Modern Europe*)<sup>7</sup>.

De fato, Foucault era muito mais preocupado com os dispositivos de saber e de poder que produziram a subjetividade moderna, que não é um simples prolongamento da subjetividade cristã, mesmo se ela retoma certas técnicas. Foucault insiste, ao contrário, na ruptura, por volta dos séculos XVIII-XIX, entre o si mesmo cristão e o si mesmo moderno.

Agora, na realidade, é evidente que a Igreja católica contribuiu para reforçar, a partir do século XIX, o conjunto dos poderes e dos saberes que contribuíram com formas variadas de repressão sexual e constantemente se apoiou nelas. Exemplo disto é a boa recepção feita, muito cedo, pela Igreja católica da medicina higienista e, sobretudo, da psicanálise que ela instrumentalizou muito rapidamente com fins moralizadores.

Existe, em francês, um belo estudo de Agnès Desmazières sobre o assunto (*L'inconscient au paradis : Comment les catholiques ont reçu la psychanalyse*)<sup>8</sup>. Foucault não fala nisto, pois se interessa, a princípio, pelas rupturas. Ora, a Igreja católica, a partir das Luzes, não é mais força de ruptura na história da subjetividade. Ela se adaptou, enfim, muito perfeitamente ao sujeito moderno, abandonando o tipo de experiência de si que ela própria havia moldado entre os séculos II e XVI.

Além disso, eis o que torna a leitura d'*As confissões da carne* fascinante: a descoberta de uma experiência de si que nos é doravante completamente estrangeira. Aposta-se que um cristão, em 2019, não se reconhecerá absolutamente nas reflexões dos séculos III ou

<sup>6</sup> Boswell (1980) – NdT.

<sup>7</sup> Boswell (1994) – NdT.

<sup>8</sup> Desmazières (2011) – NdT.

IV, em particular aquelas sobre a virgindade como experiência positiva de si e de seu corpo, não imposta absolutamente de fora, codificada, moralizante etc.

Esta inventividade e esta positividade da experiência cristã na Antiguidade tardia poderiam acentuar a consciência tranquila de que você fala: no fundo, com exceção do desvario da Igreja que acabo de mencionar, a partir do século XIX, o cristianismo seria magnífico! Talvez. Mas há um ponto, entretanto, que deve nos tornar vigilantes, mesmo se Foucault se revela espantosamente benevolente, ao menos comedido, nuançado vis-à-vis à nossa herança cristã: é a aparição, muito cedo, na história cristã, do tema da obediência absoluta ao outro. Foucault nota sua importância cardinal para o modo cristão de governo, desde sua análise do pastorado, em 1978. Com o cristianismo, esta obediência se torna uma relação de dependência integral que tem sua razão de ser em si mesma e não nos bens que permitiria alcançar.

Pode-se dizer que está aí uma perversão potencial da relação tradicional do mestre com o discípulo e, certamente, uma das causas das violências de que a Igreja se tornou culpada: a valorização de uma obediência que não tem outra justificação senão ela própria.

**PS: Você publicou um livro intitulado *La chanson exactement : l'art difficile de Claude François*, lançado pela PUF em 2017. Neste belo e apaixonante trabalho de pesquisa, inédito no domínio da música popular, você nos faz saber – cito um trecho de sua fala na *France musique*<sup>9</sup> – que “a concentração de talentos que tornou possível a variedade francesa dos anos 1960-1970 é um dos segredos mais bem guardados da música do último século” No âmbito do *XI Colóquio Internacional Michel Foucault*, Alfredo Veiga Netto, Alessandro Francisco e eu realizamos uma mesa redonda sobre o discurso e a linguagem na arte da música. De onde parte minha questão: arqueologia da música, do clássico ao popular, é possível?**

**PC:** Eu estou bastante emocionado com esta questão, pois este livro foi importante para mim e suscitou mais reações que meus trabalhos de história da filosofia! Gostaria de responder de duas maneiras.

Antes de tudo, admiro as pesquisas sobre a música de Alessandro Francisco e as suas. Elas me interessam enormemente, mas me parece que elas buscam, inicialmente – por meio desta noção arqueologia –, estabelecer rupturas históricas no discurso musical, lá onde eu busco, de início, a constância de uma atitude independentemente da estrutura melódica.

A busca daquilo que chamei “forma média” – como ponto de equilíbrio entre um esforço ilimitado e uma forma musical limitada (a canção popular) – me parece atravessar os séculos e tem algo a ver com a noção de artesão, a qual não era, no princípio, distinta daquela de artista. Neste sentido, meu livro não é uma arqueologia.

Entretanto, eu estive bastante interessado pelo que Foucault afirma sobre a literatura popular (em seu artigo *Eugène Sue que amo*, 1978)<sup>10</sup> e sobre a música rock (em seu diálogo com Pierre Boulez, *A música contemporânea e o público*, 1983)<sup>11</sup>, que me guiaram verdadeiramente em minha reflexão.

Aprendi, além disso, que Foucault, mesmo se falava de música erudita – havia sido um íntimo de Jean Barraqué –, era também fã do cantor popular Julien Clerc. Isto me confortou na ideia de que os intelectuais não falam jamais daquilo que amam

<sup>9</sup> A entrevista citada, realizada ao vivo durante o *Salão do Livro de Paris* em 2018, está disponível no link: <https://www.francemusique.fr/emissions/etonnez-moi-benoit/france-musique-en-direct-et-en-public-du-salon-du-livre-paris-2018-avec-marie-modiano-philippe-chevallier-jp-gueno-59236>. Uma entrevista mais completa sobre o tema pode ser acessada no site de *France Inter*: <https://www.franceinter.fr/emissions/la-marche-de-l-histoire/la-marche-de-l-histoire-16-aout-2017> – NdT.

<sup>10</sup> Foucault (2001) – NdT.

<sup>11</sup> Foucault (2001) – NdT.



verdadeiramente! Sempre esta questão de legitimidade ... Idem em literatura: Foucault nos fala do *Nouveau Roman*<sup>12</sup>, da vanguarda literária, mas ele preferia ler *As memórias de além-túmulo*<sup>13</sup> e Thomas Mann!

**PS: Como podemos lutar por uma vida não fascista, hoje, sem risco de cair no anacronismo, se consideramos a manifestação de Michel Foucault no prefácio d'*O antiédipo*<sup>14</sup>? Faça referência à historicidade com que Foucault aborda o tema do fascismo naquele momento.**

**PC:** Novamente, questão bastante difícil e à qual não se pode responder senão titubeando. Poder-se-ia lutar contra o fascismo com argumentos teóricos, e estou convencido de que a pesquisa mais erudita tem um papel importante a desempenhar. Escolher trabalhar sobre a história do Antigo Testamento na *Universidade de Iena* entre 1934 e 1945, como o fez Gerhard von Rad, no contexto do antissemitismo, era um ato político forte, um ato corajoso e útil para a luta.

Mas há um pequeno fato histórico que me intriga e que Foucault sublinha: os poucos laços, finalmente, entre a filosofia de um filósofo e sua atitude política concreta. Pode-se ter sido um especialista na moral kantiana, um adepto dos valores do estoicismo etc., e ter sido defensor exemplar do nazismo. É embaraçoso, mas é assim. As ideias não são suficientes para combater o fascismo e não é suficiente ser um pensador de esquerda e publicar livros “de esquerda” para fazer uma barragem ao fascismo.

Neste momento, eu leio a tradução em francês da biografia do grande historiador Ernst Kantorowicz, escrita por Robert E. Lerner (*Ernst Kantorowicz: uma vida*<sup>15</sup>). Conservador na alma, Kantorowicz exaltou, de início, a Alemanha eterna, antes que o nazismo o fizesse mudar de ideia e de ele fugir para os EUA. Em seguida, sua atitude foi remarcável. Quando a *Universidade de Berkeley* lhe solicitou prestar juramento para atestar que não era comunista – e comunista ele certamente não o era –, Kantorowicz recusou e apelou à “dignidade” do professor, apelou a seu próprio “ser” de acadêmico. Este evento e as palavras de Kantorowicz me fazem recordar da constante insistência de Foucault no *êthos*, na atitude ética, sublinhando que ela podia ser independente das ideias que temos na cabeça.

Creio que a oposição ao fascismo é, de início, um caso de *êthos*, de ser. Isto não quer dizer que as demonstrações teóricas não têm um papel a desempenhar, mas que, sem uma forma de coragem, uma demonstração de ser, elas não têm efeito algum. Talvez porque o fascismo põe em perigo a própria integridade de nossas existências: são nossas existências que respondem a isto do melhor modo.

## REFERÊNCIAS

BOSWELL, J. *Christianity, social tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago : University Of Chicago Press, 1980.

BOSWELL, J. *The marriage of likeness: same-sex unions in Pre-Modern Europe : same-sex Unions in Pre-Modern Europe*. Oxford and New York: Villard Books, 1994.

<sup>12</sup> Apesar da dificuldade em determinar o início e o fim deste movimento literário, é possível situá-lo aproximadamente entre 1940 e a metade dos anos 1970. A invenção da designação *Nouveau Roman* é atribuída a Bernard Dort e por vezes, a Émile Henriot, usada com sentido negativo. Ela foi utilizada pela crítica para se referir a um grupo de escritores reunidos em torno das *Éditions de Minuit*, editora dirigida por Jérôme Lindon de 1948 até sua morte, em 2001. Alguns dos nomes associados a esta designação são Michel Butor, Samuel Beckett, Alain Robbe-Grillet e Claude Simon, dois deles – Beckewtt e Simon – agraciados com o prêmio Nobel de literatura – NdT.

<sup>13</sup> As *Memoires d'outre-tombe* consistem numa coleção de doze volumes redigidos por François-René de Chateaubriandp (1768-1848) – escritor e político francês – entre 1809 e 1841, publicados entre 1849 e 1850. Ver edição que acaba de ser publicada : CHATEAUBRIAND, F.-R. *Mémoires d'Outre-tombe*. Édition complète. [S. l.]: Imbroglia, 2019. (NdT).

<sup>14</sup> Deleuze e Guattari (1972) – NdT.

<sup>15</sup> Lerner (2017) – NdT.

- CHATEAUBRIAND, F.-R. *Mémoires d'Outre-tombe*. Édition complète. [S. l.]: Imbroglia, 2019.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *L'anti-OEdipe: Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les éditions de Minuit, 1972.
- DESMAZIERES, A. *L'inconscient au paradis: Comment les catholiques ont reçu la psychanalyse*. Paris : Payot 2011.
- FOUCAULT, M. De l'amitié comme mode de vie. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001. p. 982-986.
- FOUCAULT, M. Eugène Sue que j'aime. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001. p. 500-502.
- FOUCAULT, M. Michel Foucault/Pierre Boulez. La musique contemporaine et le publique. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1307-1314.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, Paris: EHESS: Gallimard: Seuil, 2004. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *L'origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College*. Edição estabelecida por Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, Paris: Vrin, 2013. p. 144.
- LERNER, R. E. *Ernst Kantorowicz: A Life*. Princeton: Princeton University Press, 2017.



Recebido em 12/05/2019. Aceito em 12/02/2019.

ENTRETIEN | ENTREVISTA | ENTREVISTA



# PRATIQUES DE LIBERTÉ CHEZ MICHEL FOUCAULT: QUESTIONS OUVERTES

ENTRETIEN AVEC PHILIPPE CHEVALLIER\*

---

\* À propos de l'interviewé: **Philippe Chevallier** a rédigé son Master en théologie et a soutenu son Doctorat en philosophie. Depuis ses premiers écrits, Chevallier s'est intéressé par des figures de l'histoire de la philosophie difficiles à classer. Parmi eux, Søren Kierkegaard et Michel Foucault ont bien d'importance pour lui, parce qu'ils mélangent des dispositifs originaux à la rigueur du concept. Aujourd'hui Chevallier est intégrant du cadre des spécialistes de la Bibliothèque Nationale de France (BnF). De l'ensemble de ses ouvrages on peut mettre en évidence *Michel Foucault et le christianisme* (ENS, 2011), *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille* (PUF, 2014) et son écrit le plus récent, l'essai *La chanson exactement* (PUF, 2017).

À propos de l'intervieweur: **Pedro de Souza** est titulaire d'un doctorat en linguistique de l'Université d'État de Campinas (1993). Ses principales recherches sont l'étude postdoctorale réalisée en 2007 à l'École Normale Supérieure de Lyon sur la performance vocale dans les paroles et les écrits de Michel Foucault. Actuellement, Souza travaille sur la voix et la subjectivation dans le mot chanté. E-mail: [pedesou@gmail.com](mailto:pedesou@gmail.com).

Traduction: **Alessandro Francisco**. E-mail: [alessandro.fco@terra.com.br](mailto:alessandro.fco@terra.com.br).

**Pedro de Souza (PS):** D'abord, je voudrais vous remercier, au nom de nos collègues, organisateurs du XI<sup>ème</sup> Colloque International Michel Foucault. Foucault et Pratiques de liberté –, pour votre gentillesse de nous concéder cet entretien. On a eu l'idée de vous consulter, l'un des spécialistes les plus jeunes et les plus brillants de Michel Foucault, et proposer cette conversation, à ajouter à un ensemble d'interventions présentées lors de sessions parallèles dans le cadre du XI Colloque International Michel Foucault, tenu en septembre 2018. Les exposées rassemblées ici reflètent bien la pertinence de la répercussion de la pensée foucauldienne en Amérique du Sud, et les questions que nous posons ici résonnent comme un écho des débats ouverts tout au long du colloque. Je vous remercie vraiment de nous rejoindre

**PS:** Lors du XI Colloque International Michel Foucault, tenu en septembre, à l'Université Fédérale de Santa Catarina, on a beaucoup parlé des pratiques gouvernementales visant à contrôler la vie, en particulier dans le domaine de la sexualité, notamment la criminalisation de l'avortement et l'interdiction du sujet de l'éducation sexuelle dans les programmes des lycées. Est-ce que ces questions peuvent nous remettre à la relation entre biopolitique et pratiques de liberté au cours de la pensée foucauldienne ?

**Philippe Chevallier (PC):** Ma réponse risque d'être trop générale et je m'en excuse, car les forces politiques sur lesquelles nous pourrions nous appuyer pour retrouver de la liberté sont extrêmement mobiles, incertaines dans leurs effets et parfois même potentiellement dangereuses. Elles défient aujourd'hui les oppositions traditionnelles droite / gauche qui ont perdu de leur pertinence, au moins en Europe occidentale. Je vous donnerais deux exemples : dans son cours de 1979, Naissance de la biopolitique, Foucault note que la gouvernamentalité libérale tolère un pluralisme toujours plus grand de comportements à l'intérieur de la société, une marge d'illégalismes, et s'efforce de limiter les actions répressives trop coûteuses – ce qui est assurément positif. Mais vous voyez bien en même temps les conséquences désastreuses de cette gouvernamentalité : réduction de toute question de société à un calcul économique, autorisation de mesures sécuritaires permanentes contre tout ce qui n'est pas prévisible (terrorisme, etc.). Faut-il donc être antilibéral ? Je ne suis pas à l'aise avec cette alternative : il y a en ce moment en France une pensée de gauche qui, au nom de la lutte contre le libéralisme, va critiquer les tentatives d'émancipation individuelle, jugées égoïstes, hédonistes, consuméristes, etc. Par exemple, les droits accordés aux gays – le mariage qui a été voté en France en 2013 – participeraient d'un libéralisme culturel, complice du libéralisme économique. Ce genre de propos est pour moi inquiétant, car il décrète qu'il y a quelque chose de plus fondamental et de plus originel que la liberté. Y aurait-il une troisième voie ? Foucault s'était beaucoup intéressé, dans les dernières années de sa vie, à la pensée libérale de gauche, ce que l'on a appelé en France la « deuxième gauche », proche du syndicat de la CFDT (Confédération française démocratique du travail). Cette gauche a été éclipsée par un socialisme étatique traditionnel, celui de François Mitterrand (qui venait d'ailleurs de la droite conservatrice). Étrangement, la relation de Foucault à ce laboratoire de pensée qu'a été en France la CFDT n'a jamais été vraiment travaillée. Plutôt que de vous répondre directement, je préfère émettre un vœu : ouvrir ce chantier de réflexion autour de Foucault et la « deuxième gauche ».

**PS:** Quelles relations pouvons-nous établir entre les concepts de biopolitique et de nécropolitique? Cela serait-il possible?

**PC:** Je pense que vous faites référence aux travaux d'Achille Mbembe, que je connais, hélas, trop mal ? Il me semble qu'il faut rappeler tout d'abord que la mise à mort appartient à la biopolitique. Quand Foucault insiste sur le passage, au XIX<sup>e</sup> siècle, du « faire mourir ou laisser vivre » du souverain au « faire vivre et laisser mourir » du pouvoir moderne, on pourrait croire que la biopolitique a une connotation d'abord positive, qu'elle serait principalement diriger vers la vie comme perpétuation, croissance, etc. Mais ce qui définit la biopolitique n'a rien de positif a priori. Le terme décrit simplement la prise du pouvoir sur le domaine biologique. Or,

l'exemple du racisme et des génocides coloniaux, cités par Foucault, le montre bien : on peut aussi tuer pour vouloir la vie. En devenant un objet politique, la « vie », qui est initialement un *continuum*, se fragmente : il y aura des vies moins légitimes, des vies moins importantes, des vies plus dangereuses, etc. Mais – et c'est là une différence importante, je crois, avec la nécropolitique – vie et mort, vie pour certains, mort pour d'autres, restent à chaque instant des possibilités, des vecteurs d'action au service de stratégies qui peuvent être contradictoires et appelleront des ajustements, des modifications, des compromis, etc. Je serais donc prudent sur l'usage du terme nécropolitique si l'on veut dire par là qu'il y aurait une unique volonté de mort qui serait la vérité profonde des États modernes. C'est trop faire honneur à ces États de croire à la cohérence de leurs buts, oubliant qu'ils sont l'objet, le jouet même de réajustements perpétuels. Il faut voir notre présent comme un champ ouvert de forces, un espace de dispersion, dirait Foucault.

**PS: Pensez-vous qu'il est possible de faire apparaître différentes conceptions de l'homme politique chez Michel Foucault ?**

**PC :** Oui, certainement, autant qu'il existe de Foucault(s) ! En fait, toute la difficulté consiste à reconstituer, sous ses analyses historiques, ce qui serait « la » philosophie de Foucault, quelque chose de positif qui pourrait nous rassurer. C'est une vieille histoire déjà, et un effort sans doute un peu vain : par le passé, on a fait du souci de soi « la » morale de Foucault ; aujourd'hui, on fait de la *parrèsia* son idéal pour l'action politique ; demain, on nous expliquera que Foucault était finalement chrétien, ou bouddhiste zen, etc. À chaque fois, cela ne marche pas, heureusement ! Car mille autres propos de Foucault et exemples historiques viennent contredire ces belles figures. Foucault considérait sa recherche comme un exercice de liberté, pas comme l'élaboration d'une philosophie morale, politique, etc. La sienne propre, il la définissait par trois petits mots, qui décrivent d'abord une attitude : « refus, curiosité, innovation ». Vous me direz que c'est bien maigre, et je serai d'accord : c'est maigre ! Plus maigre que la philosophie de Descartes ou d'Habermas. Mais quelle œuvre produite à partir de ces trois petits mots !

**PS: Est-ce qu'il un moyen de penser la subjectivité au dehors des pratiques politiques de l'identité?**

**PC :** Il me semble que c'est justement ce que recherche Foucault à travers ses différentes expérimentations : un rapport à soi qui ait sa cohérence, sa beauté, mais en même temps sa plasticité. Devenir un « soi » dont on ne puisse faire le portrait définitif. C'est exactement ce qui traverse son entretien pour le mensuel homosexuel *Gai Pied* : « De l'amitié comme mode de vie », en 1981, où il se méfie de l'identité homosexuelle. Deux choses à ce sujet : on l'oublie, mais le texte était présenté dans la revue comme « Un entretien avec un lecteur quinquagénaire », et ce n'est qu'à la toute fin que l'on apprendait, par un bref « Merci, Michel Foucault », l'identité du quinquagénaire. Jeu, ici, du semi-anonymat. Par ailleurs, l'entretien était illustré par un tableau à l'acrylique de David Hockney, « George Lawson and Wayne Sleep », portrait d'un couple d'hommes dans une pièce avec un piano (un danseur et son amant, en fait). Or, il s'agit d'un portrait... inachevé, Hockney n'étant jamais parvenu au résultat attendu ! Belle métaphore du contenu de l'entretien, à la fois parce que la nature de la relation entre George Lawson et Wayne Sleep n'est pas dite ni montrée, et parce que le portrait est finalement celui de l'impossible.

Maintenant, l'affirmation de l'identité, si elle peut être un piège, est sans doute aussi un moment nécessaire et indispensable des luttes pour l'émancipation. J'ai lu à ce sujet (mais je n'ai pas vérifié l'information) que Foucault avait participé à la *Gay pride* de Toronto en 1982 : la prudence théorique n'empêche pas le militantisme.



Image: David Hockney, *George Lawson and Wayne Sleep*

**PS: En Amérique Latine, il y a un mouvement politique de la pensée, que nous appelons décolonialiste, qui rejette la pensée de Michel Foucault en tant qu'outil pour aborder l'articulation entre les expériences de domination vécues par les noirs, les femmes et les indiens et la production de savoir considéré comme une pensée féministe ? Est-ce que vous en êtes d'accord ?**

**PC :** Avant de vous répondre sur le fond, je crois qu'il faut se méfier des étiquettes : « *Decolonialist studies* », « *Gender studies* », « *LGBT studies* », « *Postmodern studies* ». Étiqueter, c'est classer, isoler, simplifier. Foucault le savait bien, lui qui avait tant souffert de l'étiquette « structuraliste ».

Une fois posé cela, je reconnais qu'il y a bien un champ de pensées qui semble aujourd'hui entrer en conflit avec les analyses foucauldienne et qui traite du passé et du présent colonial. Ces courants de pensée commencent à peine – depuis une dizaine d'années –, à être traduits et diffusés en France, et j'ai peur de ne pas suffisamment bien les connaître pour en parler. Mais je pressens les problèmes théoriques qui sont soulevés : la position de Foucault serait « eurocentrée », « occidentale », voire « masculine » et « blanche » ; il serait mal placé pour parler de réalités de domination qu'il aurait, soit minorées, soit méconnues. Eh bien, c'est sans doute en partie vrai, mais je voudrais dire trois choses. La première chose, c'est que Foucault serait bien le dernier à prétendre parler en tant qu'intellectuel universel – une figure qu'il a toujours vigoureusement critiquée. La deuxième chose, c'est que Foucault évite de mêler théorie et pratique : l'action politique se fait dans un champ de forces réelles que l'analyse théorique ne peut jamais prétendre contrôler ni même véritablement intégrer, alors même qu'elle est elle-même située. Donc, vous voyez : prudence de Foucault, qui accepte par principe que son discours – celui des cours, celui des livres – demeure « à côté » de l'action à réaliser, à côté des impératifs politiques. Enfin, troisième chose, rejeter Foucault, c'est peut-être rejeter ce qui nous dérange dans sa pensée : sa radicalité critique qui ne laisse personne indemne, quel que soit son bord idéologique, ses origines, son sexe, sa sexualité, etc. Je crois que nous trouvons chez Foucault des attentions, des points de vigilance qui peuvent nous être utiles aujourd'hui et nous garder de

reconstruire des énoncés métahistoriques globaux, d'essentialiser des différences, de figer des rapports de domination, etc., toutes choses que la pensée foucauldienne peut utilement interroger.

**PS: Même avec l'approche non doctrinale par laquelle Foucault a étudié le christianisme et ses techniques de subjectivation, nous constatons au Brésil une résistance à ne pas considérer le christianisme sur un point de vue coupable, notamment au sujet pour toutes sortes de répression sexuelle. La publication du quatrième volume d' *Histoire de la sexualité* peut-elle briser un peu cette résistance?**

**PC:** Si on se place au niveau de l'histoire de la pensée, Foucault insiste sur le fait que le christianisme n'a pas été plus rigoriste que l'Antiquité gréco-romaine, en particulier par rapport aux pratiques sexuelles. La différence ne se situe pas, selon lui, dans la liste des interdits sexuels – qui est restée globalement la même –, mais du côté de l'expérience de soi et de son corps, très différente d'une Antiquité à l'autre. Non seulement, le christianisme n'a pas été plus intolérant, mais bien des travaux historiques insistent au contraire sur des espaces de grande tolérance, au moins jusqu'au début du deuxième millénaire : je pense bien entendu aux travaux de John Boswell, professeur à Yale, que connaissait bien Foucault (il contribua à le faire traduire en France), que ce soit sur la tolérance vis-à-vis de l'homosexualité jusqu'au XIIe siècle (*Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 1980) et sur les unions entre personnes de même sexe dans l'empire byzantin (*The Marriage of Likeness: Same-Sex Unions in Pre-Modern Europe*, 1994). Foucault était en fait beaucoup plus préoccupé par les dispositifs de savoir et de pouvoir qui ont produit la subjectivité moderne, laquelle n'est pas un simple prolongement de la subjectivité chrétienne, même si elle en reprend certaines techniques. Foucault insiste au contraire sur la rupture, autour des XVIII-XIXe siècles, entre le soi chrétien et le soi moderne.

Maintenant, dans les faits, il est évident que l'Église catholique a contribué à renforcer et s'est constamment appuyée, à partir du XIXe siècle, sur l'ensemble des pouvoirs et des savoirs qui ont contribué à des formes variées de répression sexuelle. J'en veux pour preuve le bon accueil fait, très tôt, par l'Église catholique à la médecine hygiéniste et surtout à la psychanalyse, qu'elle a très vite instrumentalisée à des fins moralisatrices. Il existe en français une belle étude d'Agnès Desmazières sur le sujet (*L'inconscient au paradis : Comment les catholiques ont reçu la psychanalyse*, 2011). Cela, Foucault n'en parle pas, car il s'intéresse d'abord aux ruptures. Or, l'Église catholique, à partir des Lumières, n'est plus force de rupture dans l'histoire de la subjectivité. Elle s'est finalement parfaitement bien adaptée au sujet moderne, abandonnant le type d'expérience de soi qu'elle avait elle-même façonné entre le IIe et le XVIe siècle. C'est d'ailleurs cela qui rend fascinante la lecture des *Aveux de la chair* : la découverte d'une expérience de soi qui nous est désormais complètement étrangère. Il est à parier qu'un chrétien, en 2019, ne se reconnaîtra absolument pas dans ces réflexions des IIIe ou IVe siècle, en particulier celles sur la virginité comme expérience positive de soi et de son corps, absolument pas imposée du dehors, codifiée, moralisante, etc.

Cette inventivité et cette positivité de l'expérience chrétienne dans l'Antiquité tardive pourrait accentuer la bonne conscience dont vous parlez : dans le fond, mis à part le fourvoisement de l'Église que je viens de mentionner (à partir du XIXe siècle), le christianisme, c'est magnifique ! Peut-être, mais il y a un point cependant qui doit nous rendre vigilants, même si Foucault se révèle étonnamment bienveillant, au moins mesuré, nuancé vis-à-vis de notre héritage chrétien : c'est l'apparition très tôt, dans l'histoire chrétienne, du motif de l'obéissance absolue à autrui. Foucault note son importance cardinale pour le mode chrétien de gouvernement, dès son analyse du pastorat, en 1978. Cette obéissance devient, avec le christianisme, un rapport de dépendance intégrale qui a sa raison d'être en elle-même et non pas pour les biens qu'elle permettrait d'atteindre. On peut dire que c'est là une perversion potentielle de la relation traditionnelle du maître au disciple et, certainement, l'une des causes des violences dont l'Église s'est rendue coupable : la valorisation d'une obéissance qui n'a pas d'autre justification qu'elle-même.

**PS: Vous avez publié un livre intitulé *La chanson exactement, l'art difficile de Claude François*. Cet ouvrage, paru aux PUF, 2017. Dans ce beau et passionné travail de recherche, inédit dans le domaine de la musique populaire, vous nous faites savoir, je cite un morceau de votre parole au France musique, que la concentration de talents qui a rendu possible la variété française des années 1960-1970 est l'un des secrets les mieux gardés de la musique du siècle dernier.” Dans le cadre du XI Colloque Foucault, Alfredo Veiga Netto, Alessandro Francisco et moi, on a réalisé une table ronde sur le discours et le langage dans l'art de la musique. D'où ma question : archéologie de la musique, du classique au populaire, est-elle possible ?**

**PC :** Je suis très touché par cette question car ce livre a été important pour moi et il a suscité plus de réactions que tous mes travaux d'histoire de la philosophie ! Je voudrais répondre de deux manières. Tout d'abord, j'admire les recherches d'Alessandro Francisco et les vôtres sur la musique. Elles m'intéressent énormément, mais il me semble qu'elles cherchent d'abord – à travers cette notion d'archéologie – à établir des ruptures historiques dans le discours musical, là où je cherche d'abord la constance d'une attitude, indépendamment de la structure mélodique. Cette recherche de ce que j'ai appelé la « forme moyenne », comme point d'équilibre entre un effort illimité et une forme musicale limitée (la chanson populaire), me semblent traverser les siècles et a quelque chose à voir avec la notion d'artisan, laquelle n'était pas au départ distinguée de celle d'artiste. En ce sens, mon livre n'est pas une archéologie. Cependant, j'ai été très intéressé par ce que dit Foucault de la littérature populaire (dans son article « Eugène Sue que j'aime », 1978) et de la musique rock (dans son dialogue avec Pierre Boulez, « La musique contemporaine et le public », 1983) qui m'ont vraiment guidé dans ma réflexion. J'ai d'ailleurs appris que Foucault, même s'il parlait de musique savante et avait été un intime de Jean Barraqué, était aussi fan du chanteur populaire Julien Clerc. Cela m'a conforté dans l'idée que les intellectuels ne parlent jamais de ce qu'ils aiment vraiment ! Toujours cette question de légitimité... *Idem* en littérature : Foucault nous parle du Nouveau Roman, de l'avant-garde littéraire, mais il préférerait lire *Les Mémoires d'outre-tombe* et Thomas Mann !

**PS: Comment pouvons-nous nous battre pour une vie non fasciste aujourd'hui sans risque de tomber dans l'anachronisme, si nous considérons la manifestation de Michel Foucault dans la préface de l'Anti-Oedipe? Je fais référence à l'historicité par laquelle Foucault aborde le sujet du fascisme à ce moment-là.**

**PC :** Question, à nouveau, très difficile, et à laquelle on ne peut répondre qu'en tremblant. On pourrait se battre contre le fascisme avec des arguments théoriques, et je suis convaincu que la recherche la plus savante, la plus érudite, a un rôle important à jouer. Choisir de travailler sur l'histoire de l'Ancien Testament à l'université d'Iéna entre 1934 et 1945, comme le fit Gerhard von Rad, dans le contexte de l'antisémitisme, était un acte politique fort, un acte courageux et utile pour la lutte. Mais il y a un petit fait historique qui m'intrigue et que souligne Foucault : le peu de liens, finalement, entre la philosophie d'un philosophe et son attitude politique concrète. On peut avoir été un spécialiste de la morale kantienne, un adepte des valeurs universelles du stoïcisme, etc., et avoir été un défenseur exemplaire du nazisme. C'est troublant, mais c'est ainsi. Les idées ne suffisent pas à combattre le fascisme et il ne suffit pas d'être un penseur de gauche et publier des livres « de gauche » pour faire barrage au fascisme. Je lis en ce moment la traduction en français de la biographie du grand historien Ernst Kantorowicz par Robert E. Lerner, *Ernst Kantorowicz : A Life* (2017). Conservateur dans l'âme, Kantorowicz a d'abord chanté l'Allemagne éternelle, avant que le nazisme ne lui fasse changer d'avis et qu'il s'enfuit aux USA. Son attitude, ensuite, fut remarquable. Quand l'université de Berkeley lui demanda de prêter serment pour attester qu'il n'était pas communiste – et communiste, il ne l'était certainement pas –, Kantorowicz refusa et en appela à la « dignité » du professeur, à son « être » même de savant. Cet événement et les mots de Kantorowicz me rappellent l'insistance constante de Foucault sur l'*éthos*, l'attitude éthique, soulignant qu'elle pouvait être indépendante des idées qu'on a dans la tête. Je crois que l'opposition au fascisme est d'abord affaire d'éthos, d'être. Cela ne veut pas dire que les démonstrations théoriques n'ont pas à jouer un rôle, mais sans une forme de courage, une démonstration d'être, elles n'ont aucun effet. Peut-être parce que le fascisme met en péril l'intégrité même de nos existences, ce sont nos existences qui y répondent le mieux.



## RÉFÉRENCES

BOSWELL, J. *Christianity, social tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago : University Of Chicago Press, 1980.

BOSWELL, J. *The marriage of likeness: same-sex unions in Pre-Modern Europe : same-sex Unions in Pre-Modern Europe*. Oxford and New York: Villard Books, 1994.

CHATEAUBRIAND, F.-R. *Mémoires d'Outre-tombe*. Édition complète. [S. l.]: Imbroglia, 2019.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *L'anti-OEdipe: Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les éditions de Minuit, 1972.

DESMAZIERES, A. *L'inconscient au paradis: Comment les catholiques ont reçu la psychanalyse*. Paris : Payot 2011.

FOUCAULT, M. De l'amitié comme mode de vie. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001. p. 982-986.

FOUCAULT, M. Eugène Sue que j'aime. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001. p. 500-502.

FOUCAULT, M. *L'origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College*. Edição estabelecida por Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, Paris: Vrin, 2013. p. 144.

FOUCAULT, M. Michel Foucault/Pierre Boulez. La musique contemporaine et le publique. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1307-1314.

FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*, Paris: EHESS: Gallimard: Seuil, 2004. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LERNER, R. E. *Ernst Kantorowicz: A Life*. Princeton: Princeton University Press, 2017.



Reçu le 05/12/2019. Accepté le 12/02/2019.