

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em Filosofia

Marcela Alves de Araújo França Castanheira

EXPERIÊNCIA E PENSAMENTO:

uma leitura de Foucault

Belo Horizonte

2021

MARCELA ALVES DE ARAÚJO FRANÇA CASTANHEIRA

**EXPERIÊNCIA E PENSAMENTO:
uma leitura de Foucault**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Helton Machado Adverse.

Belo Horizonte

2021

100 Castanheira, Marcela Alves de Araújo França.
C346e Experiência e pensamento [manuscrito] : uma leitura de
2021 Foucault / Marcela Alves de Araújo França Castanheira. -
2021.
202 f.
Orientador: Helton Machado Adverse.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1.Filosofia – Teses. 2.Experiência - Teses. 3.Pensamento
- Teses. I. Adverse, Helton Machado . II. Universidade
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

Experiência e Pensamento, Uma Leitura de Foucault

MARCELA ALVES DE ARAÚJO FRANÇA CASTANHEIRA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Política.

Aprovada em 05 de novembro de 2021, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Helton Machado Adverse - Orientador (UFMG)

Prof. César Candioto (PUC-PR)

Prof. Marco Antônio Sousa Alves (UFMG)

Prof. Fábio Roberto Rodrigues Belo (UFMG)

Prof. Marlon Jeison Salomon (UFG)

Belo Horizonte, 05 de novembro de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Marco Antonio Sousa Alves, Professor do Magistério Superior**, em 08/11/2021, às 10:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fabio Roberto Rodrigues Belo, Chefe**, em 08/11/2021, às 10:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Helton Machado Adverse, Professor do Magistério Superior**, em 08/11/2021, às 11:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cesar Candioto, Usuário Externo**, em 08/11/2021, às 11:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marlon Jeison Salomon, Usuário Externo**, em 08/11/2021, às 14:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1050567** e o código CRC **02C0022C**.

Às vidas perdidas pra Covid-19.

AGRADECIMENTOS

Aos meus amores, minha filha Clara e meu companheiro Thiago, por estarem sempre presentes, por todo suporte e pela paciência.

Aos meus pais, meus irmãos e irmã por incentivarem minha formação.

Ao orientador do trabalho, Helton Machado Adverse, por ter me acolhido na UFMG e pela esmerada e irreparável orientação, que levarei como exemplo.

Aos membros da banca, Cesar Candiotto e Marco Antônio Alves Sousa, presentes também na qualificação, pelas valiosas contribuições para a redação final do trabalho. A Fábio Roberto Rodrigues Belo e Marlon Jeison Salomon, pelas considerações feitas na banca de defesa. A todos, pela leitura atenta e por participarem dessa etapa da minha formação.

Ao Instituto Federal de Goiás (IFG), pela concessão do afastamento para pesquisa e pela bolsa do Programa de Incentivo à Qualificação do Servidor, que me possibilitaram condições adequadas para a realização desse trabalho.

Aos secretários e secretárias do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, pelo atendimento e atenção aos trâmites burocráticos, diminuindo a distância entre Goiânia e Belo Horizonte.

À Biblioteca da Universidade Federal de Goiás, onde passei muitas manhãs e tardes de leituras.

A todas minhas professoras e a todos meus professores por iluminarem meu caminho.

Aos meus amigos e amigas por estarem comigo nessa jornada.

“Temos que fazer falar todo tipo de experiência, e dar ouvidos aos afásicos, aos excluídos, aos moribundos. Pois nos encontramos no exterior, enquanto são eles que efetivamente enfrentam o aspecto sombrio e solitário das lutas. Creio que a tarefa de um praticante de filosofia, que vive no Ocidente, é dar ouvidos a todas essas vozes” (Michel Foucault).

Resumo

Este trabalho tem por objetivo reconstituir fragmentos do projeto intelectual de Michel Foucault denominado História do Pensamento. Intentamos restabelecer o lugar em que três livros pouco explorados nas leituras mais habituais de sua trajetória ocupam nesse projeto, bem como restituir a dimensão da experiência presente em cada um deles. Trata-se de *Eu, Pierre Rivière que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*; *Herculine Barbin, Diário de um Hermafrodita* e *A desordem das famílias, Lettres de cachet dos Arquivos da Bastilha no século XVIII*. Com o propósito de apresentar os desenvolvimentos teóricos e metodológicos operados na formulação desse projeto, perfazemos em nosso primeiro capítulo o caminho pelo qual Foucault inscreve seu próprio trabalho na linhagem do pensamento crítico francês, solo em que se desloca para conceituar a experiência como uma forma de pensamento articulada por configurações históricas específicas entre formas de conhecimento, tipos de normatividade e modos de subjetividade. Considerando as orientações dadas no primeiro capítulo, cada um dos outros três recompõe os elementos históricos de domínios específicos da experiência. No segundo capítulo, intitulado *Experiência do crime*, vinculamos o trabalho, realizado principalmente nos cursos *Teorias e Instituições Penais* e *A Sociedade Punitiva*, de elaboração das normas epistêmicas, políticas e jurídicas que delineiam o campo da experiência moderna do crime a Pierre Rivière, símbolo de uma subjetividade desobediente que expõe as fragilidades do sistema penal. Na sequência, o terceiro capítulo denominado *Experiência da sexualidade* remonta, a partir dos cursos *O poder psiquiátrico* e *Os anormais*, a história da psiquiatria e das tecnologias disciplinares a fim de mostrar os limites por elas estabelecidos à moderna experiência da sexualidade. Situamos nessa discussão a figura de Herculine Barbin, exemplo de uma subjetividade desviante que se afirma singularmente em oposição às determinações que lhe foram feitas pelo poder. No último capítulo, chamado *Experiência da dissipação e da devassidão*, reconstituímos, a partir dos documentos publicados em *A desordem das famílias* e de alguns textos de 1978, as transformações ocorridas na experiência do poder durante o século XVIII. Considerando as trocas discursivas estabelecidas entre as famílias e a polícia, indicamos como Foucault encontra uma ambiguidade entre a dimensão acontecimental do pensamento e sua materialização na forma da objetividade científica. Mostramos assim que Rivière, Herculine e os muitos que compõem os documentos recolhidos no Arquivo da Bastilha situam-se no limiar de uma determinada configuração epistêmica e política.

Palavras-chave: Experiência. Pensamento. Acontecimento. Norma. Poder.

Abstract

This work aims to reconstitute part of Michel Foucault's intellectual project called History of Systems of Thought. We intend to re-establish the place in which three books, little explored in the most common readings of his trajectory, they occupy in this project, as well as to restore the dimension of the present experience in each one of them. We talk about *I, Pierre Riviere, Having Slaughtered my Mother, my Sister and my Brother: A Case of Parricide in the 19th Century*; *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite* and *Disorderly Families: Infamous Letters from the Bastille Archives*. With the purpose of presenting the theoretical and methodological developments operated in the formulation of this project, in our first chapter, we trace the path by which Foucault inscribes his own work in the lineage of French critical thinking, the ground in which he moves to conceptualize experience as a form of thought articulated by specific historical configurations between forms of knowledge, types of normativity and modes of subjectivity. Considering the guidelines given in the first chapter, each one of the other three books recompose the historical elements of experience's specific domains. In the second chapter, entitled *Experience on Crime*, we link Foucault's elaboration work of epistemic, political and legal norms that delineate the study field of the modern experience on crime, mainly accomplished in the *Penal Theories and Institutions* and *The Punitive Society* courses, to Pierre Rivière, a disobedient subjectivity symbol that exposes the fragility of the penal system. Following, the third chapter called *Experience on sexuality* resettle, from courses such as *Psychiatric Power* and *Abnormal*, the history of psychiatry and disciplinary technologies, in order to show the limits by them established to the modern experience of sexuality. In this discussion, we place the figure of Herculine Barbin, an example of a deviant subjectivity that singularly asserts itself opposing to the imposed determinations made to her / him by power. In the last chapter, called *Experience on Dissipation and Debauchery*, we reconstitute, from documents published in *Disorderly Families* and some texts from 1978, the occurred transformations in the experience on power during the 18th century. When considering the discursive exchanges established between the families and the police, we indicate how Foucault finds in the book's published documents an ambiguity between the eventual dimension of thought and its materialization in a scientific objectivity form. In this way, we try to show that Rivière, Herculine and the many that participate in the collected documents inside the Bastille Archives, are situated on the threshold of a certain epistemic and political configuration.

Keywords: Experience. Thought. Event. Norm. Power.

Resumé

Ce travail a pour but de reconstituer des fragments du projet intellectuel de Michel Foucault dénommé Histoire de la pensée. Nous cherchons à rétablir la place qu'occupe, dans ce projet, trois livres encore peu explorés dans les lectures les plus usuelles de la trajectoire de Michel Foucault, et aussi à restituer la dimension de l'expérience présente dans chacun d'entre eux. Il s'agit de *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*; *Herculine Barbin, dite Alexina B.*; *Le désordre des familles, Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*. Dans le but de présenter les développements théoriques et méthodologiques opérés dans le cadre de la formulation de ce projet, nous retraçons, dans notre premier chapitre, le chemin sur lequel Foucault inscrit son propre travail dans la lignée de la pensée critique française, terrain sur lequel il se déplace pour conceptualiser l'expérience comme une forme de pensée articulée par des configurations historiques spécifiques parmi de types de savoir, de formes de normalité et de modes de subjectivité. En tenant compte de ces orientations données au premier chapitre, chacun des trois autres chapitres recompose les éléments historiques de domaines spécifiques de l'expérience. Dans le deuxième chapitre, intitulé *l'Expérience du crime*, nous relierons le travail, réalisé notamment dans les cours *Théories et Institutions pénales* et *La Société punitive*, d'élaboration des normes épistémiques, politiques et juridiques qui délimitent le contour du terrain de l'expérience moderne du crime à Pierre Rivière, symbole d'une subjectivité désobéissante qui expose les vulnérabilités du système pénal. Ensuite, le troisième chapitre dénommé *l'Expérience de la sexualité* retrace, à partir des cours *Le Pouvoir Psychiatrique* et *Les Anormaux*, l'histoire de la psychiatrie et des technologies disciplinaires afin de montrer les limites qu'elles ont établies à l'expérience moderne de la sexualité. Nous plaçons dans ce débat le personnage d'Herculine Barbin, un exemple de subjectivité déviante qui s'affirme singulièrement en opposition aux déterminations qui lui ont été imposées par le pouvoir. Dans le dernier chapitre, appelé *l'Expérience de la dissipation et de la débauche*, nous reconstituons, à partir des documents publiés dans *Le désordre des familles* et de certains textes de 1978, les transformations survenues à l'égard de l'expérience du pouvoir au cours du XVIII^e siècle. En tenant compte des échanges discursifs établis entre les familles et la police, nous indiquons la façon dont Foucault établit un rapport ambigu entre la dimension événementielle de la pensée et sa matérialisation sous la forme de l'objectivité scientifique. Nous démontrons de cette manière que Rivière, Herculine et les nombreux d'entre eux qui constituent les documents recueillis dans les archives de la Bastille, se situent au seuil d'une configuration épistémique et politique donnée.

Mots-clés : Expérience. Pensée. Événement. Norme. Pouvoir.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 EXPERIÊNCIA E PENSAMENTO	14
1.1 Filosofia da experiência e filosofia do conceito	15
1.1.1 Experiência do vivido e experiência de dessubjetivação	18
1.1.2 Práticas discursivas e séries de acontecimentos	26
1.2 História do pensamento e arqueologia	30
1.2.1 O filosófico e o não filosófico	30
1.2.2 Experiência e normas jurídicas	37
1.2.3 Experiência e normas biológicas	45
1.2.4 Experiência: norma, conhecimento e subjetividade	49
1.2.5 Arquivos biográficos: experiências-pensamento	53
CAPÍTULO 2 EXPERIÊNCIA DO CRIME	59
2.1 O dossiê	60
2.2 Sistema Punitivo	65
2.2.1 Conjunto penal: o aparelho judicial	65
2.2.2 Conjunto punitivo: nascimento da prisão	72
2.2.3 Sistema punitivo	84
2.3 Rivière: nem monstro, nem louco	88
CAPÍTULO 3 EXPERIÊNCIA DA SEXUALIDADE	97
3.1 Poder psiquiátrico: do louco ao anormal	97
3.1.1 A emergência da psiquiatria: a loucura como doença e como perigo	98
3.1.2 Funções-psi: a constituição das anomalias	108
3.1.3 Sexualidade	114
3.2 Herculine Barbin	123
CAPÍTULO 4 EXPERIÊNCIA DA DISSIPAÇÃO E DA DEVASSIDÃO	134
4.1 O lugar de Le Désordre des Familles na história do pensamento	136
4.2 O problema das condutas: o público e o privado	155
4.2.1 Os conflitos dos casamentos	155
4.2.2 A educação das crianças	161

4.3 Crítica e desassujeitamento	164
CONCLUSÃO	168
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	176
ANEXOS	184
Dossiê Marie Anne Goulard	184
Dossiê Duchesne	187
Dossiê Jean Allis	192
Dossiê Leclerc	199
Dossiê Nicolas Benois Chapuis	201

INTRODUÇÃO

Foucault nos deixou um rico e extenso legado intelectual, que por sua variedade de instrumentos conceituais e de domínios analisados é marcado por deslocamentos e por uma diversidade de registros textuais: livros escritos e editados para publicação; ensaios, prefácios, introduções, artigos, entrevistas, publicados na preciosa coleção *Dits et Écrits*, cursos ministrados entre os anos de 1971 a 1984 no *Collège de France*, as conferências recentemente publicadas pela Vrin. Esse conjunto de textos não possui evidentemente o mesmo estatuto. Enquanto os livros publicados apresentam resultados das pesquisas, ou ao menos a forma terminal de um trabalho já desenvolvido, os outros mostram o exercício de elaboração, as fontes, os desvios. Como afirmou certa vez Judith Revel, os cursos são o “laboratório dos livros”, o lugar em que se desenham os conceitos e onde as críticas são tecidas. A pesquisa que aqui se apresenta mobiliza alguns textos desse conjunto com o objetivo de reconstituir fragmentos de sua trajetória intelectual que compõem uma História do Pensamento.

Estruturamos o trabalho em quatro capítulos. O primeiro deles, *Experiência e pensamento*, ocupa-se com a reconstituição das formulações conceituais da História do Pensamento. Nele mostramos como Foucault inscreve seu próprio trabalho na linhagem do pensamento crítico francês, solo em que pôde encontrar uma concepção de experiência distinta da concepção clássica. Perfazemos o caminho pelo qual Foucault contorna a ideia de que a experiência é uma relação entre um sujeito *a priori* e um objeto já dado e pronto para ser conhecido e a concebe como relações históricas entre conhecimento, norma e sujeito. Indicamos os desvios, deslocamentos e aprofundamentos que são realizados para a sistematização dessa concepção de experiência. Finalizamos essas considerações indicando como os livros com arquivos biográficos, *Eu, Pierre Rivière que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão; Herculine Barbin, Diário de um Hermafrodita e A desordem das famílias, Lettres de cachet dos Arquivos da Bastilha no século XVIII*, podem ser lidos como peças da História do Pensamento. Os três capítulos subsequentes têm por objetivo demonstrar essa leitura.

Cada um dos capítulos subsequentes reconstitui a seu modo as configurações históricas de domínios específicos da experiência. Nós recorreremos aos cursos proferidos

no *Collège de France*, a alguns textos dos *Dits et Écrits* e algumas conferências para recuperar as normas epistêmicas e políticas que circunscrevem o espaço em que acontecem as experiências encontradas nos mencionados livros. Com isso queremos restituir a dimensão da experiência de Rivière, de Herculine e das dramatizações presentes em *Le Désordre des Familles*, e restabelecer o lugar que elas ocupam na História do Pensamento. Os capítulos se organizam internamente e se estruturam de acordo com os deslocamentos operados pelo próprio Foucault em sua trajetória, de modo que cada um traz uma especificidade quanto ao domínio explorado e quanto à atividade histórico-filosófica colocada em curso.

No segundo capítulo, intitulado *Experiência do crime*, indicamos o lugar que o livro *Eu, Pierre Rivière que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão* ocupa na História do Pensamento. Estruturalmente o capítulo começa com a apresentação do dossiê, a partir do qual podemos ver a batalha discursiva que se trava ao redor do crime e da punição e o lugar que o memorial de Rivière ocupa. Na sequência, nossa tarefa consiste em reconstruir, principalmente a partir dos cursos da primeira metade da década de 1970, *Teorias e instituições penais* e *A sociedade punitiva*, a história do sistema punitivo para apreender os contornos da experiência moderna do crime. Essa reconstituição acompanha, por uma espécie de espelhamento, o próprio modo como Foucault faz a história da punição. Os mencionados cursos buscam indicar as “condições de aceitabilidade” que permitiram que o aprisionamento se tornasse, por excelência, a forma legal de punição. Essas condições históricas são buscadas em práticas que extrapolam os domínios filosóficos e teóricos. E o modo como são incorporadas ao sistema penal só pode ser apreendido por uma série muito diferenciada de discursos. As noções de poder e de saber, atuando como reforço mútuo, operam como grade analítica para pensar a história da punição. Inscrevemos aí a figura de Rivière e seu memorial, que aparecem como um acontecimento imprevisto pelo sistema penal que expõe seus limites.

No terceiro capítulo damos continuidade à análise das relações de poder-saber desenvolvidas especialmente nos cursos *O poder psiquiátrico* e *Os anormais*. Mostramos como ocorre um deslocamento ou deslizamento de domínio: das questões referentes ao crime e à loucura para as concernentes à sexualidade e a anormalidade. Recompomos os elementos históricos que permitiram a integração entre as emergentes ciências *psi* – que nada mais são que formas de conhecimento sobre os próprios sujeitos que funcionam como a norma capaz de discriminar os indivíduos – e as tecnologias

disciplinares. Mostramos como a medicina se ergue como um poder sobre a vida, tendo por foco de atuação a sexualidade. Situamos, ao final, a experiência de *Herculine Barbin* nesse espaço e mostramos como ela se desvia das imposições médicas que lhe são feitas.

Em nosso quarto capítulo, *Experiência da devassidão e da dissipação*, restabelecemos o lugar ocupado pelo livro *Le désordre des familles*. Pela própria natureza do livro e pelo propósito que almejamos, optamos por apresentar alguns dos documentos publicados nesse livro nos *Anexos* que podem ser encontrados ao final do trabalho. Aproveitamos para sugerir ao leitor que pode ser mais interessante se a leitura dos *Anexos* anteceder a do capítulo. Mostramos nesse capítulo as transformações que passam no século XVIII por um complexo jogo entre os indivíduos e os mecanismos de poder. Sugerimos que ao ler os documentos sob a chave crítica, Foucault abre a possibilidade de retirar a necessidade e a evidência de uma determinada configuração histórica pelo restabelecimento de seu caráter acontecimental.

Por esse caminho, sugerimos que cada um desses livros se refere a um pensamento-acontecimento e está situado em um limiar epistêmico e político. Rivière coincide com a mudança nas formas de exercício do poder punitivo operada por meio da incorporação das tecnologias disciplinares; Herculine vive no mesmo momento em que essas mesmas tecnologias disciplinares são colocadas em curso por um novo saber médico que determina, a partir da sexualidade, a forma de vida e a identidade em que os indivíduos devem se reconhecer; e as dramatizações de *Le désordre des familles...* são simultâneas ao momento em que se forma uma nova ordem política e epistêmica que incorpora em seu funcionamento as técnicas de vigilância e de controle dos indivíduos.

CAPÍTULO 1 EXPERIÊNCIA E PENSAMENTO

Não há experiência que não seja uma maneira de pensar e não possa ser analisada do ponto de vista de uma história do pensamento.

(Michel Foucault)

Não é novidade que o quadro teórico em que Foucault se mobiliza é completamente mutável. Isso é claramente perceptível nos inúmeros deslocamentos que são operados durante seu percurso filosófico, seja em relação às ferramentas teóricas, aos domínios ou procedimentos de análise. Ele mesmo nos oferece várias formulações dessas modificações, reinterpretando seu próprio trabalho à luz dos problemas que lhe são atuais. Muito embora consideremos que essas autointerpretações não sirvam de baliza ou de orientação para a compreensão de sua trajetória, pensamos que a sugestão, oferecida na década de 1980, de que seu trabalho sempre esteve às voltas com a questão do sujeito é bastante atrativa¹. Sem dúvida, o sujeito é tematizado em seu percurso de maneiras distintas². Para nós, todavia, a apreciação desse tema torna-se mais propícia, se o considerarmos à luz da noção de experiência. Assim sendo, concentramos nosso trabalho na elucidação de modalidades históricas de produção de subjetividade, sob o amparo da noção de experiência.

Neste capítulo, apresentaremos os fundamentos que subsidiam nossa proposta.

¹ Podemos encontrar essa formulação, por exemplo, na entrevista concedida a Paul Rabinow e Hubert Dreyfus no ano de 1982, *Le sujet et le pouvoir*, em que afirma: “Não é poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minhas pesquisas.” FOUCAULT, M. *Le sujet et le pouvoir*. DE IV, n° 306, p. 223.

² Se pensarmos no percurso que se inicia ao final da década de 1960, com a publicação de *Arqueologia do saber*, até a década de 1980, especialmente com a publicação dos dois volumes da *História da sexualidade*, *O Uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, podemos perceber que o sujeito, ou melhor, as formas de subjetividade são consideradas pela noção de “práticas.” Durante o percurso foucaultiano, as práticas assumem três formas: práticas discursivas e não discursivas, práticas sociais e práticas de si. Cada uma dessas práticas tem uma função: as práticas discursivas e não discursivas (ou extradiscursivas, ou pré-discursivas) contornam a teoria do sujeito e o sujeito de conhecimento; as práticas sociais (práticas punitivas, práticas governamentais e jurídicas) desviam sua análise de uma teoria do poder; por fim, as práticas de si afastam-no das teorias éticas sobre o sujeito. Sobre isso, Cf. DARDOT, P. *De la praxis aux pratiques*. In: LAVAL, C. PALTRINIERI, L. TAYLAN, F. (Org.). *Marx & Foucault: Lectures, usages, confrontations*. Paris: Éditions La Découverte, 2015. No presente trabalho nos ocupamos apenas das práticas discursivas e das práticas sociais.

1.1 Filosofia da experiência e filosofia do conceito

A leitura que aqui propomos, ao dar centralidade à noção de experiência³, depara-se logo de saída com um aparente obstáculo. Vejamos.

Em um texto publicado como *Introdução*⁴ à edição inglesa da obra de Canguilhem, *O normal e o patológico*, Foucault faz uma exposição da cena filosófica francesa que lhe é contemporânea e nela posiciona seu próprio trabalho. Ele estabelece uma distinção entre duas vias, ambas derivadas da leitura das conferências proferidas por Husserl em 1929⁵, publicadas posteriormente como *Meditações Cartesianas*: uma denominada “filosofia da experiência, do sentido e do sujeito”⁶ e outra referente à “filosofia do saber, da racionalidade e do conceito”⁷. A primeira delas, desenvolvida pelas correntes fenomenológica e existencialista e representada pelas figuras de Sartre e de Merleau-Ponty, se orienta na “direção de uma filosofia do sujeito”⁸, retomando o papel fundador do *Cogito*⁹. A segunda, associada à história e à filosofia da ciência, vincula-se às figuras de Canguilhem e de Bachelard e “remonta aos problemas fundadores do pensamento de Husserl, aqueles do formalismo e do intuicionismo”¹⁰. Foucault sugere assim que a fenomenologia de Husserl funcionaria como um *a priori* histórico da filosofia francesa, de onde derivaram essas duas tramas profundamente heterogêneas¹¹.

³ Sobre a centralidade da noção de experiência na trajetória foucaultiana, Cf. BOLMAIN, T. *Expérience et critique. Sur le kantisme de Foucault*. Aspirant F.R.S.-FNRS/ Univ. De Liège, abril de 2010. Disponível em: <https://orbi.uliege.be/handle/2268/108907>. Último acesso em 09/04/2021.

⁴ FOUCAULT, M. *Introduction by Michel Foucault*, DE III, nº 219, pp. 429-442. Esse texto foi reeditado e republicado em 1984 com o título *La vie: l'expérience et la science*. Cf. FOUCAULT, M. *La vie: l'expérience et la science*. DE IV, nº 361, pp. 763-776. A distinção entre as duas edições não será explorada em nosso trabalho.

⁵Publicadas com o título “Conferências de Paris”, Cf. HUSSERL, E. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*.

Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf. Último acesso em 23/04/2021.

⁶ Cf. FOUCAULT, M. *Introduction by Michel Foucault*, DE III, nº 219, p. 430.

⁷ *Ibidem*, p. 430.

⁸ *Ibid*, p. 430.

⁹ Sobre a reativação do *Cogito* pela fenomenologia, Cf. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. “V. O cogito e o impensado”, pp. 444-453.

¹⁰ FOUCAULT, op. cit., p. 430.

¹¹ SABOT, P. *L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault*. Centre Sèvres, Archives de Philosophie, 2006/2 Tome 69, p. 285-303. É importante mencionar que a relação de Foucault com a fenomenologia é mais complicada e que inicialmente esse foi seu horizonte de formação. Sobre a influência da fenomenologia no pensamento inicial de Foucault (especialmente nos textos da década de 1950, *Introduction*, in *Binswanger (L.), Le Rêve et l'Existence* e *La psychologie de 1850 à*

Segundo Sabot, essas duas vias se constituíram a partir da insuficiência da empresa fenomenológica em relação a dois principais temas: o primado da experiência e a fundação da ciência. De um lado, a insuficiência quanto à radicalidade do questionamento sobre a experiência conduziu Merleau-Ponty à formulação da ontologia da carne¹²; de outro, a insuficiência quanto à reflexão sobre o estatuto do conhecimento conduziu Canguilhem à via de uma revolução teórica das relações entre sujeito e objeto nas ciências da vida¹³. Merleau-Ponty e Canguilhem são colocados em posições simetricamente inversas: o primeiro, falando do interior da fenomenologia, propõe fazer valer os direitos da experiência contra a empresa objetivista de uma ciência que desnatura seu sentido. *A Fenomenologia da percepção*¹⁴ sugere, nesse sentido, um retorno à experiência vivida, ao mundo da vida, ao mundo fenomenal purificado de tudo que proceda de uma atitude objetificante. O segundo, colocando-se fora da fenomenologia, assume uma atitude epistemológica, que tem no cerne de suas preocupações as relações entre vida e conhecimento. Coloca-se, de um lado, a experiência do vivido e de outro, a ciência biológica (ou o pensamento crítico).

As questões colocadas pela filosofia das ciências não apenas se desenvolveram como uma alternativa à fenomenologia do mundo da vida, mas também remontaram ao pensamento crítico, à medida que interrogaram as condições de possibilidade do conhecimento da vida¹⁵. Essa linhagem crítica manteve-se ligada às questões da sua atualidade e se desenvolveu, segundo Foucault, a partir de uma reativação do tema da

1950), cf. SABOT, P. *L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault*. Centre Sèvres, Archives de Philosophie, 2006/2 Tome 69, pp. 285-303.

¹² Sobre isso, Cf. BARBARAS, R. *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.

¹³ O trabalho de Canguilhem despertava interesse por inscrever-se na filosofia da ciência num momento em que proliferava na França as leituras existencialistas. Ele inscreveu-se na paisagem intelectual francesa entre os anos de 1950-1980 como “uma palavra de ordem para todos que procuravam sair dos caminhos da filosofia do sujeito, quer dizer, para todos aqueles que, dos anos 50 aos 80, procuravam renovar o discurso teórico da filosofia, da sociologia, da psicanálise.” ERIBON, D. *Michel Foucault, 1926-1984*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Editora Schwarcz, 1990, p. 114.

Segundo Gutting, é importante lembrar que essa linhagem que começa com Comte, e que passa por Louis Couturat, Henri Poincaré e Gaston Bachelard, era muito influente na Sorbonne quando Foucault era estudante, especialmente pelas aulas de Canguilhem. Cf. GUTTING, G. *Foucault's Philosophie of experience*. Duke University Press, *Boundary 2* 29:2, 2002, p. 74. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/boundary-2/article-abstract/29/2/69/6133/Foucault-s-Philosophy-of-Experience?redirectedFrom=fulltext>. Último acesso em 28/05/2021.

¹⁴ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 5ª edição, 2018.

¹⁵ Na cena francesa, o trabalho de Canguilhem, que segundo Foucault tem inspirações nietzscheanas, estaria ligado ao pensamento crítico. Sobre a inspiração nietzscheana no pensamento de Canguilhem, Foucault afirma o seguinte: “Nietzsche dizia que a verdade era o mais profundo erro. Canguilhem diria talvez, ele que é distante e próximo de Nietzsche ao mesmo tempo, que ela é, sobre o enorme calendário da vida, o mais recente erro.” FOUCAULT, op. cit., p. 441.

Aufklärung, “introduzido sub-repticiamente” na agenda filosófica pelos textos de Kant e de Mendelssohn, ambos publicados em 1784 como respostas à questão lançada pelo jornal *Berlinische Monatschrift*: “O que é *Aufklärung*?”¹⁶. Essa tradição que abriu à filosofia uma dimensão histórico-crítica¹⁷ procura, por um lado, “qual foi (em sua cronologia, em seus elementos constituintes, em suas condições históricas) o momento em que o Ocidente pela primeira vez afirmou a autonomia e a soberania de sua própria racionalidade: Reforma luterana, revolução copernicana, filosofia de Descartes, matematização galileana da natureza, física newtoniana?”¹⁸; por outro, “analisa o momento presente e procura, em função do que foi a história dessa razão, em função também do que pode ser seu balanço atual, que relação estabelecer com esse gesto fundador: redescoberta, retomada de um sentido esquecido, acabamento, ou ruptura, retorno a um momento anterior, etc”¹⁹. Foucault inscreve seu “jornalismo filosófico” nessa via²⁰ denominada por ele mesmo como “filosofia do conceito”, oposta à “filosofia da experiência”.

¹⁶ *Ibidem*, p. 430.

¹⁷ Sobre como essa dimensão já estava presente em *As palavras e as coisas*, Cf. SABOT, P. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

¹⁸ FOUCAULT, op. cit., p. 431.

¹⁹ *Ibidem*, p. 431.

²⁰ A oposição entre jornalismo filosófico e ensino universitário aparece em diferentes momentos e ela é simétrica à separação feita entre as duas vias filosóficas francesas: fenomenologia e existencialismo permanecem mais próximos do ensino universitário, enquanto a filosofia da ciência estaria vinculada ao jornalismo filosófico (esse mesmo tributário de Nietzsche). Ele define, em 1972, seu próprio trabalho como um jornalismo filosófico: “eu me considero um jornalista, na medida em que o que me interessa é a atualidade, o que se passa conosco, o que nós somos, o que acontece no mundo. A filosofia, até Nietzsche, tinha por razão de ser a eternidade. O primeiro filósofo-jornalista foi Nietzsche. Ele introduziu o hoje no campo da filosofia. Antes, a filosofia conhecia o tempo e a eternidade. Mas Nietzsche tinha a obsessão com a atualidade. Penso que o futuro, somos nós que fazemos. O futuro é a maneira pela qual nós reagimos ao que se passa, **é a maneira pela qual nós transformamos em verdade um movimento, uma dúvida**. Se nós queremos ser mestres de nosso futuro, nós devemos colocar fundamentalmente a questão do hoje. É porque, para mim, a filosofia é uma espécie de jornalismo radical”. FOUCAULT, M. *Le monde est un grand asile*. DE II, n° 126, p. 434, **grifos nossos**.

O jornalismo filosófico refere-se ao trabalho com o acontecimento e com a atualidade. Sua questão é saber “o que nós somos hoje?”. Essa pergunta contrapõe-se à interrogação cartesiana “quem sou eu?”. Enquanto essa última se refere a qualquer espaço e qualquer tempo, a primeira considera a geografia e o calendário. Indo um pouco além, mas na mesma direção, se nos voltarmos para o texto de 1984 sobre a *Aufklärung*, *Qu'est-ce que les Lumières?*, Foucault contrapõe-se mais uma vez à interrogação cartesiana. Ao invés de perguntar “quem sou eu hoje?”, ele interroga “qual é o presente a que pertencemos?”. Essa última pergunta é importante para nós, porque ela coloca em seu centro o modo como Foucault entende a possibilidade do sujeito de se posicionar diante das condições em que se encontra. Como afirma Macherey, no sentido explorado por Foucault nesse texto, “‘ser sujeito’ é então ‘pertencer’, isto é, intervir ao mesmo tempo como elemento e como ator em um processo global, em que o desdobramento define o campo atual das experiências possíveis, no interior do qual somente pode ser situado o fato de ‘ser-sujeito’”. MACHEREY, P. *Pour une histoire naturelles des normes*. In: MACHEREY, P. *De Canguilhem à Foucault, La force des normes*. Paris: La Fabrique éditions, 2015. Formato Epub, pp. 15-41.

Chegamos, assim, ao nosso problema: como admitir que a experiência seja central em seu pensamento, se ele mesmo se afasta do que denomina “filosofia da experiência”? Para colocar a pergunta de um outro modo, podemos recorrer ao desafio que Trombadori lança a Foucault na entrevista concedida em 1978: “Você – pergunta o entrevistador – fala de fenomenologia, mas todo o pensamento fenomenológico repousa sobre o problema da experiência e se apoia sobre ela para traçar seu próprio horizonte teórico. Então, em que sentido você se distingue?”²¹. Nossa sugestão é a de que a compreensão do vínculo estabelecido entre o método arqueológico e a noção de experiência possa responder essa pergunta. E para isso devemos atentar aos deslocamentos operados por Foucault em parte de seu percurso filosófico.

1.1.1 Experiência do vivido e experiência de dessubjetivação

Nessa seção, abordamos a contraposição entre duas formas de experiência: a experiência do vivido, definida pela fenomenologia, e a experiência de dessubjetivação, elaborada por Foucault a partir dos literatos franceses, dentre os quais destacamos Bataille, Blanchot e Mallarmé, e de Nietzsche. Por ora, nosso intuito consiste em mostrar em que medida podemos compreender os trabalhos de Foucault como tributários dessa última linhagem.

Das descobertas de Foucault acerca da literatura, as quais não podem ser dissociadas da figura de Nietzsche²², recortamos três datadas na década de 1960²³: o texto redigido em 1963, em homenagem a Bataille, *Préface à la transgression*²⁴; o texto escrito em homenagem a Blanchot, *La pensée du dehors*²⁵, e a célebre publicação de 1966, *As palavras e as coisas*²⁶. Muito embora os textos tenham propósitos

²¹ FOUCAULT, M. *Entretien avec Michel Foucault*. DE IV, nº 281, p. 43.

²² Como nos sugere Machado, “a referência a Nietzsche se deve principalmente aos literatos que introduziram na França não propriamente o comentário de Nietzsche, mas, o que é muito importante, um estilo nietzscheano, não dialético e não fenomenológico, de pensamento”. MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. Edição Kindle, “Introdução”.

²³ Não ignoramos aqui as referências feitas à literatura e a Nietzsche em momentos anteriores. No entanto, recortamos os três textos indicados no corpo do texto por julgarmos que eles nos oferecem uma chave interpretativa para a noção de experiência de dessubjetivação. Sobre as relações entre experiência, literatura e Nietzsche na *História da loucura*, Cf. *Ibidem*. Machado aproxima as noções de experiência trágica e de experiência-limite. Como será possível constatar, caminhamos em outra direção, passando ao largo da noção de experiência trágica.

²⁴ FOUCAULT, M. *Préface à la transgression (en hommage à George Bataille)*. DE I, nº 13, pp. 233-250.

²⁵ FOUCAULT, M. *La pensée du dehors*. DE I, nº 38, pp. 518-540.

²⁶ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

diferenciados²⁷, há uma convergência entre eles, quando se trata de pensar o lugar que a literatura e a figura de Nietzsche²⁸ ocupam no pensamento de Foucault: ambos se referem a uma nova forma de pensamento, distinta do pensamento clássico²⁹.

Na conhecida entrevista concedida, em 1978, a Duccio Trombadori, Foucault menciona os nomes de Bataille, Nietzsche, Blanchot e Klossowski, que apesar de “não serem filósofos no sentido institucional do termo”³⁰, foram influências importantes para ele, na medida em que ofereceram uma nova forma de experiência de pensamento que lhe permitiu modificar sua formação universitária fortemente marcada “pelas grandes maquinarias filosóficas que se chamam hegelianismo, fenomenologia”³¹. Na sequência, distingue dois tipos de experiência: de um lado, descreve a experiência do fenomenólogo como “um determinado modo de colocar um olhar reflexivo sobre um objeto qualquer do vivido [*du vécu*], sobre o cotidiano na sua forma transitória para apreender suas

²⁷ Sobre a distinção entre os textos, podemos dizer que *Prefácio à transgressão*, escrito na ocasião da morte do autor francês, considera a experiência de pensamento no jogo entre transgressão e limite. *La pensée du dehors* refere-se, entre outras coisas, à contraposição entre interioridade e exterioridade do pensamento. Já *As palavras e as coisas*, faz uma arqueologia das ciências humanas e pensa espaços distintos da experiência. Nesse sentido, o propósito da última é muito mais amplo.

²⁸ Não poderíamos deixar de mencionar que, em *As palavras e as coisas*, Foucault sempre coloca a literatura na fronteira entre uma *épistème* e outra. Por ser uma linguagem capaz de transgressão, ela pode operar (ou ao menos indicar) um acontecimento no espaço do pensamento (*épistème*). É preciso dizer que subjaz a essa interpretação a ideia de que o pensamento se inscreve em um espaço historicamente configurado, que apesar de não o determinar, o contorna e o delimita. O que possibilita o estabelecimento de um limiar é um acontecimento, isto é, a irrupção de uma singularidade, de uma diferença. Um limiar é irreduzível ao modo de ser de um determinado espaço e marca o lugar (ou o não lugar) em que a ordenação de um modo de pensar modifica-se e abre a possibilidade para uma nova forma de pensamento. Sobre os espaços em *As palavras e as coisas*, v. CANDIOTTO, C. O pensamento do Mesmo: entre utopias e heterotopias. *Revista Dois Pontos*: Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Curitiba, São Carlos, v. 4, nº 1, pp. 169-179, abril de 2017. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/56545>. Último acesso em 28/05/2021.

²⁹ Sabot defende que o encontro com Nietzsche, na década de 1960, foi profícuo não apenas pelo conteúdo encontrado nos textos do filósofo alemão, mas sobretudo porque Foucault se deparou com “um modo de pensar totalmente diferente do que caracterizava a filosofia desde então: um modo de pensar que sinalizava uma renovação completa das maneiras de fazer filosofia, orientando esse fazer em direção a formas de escritura e formas de experiência inéditas”. Para Sabot, há um “efeito-Nietzsche” determinado por esse “pensamento-experiência” que leva “o pensamento filosófico a seus próprios limites, ou seja, ao seu exterior, onde pode estar ao lado de outras grandes experiências, como a experiência literária, e também a experiência da doença e da loucura”. Sabot faz, em seguida, uma exposição de como Nietzsche é uma figura fundamental nos escritos da década de 1960, por oferecer o modelo de uma experiência de dessubjetivação, tanto para os escritos literários quanto para as investigações arqueológicas e para a formulação do método em *Arqueologia do saber*. Cf. SABOT, P. Sobre algumas “figuras literárias” de Nietzsche em Foucault. Tradução de Mauricio Pelegri. *Revista Ipseitas*: UFSCAR, 2020. Nietzsche e Foucault, vol. 6, nº 1, pp. 264-278.

³⁰ FOUCAULT, M. *Entretien avec Michel Foucault*. DE IV, nº 281, p. 43, **grifos nossos**.

³¹ *Ibidem*, p. 43. Esses parecem ser os dois grandes adversários que Foucault quer combater: de um lado, a totalização histórica proposta por Hegel e pelos hegelianos; de outro, o postulado do sujeito transcendental como fonte de todo e qualquer conhecimento. Esse aspecto voltará a ser explorado nas próximas seções.

significações”³²; de outro, considera que para Nietzsche, Bataille e Blanchot, a experiência consiste em “tentar chegar a um determinado ponto de vida que seja o mais próximo possível do insuportável [*invivable*] – o que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade”³³. Enquanto a fenomenologia busca, nesse sentido, “apreender a significação da experiência cotidiana para encontrar em que o sujeito que eu sou é efetivamente fundador, em suas funções transcendentais, dessa experiência e de suas significações”³⁴, a experiência em Nietzsche, Bataille e Blanchot tem por função “arrancar o sujeito de si mesmo, fazer de um modo que ele não seja mais o mesmo ou que ele seja levado a sua aniquilação ou a sua dissolução. É uma empresa de dessubjetivação [*dé-subjectivation*]”³⁵. Essa formulação talvez seja a mais explícita para indicar o contraste estabelecido entre a experiência fenomenológica do vivido e a experiência-limite de dessubjetivação.

Em *O prefácio à transgressão*, Foucault havia distinguido a linguagem da transgressão, própria de uma experiência-limite de dessubjetivação, da linguagem dialética. A linguagem da transgressão é entendida, e só pode ser entendida assim, correlacionada ao limite. Transgressão e limite devem “um ao outro a densidade de seu ser”³⁶. Não se trata de uma oposição em que um termo anularia o outro, mas de uma reciprocidade em que os próprios limites só são visualizados ou constituídos à medida que são transgredidos. A transgressão é o gesto que faz, ao mesmo tempo, o limite aparecer e coloca-o à prova ao extrapolá-lo por um excesso, abrindo um novo espaço ainda vazio³⁷. A transgressão, diz Foucault, “não está (...) para o limite como o negro está para o branco, o proibido para o permitido, o exterior para o interior, o excluído para o espaço protegido da memória”³⁸. Para ele, é preciso pensar a transgressão em relação “ao espaço que ela abarca” e desafogá-la das suas afinidades com a ética. Libertá-la do que é escandaloso ou subversivo, daquilo que é animado pela potência do negativo³⁹.

Ela não é violência em um mundo partilhado nem triunfa sobre os limites que apaga, ela toma no âmago do limite, a medida desmesurada da distância que

³² *Ibid*, p. 43.

³³ *Ibid*, p. 43.

³⁴ *Ibid*, p. 43.

³⁵ *Ibid*, p. 43.

³⁶ FOUCAULT, M. *Préface à la transgression (en hommage à George Bataille)*. DE I, nº 13, p. 237.

³⁷Cf. SARDINHA, D. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 33, nº 2, pp. 177-192, 2010.

Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n2/v33n2a11.pdf> . Último acesso: 22/04/2021.

³⁸ FOUCAULT, op. cit., p. 237.

³⁹ *Ibidem*, pp. 237-238.

nela se abre e desenha o traço fulgurante que a faz ser. Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, afirma o ilimitado ao qual ele se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência⁴⁰.

A transgressão não tem a mesma forma que a exclusão⁴¹. Ela tem a ver com o ser da diferença. Todo o esforço de Foucault parece conduzir-se para a defesa de que a linguagem da transgressão não é uma negação do limite, mas a linguagem própria da experiência do limite. Ela afirma o “ser limitado, afirma o ilimitado ao qual ele se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência”⁴². Embora não tenha nada de negativo, a transgressão também não tem nada de positivo, uma vez que, por definição, “nenhum limite pode apreendê-la”⁴³.

Foucault afirma que essa natureza paradoxal da transgressão caracteriza a filosofia contemporânea como uma “afirmação não positiva”⁴⁴, como a prova de um limite que tem a mesma forma do princípio de contestação recolhido por ele em Blanchot. A contestação “não é uma negação generalizada”, mas “uma afirmação que não afirma nada”⁴⁵. Ela, nos diz Foucault:

não é o esforço do pensamento para negar existências ou valores, é o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites, e por aí ao Limite em que se cumpre uma decisão ontológica: contestar é ir até o núcleo vazio em que o ser atinge seu limite e onde o limite define o ser. Ali, no limite transgredido, repercute o *sim da contestação*, que deixa sem eco o I-A do asno nietzschiano⁴⁶.

Foucault opõe o “sim” da contestação ao I-A do asno anunciado por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*. A expressão I-A refere-se, no livro de Nietzsche, tanto ao relincho do asno quanto à fonética da palavra “sim” em alemão, *Ja*. O “sim” do asno designa um sim que é dito para tudo. Uma passagem do livro esclarece o sentido desse sim: “[...] mas tudo mastigar e digerir – isso é uma autêntica maneira de porco! Sempre

⁴⁰ *Ibid*, p. 238.

⁴¹ Para Sardinha, “o terreno sobre o qual se coloca a questão da natureza da transgressão se encontra radicalmente transformado. Ele não é mais o terreno dos valores [como era na *História da loucura*], mas o do ser, enquanto esse se oferece a nós como limitado. (...) A fronteira que é preciso constatar (...) é exterior, ela é o limite que informa o ser.” SARDINHA, D. A loucura. In: *As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética*, p. 185.

Vale mencionar que a linguagem da exclusão é própria da linguagem clássica, como mostraremos adiante.

⁴² FOUCAULT, op. cit, p. 238.

⁴³ *Ibidem*, p. 238.

⁴⁴ *Ibid*, p. 238.

⁴⁵ *Ibid*, p. 238.

⁴⁶ *Ibid*, p. 238.

dizer ‘I-A’ – isso apenas o asno aprendeu, e quem tem seu espírito! – ”⁴⁷. O “sim” do asno é uma forma de aceitação impensada, ao passo que a “afirmação negativa” definida por Blanchot como contestação é um sim que nada aceita, mas que experimenta o limite. A experiência-limite é caracterizada por essa relação paradoxal.

A expressão mais nítida dessa experiência é recolhida por Foucault na imagem do Olho desenhada por Bataille. O Olho é a figura por meio da qual o próprio Bataille faz a experiência da perda da sua própria linguagem. Levada ao seu extremo, a linguagem transgride seu próprio limite, conduzindo o filósofo soberano para fora de si mesmo, onde aniquila-se. É o “aprofundamento da experiência filosófica na linguagem e a descoberta de que é nele e no movimento em que ele diz o que não pode ser dito que se realiza uma experiência do limite tal como a filosofia, agora, deverá pensá-la”⁴⁸. Nesse jogo, a linguagem faz a experiência da morte: “lá onde a linguagem descobre seu ser na transposição dos seus limites: a forma de uma linguagem não dialética da filosofia”⁴⁹. Bataille é para Foucault uma referência para a caracterização do “espaço de uma experiência em que o sujeito que fala, em vez de se exprimir, se expõe, vai ao encontro de sua própria finitude e sob cada palavra se vê remetido à sua própria morte”⁵⁰, experimentando a transgressão de sua finitude.

Em síntese, a literatura erótica de Bataille desloca a sexualidade e a morte para a experiência da linguagem, por meio da qual a sexualidade pode fazer a experiência de si mesma e dos seus limites pelo suplício do sujeito falante. O “eu” que fala lança-se à incerteza de si mesmo; ele não é um sujeito responsável pelos fundamentos do discurso, mas é apenas quem fala. O que se pode ver ali é o “esquartejamento daquele que fala na linguagem filosófica”⁵¹. Foucault reconhece em Bataille o desaparecimento do sujeito

⁴⁷NIETZSCHE, F. Do espírito de gravidade. In: NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra, Um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, Formato Mobi, posição 3873.

Sobre o I-A do asno, Cf. SALAQUARDA, J. Zaratustra e o asno: uma investigação sobre o papel do asno na Quarta Parte do Assim falava Zaratustra de Nietzsche. *Revista Discurso*: Universidade de São Paulo, nº 28, 1997, pp. 167-208. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38024>. Último acesso em: 16/08/2021.

⁴⁸FOUCAULT, op. cit, p. 249.

⁴⁹*Ibidem*, p. 247.

⁵⁰*Ibid*, p. 249.

⁵¹*Ibid*, p. 39.

Segundo Sardinha, a literatura batailliana prolonga a morte de Deus à ordem da linguagem até o ponto em que essa morte pode transformar-se em experiência. Isso renova a atividade filosófica, despertando-a da totalização da dialética, bem como do sono antropológico. Anuncia-se assim a tarefa dada à filosofia: “ela deve acolher e levar mais longe a experiência moderna dos limites e sua ultrapassagem.” SARDINHA, D. *Dois ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética*, p. 191.

filosófico a partir do modo como o pronome “eu” se apresenta nos textos. O “eu” se desliga do tempo, se distancia da palavra que fala e se desata da soberania daquele que pensa e escreve. Desse modo, a linguagem “avança como em um labirinto (...) para experimentar (na própria linguagem) a perda do sujeito até o limite”⁵².

Essa experiência-limite é incompatível com a continuidade e a unidade do sujeito transcendental postuladas pelos filósofos de Descartes a Hegel⁵³. A forma dialética da linguagem, a análise da constituição e o solo transcendental não podem servir de suporte para pensar essa experiência, nem para dar acesso a ela. A linguagem da transgressão é

O inverso do que sustentou, a partir de Sócrates, sem dúvida, a sabedoria ocidental: a essa sabedoria a linguagem filosófica prometia a unidade serena de uma subjetividade que triunfaria nela, sendo por ela e por meio dela inteiramente constituída. Mas se a linguagem filosófica é aquela em que se repete incansavelmente o suplício do filósofo e vê lançada ao vento sua subjetividade, então não somente a sabedoria não pode mais valer como figura da composição e da recompensa: mas uma possibilidade se abre fatalmente, no vencimento da linguagem filosófica: a possibilidade do filósofo louco. Isto é, encontrando não o exterior de sua linguagem, mas nela, no núcleo de suas possibilidades, a transgressão do seu ser de filósofo. Linguagem não dialética do limite que só se desenvolve na transgressão daquele que fala. O jogo da transgressão e do ser é constitutivo da linguagem filosófica que a reproduz e sem dúvida a produz⁵⁴.

Nada que remeta à versão cartesiana da interioridade ou à unidade subjetiva é retomado, reativado ou considerado nessa experiência. Ao contrário, essa experiência incorpora a dispersão da subjetividade filosófica. No ensaio, *La pensée du dehors*⁵⁵, dedicado a Blanchot, Foucault a define como “pensamento do fora” ou “experiência do fora”⁵⁶.

Essa linguagem se dá na fala: o sujeito que fala não corresponde a uma subjetividade soberana e única, mas a “um vazio onde ata e se desata, se combina e se exclui uma multiplicidade de sujeitos falantes”⁵⁷. O filósofo fala, mas com uma linguagem “da qual ele não é dono: uma linguagem que se esforça, que fracassa e se cala e que ele não

⁵² FOUCAULT, op. cit., p. 39.

⁵³ GUTTING, G. *Foucault's Philosophie of experience*, p. 76.

⁵⁴ FOUCAULT, op. cit., p. 243.

⁵⁵ FOUCAULT, M. *La pensée du dehors*. DE I, nº 38, pp. 518-540.

⁵⁶ Sobre a leitura que Foucault faz de Blanchot, Deleuze afirma que “o apelo ao lado de fora é um tema constante em Foucault, e significa que pensar não é o exercício inato de uma faculdade, mas deve suceder ao pensamento. Pensar não depende de uma bela interioridade a reunir o visível e o enunciável, mas se dá sob a intrusão de um lado de fora que aprofunda o intervalo, e força, desmembra o interior.” Cf. DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant’Anna Martins. Revisão de tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013, p. 94.

⁵⁷ FOUCAULT, op. cit., p. 244.

pode mais mover; uma linguagem que ele próprio falou outrora e que agora está separada dele e gravita em um espaço cada vez mais silencioso”⁵⁸.

No essencial, tanto Bataille quanto Blanchot substituem a figura do sujeito pela linguagem. Segundo Gutting, “não a linguagem como instrumento ou expressão de consciência, mas linguagem em seu ser atento e esquecido, com seu poder de dissimulação que apaga todo significado determinado e até mesmo a existência do falante”⁵⁹. O sujeito que fala fragiliza a forma clássica da subjetividade filosófica caracterizada pela interioridade do “eu penso”.

O “eu falo” funciona como contrapé do “eu penso”. Este conduzia à certeza indubitável do Eu e de sua existência; aquele, ao contrário, recua, dispersa, apaga essa existência e a deixa aparecer somente em um espaço vazio. O pensamento do pensamento, toda uma tradição ainda mais ampla que a filosofia nos ensinou que nos levou à interioridade mais profunda. A fala da fala nos conduz pela literatura, mas talvez também a outros caminhos, a esse exterior em que desaparece o sujeito que fala⁶⁰.

A sugestão de Foucault é a de que, tanto para Nietzsche quanto para os literatos franceses, é na exterioridade da linguagem que se encontra o pensamento. Nesse sentido, eles oferecem a possibilidade “de um pensamento alternativo que não será mais submetido ao dogma antropológico, mas que será entregue à inquietude do que resta pensar quando o homem cessa de se impor como a fonte e o termo de toda verdade”⁶¹. O pensamento não seria mais a representação da interioridade do sujeito, mas seria a exterioridade de uma linguagem que, por sua vez, permite o apagamento daquele mesmo que fala. Em síntese, para a tradição de matriz fenomenológica, o pensamento corresponde à interioridade do sujeito; para Nietzsche e os literatos, à exterioridade da linguagem.

Em *As palavras e as coisas*, esse movimento de retirada do pensamento da interioridade do sujeito para a exterioridade da fala é explicado por Foucault a partir da relação entre a filosofia de Nietzsche e a literatura de Mallarmé. Foucault compreende que a filosofia de Nietzsche associada à literatura de Mallarmé levam ao limite o pensamento moderno. Para Nietzsche, a linguagem deve ser procurada ao lado daquele que fala e que é suscetível de interrogar de maneira reflexiva sua própria posição de sujeito que fala: quem fala quando eu digo “eu”? Para Mallarmé, trata-se de radicalizar o questio-

⁵⁸ *Ibidem*, p. 244.

⁵⁹ GUTTING, G. *Foucault's Philosophie of experience*, p. 76.

⁶⁰ FOUCAULT, M. *La pensée du dehors*. DE II, n° 38, p. 548.

⁶¹ SABOT, P. *Lire les mots et les choses de Michel Foucault*, p. 185.

namento nietzscheano: “apagar a si mesmo em sua própria linguagem, a ponto de não mais querer aí figurar senão a título de executor numa pura cerimônia do Livro, em que os discursos se comporiam por si mesmos”⁶². Nietzsche reintroduz um questionamento crítico sobre os fundamentos da linguagem e da significação com o questionamento “quem fala?”; e Mallarmé opera uma torção dessa crítica nietzscheana que a conduz a uma interrogação radical sobre a relação fundamental entre ser e linguagem⁶³. Essa relação entre a filosofia nietzscheana e a literatura mallarmiana se esforça para reconstituir a unidade perdida da linguagem. Nesse sentido, estaria aí a condição para uma nova forma de pensamento em que a figura do homem que coordena as filosofias contemporâneas estaria ausente.

A partir desse momento, nos diz Foucault, o pensamento saiu de si mesmo, deixou de ser teoria e passou a ser uma ação que “pensa, fere, reconcilia, aproxima ou afasta, rompe, dissocia, ata ou reata”⁶⁴. De tal modo, “o pensamento moderno jamais pôde propor uma moral: mas a razão disso não está em ele ser pura especulação; muito ao contrário, desde o início na sua própria espessura, ele é um certo modo de ação”⁶⁵. O pensamento é uma forma de ação que se dirige para o exterior do sujeito, acontecendo na materialidade da linguagem. Como sugere Gutting, a interioridade moderna é substituída pela exterioridade da linguagem.

Em resumo, Foucault encontra nos autores já mencionados uma reflexão sobre a questão da linguagem na forma da experiência. Ele encontra um pensamento que não teoriza sobre a experiência, mas que se dá na forma mesma de uma experiência radical da linguagem. Podemos falar em uma determinação recíproca entre pensamento e experiência, ou apenas usar a expressão pensamento-experiência.

Nossa sugestão é a de que Foucault extrai dessas descobertas literárias-nietzscheanas um postulado fundamental para a formulação de seu método arqueológico⁶⁶: a ausência de um sujeito como núcleo de significação e sentido da experiência⁶⁷. Foucault encontra nas práticas discursivas a materialidade que o permite

⁶² FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. 421.

⁶³ SABOT, op. cit., p. 154.

⁶⁴ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. 453.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 453.

⁶⁶ Sobre a importância da literatura para a formação do método arqueológico, Cf. MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. Formato Kindle.

⁶⁷ Esse mesmo aspecto encontra-se nos filósofos da ciência Bachelard e Canguilhem. Sobre a filiação da arqueologia de Foucault a Canguilhem e a Bachelard, Cf. GUTTING, G. *Michel Foucault's Archaeology as Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 266. Gutting retoma os principais

estudar o pensamento. Nossa próxima seção busca mostrar como a formulação da arqueologia, conforme a *Arqueologia do saber*, cumpre essa função.

1.1.2 Práticas discursivas e séries de acontecimentos

Em 1969, Foucault publicou sua *Arqueologia do saber*⁶⁸, que segundo Gutting, seria (ironicamente) uma espécie de *Discurso do método foucaultiano*⁶⁹. Nela estabeleceu os postulados de um método capaz de analisar o campo autônomo dos discursos. Partindo da especificidade das práticas discursivas e não discursivas, ele encontra um modo de contornar a teoria do sujeito de conhecimento. As práticas são pensadas por Foucault sempre no plural e são sempre heterogêneas⁷⁰, o que demonstra a impossibilidade de unificá-las em uma instância primeira ou fundamental. As práticas discursivas dizem respeito à análise dos discursos em suas estruturas próprias. As práticas não discursivas, por sua vez, consideram os discursos em relação às organizações institucionais e as transformações sociais e políticas. As práticas discursivas e não discursivas orientam-se ao mesmo tempo em duas direções: de um lado, à busca das regras que permitem a emergência de determinado objeto; de outro, às posições diversas de subjetividade que podem ser ocupadas nas modalidades de enunciação. Nesse sentido, o objeto não é correlato nem das palavras nem das coisas, mas de práticas discursivas. De igual modo, o sujeito não é uma unidade fixa, mas uma posição variável ocupada nos enunciados. Nos diz Foucault,

o discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos. (...) é preciso reconhecer, agora, que não é nem pelo recurso a um sujeito transcendental,

textos de Foucault da década de 1960, para demonstrar a relação de seus trabalhos arqueológicos com a epistemologia francesa. Sobre o mesmo assunto, mas de um outro ponto de vista, Cf. PALTRINIERI, L. *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris: Editions de la Sorbonne, coll. «La philosophie à l'œuvre», 2012.

⁶⁸Arqueologia do saber foi elaborada a propósito da crítica recebida pelo Círculo de Epistemologia sobre o método desenvolvido em *História da Loucura, Nascimento da Clínica e As palavras e as coisas*. Cf. FOUCAULT, M. *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*. DE I, n° 59, pp. 696-731.

⁶⁹Cf. GUTTING, G. *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*.

⁷⁰ Cf. DARDOT, P. De la praxis aux pratiques. In: LAVAL, C. PALTRINIERI, L. ; TAYLAN, F. (Org.). *Marx & Foucault: Lectures, usages, confrontations*. Paris: Éditions La Découverte, 2015.

nem pelo recurso a uma subjetividade psicológica que se deve definir o regime de enunciações⁷¹.

Foucault realiza uma distinção entre indivíduo e sujeito de enunciação. Um único e mesmo indivíduo pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir papel de sujeitos diferentes. Cada uma dessas posições exige diferentes condições de individualização. Interessa-nos considerar os processos de individualização possíveis nos discursos. Por exemplo: em um prefácio⁷², a posição do sujeito só pode ser ocupada pelo autor ou autores da formulação. Nesse caso, as condições de individualização do sujeito são de fato muito estritas e autorizam apenas um sujeito possível. Já no corpo de um tratado, o sujeito do enunciado é uma posição absolutamente neutra, indiferente ao tempo, ao espaço, às circunstâncias, idêntica em qualquer sistema linguístico, qualquer código de escrita ou simbolização, e pode ser ocupada por qualquer indivíduo para afirmar tal proposição. O sujeito do enunciado é definido pelo conjunto de requisitos e possibilidades que ele pode assumir na função enunciativa. Essa posição-sujeito não é causa, origem ou ponto de partida para a articulação escrita ou oral; não é a intenção significativa; não é o núcleo constante, imóvel e idêntico a si mesmo. É um lugar determinado e vazio que pode ser ocupado por indivíduos diferentes. Esse lugar não é definido nem uniforme ao longo de um texto, de um livro ou de uma obra; ele é variável. Esse lugar caracteriza toda formulação enquanto enunciado, constituindo um dos traços que pertencem à função enunciativa e permite descrevê-la.

A singularidade da leitura de Foucault reside no modo como é estabelecida uma relação entre as posições do sujeito e aquilo que enuncia. Essa relação coordena as séries dos enunciados e compreende o discurso não como uma unidade dada pelo autor, pelo tema ou pelos conceitos trabalhados no texto, mas como uma série de acontecimentos que se relacionam no espaço em que encontram: eles se justapõem, são sucessivos, se excluem. O que produz um acontecimento discursivo não é uma consciência imaculada e idêntica a si mesma, mas um conjunto de relações delimitadas. Tratar o discurso dessa maneira desestabiliza a tradicional relação sujeito-objeto que considera, de um lado, o sujeito cognoscente e de outro, o objeto a ser conhecido. Tem-se de um lado a emergência dos objetos, a partir de um conjunto de relações, e de outro, a mobilidade dos sujeitos que ocupam posições diversas. Isso permite que a análise histórica da categoria de pensamento não seja restrita à experiência do sujeito pensante,

⁷¹ FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 61.

⁷² Sobre a função dos prefácios em Foucault, Cf. SABOT, P. La peface, le livre, l'auteur: de Foucault a Borges. UFS: *A Palo Seco*. Ano 5, nº 5, vol. 2, 2013.

ou à manifestação subjetiva em textos teóricos acadêmicos, mas que seja acessível por meio de uma prática particular. Tratar os discursos como acontecimentos significa encontrar seu sentido não nas intenções obscuras da palavra, mas pela diferença “que articula com os outros enunciados reais e possíveis, que lhe são contemporâneos ou aos quais se opõe na série linear do tempo”⁷³. A arqueologia seria essa história dos discursos que “estuda o espaço no qual se desloca o pensamento, bem como as condições desse pensamento, seu modo de constituição”⁷⁴. Devemos entender por pensamento “o âmbito no qual são desenvolvidas práticas históricas raras, jamais repetíveis, entre as quais são construídas ou modificadas relações entre sujeito e objeto”⁷⁵. Não há sujeito e objeto como unidades universais, mas como efeitos de práticas⁷⁶.

Na aula inaugural no *Collège de France*, *A ordem do discurso*, Foucault associa suas formulações arqueológicas às suas descobertas genealógicas, formuladas no texto *Nietzsche, a genealogia e a história*⁷⁷. Grosso modo, esse último texto trata a diferença entre dois modos de se relacionar com a história: um herdado das tradições metafísicas e ainda vinculados à busca da origem e às universalizações e outro, referente às análises genealógicas que ligam a história ao corpo. Essas formulações são retomadas por Foucault na aula inaugural, quando as inscreve na dimensão dos discursos. Como nos sugere Dosse, “seu programa genealógico está situado sempre no terreno da história, que será objeto privilegiado de sua análise crítica. É exclusivamente no interior da esfera discursiva que Foucault se situa então com total clareza; para ele, cumpre restituir ao discurso seu caráter de acontecimento, voltar a questionar a busca acidental da verdade e renunciar à soberania do significante”⁷⁸.

⁷³ FOUCAULT, M. *Nascimento da clínica*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 15.

⁷⁴ FOUCAULT, M. *Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage*, DE I, n° 41, pp. 549-552.

⁷⁵ CANDIOTTO, C. Foucault: uma história crítica da verdade. Marília: *Trans/Form/Ação*. vol. 29, n° 2, 2006. Sem paginação.

⁷⁶ Como afirma Dosse, a arqueologia assinala a posição ocupada por aquele que tem um discurso em referência a um espaço. Está em questão o lugar do locutor e para tratar esse espaço é necessário referir-se às práticas não discursivas (ou extradiscursivas). Por exemplo, o discurso médico não pode vir de qualquer lugar e aquilo que ele fala não pode estar dissociado daquele que fala. O discurso médico vem das instituições, como o hospital, o laboratório, a prática privada, a biblioteca ou campo documentário. Nesses discursos, a posição que o sujeito ocupa em relação aos diversos domínios ou grupos de objetos é variável: sujeito que questiona e que ouve; sujeito que observa e que anota; sujeito que se coloca à distância e se desloca para perceber; as posições que ele pode assumir na rede de informações. DOSSE, F. *História do estruturalismo: O canto do cisne, Volume II: O canto do cisne, De 1967 aos nossos dias*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora ensaio, 1994, p. 278.

⁷⁷ FOUCAULT, M. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. DE II, n° 84, pp. 136-156.

⁷⁸ DOSSE, op. cit, p. 282.

Associando arqueologia e genealogia, Foucault estabelece quatro princípios que orientam seu projeto denominado História do Pensamento. O primeiro deles é o da *inversão*: a tradição reconhece a fonte e a continuidade dos discursos; é preciso reconhecer a rarefação como oposta a uma instância fundamental. O segundo princípio é o de *descontinuidade*: os discursos devem ser tratados como “práticas descontínuas que se cruzam, se ignoram, se excluem”⁷⁹. O terceiro princípio é a *especificidade*: “deve-se considerar os discursos como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhe impomos”⁸⁰ e que confere regularidade aos acontecimentos do discurso. O quarto princípio é o da *exterioridade*: não passar ao interior do próprio discurso, mas a partir dele passar às suas condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série de acontecimentos⁸¹. Foucault afirma que seu trabalho é composto por dois conjuntos: um crítico, que coloca em prática o princípio da inversão, e outro genealógico, que coloca em prática os outros três princípios.

Esses princípios permitem a Foucault operar um deslocamento em direção às “séries regulares de acontecimentos”, que introduzem na “raiz do pensamento o acaso, o descontínuo e a materialidade”⁸². Ele nos diz que essas três noções deveriam ligar a prática dos historiadores à história dos sistemas de pensamento. O que está em questão é uma análise histórica da categoria de pensamento que não se restrinja à experiência interna do sujeito pensante, ou à manifestação subjetiva em textos teóricos, mas que seja acessível por uma prática particular. Pode-se, assim, estudar o espaço em que o pensamento se desloca, as suas condições e seu modo de constituição. Nesse sentido, por acontecimentos discursivos devemos entender não uma

substância, nem acidente, nem qualidade, nem processo. O acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo, produz-se como efeito de uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal de um materialismo incorporal⁸³.

⁷⁹ FOUCAULT, M. *A ordem dos discursos. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 52.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 53.

⁸¹ *Ibid*, p. 53.

⁸² *Ibid*, p. 59.

⁸³ *Ibid*, p. 58.

Uma série de acontecimentos é descontínua na medida em que dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e funções possíveis. Essas séries descontínuas não são da ordem da sucessão em uma consciência, mas das relações entre enunciados. Elas retiram o caráter de causalidade como categoria que produz os acontecimentos e encontra uma teoria que permita pensar as relações entre o acaso e o pensamento.

Desse ponto de vista, o pensamento não é compreendido como autorreferencialidade ou como consciência de si, mas como *acontecimento singular*. O pensamento, lido nessa chave, não é abstração ou teorização, não tem a forma da consciência, não se refere a uma unidade subjetiva, não é o espírito de uma época, não é um diálogo interno consigo mesmo, mas o efeito da disposição de uma base material que se manifesta nos discursos, nos conceitos, nas instituições e nas práticas. Ele possui condições reais de existência e uma historicidade que lhe é própria. Um sistema de pensamento descrito e analisado do ponto de vista acontecimental organiza um conjunto heterogêneo de elementos históricos, os quais podem ser características culturais, práticas sociais, experiências comuns, instituições, documentos, textos filosóficos. É essa relação entre o filosófico e o não filosófico que vamos analisar na próxima seção.

1.2 História do pensamento e arqueologia

1.2.1 O filosófico e o não filosófico

Nesta seção pretendemos mostrar como, para Foucault, uma história do pensamento relaciona o filosófico com o não filosófico. Para isso, nos dirigimos nesse momento ao texto *Réponse à Derrida*⁸⁴, redigido a propósito da crítica feita por Derrida à leitura das *Meditações Metafísicas* apresentada por Foucault em *História da loucura*. Nesse texto, Foucault apresenta uma oposição entre duas tecnologias de leitura filosófica: de um lado, tem-se a leitura de Derrida, vinculada às tradições universitárias francesas e aos postulados fenomenológicos; de outro, sua própria interpretação em que reforça os princípios arqueogenealógicos indicados na seção anterior. Nossa interpretação

⁸⁴ FOUCAULT, M. *Michel Foucault Derrida e no kaino (Réponse à Derrida)*. DE II, n° 103, pp. 268-280.

não se propõe discutir a querela que se instaurou entre os dois autores⁸⁵, mas nos ater à relação entre a filosofia e o que lhe é exterior⁸⁶. Vejamos.

Em sua tese de doutorado, publicada em 1961, *História da Loucura*, Foucault apresentou uma leitura das *Meditações Metafísicas*⁸⁷ em que sugeria que o procedimento cartesiano da dúvida excluía a loucura do domínio da razão⁸⁸. Essa leitura inscrevia-se no contexto mais geral de reconstituição do que Foucault entendia à época como estruturas da experiência da loucura, cujo intuito maior era mostrar o lado da razão ocidental esquecido pela história. Essa história percorria três espaços distintos: Renascimento, Idade Clássica e Modernidade. A análise do texto de Descartes situa-se precisamente na abertura ao segundo capítulo, intitulado “A grande internação”, em que Foucault se ocupa com a passagem do Renascimento para a Idade Clássica. Foucault vê aí um acontecimento⁸⁹ importante: a transformação do “olhar” dirigido à loucura que a

⁸⁵ Sobre isso, Cf. MACHEREY, P. *Querelles cartésiennes*. Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2014. Cf. BEYSSADE, J-M. *Descartes au Fil de l’Ordre*. Coll. *Épiméthé*, PUF, 2001.

⁸⁶ Nos anos de 1966 a 1968, Michel Foucault ocupou uma cadeira na Universidade de Túnis, onde profere dois cursos: um sobre *O Discurso Filosófico* e outro em que realiza uma análise do *Discurso do Método* e de *As Meditações Metafísicas* de Descartes. Nesses cursos, Foucault explora como “a questão de Descartes está ligada a toda interpretação que se dá daquilo que é e deve ser a Filosofia, ou melhor, do que é e do que deve ser em sua totalidade e sua natureza própria o discurso filosófico”. Esses cursos não estão publicados. Os manuscritos estão disponíveis no *Fonds Michel Foucault* na BNF. Nossas referências partem de uma conferência proferida e disponibilizada por Daniele Lorenzini no V Congresso “La actualidad de Michel Foucault”, *Foucault, lector de Descartes en Túnez*. E do artigo de Rachida Boubaker-Triki, *Notes sur Michel Foucault à l’Université de Tunis*, publicado juntamente com um apêndice que apresenta o plano detalhado do curso sobre Descartes. Cf. BOUBAKER-TRIKI, R. *Notes sur Michel Foucault à L’Université de Tunis*. Collège International de Philosophie. Rue Descartes, 2008/3, nº61, pp. 11-113). Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2008-3-page-111.htm>. Último acesso em 28/05/2021.

⁸⁷ DESCARTES, R. *Meditações concernentes à primeira filosofia nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas*. Abril Cultural, 1973, pp. 92-150.

⁸⁸ A passagem é a seguinte: “A loucura, cujas vozes a Renascença acaba de libertar, cuja violência porém ela já dominou, vai ser reduzida ao silêncio pela era clássica por meio de um estranho golpe de força. No caminho da dúvida, Descartes encontra a loucura ao lado do sonho e de todas as formas de erro. Será que essa possibilidade de ser louco não faz com que ele corra o risco de ver-se despojado da posse de seu próprio corpo, assim como o mundo exterior pode refugiar-se no erro, ou a consciência adormecer no sonho? (...) Seria extravagante acreditar que se é extravagante; como experiência de pensamento, a loucura implica a si própria e, portanto, exclui-se do projeto. Com isso, o perigo da loucura desapareceu no próprio exercício da Razão. (...) A dúvida de Descartes desfaz os encantos dos sentidos, atravessa as paisagens do sonho, sempre guiada pela luz das coisas verdadeiras; mas ele bane a loucura em nome daquele que duvida e que não pode desatinar mais do que não pode pensar ou ser. (...) O percurso da dúvida cartesiana parece testemunhar que no século XVII esse perigo estará conjurado e que a loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade: esse domínio é a própria razão.” FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012, pp. 45-47.

⁸⁹ A noção de acontecimento (*événement*) aparece trinta e quatro vezes em *História da Loucura*. Em nenhuma delas Foucault define ou precisa seu significado, embora ela seja importante. A ideia de que o acontecimento clássico de exclusão da loucura relaciona mais de um aspecto baseia-se na afirmação que aparece ao final da primeira parte do segundo capítulo, “A grande internação”, em que é dito: “Entre Montaigne e Descartes algo se passou: algo que diz respeito ao advento de uma *ratio*. Mas é inquietante

tornou um objeto de uma prática de exclusão. Essa exclusão da loucura manifesta-se, de um lado, com o texto de Descartes; de outro, com o decreto de criação do Hospital Geral em 1656. Foucault coloca lado a lado a filosofia cartesiana e a criação da instituição⁹⁰ que servirá de modelo para as práticas de internamento instauradas na Idade Clássica. De um lado, ele considera as formulações de Descartes em que a loucura deve ser desqualificada para que a razão afirme sua dominação e de outro, a criação de espaços institucionais de internamento e a consolidação dessa prática.

Segundo Foucault, as *Meditações* diferenciam o modo como os loucos se enganam do modo daquele que sonha ou que erra. Em suas palavras: “Descartes não evita o perigo da loucura como ele contorna a eventualidade do sonho ou do erro”⁹¹. A interpretação de Macherey⁹² sugere que devemos levar esse trecho ao pé da letra: a loucura é um perigo que Descartes evita, ao passo que o sonho e o erro são uma eventualidade que se contorna. O erro e o sonho são contornáveis, porque não atacam a razão em seu princípio, mas alteram o seu funcionamento. Errando ou sonhando, o sujeito permanece como uma coisa que pensa, mesmo que pense mal ou equivocadamente. Mas com a loucura não ocorre o mesmo, pois ela coloca a existência da razão em perigo. Para Foucault, “uma certa decisão foi tomada”⁹³ por Descartes, fazendo-o excluir a loucura do caminho da dúvida, compreendendo-a como uma condição de impossibilidade para o pensamento. “Não se pode supor, – diz Foucault – mesmo pelo pensamento, que se é louco, pois a loucura é justamente a condição de impossibilidade do pensamento”⁹⁴. Ora, continua ele, “se um homem pode sempre ser louco, o pensamento, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser

que a história de uma *ratio* como a do mundo ocidental se esgote no progresso de um ‘racionalismo’; ela se constitui em parte equivalente, ainda que mais secreta, desse movimento com o qual o Desatino mergulhou em nosso solo a fim de nele se perder, sem dúvida, mas também de nele lançar raízes. É este outro aspecto do *acontecimento* clássico que seria necessário, agora, manifestar”. *Ibidem*, p. 48.

⁹⁰A criação do Hospital Geral é entendida por Foucault como um marco histórico importante na criação das casas de internamento. Ele não é um estabelecimento médico, mas uma “estrutura semijurídica, uma espécie de entidade administrativa que, ao lado dos poderes já constituídos, e além dos tribunais, decide, julga, executa. (...) Soberania quase absoluta, jurisdição sem apelações, direito de execução contra o qual nada pode prevalecer – o Hospital Geral é um estranho poder que o rei estabelece entre a polícia e a justiça, nos limites da lei: é a terceira ordem de repressão. (...) Em seu funcionamento, ou em seus propósitos, o Hospital geral não se assemelha a nenhuma ideia médica. É uma instância da ordem, da ordem monárquica e burguesa que se organiza na França nessa mesma época. Está diretamente ligado ao poder real que o colocou sob a autoridade única do governo civil.” *Ibidem*, pp. 50-52.

⁹¹ *Ibidem*, p. 45.

⁹² MACHEREY, P. *Querelles cartésiennes*, Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2014, p. 34.

⁹³ FOUCAULT, op. cit., p.46.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 46.

insensato”⁹⁵. A loucura é, portanto, excluída da ordem do pensamento. Correlata a essa formulação teórica da exclusão da loucura, há, na prática, a consolidação das instituições de internamento⁹⁶.

Ao colocar teoria e prática, texto filosófico e decreto, no mesmo plano, Foucault provoca um mal-estar que se manifesta dois anos depois da publicação da *História da loucura*, em 4 de março de 1963, na conferência proferida por Derrida intitulada *Cogito e História da Loucura*, publicada posteriormente em *A escritura e a diferença*⁹⁷. Nela, critica a interpretação das *Meditações*⁹⁸ proposta por Foucault. Ele considera que Foucault está mais atento à decisão tomada por Descartes que aquilo que realmente está escrito em seu texto. Contrapondo-se ao que Foucault apresenta em sua tese, Derrida não admite que a loucura seja excluída do procedimento da dúvida. Sua leitura compreende que o argumento da loucura é uma objeção feita por um “não filósofo” imaginário, que não estaria pronto para aceitar a radicalidade da hipótese cartesiana de colocar em dúvida as coisas próximas⁹⁹. Para ele, Descartes reintroduz a loucura no procedimento da dúvida com o exemplo dos sonhos e a radicaliza com o exemplo do “Gênio Maligno”. Derrida questiona o fato de Foucault colocar no mesmo plano discursivo a filosofia racionalista e a instituição social como dois lados do mesmo acontecimento. Não seria muito arriscado conjugar o discurso racionalista com a repressão social? Não seria trair a própria filosofia? Em síntese, Derrida coloca-se completamente contrário à leitura foucaultiana, na medida em que essa relaciona o discurso filosófico a aspectos concretos que extrapolam seus próprios limites¹⁰⁰.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 47.

⁹⁶ Sobre a relação com a exterioridade em *História da Loucura*, Cf. PELBART, P. *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

⁹⁷ DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Le Seuil, 1967.

⁹⁸ Os editores dos *Dits et Écrits* afirmam que “Derrida convidou Foucault em uma carta de 3 de fevereiro em que dizia: Eu te reli [*História da loucura*] durante as férias de Natal com uma alegria renovada. Creio que tentarei basicamente mostrar que a sua leitura de Descartes é legítima e ilumina em um nível (...) histórico e filosófico o que não me parece poder ser imediatamente apreendido ou assimilado pelo texto que você utiliza e que, creio eu, não lerei absolutamente como você.” DEFERT, D.; EWALD, F. *Chronologie*. DE I, s/n, p. 25. Tradução nossa. Grifos nossos.

⁹⁹ Em *Subjetividade e verdade*, Frédéric Gros traz uma nota explicando que a tentativa de Derrida era a de mostrar que não se tratava de um abandono da hipótese da loucura, mas que o sonho possibilitava uma “suspeita ontológica mais radical.” Cf. FOUCAULT, M. FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade. Curso no Collège de France (1980-1981)*. Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Rosemary Costheky Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 65, nota 1.

¹⁰⁰ Sobre a crítica de Derrida, Cf. RIBEIRO, C. E. *Foucault: uma arqueologia política dos saberes*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, f. 289, 2009, p. 189.

Em resposta a essas críticas, Foucault escreve 9 anos depois, em 1972, os textos mencionados: *Meu corpo, esse papel, esse fogo* e *Resposta a Derrida*. Neles, dedica-se a uma leitura meticulosa das *Meditações*, a partir da qual retoma e acentua suas críticas às filosofias do sujeito e à correlata compreensão totalizante da história. Publicados onze anos depois da tese de doutorado, os textos em questão apresentam uma leitura deslocada do contexto mais geral da *História da Loucura*. Apesar de fixar-se na polêmica sobre a exclusão da loucura, Foucault extrapola a discussão inicial ao apresentar uma concepção específica da atividade filosófica. Como nos sugere Sabot, para além das polêmicas pessoais e circunstanciais entre os dois filósofos, o que estava em questão era o próprio pensamento, ou “a natureza das operações do pensamento filosófico considerado não apenas em relação a si mesmo ou em sua autorreferencialidade, mas em sua relação com o exterior – ou ao menos com seus próprios limites”¹⁰¹. Sabot nos diz que a questão nesse momento gira em torno da natureza da atividade filosófica: trata-se de saber como a filosofia “articula em si mesma, em seu próprio discurso, a tentação do interior (que é aquela de um desdobramento sobre seus próprios poderes especulativos) e a força do exterior (que trata de outros pensamentos e do outro do pensamento em suas formas espontâneas ou instituídas)”¹⁰².

No texto *Resposta a Derrida*, Foucault nos diz que seu trabalho filosófico se contrapõe à velha tradição que “forma a armadura do ensino na França”¹⁰³, da qual Derrida é apenas um dos representantes. Essa tradição manifesta uma pedagogia que ensina ao aluno que não há nada fora do texto, mas que em seus não ditos está uma origem merecedora de ser desvelada. Ela se ancora em três postulados: I. o apagamento da relação da filosofia com a historicidade e com o real; II. o desdobramento sobre sua própria discursividade; III. o reforço da ilusão de sua autonomia e de seu valor crítico intrínseco¹⁰⁴.

O primeiro postulado desse ensino universitário compreende que todo conhecimento e todo discurso racional mantêm com a filosofia uma relação fundamental e que é nesta relação que a racionalidade ou o saber se funda. De tal modo, a filosofia se apresenta como “crítica universal de todo saber, sem análise real dos

¹⁰¹ SABOT, P. *Pour une « histoire réelle de la philosophie »*. Methodos, savoirs e textes, n. 16, 2016. Sem paginação.

¹⁰² *Ibidem*, sem paginação.

¹⁰³ FOUCAULT, M. *Réponse a Derrida*, p. 283.

¹⁰⁴ SABOT, op. cit., sem paginação.

conteúdos e das formas desse saber”¹⁰⁵. Sabot nos sugere que no lugar de inscrever os argumentos de Descartes em uma história do saber, tratando-os como material histórico, Derrida os considera a partir de sua filosofia implícita, isto é, “segundo sua relação com uma verdade filosófica que fornece a norma de sua interpretação.”¹⁰⁶ Decorre daí o segundo postulado dessa pedagogia francesa: a filosofia, e não a história, detém a lei de todo discurso, sendo ela a salvaguarda dos enunciados que se pode elaborar. Trata-se de relacionar a filosofia apenas com ela mesma, de avaliá-la apenas a partir de seu próprio discurso, considerando que ela basta a si mesma, sendo sua própria luz e sua própria lei. Essa autonomia da verdade filosófica em relação à história nos leva ao terceiro postulado: a forma da análise é a do comentário infinito, sem qualquer relação dos textos com a exterioridade.

Em *O Nascimento da Clínica*, Foucault já havia nos alertado do perigo do comentário. Para ele, o comentário duplica a palavra: tem-se a palavra dita e o que ela quis dizer, mas não disse. Essa prática oculta uma “estranha atitude em relação à linguagem”¹⁰⁷: comentar é admitir que existe um excesso de pensamento que não foi formulado em linguagem; mas é também supor que o não dito da palavra “dorme” na palavra e que se pode, portanto, “fazer falar um conteúdo que não estava explicitamente significado”¹⁰⁸. O comentário tem como postulado que a palavra é ato de tradução do pensamento e baseia-a numa interpretação exegética da linguagem.

Assim, a filosofia pode se autenticar como a repetição de sua origem e manter-se aquém e além de todo acontecimento. Precisamente por ser repetição de sua própria origem, todo discurso filosófico excede tudo o que pode chegar na ordem do saber, das instituições, da sociedade. Essa tradição, entendida como hegemônica na França, compreende que é necessário preservar a filosofia de toda relação com o acontecimento, para permitir a ela que exerça plenamente seus poderes de polícia no campo em que ela mesma se limita¹⁰⁹. Em resumo, com esses três postulados, a filosofia se apresenta como crítica universal de todo saber, como injunção moral recolhida em si mesma e

¹⁰⁵ FOUCAULT, op. cit., p. 283.

¹⁰⁶ SABOT, op. cit., sem paginação.

¹⁰⁷ FOUCAULT, M. *Nascimento da clínica*, p. XV.

¹⁰⁸ Ibidem, p. XV.

¹⁰⁹ SABOT, op. cit., sem paginação.

como perpétua reduplicação de si mesma, isto é, um comentário infinito de seus próprios textos sem relação alguma com a história ou com a realidade¹¹⁰.

Foucault, de sua parte, procurava inscrever a leitura das *Meditações* no movimento das coisas ditas e no conjunto das práticas e realidades sociais, em que formas de discurso, conceitos, instituições e práticas se articulam em um sistema de pensamento¹¹¹. O discurso cartesiano, como qualquer outro, está submetido às regras do saber de sua época e se articula a instituições e práticas.

Segundo Sabot, Foucault procura, em *Resposta a Derrida*, definir e afirmar um estilo de pensamento que no lugar de se deixar constranger pela lei da identidade que rege a crítica intrafilosófica e é feita na forma do comentário, valorizar o acontecimento discursivo – matéria para o trabalho de sistematização da história, mas também fonte para um pensamento aberto sobre as condições de sua própria modificação, de sua acontecimentalização¹¹². Esse ponto é fundamental: trata-se de retirar a relação de causa e efeito que pode estruturar a análise do pensamento, buscando outra forma que se ancore na efetividade dos discursos, das práticas e das instituições e que consiga apreender de alguma forma a irrupção de uma singularidade. Trata-se de recusar que o discurso filosófico tenha uma *pudenda origo*¹¹³.

¹¹⁰ Esses três postulados são simétricos aos três postulados da pesquisa histórica tradicional apresentados no texto de 1971, *Nietzsche, a genealogia e a história*. São eles: a recusa à “solenidade das origens”; recusa em considerar a verdade como o ponto “totalmente recuado e anterior a todo conhecimento positivo”; recusa a buscar uma causa única. Cf. FOUCAULT, M. *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*. DE II, nº 84, pp. 139-142.

¹¹¹ GUTTING, G. *Foucault’s Philosophie of experience*, p. 78.

¹¹² SABOT, op. cit., sem paginação.

¹¹³ Esse termo aparece em dois lugares: no texto *Nietzsche, la généalogie, l’histoire* e em *Mon corps, ce papier, ce feu*. No primeiro texto, Foucault cita o § 102 de *Aurora*, de Nietzsche, de onde recolheu a expressão. Em *Aurora*, o termo aparece duas vezes. No § 42, intitulado “Origem da *vita* contemplativa”, e no § 102, citado por Foucault. Esse último diz o seguinte: “Os mais velhos juízos morais – Qual nosso comportamento ante a ação de alguém à nossa volta? – Primeiro atentamos para o que dela resulta *para nós* – observámo-la apenas sob esse ponto de vista. Tomamos *este* efeito como o *propósito* da ação – e afinal atribuímos a esta pessoa, como característica *permanente*, a posse de tais intenções, e desde então a chamamos de ‘indivíduo danoso’, por exemplo. Um triplo engano! Triplo erro imemorial! Talvez uma nossa herança dos animais e de sua faculdade de juízo! *A origem de toda moral* deve ser buscada nas pequenas conclusões execráveis: ‘O que me prejudica é algo *ruim* (prejudicial em si); o que me ajuda é algo *bom* (benefício e vantajoso em si); o que me prejudica *uma vez ou algumas vezes* é o elemento amigo em si e por si.’ *O pudenda origo* [Oh, vergonhosa origem]! Não significa isso imaginar que a reles, ocasional, muitas vezes casual *relação* de um outro para conosco é sua *essência* e o que tem de mais seu, e afirmar que ele é capaz de ter, com todo o mundo e consigo mesmo, apenas relações como a que vivenciamos uma ou algumas vezes com ele? E por trás dessa verdadeira tolice não se acha o mais imodesto dos pensamentos ocultos, o de que nós mesmos devemos ser o princípio do bem, pois o bem e o mal se medem conforme a nossa medida? –”. NIETZSCHE, F. *Aurora, Reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 91, § 102. No contexto citado por Foucault, a expressão aparece para indicar que Nietzsche utiliza a expressão *pudenda origo* para se referir ao fundamento originário (*Ursprung*). Um dos pontos nevrálgicos

Em síntese, Foucault postula que a filosofia não deve ser considerada como o discurso primeiro e fundador de todos os outros discursos. Como qualquer outro discurso que tenha pretensões racionais, encontra-se submetido a condições e a regras. Em segundo lugar, a sistematicidade que liga as formas de discurso, os conceitos, as instituições e as práticas são da ordem de um inconsciente do saber que tem suas formas e suas regras específicas. Em terceiro lugar, o essencial da análise está nos acontecimentos discursivos que puderam se produzir na ordem do saber e que não puderam se reduzir nem à lei geral de um progresso nem à repetição de uma origem. Sua história do pensamento considera esses postulados.

Nossa próxima seção dedica-se à leitura que Foucault faz do texto cartesiano.

1.2.2 *Experiência e normas jurídicas*

Nesta seção nos dirigimos para o texto “Meu corpo, esse papel, esse fogo”¹¹⁴ em que Foucault faz uma leitura sob a chave arqueológica das *Meditações Metafísicas*. Aplica-se aqui o “princípio da inversão”, do qual tratamos anteriormente. Em uma carta, publicada com o título “Volta à primeira meditação de Descartes”¹¹⁵, enviada por Foucault a Jean-Marie Beyssade em novembro de 1971¹¹⁶, Foucault afirma que, no mencionado texto de 1972, o princípio de análise utilizado consistia em fazer “aparecer

do texto consiste em estabelecer uma oposição entre a pesquisa da *Ursprung* e o procedimento genealógico que se volta para a investigação da *Herkunft*. Enquanto a primeira dedica-se à busca da origem, a segunda volta-se para a busca da proveniência, designada pelo pertencimento a um grupo, seja de sangue ou de tradição. Cf. FOUCAULT, M. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. DE IV, n° 84, pp. 136-141. No segundo lugar em que essa expressão aparece é para caracterizar a crítica feita por Derrida à sua leitura das *Meditações*. Ele afirma que “a argumentação de Derrida é notável. Por sua profundidade, e mais ainda talvez por sua franqueza. Claramente, a aposta do debate foi indicada: poderia haver algo de anterior ou de exterior ao discurso filosófico? Pode ele ter sua condição em uma exclusão, em uma recusa, em um risco adiado, e, por que não um medo? Suspeita que Derrida rejeita com paixão. *Pudenda origo*, dizia Nietzsche, a respeito dos religiosos e de sua religião.” FOUCAULT, M. *Mon corps, ce papier, ce feu*. DE II, n° 102, p. 247.

¹¹⁴ FOUCAULT, M. *Mon corps, ce feu, ce papier*. DE II, n° 102, pp. 245-267. Em português: FOUCAULT, M. *Meu corpo, esse papel, esse fogo*. In: *Ditos e escritos X, Filosofia, diagnóstico do presente e verdade*. Org. Manoel Barros da Mota. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. pp. 87-112.

¹¹⁵ FOUCAULT, M. *Volta à primeira meditação de Descartes*. In: ARTIÈRES, P.; BERT, J-F.; GROS, F. ; REVEL, J. (Ed.). *Michel Foucault*. Tradução de Abner Chiquieri. Revisão técnica de Manoel Barros da Mota. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

¹¹⁶ Os editores desse texto nos informam que Beyssade era um especialista em Descartes e discípulo de Derrida na Escola Normal Superior. Ele havia seguido as aulas de Foucault em 1953-54. Segundo os editores dos *Dits et Écrits*, em 1953 Foucault era assistente de psicologia em Lille e ofereceu um curso sobre o *Conhecimento do homem e a reflexão transcendental* e algumas aulas sobre os textos de Nietzsche de 1880. No seminário na Escola Normal, ele explicava Freud e a Antropologia de Kant. No ano seguinte, ofereceu um curso de antropologia filosófica. Cf. DEFERT, D.; EWALD, F. *Chronologie*. DE I, p. 19. Beyssade publicou, em 1973, um artigo na *Revue Métaphysique et de Morale*, intitulado ‘*Mais quoi, ce sont des fous.*’, sobre uma passagem controvertida da Primeira Meditação.

a ‘série’ do exercício meditativo, muito frequentemente negligenciada em proveito da ‘ordem das razões’; é nesse nível dos *acontecimentos* discursivos do texto que a relação com a loucura se apresenta”¹¹⁷. O texto cartesiano é, portanto, analisado como um sistema definido que segue regras determinadas e variáveis passíveis de serem apreendidas, mostrando as posições-sujeito ocupadas ao longo do texto.

O problema colocado pelas *Meditações* é o da qualificação do sujeito da verdade. Descartes queria encontrar um fundamento sólido sobre o qual pudesse construir um método que levaria a razão à certeza de um conhecimento seguro, matemático e científico do mundo. Esse texto, segundo o próprio Descartes, foi feito quando ele se deu conta de que havia recebido falsas opiniões como verdadeiras, sobre as quais fundou princípios incertos e duvidosos¹¹⁸. Percebendo que não tem certeza sobre seu acesso à verdade, ou melhor, que o que ele pensa ou acredita seja realmente verdadeiro, considera necessário desfazer-se de todas as opiniões e “começar novamente desde os fundamentos”¹¹⁹. De tal modo, as *Meditações* são escritas para resolver o problema da ausência de um critério sólido para separar o verdadeiro do falso.

Segundo Foucault, as *Meditações* articulam dois regimes de enunciação. De um lado, “o procedimento demonstrativo em que o rigor depende da observação de um determinado número de regras formais, como se tratasse de qualquer tipo de raciocínio para aquele que busca a certeza”¹²⁰; de outro lado, há um nível prático “que busca o objetivo não de produzir verdades, mas de induzir do lado do sujeito a que essas verdades são destinadas um determinado número de transformações”¹²¹. A sugestão do texto é a de percorrer as meditações seguindo essa trama denominada por ele de *prática* (ou *ascética*), para perceber as modificações pelas quais o sujeito passa para constituir-se como sujeito que duvida racionalmente. Essa trama é constituída pelos acontecimentos discursivos, isto é, pelas descontinuidades/diferenças introduzidas em uma série que

¹¹⁷ FOUCAULT, op. cit., p. 61.

¹¹⁸ O texto diz: “Há algum tempo me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão muito duvidoso e incerto.” DESCARTES, R. *Meditações*, p. 93.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 93.

¹²⁰ MACHEREY, P. *Querelles cartésiennes*, p. 48.

¹²¹ *Ibidem*, p. 48.

produz enunciados novos que carregam com eles uma série de modificações do sujeito enunciator: por meio do que se passa na meditação, o sujeito passa da obscuridade à luz, da impureza à pureza, da obrigação das paixões ao desapego, da incerteza dos movimentos desordenados à serenidade da sabedoria etc¹²².

Para dizer de outro modo, Foucault propõe-se a percorrer a série de acontecimentos presente no texto, para encontrar as diferenças que são estabelecidas no discurso e que indicam o exercício de pensamento realizado, ou melhor, as diferentes posições que os sujeitos aí ocupam. Vejamos como ele faz isso.

No texto de Descartes, podemos ler que ele decide “dedicar-se seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as antigas opiniões”¹²³. Para “alcançar esse desígnio”, não será necessário “provar que todas elas são falsas”, pois “o menor motivo de dúvida que *eu* nelas encontrar bastará para *me* levar a rejeitar todas”¹²⁴. Também não é necessário examinar uma a uma, pois “a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício”¹²⁵. Sendo assim, é suficiente interrogar os princípios sobre os quais se apoiam essas opiniões. Decide, com isso, submeter à dúvida tudo o que é incerto. Já que as percepções sensíveis são o princípio fundamental que está na base de suas opiniões, considera prudente não confiar nelas.

Segundo Foucault, a modulação da dúvida cartesiana é feita na forma de um “silogismo prático”¹²⁶, descrito do seguinte modo:

Devo desconfiar daquilo que me enganou uma vez;
Os sentidos, de que mantenho tudo que recebo de mais verdadeiro e mais seguro, me enganaram, e mais de uma vez;
Logo, não devo mais confiar neles¹²⁷.

Por mais que os sentidos possam nos enganar, eles não o fazem a propósito de todas as coisas, mas apenas para aquelas que são fracas e distantes. O silogismo prático “duvide” encontra assim um ponto de resistência que não se apresenta no nível lógico ou demonstrativo, mas no nível prático. Não é possível ao sujeito das meditações realmente duvidar de coisas próximas, vívidas, fortes e, ainda assim, manter-se

¹²² FOUCAULT, M. Meu corpo, esse papel, esse fogo, p. 100.

¹²³ DESCARTES, op. cit., p. 93.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 93.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 93.

¹²⁶ Em *Aulas sobre a vontade de saber*, Foucault opõe o silogismo e o sofisma. Cf. FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber. Curso no Collège de France (1970-1971)*. Edição estabelecida por Daniel Defert sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 44.

¹²⁷ FOUCAULT, op. cit., p. 101.

razoável. Como duvidar do lugar em que se encontra, do próprio corpo, do papel que se tem em mãos? Como duvidar do que é próximo, vivo, atual? O desafio que Descartes enfrenta é o de provocar efetivamente essa dúvida no sujeito que medita¹²⁸. Os exemplos da loucura e do sonho são chamados no texto para cumprir essa função.

Foucault considera que os dois exemplos – do sonho e da loucura – não são apresentados por Descartes do mesmo modo. O primeiro ponto que considera para fazer essa distinção refere-se a dois privilégios concedidos ao sonho em relação à loucura. Na ordem demonstrativa, os sonhos têm a mesma capacidade que a loucura de promover extravagâncias, e pode até mesmo ultrapassá-las. O sonho pode fazer duvidar das mesmas coisas que a loucura; sua força demonstrativa é capaz de convencer aquele que medita a colocar tudo em dúvida. Na ordem prática, o sonho é um exercício que pode ser feito pelo sujeito meditante. Por acontecerem de forma habitual e corriqueira, podem ser acessados pela memória pelo sujeito que medita, isto é, o sujeito que medita pode pensar, sempre que assim quiser, sobre seus sonhos. Eles permitem que o sujeito meditante faça “um exercício de lembrar de um pensamento, de um estado, em um movimento mesmo da meditação”¹²⁹. Em suma, o caso do sonho é privilegiado em relação ao da loucura, porque ele é uma experiência de pensamento possível, imediatamente acessível àquele que se propõe a realizar a meditação.

O que é importante reter da sugestão de Foucault é que o sonho não é introduzido nas *Meditações* para ser um tema de reflexão, mas para ser o próprio exercício meditativo que permite ao sujeito transformar-se em sujeito que duvida. Pensar no sonho é um “risco ao qual nos expomos. Risco para o sujeito de ser modificado; risco de não estar absolutamente mais seguro de estar acordado; risco de ficar estupefato”¹³⁰. O exercício de pensar no sonho modifica o sujeito e o qualifica como um sujeito que pode efetivamente duvidar. Daí seu maior privilégio em relação à loucura.

Foucault faz uma minuciosa análise dos parágrafos do texto cartesiano que tratam da loucura e dos sonhos¹³¹. Ele estabelece a diferença entre eles, a partir de

¹²⁸ *Ibidem*, p. 102.

¹²⁹ *Ibid*, p. 90.

¹³⁰ *Ibid*, p. 92.

¹³¹ Reproduzimos aqui os parágrafos. O da loucura diz: “Como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos [*insani*] cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou

quatro elementos: I. as diferenças literais das palavras; II. as diferenças temáticas das imagens oferecidas pelo sujeito que se propõe a meditar; III. as diferenças textuais que se manifestam no modo como os parágrafos estão dispostos e como são colocados em oposição um ao outro; IV. a diferença fundamental dos atos efetuados pelo sujeito que medita. Vamos a cada uma delas, com o intuito de mostrar como essas diferenças indicam a exclusão do louco das posições que o sujeito meditante pode ocupar¹³².

Primeiramente, Foucault analisa o vocabulário empregado em cada um dos parágrafos. No parágrafo sobre a loucura, Descartes empregou termos de comparação: “A não ser, talvez, que **eu me compare** a esses insensatos [*insani*]. (...) **São** loucos [*amentes*] e **eu não seria** menos extravagante [*demens*] se me guiasse por seus exemplos”¹³³. Nota-se que, nessa passagem, o sujeito que enuncia fala dos loucos em terceira pessoa, “são eles”. Para o sujeito da meditação, o louco é o termo exterior com o qual ele se compara. Não há nenhuma identificação entre o sujeito que medita e os que estão ofuscados pelos vapores da bile, mas apenas uma diferenciação. O louco é o outro, é aquilo que eu me dispus a meditar que não sou. No parágrafo do sonho, por sua vez, o vocabulário empregado é o da memória: “**devo** considerar que **sou** homem e, por conseguinte, que **tenho** o costume de dormir (...) Quantas vezes **ocorreu-me sonhar**, (...) **lembro-me** de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões”¹³⁴. Nesse caso, os verbos são empregados em primeira pessoa e o sujeito que enuncia fala da lembrança de seus próprios sonhos, ele se coloca no lugar daquele sonha. Existe ao sujeito do enunciado essa possibilidade. A primeira diferença entre os exemplos da loucura e do sonho refere-se à posição que o sujeito do enunciado ocupa em cada um dos argumentos: ele se identifica com o sonhador e mantém uma posição

imaginam ser cântaros, ou ter um corpo de vidro. Mas quê? São loucos [*amentes*] e eu não seria menos extravagante [*demens*] se me guiasse por seus exemplos.” DESCARTES, op. cit., p. 94.

O parágrafo do sonho diz: “Todavia, devo considerar que sou homem e, por conseguinte, que tenho o costume de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos verossímeis, que esses insensatos em vigília. Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito? Parece-me agora que não é com olhos adormecidos que contemplo este papel; que esta cabeça que eu mexo não está dormente; que é com desígnio e propósito deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que ocorre no sono não parece ser tão claro nem tão distinto quanto tudo isso. Mas, pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente estupefato: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo.” *Ibidem*, p. 94.

¹³² FOUCAULT, op. cit., p. 91.

¹³³ DESCARTES, op. cit., p. 94 (grifos meus).

¹³⁴ *Ibidem*, p. 94 (grifos meus).

exterior ao louco. O louco é o outro, sempre referido em terceira pessoa; o sonhador é o que medita, marcado no texto pelo uso da primeira pessoa.

O segundo ponto analisado, para traçar a diferença estabelecida entre os dois parágrafos, volta-se para as imagens evocadas em cada um dos exemplos. Devemos ter em mente que esses exemplos são dados pelo próprio sujeito que medita/enuncia. No parágrafo da loucura, o sujeito que medita afirma que o louco é aquele que se *considera rei quando é pobre*, crê-se vestido quando está nu, imagina que tem um corpo de vidro e que é uma bilha. Esses exemplos suscitam uma outra cena que não corresponde à atualidade do sujeito meditante. Todo o sistema de atualidade do louco é completamente destoante da realidade em que ele se encontra. No parágrafo dos sonhos, os temas evocados correspondem à cena em que o sujeito que medita se encontra: estar sentado (como estou agora); sentir o calor do fogo (como eu o sinto agora); estender a mão (como eu decidi fazer agora). Mais uma vez o sujeito que enuncia se identifica com a cena do sonho e estranha a cena da loucura. Temos, portanto, uma segunda diferença: enquanto os loucos se atêm a um mundo completamente imaginário, os sonhadores fixam-se na atualidade do sujeito que medita.

O terceiro ponto analisado por Foucault, para indicar como a loucura é excluída, diz respeito aos distintos termos usados por Descartes para designar a loucura, são eles: *insani* e *demens*. Utilizado no vocabulário comum e na terminologia médica, o termo *insani* caracteriza os sujeitos que acreditam em ilusões e quimeras, por terem o cérebro entupido de vapores da bile. No entanto, quando Descartes quer não mais caracterizar a loucura, mas afirmar que não se deve tomar os loucos como exemplo, ele emprega os termos *demens* e *amens*. Estes, diferentemente do uso médico dos *insani*, têm conotação jurídica, designando uma categoria de pessoas incapazes de alguns atos religiosos, civis e judiciários e que por isso não “dispõem da totalidade de seus direitos quando se trata de falar, de prometer, de se engajar, de assinar, de cometer uma ação, etc”¹³⁵. São termos que desqualificam o sujeito quanto às suas capacidades. Assim, o sujeito que medita perderia a qualificação de sujeito racional se se colocasse no lugar dos *demens*. Segundo McGushin, “a meditação deve ser realizada por um tipo de sujeito jurídico que tem o direito de controlar e de julgar o que acontece na e através da meditação”¹³⁶. Para qualificar-se como sujeito que duvida, é preciso excluir a loucura e a desqualificação

¹³⁵ FOUCAULT, op.cit., p. 96.

¹³⁶ MCGUSHIN, E. *Foucault's askesis: an introduction to the philosophical life*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007, p. 181.

jurídica que ela acarreta. Uma terceira diferença é então demarcada entre o louco e o sujeito que medita: enquanto o sujeito que medita deve qualificar-se juridicamente para racionalmente duvidar, o louco é desqualificado no caminho da busca pela verdade, uma vez que não pode mais permanecer razoável. Essa desqualificação jurídica do louco é o acontecimento fundamental para a exclusão da loucura. A exclusão da loucura é condição para a qualificação de uma subjetividade universalmente válida capaz de conhecer a verdade. A norma é aqui entendida como limitação do campo da experiência. É entendida em termos negativos e jurídicos de exclusão da loucura do campo do pensamento.

O quarto ponto concerne às propriedades efetuadas pelo sujeito que medita, de modo que o permite colocar a atualidade (que havia resistido) em dúvida. Sonhar faz parte das virtualidades do sujeito que medita e pode ser atualizado pela recordação, o que o possibilita colocar as impressões fortes que têm em sua atualidade com as que teve em sonho. O sonho cumpre a dupla qualificação exigida para a meditação: ele permite duvidar do que vem dos sentidos e meditar de forma racionalmente válida.

A análise de Foucault subverte as leituras tradicionais ao indicar os acontecimentos discursivos das *Meditações Metafísicas*. Ele sugere que as *Meditações* são compostas por duas tramas entrecruzadas: uma que seria demonstrativa – e teria a função inicial de convencer o sujeito a fazer a meditação – e uma prática ou ascética – que teria a função de realizar o exercício da dúvida. Ele nos explica que quando o discurso é puramente demonstrativo, os enunciados “podem ser lidos como uma série de acontecimentos ligados uns aos outros segundo certo número de regras formais; quanto ao sujeito do discurso, ele não é implicado na demonstração: ele fica, em relação a ela, fixo, invariável e como neutralizado”¹³⁷. Quando o discurso é meditativo, há a produção

de acontecimentos discursivos, enunciados novos que carregam com eles uma série de modificações do sujeito enunciadador. (...) Na meditação, o sujeito é incessantemente alterado por seu próprio movimento; seu discurso suscita efeitos no interior dos quais ele fica preso; ele o expõe a riscos, fá-lo passar por provas ou tentações, produz nele estados e lhe confere um *status* ou uma qualificação de que ele não era detentor no momento inicial. Em resumo, a meditação implica um sujeito móvel e modificável pelo próprio efeito dos acontecimentos discursivos que acontecem¹³⁸.

¹³⁷ FOUCAULT, M. *Mon corps, ce papier, ce feu*. DE II, nº 102, p. 257.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 257.

Segundo Foucault, o discurso cartesiano é uma “meditação demonstrativa” que conjuga as duas formas discursivas. Nesse sentido, ela possui um conjunto de acontecimentos discursivos que

constituem, ao mesmo tempo, grupos de enunciados ligados uns aos outros por regras formais de dedução, e séries de modificações do sujeito enunciador, modificações que se encadeiam continuamente umas às outras; (...) enunciados, formalmente ligados, modificam o sujeito à medida que eles se desenvolvem, liberam-no de suas convicções ou induzem, ao contrário, dúvidas sistemáticas, provocam iluminações ou resoluções, liberando-o de seus apegos ou de suas certezas imediatas, induzem estados novos; mas, inversamente, as decisões, as flutuações, os deslocamentos, as qualificações primeiras ou adquiridas do sujeito tornam possíveis conjuntos de enunciados novos, que, por sua vez, se deduzem regularmente uns dos outros¹³⁹.

As *Meditações* conjugam uma trama demonstrativa, que deve ser percorrida pelo leitor se ele quiser comprovar sua verdade, e uma trama ascética, do exercício, que o leitor deve realizar se quiser ser o sujeito enunciador dessa verdade. O problema que Foucault parece identificar nesse momento concerne ao modo como a tradição francesa, historicamente, supervalorizou a trama demonstrativa sobrepondo-a à trama prática ou ascética, estabelecendo assim, de modo hierárquico, uma relação de poder¹⁴⁰. Enquanto Foucault quer contornar o *Cogito* cartesiano e os postulados dessa filosofia que marcaram o destino da cena intelectual francesa, a velha tradição representada por Derrida acredita que desde que a filosofia começou com Descartes, ela deveria avançar cartesianamente; o que significa dizer que se excluiu da ordem dos discursos a possibilidade de modificação do sujeito, fixando-o em uma posição invariante. Mais que isso, essa posição-sujeito de enunciação é universal, na medida em que qualquer um, em qualquer época e em qualquer lugar, pode ocupá-la. Ao ler as *Meditações* como uma série de acontecimentos, Foucault retira a pretensa necessidade e evidência desse sujeito universal, mostrando que ele nada mais é que efeitos das práticas discursivas.

¹³⁹ *Ibid*, pp. 257-258.

¹⁴⁰ Essa tecnologia demonstrativa coincide com a prática científica. “O saber científico é um tipo de saber que supõe a verdade em toda parte, em todo lugar e em todo tempo. Para o saber científico, sempre há verdade; a verdade está presente em toda coisa, a propósito de tudo e de qualquer coisa pode-se colocar a questão da verdade. Isso significa que para o saber científico não há nada que seja tênue, fútil, passageiro ou ocasional para não concernir à questão da verdade”. FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974)*. Edição estabelecida por Jacques Lagrange sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. Revisão Técnica de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 302.

Voltaremos agora ao texto que abriu esse capítulo, *Introdução* [ao *O normal e o patológico*], com intuito de mostrar como Foucault avança sua reflexão sobre a experiência à luz de uma concepção biológica, e não jurídica de norma.

1.2.3 Experiência e normas biológicas

Nesta seção, voltamos nossa atenção à *Introdução*, já referida neste capítulo. Nosso propósito consiste em indicar como Foucault encontra em Canguilhem uma nova reflexão sobre as normas, a partir da qual pôde reformular a noção de experiência e repensar a teoria do sujeito, afastando-se cada vez mais da noção fenomenológica de experiência do vivido.

A história das ciências de Canguilhem diferencia-se das formas tradicionais de fazer história das ciências¹⁴¹. Como nos sugere Gutting, não se trata de uma história dos termos, não é uma história dos fenômenos, nem uma história das teorias, é uma história dos conceitos¹⁴². Canguilhem postula que os conceitos estruturam o meio em que o ser humano vive. A partir de Canguilhem, Foucault elabora que o conceito

¹⁴¹ Estamos de acordo com Paltrinieri ao afirmar que “para apreender a especificidade do método arqueológico, é melhor concentrar naquilo que o distancia da fenomenologia e do estruturalismo. É necessário compreender a arqueologia e sua evolução menos como um prolongamento mais ou menos bem sucedido da fenomenologia ou como uma aplicação de princípios estruturalistas à história que como uma tentativa de se desprender dessa alternativa: fazer valer a lição estruturalista contra a fenomenologia e, a partir do fim dos anos 60, criticar essa mesma lição na medida em que ela realiza um projeto de objetivação integral do conhecimento antropológico e da desessencialização da natureza humana. É nesta via que Foucault pode encontrar um outro projeto de historização do transcendental onde a experiência não é mais concebida nos termos de um retorno à origem e de uma liberação que é ao mesmo tempo fundação do conhecimento objetivo: na história epistemológica de Canguilhem.” Cf. PALTRINIERI, L. *L'expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012. p. 83.

O estruturalismo serviu a Foucault para reverter as noções psicológicas ou sociológicas (ou os universais antropológicos) que tinham a função de mascarar as “técnicas, os procedimentos e os aparatos com os quais a sociedade excluía alguns indivíduos.” FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva. Curso no Collège de France (1972-1973)*. Edição estabelecida por Bernard E. Harcourt, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 4.

¹⁴² O exemplo mencionado por Foucault na “Introdução” é o da formação do conceito de *reflexo* nos séculos XVII e XVIII. Foucault menciona em nota o livro publicado em 1955 por Canguilhem; especificamente sobre o assunto: *A formação do conceito de reflexo nos séculos XVII e XVIII*. Cf. CANGUILHEM, G. *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*. Paris: PUF, 1955. Nov. Ed. Revue, Paris, Vrin, 1977.

Segundo a explicação de Gutting, o desenvolvimento do conceito de *reflexo corporal* foi uma inovação paralela à Revolução Copernicana. Até o momento de sua invenção, os fisiologistas tinham postulado um princípio simples de comando e controle dos movimentos do corpo. Em contraste, o reflexo aparece como uma noção que diz respeito ao movimento que ocorre independentemente do controle do cérebro. A história, tradicionalmente, atribui esse movimento revolucionário a Descartes. Canguilhem, apesar de concordar que Descartes descreve e explica o fenômeno de reflexo, acredita que ele não o formula. Mais que isso, ele acredita que a visão de Descartes do reflexo corporal foi um obstáculo para a formação de seu conceito. Um dos motivos que permitiu atribuir a Descartes a formulação do conceito de reflexo é a confusão que se faz entre identificação ou descrição de um fenômeno e sua interpretação conceitual; ou,

é um dos modos de informação que todo vivente coleta sobre seu meio e pelo qual inversamente ele estrutura seu meio. Que o homem vive em um meio conceitualmente arquetizado não prova que ele contornou a vida por algum tipo de esquecimento ou que um drama histórico o separou dela; mas apenas que vive de um determinado modo, que ele tem com seu meio uma relação tal que ele não pode assumir sobre ele um ponto de vista fixo, que ele é móvel sobre um terreno indefinido, que ele tem de se deslocar para recolher informações, que ele tem de mover as coisas umas em relação às outras para torná-las úteis¹⁴³.

Como nos sugere Gutting, os seres humanos interagem com seu meio, no entanto não constituem o contexto em que essa interação acontece¹⁴⁴. O ser humano estrutura e interpreta seu meio com conceitos. Essa é a resposta que a vida mesma dá aos perigos que encontra na estruturação de seu meio. Ele [o conceito] é um dos modos pelos quais se coleta informações sobre seu meio e, inversamente, o modo pelo qual o meio se estrutura.

Estabelece-se aí uma relação entre experiência e conceito inversa à estabelecida pela fenomenologia. Os conceitos não são “abstrações que derivam seu significado e poder da clareza da experiência do vivido”¹⁴⁵, como entendem os fenomenólogos. Não se trata de dizer que a ciência se funda na experiência concreta e vivida, muito menos na ideia de que é uma ruptura com a experiência cotidiana. O que atribui tanto à experiência quanto à ciência formas específicas são as configurações dos espaços em que eles se encontram ou o meio conceitualmente estruturado¹⁴⁶.

Enquanto a fenomenologia postula que há uma unidade subjetiva da experiência que seria anterior – do ponto de vista ontológico – em relação ao pensamento conceitual, entendendo este como resultado de uma forma universal da experiência, obtida posteriormente à teorização, Canguilhem estabelece que a conceituação, ou o pensamento conceitual, entendido como uma forma de adaptar-se ao meio, é o primeiro nível da vida. Nesse sentido, a experiência seria resultado dos conceitos usados para adaptação ao meio. Ao invés de partir da experiência em direção à sua teorização, parte-

dizendo de outro modo, uma confusão entre teoria e conceito. GUTTING, G. *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

¹⁴³ FOUCAULT, M. *Introduction*. DE III, nº 219, p. 440.

¹⁴⁴ GUTTING, G. *Foucault's Philosophie of experience*, p. 79.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 79.

¹⁴⁶ É possível estabelecer uma simetria entre o que Canguilhem compreende como meio conceitualmente estruturado e o que Foucault entende como *épistème*, entendida como o campo de possibilidades epistêmicas que governam as formas de pensamento. Sobre isso, *ibidem*, p. 79. Cf. STAHL, W. *To err is human: Biography vs. biopolitics in Michel Foucault*. May 2018. *Contemporary Political Theory* 17(2):1-21.

se do próprio meio estruturado conceitualmente como condição de possibilidade para a experiência. Conhecer é uma forma de adaptação mais primordial que a experiência do vivido¹⁴⁷.

Já dissemos que o ser humano possui uma relação indeterminada, ou melhor, aberta com o meio, mas é ainda preciso entender que isso o obriga a estruturá-lo em seus próprios termos conceituais. Essa estruturação corre o risco de errar. Segundo Stahl, o erro é a forma do ser humano lutar para se adaptar a seu meio. O erro é a forma de se adaptar ao meio e de agir usando conceitos que não estão pré-estabelecidos no mundo¹⁴⁸.

Segundo Gutting, essa formulação do erro como forma humana de adaptação ao meio permite a Foucault encontrar uma alternativa ao “ato fenomenológico de constituição”¹⁴⁹. Este refere-se “ao ato de consciência de criatividade epistêmica pelo qual um objeto torna-se um objeto para a consciência. Em termos normativos, o que é constituída é a verdade da experiência: a validade da descrição proposicional do objeto”¹⁵⁰. Essa abordagem tradicional do conhecimento, que começa com Platão, passa por Descartes e chega a Husserl, compreende o erro em termos completamente negativos, destituído de qualquer função epistêmica. Para Canguilhem, ao contrário, o erro é o acontecimento fundamental da vida, na medida em que está na raiz daquilo que faz o pensamento humano e sua história. Segundo Gutting, Foucault encontra uma abordagem biológica, e não jurídica, do conhecimento, em que um organismo é entendido como “epistemologicamente criativo precisamente por estar em erro”¹⁵¹. Nesse sentido, a “originalidade do pensamento é uma questão de se desviar das normas definidas pelas estruturas ambientais que definem nosso campo de conhecimento”¹⁵²; ou seja, nossas concepções de verdadeiro e de falso surgiram de desvios em um meio que não possuía lugar para esses pensamentos.

Segundo Gutting, esse “erro epistemologicamente criativo” permite Foucault completar sua alternativa à concepção fenomenológica da experiência. Com sua arqueologia, ele havia demonstrado o espaço conceitualmente estruturado das experiências, mas não havia ainda explorado como esse próprio espaço poderia

¹⁴⁷ Sobre isso, *ibidem*, 17(2):1-21.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 17(2):1-21.

¹⁴⁹ GUTTING, op. cit., p. 79.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 79.

¹⁵¹ *Ibid*, p. 79.

¹⁵² *Ibid*, p. 79.

modificar-se, de modo que novas formas de experiência poderiam ter início. Em outros termos, a arqueologia não oferecia nenhum substituto para a atividade constitutiva do sujeito transcendental. A teoria do erro de Canguilhem preenche esse vazio¹⁵³. A reflexão de Canguilhem mostra que se a vida forma conceitos, os conceitos, em retorno, reestruturam e reformulam o campo da experiência: não há heterogeneidade entre conceito e experiência, mas um debate permanente fundado sobre a noção de erro.

Essa tese permite a modulação de uma outra versão da experiência-limite, distinta daquela encontrada nos literatos franceses e em Nietzsche. Segundo Gutting, o erro é um “tipo de transgressão, a violação de limites estabelecidos pelo meio conceitual”¹⁵⁴, sendo a versão localizada e mundana do que Foucault havia encontrado em Bataille, Blanchot, Nietzsche, mas que escapa à saída estética. O erro representa um desvio específico de normas particulares, e não uma revolta contra a ideia de normatividade. Ele provoca uma mudança prática do mundo em que vivemos¹⁵⁵. É nesse sentido que interpretamos a sugestão na parte final da *Introdução* em que Foucault nos diz que “toda teoria do sujeito não deve ser reformulada do lado do conhecimento, mas abrir-se à verdade do mundo, se enraizar nos erros da vida”¹⁵⁶.

Em *De Foucault à Macherey, penser les normes*¹⁵⁷, Sabot oferece uma argumentação simétrica a de Gutting. Sabot nos explica que um dos elementos fundamentais de aproximação entre Canguilhem e Foucault é a ruptura com uma representação comum das normas. Tradicionalmente, a norma é compreendida como algo negativo. Nesse caso, trata-se de um modelo jurídico que remete à lei e que parece ser muito restritivo para dar conta da função das normas na ordem material da vida e da ação humana¹⁵⁸. A compreensão jurídica da norma remete à ideia de uma normalidade que se aplica do exterior a algo previamente dado. Canguilhem enfatiza a ideia de que a vida não está submetida às normas que se impõem do exterior, mas as normas são imanentes ao movimento próprio da vida. A leitura de Sabot, convergente com a de Gutting, compreende que a passagem de um modelo jurídico a um modelo biológico da norma possibilita uma dinâmica criativa da normatividade em que há espaço para

¹⁵³ *Ibid*, p. 79.

¹⁵⁴ *Ibid*, p. 79.

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 79.

¹⁵⁶ FOUCAULT, M. *Introduction*, DE III, nº 219, p. 442.

¹⁵⁷ SABOT, P. *De Foucault à Macherey, penser les normes*. *Methodos*, nº 16, 2016. Disponível em: <http://journals.openedition.org/methodos/4652>. Último acesso: 04/12/2020.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 3.

contestação¹⁵⁹. Nesse sentido, a questão do normal e do patológico pode ser pensada não como dois elementos que se excluem a partir de um critério de verdade exterior, mas como um estado de adaptação (ou não) ao meio.

Em síntese, com Canguilhem, Foucault encontra a possibilidade de pensar outra relação com a norma, não mais concebida como um padrão previamente estabelecido que exclui do campo da experiência determinadas formas, mas como uma relação que o sujeito estabelece com seu meio e se reconhece (ou não) nele¹⁶⁰. As normas não são mais entendidas em termos negativos de exclusão ou separação, mas em uma concepção positiva ancorada na função biológica de adaptação em relação à distinção feita entre o normal e o patológico¹⁶¹.

1.2.4 *Experiência: norma, conhecimento e subjetividade*

Do que pudemos ver até esse momento, a questão das normas colocou-se como fundamental na História do Pensamento, à medida que elas delineiam os contornos dos espaços da experiência. Mostramos como Foucault elaborou duas concepções distintas de norma: as jurídicas que operam em termos de proibido e permitido; e as biológicas entendidas como limites que comportam a possibilidade de desvio.

Macherey, em *Pour une histoire naturelle des normes*, ajuda-nos a compreender a importância que as normas assumem para a constituição da experiência. Segundo ele, Foucault propõe que as normas são imanentes à experiência, isto é, a norma não é exterior ao seu campo de aplicação; não age sobre um conteúdo que subsistiria independentemente e fora dela. Há uma simultaneidade, ou uma coincidência, entre a ação da norma e a constituição do sujeito. Desse ponto de vista, não é possível pensar a norma antes, depois ou independentemente das consequências de sua ação. De igual modo, não é possível pensar o sujeito fora das normas.

Nesses termos, a experiência é, de um lado, a norma sob a qual o sujeito encontra a condição de seu assujeitamento e de sua produção; de outro, a possibilidade

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 3.

¹⁶⁰ É importante considerar que a noção de norma e de meio encontradas em Canguilhem servirá a Foucault para reformular seus estudos sobre a biopolítica. Não obstante, a ideia de que a norma comporta uma dimensão de erro ou de possibilidade de desvio abre a possibilidade de pensar uma nova experiência-limite. Para ver a distinção entre Canguilhem e Foucault na concepção das normas Cf. DELAPORTE, F. *Foucault, a história e a epistemologia*. In : ARTIÈRES, P. ; BERT, J-F. ; GROS, F., REVEL, J. *Michel Foucault*. Tradução de Abner Chiquieri. Revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, pp. 321-326.

¹⁶¹ Sobre isso Cf. MACHEREY, P. *De Canguilhem a Foucault, La force des normes*. Paris: La Fabrique Éditions, 2015. Formato Epub, posição 1/41.

de desvio (erro) em que o sujeito encontra a possibilidade de uma subjetivação inédita¹⁶². A singularidade do sujeito não está em subtrair-se da norma – o que nos levaria de volta ao *Cogito* cartesiano –, mas aparece no modo como se posiciona no campo (discursivo e/ou histórico) a que ele mesmo pertence e onde está em relação com outros.

Como nos sugere Sabot, Foucault não admite um sujeito que possui uma autonomia substancial, mas compreende que ele está exposto a um jogo em que lhe é possível um movimento ativo e em desvios em relação às normas. É assim que se constituem os sujeitos loucos, delinquentes, perversos¹⁶³.

Gostaríamos agora de avançar a discussão voltando-nos para o texto *Préface à 'l'Histoire de la sexualité'*¹⁶⁴. Escrito por Foucault no ano de sua morte, esse texto apresenta uma leitura retrospectiva de sua trajetória filosófica. Interessa-nos reter desse texto três elementos: I. a conceituação ou formalização da noção de experiência; II. a sistematização *a posteriori* da História do Pensamento; III. a dimensão da experiência nos arquivos biográficos.

Nesse texto, ele define a experiência como uma forma de pensamento articulada pelas relações estabelecidas entre conhecimento, normatividade e modos de subjetividade¹⁶⁵. Essa concepção da experiência contorna a clássica ideia de que a experiência é uma relação entre um sujeito constituído *a priori* e um objeto já dado, pronto para ser conhecido, o que acaba por transformar experiências fundamentais da vida – como a da loucura, da morte, do crime e da sexualidade – em objetos de conhecimento. A experiência é entendida por Foucault em relação às normas

¹⁶² Cf. BOLMAIN, T. *Expérience et critique. Sur le kantisme de Foucault*. p. 5.

¹⁶³ Sobre as normas em Foucault, Cf. LEGRAND, S. *Les normes chez Foucault*. Paris, PUF, 2007, coll. « Pratiques théoriques ».

¹⁶⁴ FOUCAULT, M. *Préface à 'l'Histoire de la sexualité'*. DE IV, n° 340, pp. 578-584.

¹⁶⁵ Essa definição também aparece na primeira aula de *O governo de si e dos outros*, em que Foucault argumenta que seu projeto intelectual se afasta de outros dois métodos: da história das mentalidades e da história das representações. Uma história do pensamento compreende por pensamento “o que poderia ser chamado de pontos de experiência que formam um conhecimento possível, conjunto normativo do comportamento e um potencial modo de existência de sujeitos possíveis – essas três coisas é o que chamo de foco de experiência” (p.4). Nessa mesma aula ele afirma que esse trabalho se inscreve na linhagem da tradição crítica de uma ontologia do presente, em oposição à linhagem de uma analítica da verdade. Enquanto essa última se ocupa com “as condições em que um conhecimento verdadeiro é possível”, a ontologia do presente coloca a questão: “o que é a atualidade? Qual é o campo atual de nossas experiências possíveis? (...) Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos” (p.21). Sobre a formulação da ontologia do presente Cf. ADVERSE, H. O que é ontologia do presente?. In: *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, n°6, pp. 129-152, dez., 2010.

epistêmicas e políticas, o que não significa que ela está sob uma determinação incontornável, mas que ela está aberta ao desvio, ao erro, ao imprevisto, ao inédito.

Foucault estabelece nesse mesmo texto três princípios que orientam a sua História do Pensamento. Primeiramente, ela estabelece uma “irreducibilidade do pensamento”, o que significa que “não há experiência que não seja uma maneira de pensar e não possa ser analisada do ponto de vista de uma história do pensamento”¹⁶⁶. Ele observa que não devemos procurar o pensamento apenas nas formulações teóricas, filosóficas ou científicas, mas “em todas as maneiras de dizer, de fazer, de se conduzir em que o indivíduo se manifesta e age como sujeito de conhecimento, como sujeito ético ou jurídico, como sujeito consciente de si e dos outros”¹⁶⁷.

Retomando a formulação que ele já havia apontado em *As palavras e as coisas*, a partir das indicações nietzscheanas-literárias, ele afirma que o pensamento “é considerado como a forma mesma da ação, como a ação enquanto ela implica o jogo do verdadeiro e do falso, a aceitação e a recusa da regra, a relação consigo e com os outros”¹⁶⁸. E continua afirmando, o que já havia dito no começo da década de 1970, que o estudo do pensamento ou das formas de experiências deve ser feito a partir da análise das práticas discursivas ou não discursivas.

O segundo princípio dessa história do pensamento admite que ele tem uma historicidade própria, o que não significa que ele seja independente de outras determinações históricas de ordem econômica, social e política, mas que mantém relações complexas que deixam aberta a possibilidade para acontecimentos de pensamento.

O terceiro princípio, crítico, refere-se à análise das condições históricas segundo as quais se constituem as experiências, fazendo aparecer singularidades transformáveis. Esse trabalho é, nos diz ele, um exercício de pensar sobre o próprio pensamento. Esse projeto faz referência à filosofia, na medida em que interroga como é possível que o pensamento tenha uma história e à história a qual pergunta os aspectos concretos que diversas formas de pensamento podem admitir.

Por fim, gostaríamos de nos ater à referência feita nesse mesmo texto de três livros publicados em sua trajetória intelectual e que se inscrevem em sua história do pensamento, à medida que articulam os três eixos da experiência – tipos de saber, formas de normalidade e modos de relação a si e aos outros. Trata-se de *Eu, Pierre Rivière, que*

¹⁶⁶ FOUCAULT, M. *Préface à « L'Histoire de la Sexualité »*, DE IV, n° 340, p. 580.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 580.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 580.

*degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...*¹⁶⁹; *Herculine Barbin, o diário de um hermafrodita*¹⁷⁰ e *Le désordre des familles: Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII siècle*¹⁷¹. A sugestão que encontramos aí é a de que ao inscrevermos esses “casos individuais” em uma história do pensamento, apreendemos o “valor de experiências significativas”¹⁷² que possuem. Essa é a tarefa que nos propomos nos próximos capítulos: situar esses livros na História do Pensamento e restituir a cada um deles o valor de experiência que comportam. Mas antes de começarmos, vamos a algumas considerações sobre esses livros¹⁷³.

¹⁶⁹ FOUCAULT, M. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...Um caso de parricídio do século XIX apresentado por Michel Foucault*. Tradução de Denise Lezan de Almeida. Revisão técnica de Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Graal, 2013.

¹⁷⁰ FOUCAULT, M. *Herculine Barbin dite Alexina B. suivi de Un scandale au couvent d'Oscar Panizza. Préface de l'auteur. Postface d'Éric Fassin*. Paris: Gallimard, 2014. Em português: FOUCAULT, M. *Herculine Barbin, o diário de um hermafrodita*. Tradução de Irley Franco. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

¹⁷¹ FARGE, F. FOUCAULT, F. *Le désordre des familles, Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII*. Édition Revue. Paris: Gallimard, 1982.

¹⁷² FOUCAULT, M. *Préface à 'l'Histoire de la sexualité'*. DE IV, nº 340, pp. 581.

¹⁷³ Em *Arqueologia do saber*, Foucault define a arqueologia como a descrição dos arquivos. E define os arquivos como o conjunto dos enunciados possíveis. Em suas palavras: “na densidade das práticas discursivas sistemas que instauram os enunciados como acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e coisas (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização). São todos esses sistemas de enunciados (acontecimentos de um lado, coisas de outro) que proponho chamar de arquivo.” (p. 136)

O arquivo não é a soma de todos os textos que uma cultura guardou em seu poder, como documentos de seu passado ou como testemunho de sua identidade mantida; não são também as instituições que permitem registrar e conservar os discursos de que se quer ter lembrança e manter à livre disposição. Trata-se “do que faz com que tantas coisas ditas por tantos homens não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou segundo o jogo das circunstâncias, que não sejam simplesmente a sinalização, no nível das performances verbais, do que se pôde desenrolar na ordem do espírito ou na ordem das coisas; mas que tenham aparecido graças a todo um jogo de relações que caracterizam o nível discursivo que em lugar se derem figuras adventícias e como que inseridas por acaso, em processos mudos, nasçam segundo regularidades específicas. Se há coisas ditas, não é preciso perguntar sua razão imediata às coisas que aí se encontram ditas ou aos homens que as disseram, mas ao sistema da discursividade, às possibilidades e às impossibilidades enunciativas que ele conduz. O arquivo é a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. Mas é também o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam em uma linearidade sem ruptura e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em figuras distintas, se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas.” *Ibidem*, p. 137. O arquivo é o que está na raiz do enunciado-acontecimento e no corpo do que define o sistema de sua enunciabilidade. É o que define a atualidade do enunciado-coisa; é o sistema de seu funcionamento. É o que diferencia os discursos em sua existência múltipla e os especifica em sua duração própria. Ele define um nível particular: o de uma prática que faz surgir uma multiplicidade de enunciados como tantos acontecimentos regulares, como tantas coisas oferecidas ao tratamento e à manipulação. Não tem o peso da tradição, não constitui a biblioteca sem tempo nem lugar de todas as bibliotecas, mas não é o esquecimento acolhedor que abre qualquer palavra nova o campo de exercício de sua liberdade; entre tradição e esquecimento, ele faz aparecerem as regras de uma prática que permite aos enunciados subsistirem e, ao mesmo, tempo, se modificarem regularmente. É o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados. *Ibidem*, p. 138.

Sobre arqueologia e arquivo, Cf. PALTRINIERI, L. *L'archive comme objet: quel modele d'histoire pour l'archéologie?* Études philosophiques, 2015/3 (nº 153), pp. 353-376.

1.2.5 Arquivos biográficos: experiências-pensamento

Foucault trabalhou ao longo de sua trajetória com a publicação coletiva de textos recolhidos dos arquivos judiciários da França. Esse projeto contou com a publicação de três livros¹⁷⁴: *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...*; *Herculine Barbin, o diário de um hermafrodita* e *Le désordre des familles: Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII siècle*. Como expusemos acima, nossa interpretação considera que cada um desses livros contém experiências singulares de pensamento e é precisamente isso que gostaríamos de indicar. Não obstante, vejamos como os comentadores receberam esses textos e como os vinculam aos trabalhos de Foucault.

Philippe Artières identifica, em seu texto *A exatidão do arquivo*¹⁷⁵, as implicações que a publicação de *La vie des hommes infâmes*¹⁷⁶ acarretou para a interpretação desses textos. Para ele, o modo como esse texto foi recebido pelos comentadores acabou por reduzir a abordagem foucaultiana dos arquivos à dimensão poética, deixando de lado sua dimensão teórica e política. Segundo ele, esses comentadores “contribuíram para ‘desrealizar’ a relação com os arquivos”¹⁷⁷. Cita o nome de Philippe Lejeune como aquele que chegou a qualificar o trabalho de Foucault como um romantismo. Artières considera que a representação de um Foucault deslumbrado com a beleza do arquivo propõe um uso livre e literário desses textos, o que acaba por ser nocivo. Contrapõe-se a essa leitura redutora, segundo Artières, o texto de Michel de Certeau, publicado como introdução à Coleção *Maurice Florence*, em que destaca “a importância do gesto operado por Foucault e seus efeitos de pensamento”¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Há um quarto livro que desconhecemos. *My secret life* refere-se a onze volumes contendo ao todo setecentas páginas. Foucault acrescentou-lhe um curto prefácio, em que nos diz que havia por trás do texto uma “velha tradição espiritual que os países protestantes (isto é, sem confessores) conservaram melhor que os católicos: manter escrito o jornal de sua vida, fazer sobre uma página em branco seu exame de consciência.” Segundo Foucault, o autor anônimo de *My secret life* conta apenas a parte de sua vida que diz respeito ao sexo, não para se confessar, mas para multiplicar e intensificar o prazer do sexo com a escrita. Cf. FOUCAULT, M. *Préface*. DE III, nº 188, pp. 131-132. Não temos acesso a esse texto.

¹⁷⁵ ARTIÈRES, P. A exatidão do arquivo. In: ARTIÈRES, P.; BERT, J-F.; GROS, F. REVEL, J. (Ed.). *Michel Foucault*. Revisão técnica de Manoel de Barros da Motta; tradução de Abner Chiquieri. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014, pp.137-142.

Vale a pena conferir também ARTIÈRES, P. *L’Historien face aux archives*. *Pouvoirs*, nº 53, Les Archives, Avril 2015, pp. 85-93. Disponível em: <https://www.revue-pouvoirs.fr/L-historien-face-aux-archives.html>. Último acesso em 08/07/2021.

¹⁷⁶ FOUCAULT, M. *La vie des hommes infâmes*. DE III, nº 198, pp. 237-252.

¹⁷⁷ ARTIÈRES, op. cit., p. 138.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 138. Não tivemos acesso ao texto de Certeau.

Para Artières, esses textos não devem ser tratados como uma ilustração da tese foucaultiana sobre o poder, mas como o *locus* de uma experiência de pensamento.

Philippe Sabot, por sua vez, em seu texto *Sobre algumas 'figuras literárias' de Nietzsche em Foucault*¹⁷⁹, caminha em outra direção. Ao analisar a figura de Nietzsche no pensamento de Foucault da década de 1970, quando se volta para o problema das práticas no interior das relações de poder, considera que apesar de parecer que Foucault dá as costas à experiência literária, o efeito-Nietzsche não desvanece, mas opera de um outro modo: “não se faz mais sentir tanto a partir das experiências de uma linguagem liberada da tutela do sujeito. Contudo, opera a partir da colocação à prova desse sujeito por relações de poder que determinam o seu ser e a sua ação, e definem novas divisões entre os comportamentos individuais”¹⁸⁰. Sabot afirma que o pensamento-experiência de Nietzsche e a experiência de pensamento da literatura transformam-se nos textos dos arquivos a partir da categoria de infâmia. Considerando o texto de 1977, *La vie des hommes infâmes*, Sabot afirma que o movimento operado, nesse momento, é o da saída de uma “literatura que estaria fadada à repetição infinita da linguagem”¹⁸¹, mas que isso o “leva à função genealógica de uma literatura real e da infâmia”¹⁸². Sabot termina seu texto nos dizendo que o interesse foucaultiano pelo pensamento-experiência de Nietzsche permite mensurar:

[...] o interesse de Foucault por essas diferentes formas de escritura e por esses diferentes usos da linguagem devem à exigência nietzscheana de uma crítica das evidências e de uma experimentação dos possíveis, para além do racional, para além do necessário, para inventar novas formas de vida e preparar incansavelmente futuras metamorfoses¹⁸³.

Em outro texto, *(P)rendre la parole*¹⁸⁴, Sabot tece uma distinção entre duas categorias de infâmia. Segundo ele, *La vie des hommes infâmes* apresenta formas distintas do sujeito de se confrontar com o poder. Essa distinção está vinculada, na leitura de Sabot, a duas formas contrapostas da infâmia. De um lado, a infâmia refere-se às vidas dos grandes criminosos que têm seus nomes associados a feitos gloriosos e que os eleva ao nível de uma exceção que confirma a regra. Nesse sentido, esses

¹⁷⁹ SABOT, P. Sobre algumas “figuras literárias” de Nietzsche em Foucault. Trad. de Mauricio Pelegrini. Revista *Ipséitas*, UFSCAR, 2020, Nietzsche e Foucault, vol. 6 (nº 1), pp. 264-278.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 273.

¹⁸¹ *Ibid*, p. 273.

¹⁸² *Ibid*, p. 273.

¹⁸³ *Ibid*, p. 278.

¹⁸⁴ SABOT, P. *(P)rendre la parole*. *Raison Politiques*, 2017/4 (nº 68), pp. 9-22.

personagens infames servem de exemplo contrário à regra e essa infâmia corresponde a uma singularização de determinadas vidas, na medida em que as extirpa da lei comum de existência. A ela Foucault opõe uma “infâmia estrita”: aquela que “não se mistura ao escândalo nem à admiração, não compõe glória alguma”¹⁸⁵. Segundo Sabot, esses dois regimes da infâmia diferenciam as vidas dignas de serem elevadas a uma singularidade excepcional – a vida dos homens que se tornam ilustres na medida em que narram seus crimes –, e as vidas indignas de serem contadas e de existirem fora e independentemente do discurso do poder.

Essas últimas, inseridas na trama do real pela palavra do poder, desenham o modo de constituição da subjetividade clássica: ela não se constitui na forma de uma submissão passiva aos constrangimentos exteriores, mas na forma de uma troca discursiva com o poder, e é nessa trama que o ordinário das vidas aparece e pode se manifestar nos arquivos. Esse modo de ser do sujeito se define em relação ao limite discursivo imposto pelo poder. Nas palavras do comentador, “trata-se precisamente de desenhar os contornos do sujeito clássico colocando ênfase sobre as condições de aparição de um sujeito dentro dos limites do poder e do discurso”¹⁸⁶. Não obstante, transformações ocorridas posteriormente no exercício do poder promoveram outras figuras do sujeito limitadas aos discursos médico, jurídico e administrativo. A neutralidade desses discursos estabelece o limite que define o sujeito em relação a uma normalidade, em que os desvios são erros a serem corrigidos pelos poderes disciplinares. Em contraposição a essa forma de subjetividade aparecem figuras críticas do sujeito, que se relacionam de outro modo com as normas. Esses sujeitos se singularizam nos nomes próprios de Pierre Rivière e de Herculine Barbin. A produção dessas subjetividades é distinta da experiência clássica, na medida em que se expõe ao limite normativo e discursivo de uma época. Esses sujeitos tomam a palavra para si e o “eu” que fala se expõe a uma experiência crítica com o limite. Em síntese, a hipótese de Sabot é a de que a categoria da infâmia funcionaria como princípio explicativo das experiências presentes nos mencionados livros.

¹⁸⁵ FOUCAULT, M. *La vie des hommes infâmes*. DE III, nº 198, p. 243.

¹⁸⁶ SABOT, op. cit., p.14.

O texto de Marlon Salomon, “*Isso não é um livro de história*”: *Michel Foucault e a publicação de documentos de arquivo*¹⁸⁷, está dividido em duas partes. Na primeira, analisa a relação entre os textos dos arquivos e o quadro das pesquisas desenvolvidas por Foucault no momento das publicações, demonstrando como cada uma delas – *Pierre Rivière*, *My secret life*, *Herculine Barbin* – comunicam-se com as preocupações de Foucault manifestadas em artigos, entrevistas e textos do mesmo período em que foram publicados.

Na segunda parte de sua análise, Salomon levanta duas hipóteses. Primeiramente investiga se não poderíamos considerar que o trabalho com os respectivos arquivos era “um estudo das condições extraliterárias da constituição da literatura como saber”¹⁸⁸. Para demonstrar isso, Salomon apresenta as condições de possibilidade que permitiram aos indivíduos infames – no caso, Rivière, o autor anônimo de *My secret life* e Herculine Barbin – escreverem seus textos. No que diz respeito a Rivière, Foucault identifica a forma de seu memorial com uma série de narrativas que formavam uma memória popular dos crimes, as quais circulavam nos panfletos e folhetins do século XIX. Salomon afirma, quanto ao autor anônimo, que Foucault identificou três formas de composição presentes em *My secret life*: uma que existe desde a Idade Média, ligada à penitência e ao exame de consciência, que obrigou a buscar em si os traços imperceptíveis da concupiscência; uma outra refere-se a Rétif e Sade, que transformou a literatura erótica em uma busca obstinada da verdade do prazer, tornando a libertinagem em uma erótica da verdade; e uma última forma, a do interesse da medicina e da psiquiatria pelas práticas sexuais. Quanto ao diário de Barbin, identificava-se com um tipo de escrita comum nos pensionatos femininos do século XIX. Salomon dedica uma seção ao livro *Le désordre des familles*, com intuito de marcar a diferença desse texto em relação aos outros três.

Em seguida, passa a sua segunda hipótese: a de que o projeto editorial de Foucault não queria apenas “dar a palavra aos sem-história, mas assinalar que havia um pensamento em suas falas”¹⁸⁹. Primeiramente, ele expõe o campo histórico em que Foucault se situava no momento no qual se propôs a trabalhar com os arquivos, marcado por duas grandes tendências: de um lado, a história demográfica e quantitativa;

¹⁸⁷ SALOMON, M. “*Isso não é um livro de história*”: *Michel Foucault e a publicação de documentos de arquivo*. Topoi (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 20, n° 40, pp. 229-252, jan./abr. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X020040011>. Último acesso em 30/08/2021.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 229.

¹⁸⁹ *Ibid*, p. 229.

de outro, a história das mentalidades. A primeira delas, representada principalmente pelos historiadores dos *Annales*, fundava-se nos princípios de contagem e de quantificação na pesquisa histórica. “De um lado, o acontecimento e a singularidade eram rechaçados em nome da repetição regular de dados ordenados em unidades homogêneas; de outro, eram desconsiderados em nome da imobilidade do tempo e da dissolução do singular no coletivo”¹⁹⁰. A segunda, história das mentalidades, buscava a regra geral de uma singularidade, compreendendo uma mentalidade “formada pelo conjunto de crenças que um indivíduo concreto partilhava com os homens de seu tempo”¹⁹¹. Foucault queria escapar dessas duas tendências. Seu projeto editorial tinha, então, a função de deixar essas vidas que entram na história falarem por si mesmas e assim considerar nos arquivos aquilo que era deixado de lado pelos historiadores tradicionais. Seu trabalho como intelectual não pretendia interpretar esses textos, mas “descrever o acontecimento que marca o momento em que o homem comum passa a falar de si mesmo e entra na história, isto é, no arquivo. Por isso, ele não via nos documentos uma obscuridade que fosse preciso iluminar, mas um clarão cuja intensidade era preciso restabelecer”¹⁹². Esse projeto tinha uma questão filosófica decisiva: a de dar voz àqueles que foram deixados à margem da história, ou transformados em dados estatísticos pelos historiadores dos *Annales*, ou ainda dissolvidos na generalidade do mental pelos historiadores das mentalidades.

Salomon reitera que se deixou de lado algo nesse gesto filosófico de Foucault, que não se tratava apenas de dar voz a esses indivíduos, mas de “mostrar que havia um pensamento na fala dos que passavam a falar por si mesmos”¹⁹³ e acrescenta à análise mais um pressuposto: os historiadores e filósofos franceses do século XX acreditavam que os arquivos, por si sós, não diziam nada e era necessário fazê-los falar. Lembra que o trabalho editorial de Foucault não pode ser reduzido à publicação de documentos que nada dizem.

Por fim, conclui seu texto dizendo que nesse projeto editorial-arquivístico, Foucault explorava outro lado da arqueologia “sobre o qual não se deteve desde 1969”¹⁹⁴, pois o trabalho arqueológico tem pelo menos dois aspectos: primeiramente, “um arqueólogo remove um artefato de um sítio; e ao fazê-lo, destrói o vínculo ou a

¹⁹⁰ *Ibid*, p. 246.

¹⁹¹ *Ibid*, p. 246.

¹⁹² *Ibid*, p. 247.

¹⁹³ *Ibid*, p. 248.

¹⁹⁴ *Ibid*, p. 250.

relação natural e evidente que há entre o artefato e o lugar”¹⁹⁵; em seguida, apresenta esse objeto “num espaço de exposição totalmente distinto e desnaturalizado”¹⁹⁶. Para Salomon, Foucault destruía a evidência ao desarticular a relação supostamente evidente entre um artefato cultural e o lugar necessário de sua existência; em seguida, produzia a cena em que eles podiam ser exibidos.

Como vimos, não há discordância entre os comentadores sobre um ponto: Pierre Rivière, Herculine Barbin e as dramatizações em *Le Désordre des Familles* referem-se a experiências de pensamento. Contudo, o modo como os comentadores vinculam esses livros ao trabalho intelectual de Foucault não é o mesmo. Artières considera que as formulações feitas em *La vie des hommes infâmes* sobrepuseram-se a outras interpretações que consideram a relevância desse material para o trabalho teórico de Foucault. Sabot, embora não considere *Le Désordre des Familles* em seu texto, nos diz que os textos se vinculam às influências de Nietzsche e os explica pela categoria de infâmia. Sua leitura liga as formas de exercício do saber e do poder às formas de subjetividade tecidas no texto sobre os homens infames. Marlon, por sua vez, sugere-nos que esse material se liga, cada um a seu modo, a textos teóricos de Foucault próximos às datas de publicação de cada um e atribui ênfase à dimensão arqueológica desse trabalho.

De nossa parte, estamos completamente de acordo que esses livros se referem a experiências de pensamento. Nossa leitura segue as bases teóricas anteriormente apresentadas neste capítulo, inscrevendo esses livros no projeto de uma história do pensamento. Essa tarefa nos conduz à reconstituição dos conteúdos históricos que modulam formas singulares de experiência, isto é, àqueles que constituem, em um momento específico e sobre um domínio específico, a articulação entre conhecimento, norma e sujeito. Para cumprir esse propósito, voltamo-nos especialmente para os cursos e seminários proferidos no *Collège de France*. Como visamos restituir a dimensão que esses livros assumem no projeto intelectual de uma história do pensamento, nossa leitura atém-se quase exclusivamente aos movimentos internos aos trabalhos de Foucault, prescindindo, muitas das vezes, de maiores problematizações ou de diálogos mais atentos com a literatura secundária. Dedicamos um capítulo para cada um dos livros e optamos por apresentá-los de acordo com a ordem em que foram publicados.

¹⁹⁵ *Ibid*, p. 250.

¹⁹⁶ *Ibid*, p. 250.

CAPÍTULO 2 EXPERIÊNCIA DO CRIME

Conhecia as leis humanas, as leis da polícia, mas pretendi ser mais sábio que elas, considerava-as ignóbeis e vergonhosas. Tinha lido a história romana, e tinha visto que as leis dos romanos antigos davam ao marido direito de vida e de morte sobre sua mulher e seus filhos. Quis desafiar as leis, pareceu-me que seria uma glória para mim.

(Pierre Rivière)

Seguindo as indicações metodológicas apresentadas no capítulo anterior, nos voltamos agora para a tarefa de situar a experiência presente no livro *Eu, Pierre Rivière que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...*¹⁹⁷ na História do Pensamento. Para cumprir esse propósito, nossa leitura o vincula aos trabalhos desenvolvidos por Foucault no *Collège de France*, entre os anos de 1972-1975, a respeito da formação do sistema punitivo moderno. Nossa atenção volta-se em grande parte para os cursos *Teoria e instituições penais*¹⁹⁸, *A sociedade punitiva*¹⁹⁹ e a conferência *A verdade e as formas jurídicas*²⁰⁰; e em alguns pontos, embora poucos, aos cursos *O poder psiquiátrico*²⁰¹ e *Os anormais*²⁰². Nossa interpretação está separada em três momentos. Em uma primeira seção apresentamos os personagens e os mecanismos de poder-saber presentes nos documentos que compõem o dossiê de Rivière. Em seguida fazemos a reconstituição da história do sistema punitivo moderno, com intuito de apresentarmos os dispositivos

¹⁹⁷ A título de curiosidade, vale a pena conferir o filme produzido por René Allio. Cf. *MOI, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*. Direção de René Allio. França: PlanFilm, 1976. Sobre um comentário de Foucault sobre o filme, Cf. FOUCAULT, M. *Le retour de Pierre Rivière*. DE III, nº 185, pp.114-123.

¹⁹⁸ FOUCAULT, M. *Teoria e instituições penais, Curso no Collège de France*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

¹⁹⁹ FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva. Curso no Collège de France (1972-1973)*. Edição estabelecida por Bernard E. Harcourt, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Ivone C.Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

²⁰⁰ FOUCAULT, M. A verdade e as formas jurídicas. In: *Ditos e escritos X, Filosofia, diagnóstico do presente e verdade*. Org. Manoel Barros da Mota. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. pp. 130-244.

²⁰¹ FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974)*. Edição estabelecida por Jacques Lagrange, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. Revisão Técnica de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

²⁰² FOUCAULT, M. *Os anormais. Curso no Collège de France (1974-1975)*. Edição estabelecida por Valerio Marchetti e Antonella Salomoni, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

materiais – conceitos, instituições, práticas – e os conteúdos historicamente determinados que configuram de um determinado modo o campo da experiência do crime. Por fim, fazemos uma leitura do memorial escrito por Rivière, para indicar como ele entra, de forma inesperada e imprevista, na batalha discursiva travada entre médicos e juristas. Vejamos.

2.1 O dossiê

Publicado em 1973 como resultado de um trabalho coletivo desenvolvido no seminário do *Collège de France* por um grupo de pesquisadores do qual Foucault fazia parte²⁰³, *Eu, Pierre Rivière...* trata, em âmbitos bem gerais, de um caso de matricídio e fratricídio cometido no ano de 1835, na pequena aldeia francesa de Aunay, pelo jovem camponês que dá nome ao livro.

O livro é composto por um conjunto de discursos distintos, publicados em sua forma original sem nenhuma interferência ou comentário dos editores, permanecendo no formato encontrado nos *Annales d'hygiène publique*²⁰⁴. Encontram-se aí uma série de relatórios médicos, que vão do parecer de um médico da aldeia ao relatório assinado por grandes psiquiatras franceses, como Esquirol e Leuret; um conjunto de peças judiciárias, que vão dos depoimentos de testemunhas, com relatos das “esquisitices” de Rivière, à decisão do ministro do rei de comutação de sua pena; notícias de jornais sobre o caso e um memorial escrito pelo próprio acusado. Somados a esses documentos, encontramos uma breve apresentação redigida pelo próprio Foucault e uma coletânea de artigos feitos pelos editores.

Rivière localiza-se historicamente no momento em que medicina, psiquiatria e a instituição judiciária discutem sobre o exercício do poder de punir. Seu memorial coincide com as transformações que se passam entre o aparato judicial montado pelo modelo do inquérito-confissão e o estabelecimento do modelo do exame. Vejamos.

O primeiro documento presente no livro é um relatório assinado pelo *juiz de paz* redigido na data do crime, 3 de junho de 1835. Nele comunica ao brigadeiro da gendarmaria o crime que soube pelo prefeito da comuna. Relata que assim que foram avisados, ele e seu escrivão, dirigiram-se à casa de Rivière, acompanhados, do prefeito,

²⁰³ Fizeram parte do projeto Blandine Barret-Kriegel, Gilbert Burlet-Torvic, Robert Castel, Jeanne Favret, Alexandre Fontana, George Legée, Patricia Moulin, Jean-Pierre Peterm, Philippe Riot e Maryvone Saison, além de Michel Foucault.

²⁰⁴ Trata-se da primeira revista que aparece na França sobre psiquiatria.

de um médico e de um oficial de saúde. Em seguida, o relatório descreve os três cadáveres encontrados na cena crime. Afirma ainda que Pierre Rivière foi autor do assassinato, o que se confirma pela vindita pública e comunica que o acusado fugiu imediatamente depois do crime, solicitando que, se possível, proceda à sua busca e prisão. Por fim, o relatório informa que o médico e o oficial de saúde fizeram operações para saber as causas das mortes e observaram que a mãe estava grávida. Junta-se ao relatório um laudo médico dos cadáveres, feito a pedido do juiz, e depoimentos das testemunhas oculares.

O primeiro depoimento é o de uma vizinha que afirma ter visto Pierre Rivière segurar sua irmã pelos cabelos e ao aproximar-se da cena, viu-o com uma foice na mão. Conta que apesar de ter gritado e tentado imobilizar seu braço, ele desferiu o golpe que fez sua irmã cair morta. Narra que em seguida à sua fuga, conseguiu ver os outros dois cadáveres, da mãe e do irmão. O segundo depoimento, feito pelo criado de um vizinho, diz que ouviu gritos e que quando chegou perto da estrebaria, viu Pierre Rivière segurando uma foice com as mãos ensanguentadas. Por último, é o de uma mulher que diz ter visto Pierre saindo de casa segurando uma foice ensanguentada e o ouviu dizer, ao passar ao seu lado: “acabo de livrar meu pai de todas as suas infelicidades. Sei que me matarão, mas isso não me importa (...)”²⁰⁵.

Em seguida, o livro traz um relatório do *procurador do rei* dispensando a abertura de um inquérito para o caso, já que o relatório do juiz de paz constatara a “materialidade do crime” e as “provas evidentes” de que Pierre Rivière era seu autor. Sua maior preocupação volta-se às providências necessárias para a prisão do acusado. Solicita então aos prefeitos das circunvizinhanças que coloquem seus guardas em prontidão para o caso e direciona aos oficiais da polícia judiciária um documento com as características físicas de Rivière: pequena estatura, testa estreita e achatada, sobranceiras negras e arqueadas, cabeça inclinada para baixo e olhar oblíquo, andar sacudido e saltitante.

Esse mesmo relatório, em uma segunda parte, reúne informações, recolhidas da escuta do pai, da avó e de uma de suas irmãs, que apresentam traços, sinais ou indícios que caracterizam a conduta de Rivière, o que permite apresentá-lo do seguinte modo: um “motivo de aflição” para sua família desde a infância, “obstinado e taciturno”, incapaz de demonstrar afeição por seu pai ou sua mãe, especialmente em relação à mãe,

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 29.

por quem sentia “repulsa e frenesi”²⁰⁶. Presume-se de uma série de narrativas banais de sua infância os traços morais de Rivière:

solitário, feroz e cruel, eis Pierre Rivière encarado sob seu aspecto moral; é de certa maneira um ser à parte, um selvagem que escapa às leis da simpatia e da sociabilidade, pois a sociedade lhe era tão odiosa quanto sua família, e ele perguntava a seu pai se não seria possível ao homem viver no mato, de ervas e raízes²⁰⁷.

Na sequência, o livro traz a transcrição, feita pelo juiz de paz, de depoimentos de outras testemunhas que oferecem os antecedentes. Trata-se de testemunhos, feitos por pessoas da comunidade que porventura tiveram contato ou conheceram Rivière, e que recuperam nos seus gestos cotidianos indícios ou vestígios que possam, de algum modo, justificar ou explicar a natureza não do crime cometido, mas de quem o cometeu. São depoimentos de autoridades como o prefeito, o cura, o médico; e de aldeões comuns, como o carpinteiro, o jornaleiro, o linheiro, o bombeiro, o comerciante, a dona-de-casa²⁰⁸. Destaca-se dentre eles, o do cura que sugere que Rivière tinha comportamentos que “anunciariam um estado de alienação mental”²⁰⁹. Todos eles referem-se a histórias corriqueiras que contam como Rivière, quando criança, conversava sozinho, parecia um idiota, ignorava pedidos do pai, fazia coisas ridículas, como cortar com um bastão cabeças de repolho ou falar com o Diabo. Outro elemento importante que deve ser destacado desses depoimentos é o modo como a comunidade local refere-se ao pai de Rivière, sugerindo que cabe a ele assumir um papel para resolver a situação. Isso torna manifesto o modo como a comunidade comporta-se não apenas em relação à violência, mas também o que ela pensa sobre a educação dos filhos. Segundo Foucault, a sociedade em que Rivière cresceu “aceitava a violência e a degradação humana como um elemento da vida cotidiana”²¹⁰. Nesse sentido, Rivière não é mais que “uma imagem da fatalidade de seu tempo”²¹¹.

Um traço comum se repete nos depoimentos: todos eles contam pelo menos uma história de Rivière que o qualifica, ou o desqualifica, como um louco ou um imbecil, perdido entre o riso desconcertante e os pequenos gestos de crueldade. É curioso como

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 30.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 32.

²⁰⁸ *Ibid*, p. 52-60.

²⁰⁹ *Ibid*, p. 50.

²¹⁰ FOUCAULT, M. M. *Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les « structures du pouvoir »*. DE III, nº 242, p. 676.

²¹¹ *Ibidem*, p. 677.

as peripécias, aparentemente banais, contadas por essas pessoas são elementos importantes para traçar o destino de Rivière.

As falas desses depoentes entram para a história por meio da intervenção do juiz, autoridade detentora legal do poder de transcrever esses pequenos gestos em um arquivo judicial. Trata-se de um aparelho judicial que investiga a vida pregressa de Rivière, a partir da qual constitui sua biografia, duplamente exterior a ele, pelos depoimentos das testemunhas e pela escrita do juiz. O poder é quem tem a prerrogativa e o direito de escrever sobre essa vida, de individualizá-la pela escrita.

Em seguida, o livro traz um relatório informando que Rivière foi preso no dia 2 de julho de 1835 e no dia 9, submetido ao primeiro interrogatório. O interrogador insistia em uma confissão de Rivière; não de seu ato, mas de sua própria monstruosidade. Remontando aos depoimentos da família e dos vizinhos, interpela Rivière sobre sua infância. A expectativa era a de que ele confessasse sua identidade cruel e monstruosa e confirmasse a biografia que tinham montado dele.

Rivière inicialmente se faz de louco, afirmando que fora motivado por uma ordem divina e cita suas leituras sobre religião para justificar-se. Ao final do interrogatório, desfaz-se do discurso da incumbência divina e afirma que não quer mais sustentar esse argumento que faria dele um louco. Nesse momento, faz uma exposição oral de sua vida e das circunstâncias familiares que o levaram a cometer seu crime. O teor da fala e sua organização desconcertaram o interrogador, que solicitou que a transcrevesse. Durante os próximos dias na prisão, Rivière redigiu seu memorial. Seu discurso feito “com ordem e método” provoca um desconcerto na instituição penal, que não conseguiu extrair do criminoso a confissão necessária para confirmar a biografia escrita pelas autoridades estatais em que aparecia como um monstro ou como um louco. À medida que não se reconhece como tal, Rivière coloca à instituição penal um problema acerca do conhecimento que ela mesma tinha sobre os sujeitos criminosos.

Depois do memorial aparece nos documentos uma nova discussão e novos personagens. Psiquiatras e agentes públicos da justiça debatem sobre a determinação, ou não, da loucura de Rivière. O fato de Rivière ter cortado repolhos quando criança ou ter crucificado uma rã torna-se um motivo para questionar a sua sanidade mental e para introduzir a narrativa biográfica em um campo completamente novo que é o da doença mental.

O procurador do rei, retomando a biografia feita pelo juiz de paz, conclui que:

a investigação pesquisou com cuidado antecedentes de Rivière, e daí se deduz que desde a mais tenra idade demonstrou pendores para a crueldade. Tinha prazer em assustar crianças e torturar animais. Trazia habitualmente nos bolsos pregos e tachas destinados a prender às árvores os animais que maltratava; enfim, confessou mesmo que inventou um instrumento de tortura para matar pássaros. (...) Rivière não é um maníaco religioso como a princípio tentou parecer; não é também um idiota, como algumas testemunhas parecem ter acreditado; assim **a justiça só pode ver nele um ser cruel que seguiu o impulso do mal, pois, como todos os grandes criminosos, abafou o grito de sua consciência, e não combateu suficientemente as inclinações de sua natureza cruel**²¹².

O procurador-geral diz que embora Pierre Rivière fosse comumente chamado de imbecil ou de louco, ele mesmo desmentiu essa opinião com “numerosas provas de inteligência e sagacidade”²¹³. Diz que Rivière foi visitado e observado na prisão por um médico que relatou o seguinte:

Nada aos olhos desse homem de ciência denunciou **a menor deficiência intelectual**, e se sua fuga após o crime, se essa tentativa de se fazer passar por louco para escapar à justiça não testemunhavam o bastante sobre a perfeita compreensão que tinha de seus atos, e as consequências que deles poderiam advir, sua inteligência seria evidenciada em um documento bastante detalhado, redigido por ele após sua prisão. Sem dúvida, **muitos dos pensamentos que aí são expressos denotam uma deplorável deturpação de ideias e de juízo, mas está longe de ser a obra de um alienado**, e o estilo não é o que há de menos surpreendente nessa singular composição²¹⁴.

Um relatório assinado por grandes nomes da psiquiatria, entre eles Esquirol e Leuret, recupera as histórias contadas pela família e pela vizinhança, para afirmar que:

Se, numa casa de alienados, fosse mostrado a um visitante um homem de quem seria verdadeiro dizer: “este doente fala frequentemente sozinho; conversa com o diabo; receia, ao se aproximar de uma mulher, maculá-la com as emanações que escapam de seu corpo; quando ele era livre, viram-no abater cabeças de repolho acreditando serem cabeças de homens; tinha sempre pregos e um martelo em seu bolso, para crucificar rãs ou qualquer outro animal; um dia amarrou as pernas de uma menina na cremalheira, e se não chegasse a tempo, ele teria ficado queimado. Em sua cidade chamavam-no de louco, imbecil, estúpido. Além disso, ele sabe quando age mal; escreveu mesmo com muito nexa a história de sua vida”, o visitante, quem quer que ele seja, não pensará em declarar que esse homem goza de sua razão, e não se encontrará nenhum magistrado para ordenar sua colocação em liberdade. E se no hospício o doente em questão se tornasse homicida, ninguém sonharia em enviá-lo ao cadafalso. Os fatos seriam entretanto os mesmos; os lugares é que seriam diferentes. Deveriam ter isolado Rivière; esse rapaz estava muito doente para gozar de sua liberdade²¹⁵.

²¹² FOUCAULT, op. cit., p. 68, **grifo nosso**.

²¹³ *Ibidem*, p. 70.

²¹⁴ *Ibid*, p. 78, **grifo nosso**.

²¹⁵ *Ibid*, p. 228.

A recomendação feita ao ministro da justiça é a de comutação de pena de morte em prisão perpétua. Comutar a pena é um procedimento completamente novo que se introduziu no sistema penal francês em 1832 e consiste em flexibilizar a aplicação rigorosa da lei em função do indivíduo que está sendo julgado.

A justiça penal tentou submeter Rivière a três procedimentos de verdade: à verdade das opiniões populares, de seus vizinhos e familiares, das autoridades de sua aldeia, os quais contaram sua vida pregressa; à verdade de fato do juiz, transcritor de sua biografia; à verdade científica dos psiquiatras. Rivière desvia-se de todas elas em seu memorial.

Antes de mostrarmos como ele faz isso, vamos estabelecer o vínculo entre os problemas levantados nesse livro com os trabalhos desenvolvidos por Michel Foucault, especialmente nos cursos da década de 1970.

2.2 Sistema Punitivo

2.2.1 Conjunto penal: o aparelho judicial

A sugestão de Foucault é a de que o sistema punitivo moderno foi formado por um singular encontro entre dois conjuntos: um conjunto penal desenvolvido desde a alta Idade Média e um conjunto punitivo extrapenal instaurado pela Idade Clássica. Nesta seção, exploramos o primeiro ponto e reconstituímos os elementos históricos que possibilitaram a formação de um aparelho penal específico durante os séculos XIII e XIV, antes inexistente na história do direito ocidental.

A instauração desse aparelho contou com duas figuras imprescindíveis e correlatas: o procurador do rei e o inquérito²¹⁶. Muito embora elas não permaneçam exatamente idênticas ao seu modelo original, essas figuras sobreviveram até o século XIX, como vimos no dossiê de Rivière. Elas se aprimoraram de acordo com as transformações no exercício do poder.

Inicialmente elas apareceram como instrumentos instaurados pelo poder político, para apropriar-se dos mecanismos de justiça que não eram estatizados. Segundo as

²¹⁶ Nossa interpretação principal sobre essas figuras fundamenta-se no curso proferido nos anos de 1971-72, *Teoria e instituições penais*, e na conferência proferida na PUC-RJ em 1973, *A verdade e as formas jurídicas*. Nessa conferência, encontramos um resumo das três principais formas de poder-saber que foram matrizes do sistema jurídico no Ocidente: a medida, o inquérito e o exame. Foucault dedicou um curso a cada uma dessas formas. A medida foi tratada no curso de 1971, *Aulas sobre a vontade de saber*; o inquérito foi objeto no curso de 1972, *Teorias e instituições penais*; e o exame foi objeto no curso de 1973, *A sociedade punitiva*.

indicações de Foucault²¹⁷, durante a Alta Idade Média, mais ou menos até o século XI, o que caracterizava um ato de justiça não era a decisão de um juiz ou uma instância judiciária específica. Ele também não estava ligado ao estabelecimento da verdade do ato ou do motivo que deu início ao litígio. Ao contrário, a ordem jurídica era estabelecida como uma “guerra” ou uma luta entre indivíduos, que deveria se desenrolar de acordo com regras específicas. Nesses casos, a intervenção dos juízes era apenas um episódio, não a peça essencial. Esse litígio, até o século XI, era então simultaneamente público e privado: privado, na medida em que era travado pelo próprio indivíduo lesado ou ofendido, e público, à medida que se desenrolava como um espetáculo aberto aos outros; ambos sem interferência externa das autoridades. Desse modo, a ação penal se transcorria entre o acusador, que era parte interessada no litígio, e acusado. O sistema penal da Idade Média não comportava um aparelho penal específico, muito embora não deixasse de ser um modo específico de exercício do poder.

Diante dos grandes movimentos populares dos séculos XIII e XIV, passa-se de uma justiça feudal, conforme definida acima, a uma justiça régia. Segundo Foucault, essa mudança acontece em torno dos problemas de controle da riqueza, definida como propriedade de terra e recolhimento fiscal. A apropriação dos atos de justiça pelo poder público era um mecanismo vantajoso para cumprir essa finalidade [de controlar a riqueza] e foi com esse intuito que se instalou um aparelho judicial. Implanta-se um poder judiciário capaz de impor uma ação penal pública. Com essa ação penal, o ato de justiça passa a ser validado e autenticado por uma instância jurídica específica, em que a justiça é exercida por um poder judiciário e político, exterior aos envolvidos no litígio. Essa instância tem a prerrogativa de instaurar, por sua própria conta, um processo judicial e de estabelecer a reparação do dano causado. Ou seja, a autoridade pública pode acusar e pode decidir a pena. Em decorrência, houve uma separação entre os litígios privados e os delitos e crimes resolvidos por uma intervenção judicial, isto é, pelo acionamento do poder público. Em síntese: para proteger a riqueza e recolher os bens, instaurou-se um aparelho judicial capaz de acusar e de sentenciar. Começa-se, portanto, a separar o privado do público.

²¹⁷ FOUCAULT, M. *Teoria e instituições penais*, p. 110.

No século XIV, outra modificação ocorre nas formas penais. Até esse momento, os casos régios²¹⁸ diziam respeito às questões de propriedade, de herança, de fiscalidade, de roubo e de danos que envolviam as terras do rei. Também era considerado caso régio tudo o que “constituía crime contra sua pessoa, seus oficiais, as pessoas a quem ele concedera sua proteção”²¹⁹. Depois começaram a ser considerados como de alçada do rei condutas que não diziam respeito a ofensas cometidas a ele próprio, à sua propriedade ou ao círculo que o envolvia. Apareceram novas infrações que eram consideradas como tais porque contrariavam “as ordenações régias promulgadas em toda extensão do reino”²²⁰. De tal modo o rei torna-se o “guardião da ordem, de uma ordem pública caracterizada pelo controle centralizado das armas, pela segurança da troca mercantil, pela obediência às prescrições do soberano”²²¹. A partir do momento em que a penalidade começou a ser definida “como infração à ordem pública”²²², já não era necessário que houvesse nem a vítima, nem o dano, bastava a “pura e simples ruptura de uma regra enunciada pelo poder”²²³ que se considerava o ato como um atentado contra o poder.

²¹⁸ Os “casos régios” eram as ordens feitas pelos reis. Segundo os editores do curso *Teorias e instituições penais*, a fonte de Foucault para tratar os casos régios é o livro de Ernest Perrot, *Les cas royaux: origine & développement de la théorie aux XIII et XIV siècles*. Cf. PERROT, E. *Les cas royaux: origine & développement de la théorie aux XIII et XIV siècles*. Paris, A. Rousseu, 1910. (Fundo BnF). Formato Kindle. Essa obra é preciosa para a compreensão das transformações que ocorrem nos mecanismos de poder no século XIV, especialmente no que tange à confusão entre público e privado que se instaura nesse momento. O texto recolhe dos arquivos do século XIII e XIV os “casos régios”. Perrot separa esses casos em dois conjuntos: os que existiram até o século XIII, voltados especificamente para os crimes denominados de “lesa-majestade”. Esses crimes eram de competência exclusiva do rei e diziam respeito a infrações concernentes ao patrimônio real, aos delitos cometidos por oficiais, à fabricação ilícita de moeda e à emissão de falsas cartas régias. Esses casos eram da ordem da soberania. Não obstante, como nos mostra Perrot, a soberania até o século XIII era entendida como o direito que todo e qualquer senhor poderia invocar diante de seu vassalo. Havia também os casos que eram de competência da justiça, resolvidas pelo Parlamento. A partir do século XIV começam a aparecer “casos régios” que não se enquadram no direito feudal, pois não tratavam de um crime ou de um dano à majestade, mas de infrações de interesse público. É o exemplo do porte de armas. Mesmo que o porte não provocasse nenhum dano, começou a ser motivo de “casos régios”. A diferença que aparece no século XIV está na função exercida pela justiça real. O rei se torna o guardião da ordem pública. E, nesse sentido, nenhuma das partes – nem a lesada, nem a que lesou – instaura a ação judicial, mas o procurador do rei. Como afirma Perrot, “havia qualquer coisa de particularmente anormal, e que parece ter atingido (*frapé*) os contemporâneos.” *Ibidem*, p. 269. Formato Kindle. A argumentação de Foucault sobre a instituição da ação penal pública e do procurador régio está de acordo (senão ancorada) no texto de Perrot.

²¹⁹ FOUCAULT, M. *Teorias e instituições penais*, p. 170.

²²⁰ *Ibidem*, p. 171.

²²¹ *Ibid*, p. 171.

²²² *Ibid*, p. 171.

²²³ *Ibidem*, p. 173.

A infração se torna “uma ofensa de um indivíduo à ordem, ao Estado, à lei, à sociedade, à soberania, ao soberano”²²⁴. Ela é uma hostilidade ao soberano e à sociedade. Nesse sentido, o poder se torna parte lesada e o crime torna-se um “dano estatizado”²²⁵, isto é, que é definido muito mais de acordo com os interesses do próprio poder. Define-se, assim, um novo “reino-Estado”²²⁶ como um “um lugar de ordem econômica, militar e legislativa”²²⁷: há o controle das mercadorias e das riquezas; há o controle da circulação de bens e de pessoas pelo exército – é um espaço de ordens, proibições e de decisões. A partir daí começa a se formar a ideia de que “a justiça emana inteiramente do rei”²²⁸. Surge nesse momento a figura do soberano como aquela que aglutina o poder político e o poder judiciário: ele é aplicador da justiça que pode ministrá-la “a quem pedir, impô-la mesmo a quem não quiser, por fim, conceder seu exercício a quem ele quiser”²²⁹.

A imposição e a execução da pena já não são realizadas ou controladas pela parte lesada, mas pela autoridade do Estado. O soberano torna-se o responsável pela ordem, “cuja autoridade foi lesada precisamente pela desordem ou pelo crime e que, como soberano lesado, pode apresentar-se como acusador.”²³⁰ O crime pode ser alvo de processo movido pelos representantes da autoridade, independentemente até de queixa feita pela vítima²³¹.

A modificação operada na esfera da penalidade no século XIV pode ser resumida do seguinte modo: I. para que houvesse infração não era mais necessário que houvesse “uma parte lesada, um dano e uma vítima”²³², bastava que uma ordem fosse infringida; II. o poder político torna-se a parte lesada e a parte acusatória; III. o poder político e o poder de justiça se tornam coextensivos e têm as funções de ordenar, acusar e julgar; IV. o direito penal “vai ser essencialmente a definição das relações entre o indivíduo e o poder”²³³.

É nesse momento que a figura do procurador régio aparece como uma peça fundamental, assumindo funções completamente novas e ausentes no direito romano.

²²⁴ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 175.

²²⁵ FOUCAULT, op. cit., p. 175.

²²⁶ *Ibidem*, p. 171.

²²⁷ *Ibid*, p. 170.

²²⁸ *Ibid*, p. 163.

²²⁹ *Ibid*, p. 170.

²³⁰ FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*, p. 32.

²³¹ *Ibidem*, p. 32.

²³² FOUCAULT, op. cit., p. 17.

²³³ *Ibidem*, p. 173.

Ele aparece como o articulador entre a parte lesada e a parte acusatória²³⁴. De um lado, ele representa o poder soberano, quando este é lesado por qualquer atentado à sua autoridade ou por qualquer infração/delito cometido em relação à ordem. De outro, como acusador, uma vez que se colocando como representante do poder judiciário, cabe a ele instaurar a ação penal pública, isto é, um processo movido para determinar as circunstâncias em que a infração foi cometida, descobrir seu autor e decidir sua sentença. Não é por acaso que Foucault adjetiva a figura do procurador do rei como *demoníaca*: ele é capaz de se colocar no lugar da vítima lesada, exigindo reparo do dano cometido, e ao mesmo tempo é quem acusa e sentencia.

Havia nesse momento dois modelos para o procurador estabelecer a sentença ao infrator. O primeiro deles já era próprio das práticas judiciárias feudais, trata-se do flagrante delito – modelo que se aplica para os casos em que o indivíduo era surpreendido no momento da infração. Não obstante, era necessário outro modelo que se aplicasse aos demais casos que escapam à sua vista.

Foi para atender a essa demanda do procurador régio que o inquérito se introduziu nas formas jurídicas. O inquérito, como nos explica Foucault, tinha uma dupla origem, ambas externas ao exercício do poder judiciário. Ele tinha raízes no Império Carolíngio, em que funcionava como um método de gestão administrativa para resolver um problema de direito, de poder, de impostos, de costumes, de renda fundiária ou de propriedade. E funcionava do seguinte modo: pessoas consideradas aptas eram chamadas para serem representantes do poder e sob o juramento de que diziam a verdade, narravam o que tinham visto ou o que sabiam por ter ouvido dizer e deliberavam sobre a solução do problema. Tratava-se de um processo administrativo que se exercia fazendo perguntas, interrogando, buscando estabelecer a verdade que o poder desconhecia. O estabelecimento dessa verdade contava com a boa vontade dos notáveis, das pessoas consideradas aptas a saber, dadas a sua situação, sua idade, sua riqueza. Eles se reuniam livremente e davam seu parecer coletivo²³⁵. Em suma, a função do inquérito era determinar a ordem que deveria ser seguida²³⁶.

O inquérito vem também das práticas desenvolvidas pela Igreja na Alta Idade Média. Quando o bispo visitava sua diocese, ele instituía uma inquisição para saber o

²³⁴ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 174.

²³⁵ Toda essa argumentação foi recolhida de *Teoria e instituições penais* e de *A verdade e as formas jurídicas*.

²³⁶ FOUCAULT, op. cit., p. 186.

que havia acontecido em sua ausência. Primeiramente interrogava os notáveis, os mais idosos, os mais eruditos, os mais virtuosos. Caso tivessem ocorrido crimes ou faltas, o bispo passava a um segundo estágio de perguntas, que consistia em determinar o autor do crime e a natureza do ato. O autor do crime poderia interromper a inquirição por meio da sua confissão. Estabelece-se uma relação complementar entre inquirido e confissão: diante do que foi dito sobre o acusado, o poder o interroga para saber o que ele tem a dizer sobre si mesmo. A confissão não apenas interrompe o inquirido, mas é também a “sua forma mais perfeita”²³⁷. A confissão, extraída diante de um interrogatório, não é uma fala livre e espontânea, mas faz parte de um sistema de perguntas e respostas em que o acusado, embora fale em primeira pessoa, não escapa ao assujeitamento às relações de poder²³⁸. O inquirido é um mecanismo de poder

que se arroga o direito de fazer perguntas: o poder não só cobra impostos, obriga ao trabalho, recruta soldados e envia para a morte, mas também faz perguntas, às quais é preciso responder. Ele recolhe saber, e a respeito daquele mesmo a quem faz uma pergunta. Deves dizer-me o que sabes sobre ti²³⁹.

Tem-se, portanto, dois modelos de inquirido: um administrativo, que busca estabelecer e assegurar a ordem, e um religioso, que tinha objetivo determinar os agentes da desordem²⁴⁰.

²³⁷ *Ibidem*, p. 190.

²³⁸ Em *Malfazer, dizer verdadeiro* Foucault retoma o problema da confissão em juízo. Lá ele afirma que a partir do momento em que o soberano deve intervir “a pedido de um queixoso ou por intermédio de um de seus procuradores” o problema se torna o de “estabelecer a verdade e ditar uma punição em função dos fatos estabelecidos” (p. 176). No momento em que o estabelecimento da verdade se torna importante para as práticas judiciais, a necessidade de veridicção por parte do culpado é uma peça fundamental no funcionamento da justiça penal. No entanto, a partir do momento em que o criminoso – como é o caso de Rivière – não cumpre o que lhe foi pedido, isto é, não confessa, a confissão foi substituída pelo exame psicológico do criminoso: passou-se de uma veridicção para uma heteroveridicção (p.188). Segundo Ewald, essas conferências proferidas em Louvain oferecem uma “sistematização da visão foucaultiana do direito” complementar às análises empreendidas em 1973 em *A verdade e as formas jurídicas*. Embora as duas conferências lidem com os mesmos temas e o mesmo material histórico, elas trazem perspectivas distintas: as conferências de 1973 insistem na dimensão objetiva das formas jurídicas ao passo que as conferências de 1981 colocam ênfase sobre “a dimensão subjetiva da verdade judiciária”. Essas últimas tratam a constituição do sujeito criminoso, “aquele que não é somente obrigado a confessar o que fez, mas dizer o que ele é e como aquilo que é pode explicar seu crime.” EWALD, F. *Jurisdiction et véridiction*. Grief, 2014, n° 1, p. 231.

²³⁹ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 190.

Na conferência *Qu’est-ce que la critique?* podemos perceber uma inversão: “a crítica como o movimento por meio do qual o sujeito se arroga o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e ao poder sobre seus efeitos de verdade” FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin, 2015, p. 39.

²⁴⁰ FOUCAULT, op. cit., p. 186.

Segundo Foucault, esse último modelo é o que servirá como instrumento ao procurador do rei. Esse procedimento de conotações religiosas torna-se um mecanismo judicial e associa o crime ao pecado, a transgressão à lei à falta moral: “Lesar o soberano e cometer um pecado”²⁴¹ se unem na noção de infração.

O inquérito é uma nova modalidade de exercício do poder que modifica as funções do discurso. Ele tem por objetivo “fazer dizer o que se sabe, ajustar o que uns e outros dizem, permitir que *aquele que julga* decida quem diz a verdade”²⁴². O poder passa a ter a função de estabelecer a verdade sobre o ocorrido, seja pelo depoimento de terceiros, seja pela confissão do próprio acusado. Isso coloca o acusado em uma posição ambígua, na qual ele pode ocupar a função de objeto a cujo respeito é preciso dizer a verdade, ou a posição de sujeito que é o enunciador de sua própria verdade²⁴³.

Por meio da instituição judiciária, o inquérito “tornou-se (...) uma maneira de autenticar a verdade, de adquirir coisas que vão ser consideradas como verdadeiras, e de transmiti-las”²⁴⁴. É um procedimento fundamental para o poder judiciário, à medida que organiza todo o processo: ele permite responder às perguntas “quem fez o quê? O fato é de notoriedade pública? Quem o viu e pode prestar depoimento? Quais são os indícios, quais são as provas? Há confissão?”²⁴⁵; determina as fases do processo: estabelecimento do fato, determinação do culpado, estabelecimento das circunstâncias do ato; dele define os personagens e as funções que eles exercem: aquele que processa, aquele que denuncia, aquele que viu, aquele que nega ou que confessa, aquele que julga e decide²⁴⁶. O inquérito é, portanto, um procedimento político fundamental para modificar as relações entre saber, poder e sujeito. Com ele, o papel da justiça é o de estabelecer a verdade.

Essa prática do inquérito difundiu-se a partir do século XIV em uma série de procedimentos de investigação, sendo utilizado em outros domínios e servindo de modelo para o estudo do “estado da população, o nível das riquezas, a quantidade de dinheiro e de recursos”²⁴⁷. Foi pela instauração dessa prática de investigação que todo um “saber de administração econômica dos Estados se acumulou no fim da Idade Média

²⁴¹ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 181.

²⁴² FOUCAULT, op. cit., p. 189, **grifo nosso**.

²⁴³ *Ibidem*, p. 186.

²⁴⁴ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 184.

²⁴⁵ FOUCAULT, op. cit., p. 212.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 212.

²⁴⁷ FOUCAULT, op.cit., p. 181.

e nos séculos XVII e XVIII”²⁴⁸. Formam-se, a partir desse modelo, as figuras dos burocratas, dos administradores que coletam, registram, acumulam um saber que servirá para o governante julgar, decidir e sentenciar²⁴⁹.

Nesta seção reconstituímos as transformações históricas que se passaram entre os séculos XIII e XIV e que levaram à formação de um aparelho penal vinculado ao poder régio. Com ele, todo o sistema da penalidade se reorganizou em torno do poder político, abrindo a possibilidade para a autoridade pública e estatal se tornar a instância judiciária responsável por acusar, julgar e sentenciar os indivíduos. O instrumento utilizado para o exercício desse poder é o inquérito, dispositivo de busca e estabelecimento da verdade. Essa forma de investigação se tornará, no decorrer dos séculos, uma técnica para as ciências empíricas²⁵⁰.

A esse aparelho se juntará um conjunto de técnicas coercitivas desenvolvidas no século XVIII. São a elas que nos dirigimos na próxima seção.

2.2.2 Conjunto punitivo: nascimento da prisão

Nesta seção reconstituímos os elementos históricos que se instauraram no sistema penal, principalmente entre os séculos XVI e XVIII, modificando-o. Segundo Foucault, podemos encontrar quatro grandes formas de punição na história do regime penal. Cada uma delas tem um papel específico estabelecido de acordo com a sociedade e com a época. Esquemáticamente, poderíamos dizer que nas sociedades gregas, a forma de punição era essencialmente o *exílio*; nas sociedades germânicas, a punição dava-se principalmente na forma de uma *compensação* ou *reparação financeira*; nas sociedades do fim da Idade Média, concentrava-se nos *suplicios dos corpos*; a

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 181.

²⁴⁹ De tal modo, o inquérito é um instrumento e uma técnica que relaciona de uma maneira específica saber, poder e sujeito, em uma relação com a verdade na forma da demonstração. Sobre a oposição entre a verdade-demonstração e a verdade-prova, Cf. FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico*, p. 314. Cf. FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*.

²⁵⁰ Gostaríamos de marcar aqui uma indicação feita por Foucault no curso *Teorias e instituições penais*. Esses dois modelos de inquérito – administrativo e eclesiástico confessional – têm destinos distintos. Na Inglaterra, o inquérito desenvolveu-se como um procedimento administrativo, que não passa pela igreja. Já na França, o modelo da confissão tornou-se mais comum. Esses dois modelos distintos produzem formas de saber distintos: de um lado, o procedimento administrativo desenvolvido na Inglaterra deu origem ao empirismo inglês; de outro, o modelo confessional francês desenvolve-se no racionalismo cartesiano. Temos, de um lado, Bacon, de outro, Descartes. (Seria importante perceber, na leitura de *Meu corpo, esse papel, esse fogo*, que Descartes desloca o modo da prova para a demonstração da evidência. Essa mesma modificação é realizada nas práticas judiciárias, uma passagem do modelo da prova para o modelo do inquérito). Cf. FOUCAULT, op. cit., p. 189.

particularidade do sistema punitivo contemporâneo é ter se organizado na forma do *aprisionamento*.

Foucault chama nossa atenção para o fato de que, embora a Antiguidade, a Idade Média e o Antigo Regime praticassem o aprisionamento, elas não atribuíam a essa prática um valor jurídico ou penal. É exclusivamente na modernidade que a prisão aparece como forma de punição legal. Acompanhando os já mencionados textos de Foucault, nosso propósito nesta seção é compreender como isso pôde acontecer.

Para cumprir esse propósito, devemos primeiramente saber de onde veio o modelo da prisão. Segundo Foucault, esse modelo não veio das práticas de enclausuramento eclesiástico que existiam há muito tempo. Tais práticas, inclusive, tenderam a desaparecer, quando o encarceramento penal se estabeleceu. A organização monástica não engendrou em seu interior o modelo de reclusão que encontramos na prisão moderna. Na verdade, a interpretação de Foucault, nos cursos da primeira metade da década de 1970, é a de que a vida nos monastérios transpôs regras e formas de viver que se encontravam em outro lugar. Ou seja, é o monastério que incorpora em seu interior práticas laicas, e não o contrário. A clausura monástica não pretendia impedir ninguém de sair, de ter acesso ao mundo exterior, mas, ao contrário, provocava os indivíduos a se recolherem para se protegerem do mundo. De tal modo, não prevê impedimentos à liberdade de alguém dentro do lugar em que se encontra. Nas práticas monásticas, “o mundo – diz Foucault – é mantido fora, e não o indivíduo dentro”²⁵¹. O recolhimento monástico, estando mais ligado ao pecado que à punição, não confundia penas judiciárias com penitências religiosas, portanto o modelo da prisão não veio daí.

Ela também não é uma herança, ao contrário do que poderíamos pensar, da proposta feita pelos reformadores do século XVIII²⁵². Na passagem do século XVIII para o XIX, quando ocorre a modificação na economia do poder de punir, os teóricos do direito, representados principalmente pela figura de Beccaria, propuseram uma reelaboração teórica da lei que redefiniu o crime como hostilidade à sociedade e o criminoso como inimigo social. Essa definição do criminoso como inimigo social opera no domínio prático e no domínio teórico. No domínio prático, ela se liga aos processos institucionais monárquicos que definiam os indivíduos que agiam contra a ordem e

²⁵¹ FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*, p. 79.

²⁵² Na conferência de 1973, *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault cita os nomes de Brissot, Beccaria e Bentham.

contra a lei como “inimigo do soberano”. O soberano considerava que o criminoso, ao colocar-se em estado de guerra com um indivíduo, atacava-o também.

No âmbito teórico, essa definição é uma derivação de determinada interpretação da teoria do pacto social de Hobbes. Essa interpretação compreende que o aparecimento do poder soberano, por meio do pacto, expulsava a guerra do interior do espaço de exercício do poder²⁵³. Para dizer de outro modo, a guerra era entendida como um modelo anterior ao pacto, servindo para caracterizar o estado de natureza. A guerra que caracteriza esse estado é “dimensão natural e universal das relações entre os indivíduos na qualidade de indivíduos”²⁵⁴. Nesse estado, os indivíduos estão em pé de igualdade tanto em relação ao que visam quanto em relação aos meios para consegui-lo. Trata-se de um estado de rivalidade em que alguns indivíduos desejam o mesmo que outros e podem se apropriar daquilo que o outro também deseja, criando uma desconfiança permanente entre esses indivíduos. Pela vontade de diferenciarem-se uns dos outros e imporem respeito aos demais – o que é designado por glória – os indivíduos travam combates entre si. Em síntese, o estado de natureza caracteriza-se por uma guerra de todos contra todos: rivalidade, desconfiança e glória colocam uns indivíduos contra outros. É precisamente para sair desse estado, para pôr fim a ele, que se faz necessária a instauração de um novo tipo de ordem. Daí os indivíduos decidem pelo pacto social,

por meio do qual os poderes de todos os indivíduos são transferidos para um único indivíduo ou para uma assembleia e todas as vontades se *reduzem* a uma única. A guerra de todos contra todos só cessa a partir do momento em que o soberano é efetivamente constituído por essa transferência de poder. Se, inversamente, o poder se atenua e se dissocia, então volta aos poucos ao estado de guerra²⁵⁵.

O soberano constitui-se então como o indivíduo capaz de garantir uma nova ordem política não mais fundada na guerra entre todos os indivíduos, mas na própria vontade do soberano. Segundo Foucault, deriva dessa interpretação do pacto social

²⁵³ Foucault afirma que essa leitura de Hobbes esqueceu de dirigir suas críticas à equiparação feita por ele mesmo entre duas noções de guerra: a de guerra de todos contra todos e a de guerra civil. De acordo com a teoria do contrato, a guerra civil seria o “estado terminal da dissolução do soberano, assim como a guerra de todos contra todos é o estado inicial a partir do qual o soberano poderá constituir-se. Enquanto houver um soberano, não haverá guerra de todos contra todos, e a guerra civil só poderá reaparecer ao fim do processo, quando o soberano desaparecer.” FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*, pp. 26-31.

Para Foucault, é necessário desfazer esse vínculo e considerar que a guerra civil é uma continuidade do poder político, faz parte de seu funcionamento. Essa interpretação é retomada por Foucault no curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, quando ele encerra o ciclo de estudos sobre o conjunto de mecanismos, teorias e instituições que se instauraram para defender a sociedade.

²⁵⁴ *Ibidem*, pp. 26-31.

²⁵⁵ *Ibid*, pp. 26-31.

hobbesiano a ideia de que o crime definido como infração à ordem estabelecida é “um ato que reativa de modo provisório e instantâneo a guerra de todos contra todos”²⁵⁶. O criminoso é considerado um inimigo social: aquele que rompe o pacto que o liga aos outros, entrando em guerra com sua própria sociedade. É com esse espírito que as teorias jurídicas do século XVIII propõem que a punição deixe de ser estipulada pela culpa e passe a ser considerada como uma “medida de proteção”²⁵⁷ à sociedade.

Foucault não considera que os reformadores do direito do século XVIII tenham proposto a humanização das práticas penais, mas tenham travestido a ideia de que a infração é a ruptura da ordem estabelecida pelo poder. A sugestão de Foucault é a de que os reformadores estavam muito mais preocupados com a supressão e controle de determinadas condutas indesejadas (ilegalismos) que com o fim da violência e da arbitrariedade do poder soberano. Assim, ao colocar no centro do debate a ideia de que a infração só se configura como descumprimento da lei e que a lei deve ser estipulada de acordo com o que é útil à sociedade, os reformadores queriam controlar e codificar um conjunto de condutas que começaram a atrapalhar a nova ordem emergente.

A mitigação das penas que eles propuseram levava em conta que era necessário encontrar um mecanismo capaz de punir pequenas infrações, que não fosse com um poder tão drástico como a pena capital. A proposta de mitigação das penas estabelece os seguintes princípios: primeiramente, cada sociedade deve modular as escalas de penas não de acordo com a falta em si, mas com o dano ou perigo causado à sociedade. Em segundo lugar, é necessário estabelecer uma proporção justa entre a pena e o crime que não recaia em abuso de poder. Em terceiro lugar, a pena tem o intuito de impedir que o crime se repita. E, por fim, sua eficácia está em impedir o culpado de prejudicar alguém e de evitar que inocentes cometam as mesmas infrações. Decorre desses princípios o aparecimento de modelos distintos de punições. São eles: a infâmia, a punição de talião e o trabalho escravo.

A infâmia é uma forma de punição perfeita, pois é a reação imediata e espontânea da própria sociedade. Ela varia em cada sociedade e tem gradações de acordo com o crime, de modo que pode ser revogada pela reabilitação pública e atinge apenas o culpado. É uma pena que recai sobre o crime sem ter que passar pelo código,

²⁵⁶ *Ibid*, pp. 26-31.

²⁵⁷ *Ibid*, p. 31.

sem ser aplicada por um tribunal, sem risco de ser desviada por um poder político²⁵⁸. No modelo de talião, a pena assume a forma de contra-ataque: impõe ao culpado um castigo do mesmo tipo e da mesma gravidade do crime. O modelo absurdo da escravização estipula a necessidade de submeter o culpado a algum trabalho útil para a sociedade. Como podemos ver, a prisão não está presente no modelo proposto pelos reformadores.

Aliás, Foucault observa que no momento em que a prisão começou a ser pensada como uma forma penal, os reformadores dirigiram críticas a seus princípios fundamentais, indicando os riscos que esse modelo poderia acarretar ao sistema penal e à sociedade. Essas críticas podem ser resumidas do seguinte modo: a prisão impede o poder judiciário de controlar e verificar a aplicação das penas; mistura condenados diferentes e cria uma comunidade homogênea de criminosos, que podem se tornar solidários uns aos outros e, assim, acabar minando o fundamento básico da reclusão, à medida que fabrica um exército de inimigos internos; ela dá aos condenados uma vida preferível a dos operários ao oferecer-lhes elementos básicos de sobrevivência, como abrigo, roupa, alimentação e trabalho; tem efeito de dissuasão e atrai para a delinquência, uma vez que as pessoas que saem da prisão estão fadadas à criminalidade, devido aos hábitos e à infâmia. Em suma, as críticas dirigem-se ao fato de que a prisão forja os indivíduos que devem a ela se dirigir. Além disso, ela não tem a dimensão pública do espetáculo de violência que provoca efeitos sobre aqueles que o assistem.

Foucault mostra assim que o que a teoria estabelecia não corresponde ao que foi implantado por volta de 1820 no sistema das penas. A prisão nasce, portanto, em outro lugar e por outras razões²⁵⁹. A interpretação de Foucault é a de que ela teve origem nas comunidades religiosas da Inglaterra e nas práticas francesas das *lettres de cachet*; todas elas foram formas inventadas para escapar ou resistir ao poder capital do soberano.

Desde a segunda metade do século XVII, formaram-se na Inglaterra, em níveis baixos da escala social e sem a ordem de um poder superior, grupos espontâneos que se deram a tarefa de manter a ordem e de criar para si mesmos novos instrumentos de garantia dessa ordem. Surgiram diante de uma série de desordens, que eram praticadas na sociedade e punidas pelo poder estatal com pena capital, para evitá-las.

O primeiro grupo apresentado por Foucault é o das comunidades religiosas dissidentes que emergiram no fim do século XVII na Inglaterra, as chamadas sociedades

²⁵⁸ *Ibid*, p. 232.

²⁵⁹ Sobre o assunto, Cf. BOULLANT, F. *Michel Foucault et les prisons*. Paris: Presses Universitaires de France, 2015. Formato Epub.

dos *quakers*. Durante o século XVIII, elas foram fundadas por influência do metodista John Wesley e constituíam um grupo de movimentos não conformistas que se encarregava de organizar a própria polícia. Suas funções eram garantir algumas tarefas de repressão e a sanção moral. Esses grupos recebiam visitas de inspetores morais, que examinavam todos os casos de desordem: embriaguez, adultério, recusa ao trabalho. Tratava-se, portanto, de um controle moral endógeno. Essas sociedades exerciam sua dupla tarefa de assistência e de vigilância, sob determinadas condições: assistiam àqueles que não podiam trabalhar porque eram velhos, doentes ou doentes mentais; mas elas atribuíam a si mesmas o papel de observar se o indivíduo realmente não podia trabalhar por esses motivos ou se sua pobreza não advinha da devassidão, da embriaguez, dos vícios. De matriz protestante, esses grupos religiosos estavam dispostos em torno do exame de consciência, do recolhimento e do diálogo com Deus.

Veio dessa sociedade *quaker* a organização dos sistemas penais da Filadélfia e da Pensilvânia, a partir de 1780-1790. Devemos lembrar que, nesse período, estava em curso a independência dos Estados Unidos, declarada em 1776, mas reconhecida pelos ingleses apenas em 1783. A Filadélfia foi uma das cidades mais importantes das 13 colônias inglesas, além de ter sido um dos principais marcos na história da independência norte-americana. As trocas entre ingleses e norte-americanos eram, portanto, comuns. Foi nesse lugar que os *quakers* instalaram a prisão como uma forma de conter a desordem social²⁶⁰. Foi a propósito dessa instituição que se cunhou o termo “penitenciário” com conotações religiosas de uma penitência, de um castigo que corrige, que transforma psicológica e moralmente o indivíduo²⁶¹. O penitenciário, nos explica Foucault, é um suplemento em relação ao jurídico²⁶²: ele não apenas pune como corrige. Ligam-se no espaço de reclusão punição e penitência: a punição a uma desordem deve ser feita por meio de uma correção moral.

²⁶⁰ Cf. FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, pp. 200-201.

²⁶¹ É também entre os *quakers* que se instaura a ideia de um tratamento moral. O tratamento moral que se desenvolve no fim do século XVIII “reúne todos os meios de intervenção no psiquismo dos doentes, em oposição ao ‘tratamento físico’, que age sobre o corpo *com* remédios, *com* meios de contenção. Foi após a morte de uma mulher *quaker*, ocorrida em 1721, em condições suspeitas, no asilo do condado de York, que Willian Tuke (1732-1822) propôs a criação de um estabelecimento destinado a acolher os membros da ‘Sociedade dos Amigos’ acometidos de distúrbios mentais. John Haslam desenvolveu os princípios de tratamento em sua obra.” Nota dos editores em FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico*, p. 22, nota 13. Sobre a importância de Tuke e dos *quakers*, Cf. FOUCAULT, M. *História da loucura*, capítulo 13, *Nascimento do asilo*. **Grifo nosso.**

²⁶² Cf. FOUCAULT, op. cit., p. 208.

Essas sociedades confundiram o princípio judiciário, da pena como consequência da infração e defesa da sociedade, e o princípio moral de uma penitência advinda da culpa. É por esse caminho que a moral cristã entra para o sistema da justiça criminal. Articula-se, nessa prática *quaker*, a justiça criminal ao mundo cristão: culpabiliza-se o crime, moraliza-se a infração.

O segundo exemplo inglês mencionado por Foucault, do fim do século XVII, é o da Sociedade para a Reforma das Maneiras. Essa sociedade desapareceu na primeira metade do século XVIII, em 1737, e reapareceu em 1760, sob a influência de Wesley e dos metodistas. Seu objetivo era, como o nome já diz, reformar as maneiras: “fazer respeitar os domingos, impedir o jogo, a embriaguez, reprimir a prostituição, o adultério, as imprecações, as blasfêmias, tudo o que podia manifestar um desprezo por Deus”²⁶³. Nas palavras de Wesley, “tratava-se (...) de impedir a classe mais baixa e mais vil de aproveitar-se dos jovens sem experiência e de lhes extorquir seu dinheiro”²⁶⁴.

O terceiro exemplo oferecido por Foucault é o de uma sociedade que apareceu no fim do século XVIII e que ultrapassou, em importância, a Sociedade para a Reforma das Maneiras. Denominada Sociedade da Proclamação, essa sociedade foi inspirada por um bispo e por aristocratas da Corte. Seu nome adveio da proclamação que o rei havia feito para o incentivo da devoção e da virtude. Em 1802, essa sociedade se transformou em Sociedade para Supressão do Vício e seu propósito maior era “fazer respeitar o domingo, impedir a circulação de livros licenciosos e obscenos, intentar ações em justiça contra a má literatura e mandar fechar as casas de jogo e de prostituição.”²⁶⁵ Essa sociedade, por incrível que pareça, era um pouco laicizada e não tinha o objetivo de fazer reinar uma disciplina endógena. Na verdade, consideravam que não era preciso, pois, por definição, seus membros eram virtuosos, como definia o estatuto. De tal modo, os controles eram exercidos sobre os externos. E isso era feito de dois modos: por meio de intervenções, pressões e ameaças, ou por meio de denúncia e ação judicial. Conjugavam-se, desse modo, o campo da moral e o campo da legalidade.

Foucault menciona ainda os grupos de autodefesa de caráter paramilitar que surgiram em 1779, em resposta às primeiras agitações sociais e populares. A Infantaria Militar de Londres e a Companhia da Artilharia foram organizadas espontaneamente pela burguesia como grupos de autodefesa, com a função de garantir a vigilância e a

²⁶³ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 193.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 193.

²⁶⁵ *Ibid*, p. 193.

ordem moral, além de promoverem o recrutamento de pessoas notáveis e da alta burguesia.

As últimas sociedades inglesas mencionadas por Foucault são de ordem econômica. Grandes companhias, grandes sociedades comerciais organizaram-se em sociedades de polícia privada, para defender seu patrimônio, seu estoque, suas mercadorias, os barcos, contra o banditismo, a pilhagem, os pequenos ladrões. Essas sociedades respondiam à necessidade demográfica ou social, à urbanização, ao deslocamento das populações para a cidade; respondiam à transformação econômica que se passava pelo acúmulo de riqueza em formas de estoque; respondiam ainda às novas formas de revoltas populares, que tiveram origem camponesa nos séculos XVI e XVII e que se transformaram em revoltas urbanas populares.

Como podemos perceber, essas sociedades transformaram-se ao longo dos séculos XVII e XVIII. Inicialmente, esses grupos eram quase populares, de pequenas burguesias. É o caso dos *quakers* e dos metodistas para suprimir os vícios, reformar as maneiras, com a intenção de fazer reinar a ordem entre eles e em torno deles. Esses grupos nasceram com uma função de autodefesa e da vontade de escapar do poder judiciário, surgiram para fazer reinar uma ordem moral diferente da lei, que permitisse aos indivíduos escapar da violência perpetrada pela penalidade estatal. Essas sociedades eram, em seu princípio, formas de dissidências, de escapar da lei sem transgredi-la. Não obstante, houve um deslocamento na inserção social desses grupos. Eles saíram das mãos populares e dos pequenos burgueses e passaram às mãos da aristocracia, dos bispos e dos ricos. Começou, com a reivindicação dos problemas de autodefesa moral pelas classes mais altas, um processo de estatização dos grupos de controle de origem popular. A partir do momento que esses grupos são capturados pelas forças estatais, seus objetivos modificaram-se: o poder político promove novas leis que vão reforçar esse controle moral. A contar daí, o controle moral vai ser explorado e exercido pelas classes superiores, pelos detentores do poder sobre as camadas inferiores. Em suma, ocorre uma estatização progressiva dessas instâncias de controle. Esse é um processo de mão dupla: de um lado, introduz-se no sistema penal estatizado uma moralidade de ordem religiosa; de outro, os controles morais são formulados em leis feitas para punir as classes mais baixas. Confundem-se, assim, os polos: o que era “autodefesa no século

XVII” transforma-se em “instrumento de poder no século XIX”²⁶⁶. Esse conjunto de transformações aponta para o processo por meio do qual a lei começa a refletir o desejo de controle das desordens.

Segundo Foucault, esse movimento de incorporação do controle moral ao sistema punitivo estatal está ligado às novas formas assumidas pela produção no fim do século XVII. Até esse momento, havia uma série de ilegalismos que eram tolerados. Os ilegalismos são formas de inobservância, ou de não aplicação da lei, em alguns casos. À medida que os modos de produção se alteravam de um sistema feudal para um sistema industrial, a riqueza, antes concebida como propriedades de terras e de bens, foi transformada em mercadorias, estoques, máquinas, oficinas e matérias-primas. Toda a população de pessoas pobres e desempregadas, provocada em grande medida pela própria alteração no sistema, passou a ter contato direto com ela. As pilhagens e depredações dessa riqueza, concentrada na mão de uma burguesia, se tornaram recorrentes. Como o regime inglês não garantia a defesa, nem os organismos judiciários conseguiam acompanhar sua circulação, nem o código penal, extremamente rigoroso, conseguia evitar esses furtos, era preciso enquadrar moralmente as populações e reformar suas maneiras, para garantir as fortunas da burguesia.

Eram necessários, portanto, outros mecanismos de controle que cumprissem essa função e as formas populares de controle, absorvidas pelos mecanismos estatais, eram ideais para isso. Assim, por trás de um conjunto de proibições legais que emergem nesse momento, vê-se o desenvolvimento de um conjunto de coerções cotidianas que incidem sobre comportamentos e costumes para transformar os indivíduos. Segundo Foucault, esse elemento coercitivo é, para a administração estatal, o correlato do que é o penitenciário para as sociedades *quakers*: o elemento que incide sobre os indivíduos para corrigi-los. A hipótese de Foucault é a de que é precisamente nesse elemento coercitivo que está a “**aceitabilidade do modelo**” prisional no sistema penal. A prisão pôde inserir-se sem dificuldades no sistema penal por trazer consigo essa forma de controle moral, esse elemento moralizador de correção dos indivíduos próprio das classes populares²⁶⁷.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 193.

²⁶⁷ Como podemos perceber, há um jogo entre o lugar de nascimento e o propósito desses mecanismos e a sua utilização posterior. Foucault nos diz que hoje a dissidência seria uma luta contra a coerção, para desfazer o vínculo entre moralidade e penalidade do qual o Estado se apropriou. Nesse sentido, os ilegalismos (a inobservância às leis) podem ser entendidos como instrumentos contra essas coerções. Cf. FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*, p. 105.

A novidade está no **modo** como a introdução dessas velhas formas de coerção no interior das formas jurídicas inventa a ideia de uma penalidade com funções corretivas. A partir desse momento, final do século XVIII e começo do século XIX, ocorre uma transformação no aparelho judiciário que se vê enredado nesse novo tipo de poder disciplinar que é exercido sobre indivíduos, “na forma da vigilância individual e contínua, sob a forma do controle, de punição e de recompensa, e sob a forma da correção, isto é, da formação e transformação dos indivíduos em função de certas normas”²⁶⁸.

Como vimos, as sociedades inglesas eram formas extrajurídicas de coerção moral e de controle dos indivíduos pertencentes ao mesmo grupo ou ao mesmo espaço social. O controle era solicitado porque o indivíduo estava ligado ao consenso moral e à vigilância do próprio grupo, era uma instância de controle moral endógena. Para sintetizar nossa exposição do modelo inglês, podemos dizer que o modelo prisional teve sua origem nas sociedades dissidentes inglesas que criaram um modelo de controle das condutas individuais, para escapar ao grande aparelho estatal. Por condições históricas ligadas ao desenvolvimento das sociedades industriais, esse mecanismo foi apropriado pelas classes mais altas e voltado contra aqueles que o inventaram e contra os propósitos a que serviam originariamente. Isso possibilita a modulação de penas com funções corretivas.

Na França, as transformações das formas punitivas foram um pouco diferentes. Instaurou-se no aparelho de Estado um novo aparato administrativo e parajudiciário formado pela polícia que tinha a função de exercer a vigilância permanente e de controlar as “massas sediosas”. Dentre os instrumentos da polícia, destacavam-se as *lettres de cachet*²⁶⁹. Esse dispositivo consistia em uma ordem de enclausuramento para algum indivíduo desordeiro. No entanto, ele não era emitido ou praticado pela vontade da própria polícia ou do soberano, mas atendia o pedido dos próprios familiares. Era, portanto, uma ordem de prisão feita a pedido das pessoas comuns. A hipótese de Foucault é a de que a ideia de prisão vem daí, da criação desse aparato policial que, atendendo ao pedido das próprias famílias, prendia indivíduos desobedientes²⁷⁰.

²⁶⁸ FOUCAULT, op. cit., p. 202.

²⁶⁹ Voltaremos a essas práticas no quarto capítulo. Cf. CAPÍTULO 4 EXPERIÊNCIA DA DISSIPACÃO E DA DEVASSIDÃO

²⁷⁰ FOUCAULT, M. *Teorias e instituições penais*, p. 91.

Dessas práticas advém a ideia de “prender para corrigir, de conservar a pessoa como prisioneira até que ela se corrigisse, essa ideia paradoxal, estranha, sem nenhum fundamento ou justificativa no nível do comportamento humano”²⁷¹. Aparece aí a ideia de uma

penalidade que tem por função corrigir indivíduos no nível de seus comportamentos, de suas atitudes, de suas disposições, do perigo que eles representam, no nível de suas virtualidades possíveis. (...) Essa forma de penalidade que procura corrigir os indivíduos por sua reclusão e pela internação não pertence ao universo do direito. (...) Essa ideia nasce paralelamente à justiça, fora da justiça, em uma prática dos controles sociais ou em um sistema de trocas entre o pedido do grupo e o exercício do poder²⁷².

Essa ideia acarretará uma mudança capital: ela será apropriada no final do século XVIII e começo do XIX para a construção de um sistema penal que atenda às exigências de um poder que pretende corrigir os indivíduos (de um poder disciplinar). A pena, até o fim do século XVIII e começo do XIX, funcionava como o exemplo que deve produzir nos outros, nos que não cometeram a infração, um efeito de controle. inaugura-se a ideia de que a reclusão “precisa agir até que as inclinações se modifiquem, não as dos outros, mas as daquele que cometeu a falta”²⁷³. Essa noção reorienta o sistema punitivo: ele se afasta do sistema penal clássico e se aproxima da ideia de correção e modificação das inclinações. É pelo enxerto das práticas advindas das *lettres de cachet* no sistema penal que “vai passar toda a moralização e psicologização da pena no século XIX”²⁷⁴. Um outro ponto das *lettres de cachet* deve ser destacado: elas inauguram uma nova forma de registro das vidas individuais. Ao contrário dos métodos de escrita do inquérito, que eram judiciários e administrativos, esses documentos registram comportamentos, virtualidades e suspeitas individuais que dará margem para a emergência de um novo saber-poder: o exame²⁷⁵.

Análogo ao que aconteceu na Inglaterra, esse mecanismo foi apropriado por um sistema penal que ansiava pôr fim a uma série de ilegalismos populares que ameaçavam

²⁷¹ FOUCAULT, F. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 199.

²⁷² FOUCAULT, F. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 199.

²⁷³ FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*, p. 120.

²⁷⁴ FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*, p. 120.

²⁷⁵ É importante perceber a modificação em comparação com a prática do inquérito na Idade Média. Com ele, a biografia das pessoas não se tornava arquivo. O saber acumulado era voltado para a própria manutenção do poder e para os atos cometidos contra o próprio soberano.

o modelo capitalista emergente. Os ilegalismos que emergiram na França eram muito mais de ordem rural, pois estavam ligados à vida no campo e à distribuição de terras. No entanto, a partir da abolição dos direitos feudais, a terra passou a ser um direito contratual de propriedade. Com isso, “se torna menos acessível à massa camponesa por ser objeto de compras mais ou menos intensas e porque esse novo sistema de apropriação jurídica despoja e pauperiza ainda mais os trabalhadores diaristas”²⁷⁶. Essa mudança na forma de distribuição das terras acarretou o aumento de vigilâncias sobre as propriedades rurais e impediu uma série de circulações e de trânsito que antes havia no espaço do campo. Essa tentativa de controlar e vigiar as propriedades rurais, bem como a circulação de pessoas que pudessem cometer ilegalismos, provocou uma explosão de outros ilegalismos. Esses novos ilegalismos eram “uma reação espontânea a formas jurídicas novas que tornavam impossíveis os antigos ilegalismos e (...) punham a propriedade fundiária num embate direto com aqueles que eram excluídos dela e já não tinham sobre ela sequer os direitos tolerados da vida comunitária ou do ilegalismo aceito”²⁷⁷. Uma série de revoltas políticas se desenrolaram e tiveram em foco o incômodo com essa nova divisão da propriedade, uma vez que não fornecia mais os meios de existência que antes proporcionava. De um lado, associaram a delinquência à irregularidade; de outro, o bom operário à regularidade.

Foi traçada uma separação entre aqueles que estavam de acordo com a regularidade e aqueles que eram irregulares. Fixa-se um ponto a partir do qual pode-se julgar os indivíduos e a delinquência aparece como um “efeito de marginalização dos mecanismos de controle”²⁷⁸. Isso significa que a delinquência não é uma caracterização psicológica e moral de um indivíduo, mas ela é fruto dos mecanismos de controle que foram inseridos pela burguesia na esfera das penalidades jurídicas.

Contra todas as formas de ilegalismo popular, a burguesia respondeu com um novo sistema judiciário e penitenciário. Ela transformou os aparelhos administrativo e policial em uma máquina judiciária que tem função de vigiar e controlar. Os controles de origem popular foram apropriados por novos sistemas de controle sociais e adquiriram uma forma autoritária e estatal²⁷⁹.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 145.

²⁷⁷ *Ibid*, p. 146.

²⁷⁸ FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*, p. 237.

²⁷⁹ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 202.

A forma da prisão conjuga um aparelho de justiça capaz de punir e a polícia feita para vigiar. A prisão foi uma solução aos problemas dos desvios sociais encontrada apenas no século XIX. Ela tem um suplemento de poder que é o penitenciário e que dá forma às instituições modernas. Ela é a instituição que evoca para si todas as formas de infração, delito ou crime, sendo, ao mesmo tempo, um mecanismo legal e uma forma de correção. A detenção se torna “a pena por excelência”²⁸⁰.

Nesta seção mostramos como surgiu, nos séculos XVII e XVIII, um poder coercitivo e moral que nasceria em oposição à forma punitiva estatal. Esse sistema coercitivo nasce nas classes populares e são extrajurídicos. Essas práticas extrajurídicas foram gradualmente incorporadas ao sistema punitivo por meio do combate ao novo regime de ilegalismos, instaurado diante das transformações nas formas de produção. Resta-nos saber como a introdução desse elemento coercitivo no sistema punitivo o modificou. É isto que agora vamos analisar.

2.2.3 Sistema punitivo

Os dois conjuntos acima descritos – um aparelho penal e técnicas coercitivas – encontram-se no século XIX, caracterizando a dualidade do novo sistema penal: de um lado, recupera os discursos jurídicos dos reformadores, para determinar uma penalidade pura baseada na positividade da lei, assumindo assim a crítica feita ao exercício da justiça parlamentar do Antigo Regime; de outro, ele enxerta em seu interior, por meio de instituições, as pretensões de correção moral e de regeneração dos indivíduos. O crime e as penas são cada vez menos definidos de acordo com o prejuízo da sociedade e cada vez mais em vista do controle, da reforma psicológica e moral das atitudes e dos comportamentos individuais. Instaura-se a partir desse momento um sistema penal com propósitos coercitivos.

Esse aparato penal está ligado “à constituição e ao crescimento do Estado como instância de vigilância que possibilita controlar, observar e intervir em todos os detalhes das relações da vida social”²⁸¹. Desenvolve-se e organiza-se uma penalidade ou uma moral estatal²⁸².

²⁸⁰ FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*, p. 261.

²⁸¹ FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*, p. 23.

²⁸² É importante notarmos como Foucault compreende a relação entre o sistema moral e o exercício do poder. No curso *A sociedade punitiva*, ele nos diz: “Isso [as formas de dissidência] revela o modo de ancoragem existente desde o século XIX entre o sistema moral e o exercício efetivo do poder. Daí se pode

Propuseram-se – diz Foucault – a moralizar a sociedade, a despeito do Estado ou, de qualquer modo, com a ajuda dele, caso ele aceitasse, e, no momento em que quiseram moralizar a sociedade, verificou-se que, na verdade, eles estatizaram a moral e fizeram do Estado o agente principal de moralização²⁸³.

Foucault nos mostra como, no começo do século XIX, essa moralização estatal começa a constar nas entrelinhas dos códigos. Ele menciona, por exemplo, como o *Code d'instruction criminelle*²⁸⁴, datado de 1808, e o Código Penal de 1810 já continham esse espírito moralizador. O *Code d'instruction criminelle* previa “a instauração de instituições parapenais com função moralizadora”²⁸⁵ responsáveis pelos “sistemas que se seguem à punição, a vigilância com a qual se deve acompanhar toda uma série de penas, as casas de correção, de reeducação”²⁸⁶. Neste mesmo código, o papel do procurador é alterado e impregnado pela ideia de vigilância. Nas palavras de Foucault:

o procurador não deve ter uma única função a de perseguir os indivíduos que tenham cometido infrações; sua função principal e primeira deve ser vigiar os indivíduos antes mesmo que a infração seja cometida. O procurador não é apenas o agente da lei que age quando essa é violada; o procurador é antes de tudo um olhar, um olho perpetuamente aberto sobre a população. O olho do procurador deve transmitir as informações ao olho do procurador-geral, que, por sua vez, as transmite ao grande olho da vigilância, que era, na época, o ministro da Polícia. Este transmite as informações ao olho daquele que se encontra no ponto mais elevado da sociedade: o imperador, que, precisamente na época, era simbolizado por um olho. O imperador é um olho universal voltado para a sociedade em toda sua extensão. Olho assistido por uma série de olhares, dispostos em forma de pirâmide a partir do olho imperial e que vigiam a sociedade²⁸⁷.

concluir que a moral não está dentro da cabeça das pessoas: está inscrita nas relações de poder, e apenas a modificação das relações de poder pode trazer a modificação da moralidade.” *Ibidem*, p. 106.

²⁸³ *Ibid*, p. 104.

²⁸⁴ Esse Código de instrução criminal foi escrito por Treilhard, que era um Conselheiro de Estado durante o Império de Napoleão. De tal modo, a instituição de um Estado de vigilância está complementarmente de acordo com o que propunha o próprio Napoleão. Em *A sociedade punitiva* Foucault diz que ali está escrito o que Napoleão disse, ou o que mandou dizer. Nesse momento ele formula do seguinte modo a função do procurador do rei: “o procurador é o olho do procurador-geral, assim como o procurador-geral é o olho do governo. Como resultado de uma comunicação ativa e fiel do procurador imperial com o procurador-geral, e do procurador-geral com o ministro de Sua Majestade, poderão ser conhecidos os abusos que insinuem nas instituições, a indiferença que toma conta das pessoas, a despreocupação que pode ser perdoada a um particular, mas que é um vício num magistrado; e, supondo-se a existência de relaxamento, fraqueza ou dissimulação nas comunicações dos procuradores-gerais e imperais, o mal faria imensos progressos antes de eclodir, e, mesmo não havendo nenhuma crise, nós nos veríamos de repente num grande estado de torpor e bem próximos da decrepitude.” *Ibid*, p. 22.

²⁸⁵ *Ibid*, p. 163.

²⁸⁶ *Ibid*, p. 163.

²⁸⁷ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 205.

O procurador passa a ser o grande olho do poder: não mais instaurar inquéritos, determinar o culpado e sentenciar, mas controlar, vigiar os indivíduos e prevenir infrações.

Segundo Foucault, o Código Penal de 1810, embora punisse de acordo com uma lei positiva, reduzindo ao mínimo a arbitrariedade do juiz, trazia elementos que permitiam “punir segundo a moralidade”²⁸⁸. O exemplo dado por Foucault é o do artigo que codificava a vagabundagem como um delito definido “pelo fato de não haver domicílio fixo e de haver deslocamentos sem documentos, sem que a pessoa pudesse reconhecer alguém como senhor”²⁸⁹.

Essa inflexão em direção à moralidade trazia algo bem diferente do que propuseram os reformadores do século XVIII²⁹⁰, mas manifestava algo que já estava em curso desde o século XVIII: a instauração de um conjunto de instituições com propósitos coercitivos – pedagógicas (creches e escolas); médicas (hospitais e asilos); de trabalho (oficinas e fábricas). A instauração desses espaços disciplinares²⁹¹, em que os indivíduos ficavam visíveis ao poder, possibilitou a emergência de um novo tipo de discurso, o psicojurídico. Esses discursos transcrevem em termos de correção os elementos jurídicos da penalidade e, inversamente, codificam as noções morais em categorias penais. O que ocorre é a introdução nas formas jurídicas de um discurso, com pretensões científicas, sobre os comportamentos individuais.

²⁸⁸ FOUCAULT, op. cit., p. 162.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 163.

²⁹⁰ *Ibid*, p. 163.

²⁹¹ Essas instituições se organizavam a partir de uma forma arquitetônica ideal, descrita pelo jurista Jeremy Bentham, pela figura do *Panóptico*. O modelo é o de um “edifício em forma de anel, no meio há um pátio, com uma torre no centro. O anel se divide em pequenas celas que são tanto para o interior quanto para o exterior. Em cada uma dessas pequenas celas há, segundo o objetivo da instituição, uma criança aprendendo a escrever, um operário trabalhando, um prisioneiro se corrigindo, um louco atualizando sua loucura. Na torre central, há um vigia. Como cada célula dá ao mesmo tempo para o interior e para o exterior, o olhar do vigia pode atravessar toda a célula; não há nenhum ponto de sombra, e por conseguinte, tudo o que faz o indivíduo é exposto ao olhar de um vigia que observa através das persianas, os guichês semifechados, de modo a poder tudo ver, sem que ninguém, em contrapartida, possa vê-lo. Os júris começaram a estabelecer parentesco entre loucura e crime.” Esse modelo arquitetônico permite que os indivíduos possam ser vistos o tempo todo sem que o saibam, induzindo-o a comportar-se como de acordo com as normas estipuladas pelo espaço em que se encontram. De tal modo, o poder não precisa, a princípio, recorrer à força física ou à violência, para obrigar os indivíduos a se conduzir adequadamente. A medida que são inseridos em um espaço onde são submetidos a um olhar ininterrupto, os indivíduos internalizam a vigilância. A fórmula mágica do panoptismo é: ser visto sem ver. Por ter esse modo de funcionamento, o poder disciplinar induz à conduta desejada, sem fazer uso da violência. O que ele exige é a distribuição adequada dos indivíduos, de modo que eles possam se sentir vigiados. Já que ele não sabe se está sendo vigiado ou não, ele age como se estivesse, obedecendo ao que é esperado. Para que essa sujeição ao olhar funcione, ela deve contar com um sistema de recompensas e punições dos comportamentos cotidianos. Esse poder impõe a autovigilância como uma forma de subjetivação.

Inicia-se um debate entre psiquiatria e justiça: entre um saber sobre os comportamentos individuais e um poder de punir e de corrigir os indivíduos criminosos. Esse debate começa a se formular, segundo as indicações de Foucault, em torno da noção de *monomania homicida*, colocada para circular por Esquirol²⁹². Foucault afirma que diante dos crimes cometidos, os psiquiatras começaram – por sua própria conta – a dar opiniões e a aproximar crime e doença mental. Foi assim que se constituiu a noção de monomania, que nada mais é que a transcrição do código penal no discurso médico, em que se define uma doença “pelo fato de que se comete um crime”²⁹³. Em consequência, pode-se estabelecer uma cura para o crime cometido. Se o crime é uma doença que pode ser curada, logo, a punição deve ter suas funções não apenas corretivas, mas terapêuticas. O estatuto desse discurso é duplo: de um lado, tem a função de “retranscrever em termos de correção, regeneração e cura os elementos jurídicos da penalidade”²⁹⁴, de outro, “recodificar as noções morais como categorias penais”²⁹⁵. Ele estabelece uma codificação médico-judiciária dos indivíduos.

Esse interesse da psiquiatria em vincular o crime à doença mental estava muito mais ligado à necessidade da própria psiquiatria em se fundar como um poder de defesa social que em estabelecer, de fato, uma proteção aos criminosos. Associando o crime à loucura, a psiquiatria pôde se afirmar como um importante instrumento na proteção da sociedade. A partir do momento em que se modifica a economia do poder de punir e o poder passa a se exercer disciplinarmente, por meio dos mecanismos permanentes de vigilância e de controle, houve a necessidade de se referir à natureza do criminoso. Daí a psiquiatria vem juntar-se às formas jurídicas e redefinem o crime. Não se trata mais apenas do ato delituoso, mas à maneira de ser dos indivíduos, aos traços comportamentais, às condutas, à vida pregressa. A criminalidade começa a ser percebida não apenas do ponto de vista da lei, mas do ponto de vista psicológico-moral.

Inicialmente, os primeiros psiquiatras infiltraram-se nas formas jurídicas com a função de determinar se o indivíduo sob julgamento era qualificado ou não para responder por seu ato. O Código Penal estabelecia que não havia crime, nem delito, se o indivíduo estivesse em estado de demência no momento do ato; era necessário determinar se o sujeito poderia ser responsabilizado por seu ato e qualificado

²⁹² FOUCAULT, M. *Eu, Pierre Rivière...*, p. II.

²⁹³ FOUCAULT, op. cit., p. 165.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 164.

²⁹⁵ *Ibid*, p. 164.

medicamente como tal. Era necessário saber se havia, ou não, demência no momento do crime, pois se houvesse, nos termos da lei, a criminalidade seria desfeita. Tratava-se de determinar se o indivíduo estava qualificado como sujeito juridicamente responsável. Segundo Foucault, até entre 1815-1820 as relações entre crime e loucura eram concebidas segundo o “princípio da porta giratória”²⁹⁶, isto é, quando o patológico entrava por um lado, o crime saía pelo outro. Ou, dizendo de outra forma, havia uma distinção clara entre “doença e responsabilidade, causalidade patológica e liberdade do sujeito jurídico, terapêutica e punição, medicina e penalidade, hospital e prisão”²⁹⁷. Tratava-se de excluir a loucura para se ter o indivíduo juridicamente responsável.

Voltemos agora ao caso de Rivière. Ao final do dossiê, os psiquiatras tentaram determinar se Rivière era ou não um doente mental. Com intuito de provar que sua conduta criminosa era louca, os psiquiatras recorreram às inúmeras cenas narradas por seus familiares e vizinhos em que ele aparecia cortando cabeças de repolhos, ou crucificando uma rã. De um lado, eles afirmavam que sua loucura era real; de outro, os juristas afirmavam que ele não era louco, mas cruel. Entre um e outro encontramos o memorial, que enfrenta e desconcerta o saber médico e judicial. A natureza e o estatuto desse inesperado contradiscurso confundem os médicos e o juízes: se ele é capaz desse discurso, como poderíamos considerá-lo como louco? Mas, por outro lado, como não o considerar louco diante do ato cometido e, precisamente, por ter escrito um memorial sob julgamento, quando dele se esperava uma confissão?

2.3 Rivière: nem monstro, nem louco

O memorial de Rivière tem um estatuto discursivo interessante²⁹⁸. De um lado, a narrativa que ali se encontra foi expressa oralmente, quando ele estava sob interrogatório judicial; de outro, a transcrição dessa fala é feita pelo próprio criminoso. Ora, como vimos acima, a maquinaria a que Rivière foi submetido estabelecia uma relação específica da autoridade com a fala e com escrita. A fala do criminoso é reivindicada no jogo da instituição penal pelo mecanismo confessional. O memorial não

²⁹⁶ FOUCAULT, M. *Os anormais*, p. 27.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 27.

²⁹⁸ Ele está dividido em duas partes: a primeira delas traz uma análise de uma série de questões políticas que ordenavam a vida de seus pais. Segundo Foucault, a primeira parte do memorial traz “um notável documento de etnologia rural”, ao expor com meticulosidade uma série de ilegalismos presentes na vida de seu pai e de sua mãe. A segunda parte narra as motivações de seu gesto. FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*, p. 214.

responde às perguntas que o interrogador lhe dirigia, mas é um discurso, se não livre, que ao menos desobedece às demandas que lhe são feitas. Uma confissão é um tipo de discurso que vem depois do ato, é inclusive uma forma de atualizá-lo, de reconstituir suas circunstâncias. Não há no memorial a descrição ou reconstituição do ato cometido. A hipótese de Foucault é a de que o contradiscurso de Rivière era um “elemento do crime”²⁹⁹. Não há uma sucessão entre o crime cometido e a narrativa feita no memorial, os dois fazem parte de um único gesto que conta o que se passa atualmente no pensamento de Rivière. O texto não explica seu gesto, mas entrelaça a narrativa e o crime por um conjunto de relações que se modificam no curso mesmo da narrativa.

De acordo com o memorial, desde o momento em que concebeu o crime, Rivière concebera também a escrita. Essa escrita já estava redigida, por antecipação, em sua cabeça. O projeto inicial era o de começar pela escrita do texto, em seguida, cometer os assassinatos; e depois, enviar o texto pelo correio e se matar. Nas palavras de Rivière:

Tendo, pois, tomado essas funestas resoluções, resolvi executá-las. Minha primeira intenção foi de escrever toda a vida de meu pai e minha mãe, mais ou menos como está escrita aqui, e de colocar no início um relato do fato, e no fim minhas razões para cometê-lo, e as zombarias que tinha intenção de fazer à justiça, que eu a desafiava, que me imortalizava, e tudo isso. Em seguida cometeria meu crime, iria levar meu manuscrito ao correio, e em seguida pegaria uma espingarda que esconderia com antecedência, e me mataria³⁰⁰.

O segundo plano apresentado no memorial modifica essa relação entre texto e assassinato. Nesse caso, Rivière escreveria um relato da vida de seu pai e sua mãe, para apresentá-lo ao público, e acrescentaria a ele “secretamente as razões do fim e do princípio dessa vida”³⁰¹; em seguida, cometeria o assassinato. Como afirma Foucault, o assassinato está “descentrado, posto fora, no ponto do resultado, ao mesmo tempo banido para a extremidade do texto, e como que finalmente produzido por ele”³⁰².

Sua terceira resolução é assim apresentada: “Então tomei outra decisão: desisti de escrever e pensei que depois do crime viria para Vire, e me deixaria prender pelo procurador do rei ou pelo comissário de polícia; em seguida declararia que morria por meu pai”³⁰³. Foi essa a decisão que colocou em prática, com a diferença de que acabou

²⁹⁹ FOUCAULT, M. *Eu, Pierre Rivière...*, p. 286.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 140.

³⁰¹ *Ibid*, p. 140.

³⁰² *Ibid*, p. 287.

³⁰³ *Ibid*, p. 142.

por escrever seu memorial a pedido do magistrado³⁰⁴. Foucault descreve esse conjunto de transformações do seguinte modo:

a narrativa do assassinato que deveria a princípio figurar na cabeça do memorial, nele se enterra e desaparece; deve ter ficado escondida pelo texto, que doravante não falaria mais do assassinato, e do qual seria codicilo secreto; finalmente, o anúncio do assassinato foi colocado não somente no fim do memorial, mas também do próprio assassinato. Este, por um movimento inverso, pouco a pouco separou-se do memorial: previsto para acontecer depois da redação e para desencadear apenas sua divulgação, libertou-se e surgiu finalmente só e em primeiro lugar, impulsionado por uma decisão que havia fixado palavra por palavra seu relato, mas sem escrevê-lo³⁰⁵.

Foucault compreende que as posições sucessivas do texto e do gesto são apenas fases de atividade e de produção do que denomina de uma “maquinaria do assassinato-narrativa”. Essa maquinaria que conjuga arma e discurso tem sua manifestação maior no que Rivière chamou de *calibene* (ou *albaletre*). Essa palavra designa uma dupla invenção, à medida que se refere à arma construída pelo próprio Rivière para matar e a palavra que nomeia seu armamento. O parricida Rivière pensa, presta atenção ao que se passa em seus pensamentos e modifica-o no decorrer dos acontecimentos. As lembranças são apenas um instante de sua narrativa. Está ali o pensamento de um indivíduo qualquer, sem qualquer qualificação científica que poderíamos imaginar que estivesse dizendo: “desde que a questão é a do crime, da lei, da infração, da delinquência, aqui está o que penso; vejam o que pensei ou quis já que eu violei uma lei e cometi um delito”³⁰⁶. A narrativa do crime é intrínseca ao ato cometido – não lhe é exterior, posterior, não é uma reflexão que viria depois.

Como vimos, a transcrição de elementos recolhidos por terceiros e de terceiros transformavam Rivière em uma figura meio cruel, meio louca, a partir da qual constituiu-se uma biografia exterior a ele mesmo. Seu memorial, no entanto, não está inscrito nessa lógica. O fato de ele ser escrito em primeira pessoa já indica como Rivière toma para si a palavra e o direito de escrever sua própria história e seu próprio crime.

Em suma, o memorial refere-se, antes de mais nada, ao testemunho direto desse criminoso que se posiciona de um determinado modo na ordem do discurso. A posição em que Rivière se coloca não é a de objeto de saber, nem a do sujeito confessor. Nas palavras de Foucault,

³⁰⁴ *Ibid*, p. 288.

³⁰⁵ *Ibid*, p. 288.

³⁰⁶ FOUCAULT, M. *Préface*. p. 398.

Pierre Rivière foi o sujeito desse memorial num duplo sentido: ele é aquele que se lembra de tudo impiedosamente; e ele é aquele cuja memória chama o crime, horrível e glorioso, ao lado de tantos outros crimes. Faz ao mesmo tempo, da maquinaria da narrativa-assassinato, o projétil e o alvo; foi lançado, pelo jogo do mecanismo, no assassinato real, o que o colocou na posição fatal do condenado. Ele foi enfim, num duplo sentido, o autor de tudo isto: autor do crime e autor do texto. (...) Rivière, sem a menor dúvida, executou seu crime no nível de uma prática discursiva e do saber que a ela está ligado. Ele jogou realmente, na unidade inextricável de seu parricídio e de seu texto, o jogo da lei, do assassinato e da memória que regulava, nesta época, todo um conjunto de ‘narrativas de crime’³⁰⁷.

Seu texto é uma forma particular de narração, mas que não é única. O discurso de Rivière foi construído tendo como referência uma literatura popular sobre o crime que circulava no século XIX. Ele encontra nos folhetins³⁰⁸, que circulavam com narrativas de crimes, as condições de possibilidade para seu discurso-arma. Esses folhetos mudavam a escala, aumentavam as proporções dos crimes narrados nos jornais, acrescentando-lhes detalhes, circunstâncias, explicações, acontecimentos e tinham a função específica de “fazer aparecer o grão minúsculo da história, abrir o cotidiano à narração”³⁰⁹. Essas narrativas incorporavam elementos, personagens, nomes, gestos, diálogos, objetos que não aparecem nos livros e nos jornais e, ao mesmo tempo, faziam o crime cometido aparecer como singular, curioso, extraordinário, único.

Segundo Foucault, por meio dessa operação de fantasiar sobre o crime ocorrido, esses relatos fazem o câmbio entre o familiar e o notável, entre o cotidiano e o histórico. Esses discursos que circulavam nos folhetins, diferentemente do que ocorria no processo judiciário, atribuíam um novo estatuto à narrativa popular. Primeiramente, o estatuto da narrativa daqueles que viram com seus próprios olhos algo, que disseram aos outros o que viram; o que foi dito nos limites da comunidade toma a forma do

³⁰⁷ FOUCAULT, op. cit., p. 296. Coloca-se aqui um problema que não nos aprofundamos: trata-se de saber se podemos ou não nos referir a Rivière como autor, sem apagar ou contradizer a dimensão de contra-discurso ou de resistência de seu memorial. Sobre as críticas de Foucault ao autor cf. FOUCAULT, M. *Qu'est-ce qu'un auteur*, DE I, n° 69, pp.789-820. Como podemos ler na citação, bem como nos textos de Marlon Salomon e de Philippe Sabot apresentados no capítulo precedente, Foucault refere-se a Rivière como um autor. Sobre o problema do autor e da autoria em Foucault Cf. ALVES, M.A. *O autor em cena: uma investigação sobre a autoria e seu funcionamento na modernidade*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, f.490, 2013.

³⁰⁸ Em *Eu, Pierre Rivière...*, há a publicação de um folheto sobre o triplo assassinato cometido por Rivière. “Colocamos aqui um folheto cuja data não pode ser precisada. Como muitos outros desses folhetos, este se apresenta sob a forma de um pequeno cartaz reproduzindo a sentença do Tribunal do Júri. Com efeito é uma narração do crime, mas já é também a lenda: detalhes inventados (tirados talvez de outros crimes), fantasia de datas, execução e morte necessárias. É ritualmente seguida de um queixume”, esclarecem os editores. Cf. *Ibidem*, pp. 248-249.

³⁰⁹ *Ibid*, p. 291.

extraordinário e, desse modo, torna-se contável a todos os demais. Essas falas tornam-se dignas de serem colocadas na forma universalmente comunicável da escrita. Em segundo lugar, o estatuto da narrativa popular não é o do boato, mas o do anúncio. Em terceiro lugar, os populares são considerados produtores de história. Não é preciso a intervenção exterior de um rei, de um poderoso ou de uma autoridade que as tornem memoráveis. “Todas essas narrativas contam a história sem senhores povoada de acontecimentos frenéticos e autônomos, uma história abaixo do poder e que vem chocar-se com a lei”³¹⁰.

Esses folhetos não narram apenas histórias locais. Elas avizinham casos ocorridos na comunidade com batalhas imperiais e grandes acontecimentos históricos, construindo de um modo particular uma memória popular do crime. Essa memória coloca o assassinato entre a legitimidade do herói que mata em batalha e a transgressão da lei feita pelo criminoso comum.

Essas narrativas, por um lado, são moralizantes, à medida que dão lições; elas ilustram o código e transmitem a moral que lhes é subjacente. Por outro, a existência desse tipo de discurso enaltece também “outra face do assassinato; seu sucesso universal manifesta o desejo de saber e de contar como homens puderam se levantar contra o poder, transpor a lei, expor-se à morte pela morte”³¹¹. Esses folhetins marcam a “batalha surda” que se travava em volta de “dois direitos, menos heterogêneos talvez do que se possa parecer à primeira vista: o direito de matar e de mandar matar; o direito de falar e de contar”³¹². Direitos esses que foram incorporados às práticas judiciais e que Rivière reivindica para si.

Os folhetins eram compostos por duas partes: em uma havia a narrativa objetiva dos acontecimentos feita por uma voz anônima; em outra, a cantiga de lamento do criminoso. Essa segunda parte, dos queixumes, era cantada e composta para que todos os demais pudessem se colocar no lugar do assassino. Trata-se de uma ficção lírica em que o sujeito seria falante e assassino. Rivière ocupou essas duas posições: é ao mesmo tempo aquele que narra os acontecimentos e o criminoso que se queixa. Seu discurso tem a função de torná-lo uma figura presente na imaginação daqueles que como ele eram leitores dos folhetins. São seus recursos para desafiar as leis, escapar da infâmia e ter uma morte gloriosa. Mais de uma vez Rivière menciona seu desejo de glória pela

³¹⁰ *Ibid*, p. 291.

³¹¹ *Ibid*, p. 293.

³¹² *Ibid*, p. 293.

transgressão à lei. Seu assassinato-narrativa era um modo de não cair em esquecimento e de se fazer presente no imaginário popular ao lado de outros personagens.

Foucault sugere que a ação e a palavra de Rivière estavam inscritas “num lugar bem determinado dentro de um certo tipo de discurso, e sobre um certo campo de saber”³¹³. As lembranças históricas, a História Sagrada que aprendeu na escola e os acontecimentos mais próximos que ele narra em seu memorial não são justificativas para seu crime, mas sim o campo histórico que funciona como condição de possibilidade para seu discurso.

É preciso considerar que há condições para que Rivière resista aos saberes e poderes e se posicione de um outro modo. Não podemos cair no erro de pensar que o sujeito possui, por si só, um mecanismo de liberação dos controles. Existem condições históricas: os saberes populares, a naturalidade em que a violência pode ser tratada na comunidade, as precárias condições de vida que aparecem em sua primeira parte do relato. A resistência de Rivière se dá no nível da formação discursiva: na medida em que seu memorial se ancora no saber popular dos folhetins, ela se choca com os discursos jurídico-psiquiátrico³¹⁴. E o mais importante seja, talvez, perceber que Rivière coloca-se como um sujeito de enunciação nessa batalha discursiva, falando em primeira pessoa. Ele não é individualizado pela escrita do poder, mas faz-se sujeito pela escrita de si.

O que significa, aqui, tomar a palavra para si? O próprio gesto de escrita já é em si mesmo um ato de resistência. Estamos falando de um jovem que morava na zona rural do interior da França na primeira metade do século XIX, quando o letramento das crianças não era uma prática universal. Mas para além desse dado sócio-histórico, é por meio desse memorial que ele interroga o exercício do poder. Seu memorial mostra que ele, como criminoso, além de ser capaz de pensar, de agir, de organizar um discurso que tenha ordem, é capaz de interrogar o poder. Sua escrita em primeira pessoa é uma experiência que não se limita às condições de assujeitamento a que foi submetida.

Nesse sentido, o memorial funciona como um discurso de contrapoder, como um contradiscurso que comporta uma dimensão transgressiva³¹⁵, à medida que escapa dos poderes e dos saberes que lhe sujeitavam. Ele desobedece a tudo que lhe foi solicitado

³¹³ *Ibid*, p. 296.

³¹⁴ ANDRADE, D. *Vidas paralelas: Foucault, Pierre Rivière e Herculine Barbin*. Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v.19, n.2, p. 238, nota 3.

³¹⁵ No curso de 1973, Foucault diz que “praticar a transgressão é tornar a lei irreal e impotente num momento e num lugar, para uma pessoa.” FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*, p. 105.

com seu memorial e com sua exposição oral. A sugestão de Sabot é a de que Pierre Rivière é

programado para responder às imposições da instituição e para responder à questão judiciária e psiquiátrica da imputabilidade do crime ao sujeito criminoso; porém, torna-se incontrolável, escapa a todos os saberes e a todos os poderes, a todos os dispositivos de normalização e a essa moral de estado civil e de estado penal que o circundam e que lhe demandam prestação de contas. Com seu memorial perturbador, Rivière ‘genealogiza’ seu crime e produz um arquivo inédito, que se levanta à altura de um poema: é então um arquivo impraticável para o poder que o demandou, e um documento ilegível nos termos do saber que, entretanto, procura lhe impor seu desejo de verdade. (...) Pierre Rivière é assim o nome dessa insurreição do discurso ao qual se quis fazer o inconfessável e que termina por ocupar-se do escândalo, da transgressão e da revolta³¹⁶.

Não se tratava, para Rivière, de dar ao sistema penal o que desejavam, mas de desafiar as leis e mostrar a fragilidade e os limites dos saberes e dos poderes médicos e jurídicos. Do ponto de vista desses últimos, a escrita do memorial confronta-se diretamente com a atrocidade do ato cometido, de modo que Rivière se coloca no limite entre duas figuras do criminoso, a do monstro e a do louco, sem identificar-se com nenhuma delas.

O monstro – nos diz Foucault – “é o limite, o ponto de inflexão da lei e é, ao mesmo tempo, a exceção que só se encontra em casos extremos (...). Digamos que o monstro é o que combina o impossível com o proibido”³¹⁷. Embora o monstro seja aquele que fere a lei positiva e a lei da natureza, ele traz um novo problema ao exercício de punir. O que ele suscita é “a violência, é a vontade de supressão pura e simples, ou são os cuidados médicos, ou será a piedade”³¹⁸. Nesse sentido, “ao mesmo tempo em que viola a lei, ela a deixa sem voz. Ele arma uma arapuca para a lei que está infringindo”³¹⁹. É a figura em torno da qual se inquietam as instâncias de poder e o campo de saber. Quando o monstro aparece, o direito é questionado e não consegue funcionar. O problema que ele coloca é o de descobrir qual o fundo de monstrosidade que existe por trás de qualquer criminalidade. Embora Rivière seja essa figura que expõe os limites do poder de punir, seu memorial mostra que não há esse fundo de monstrosidade com o qual seria possível identificá-lo.

³¹⁶ SABOT, P. Sobre algumas “figuras literárias” de Nietzsche em Foucault. Tradução de Maurício Pelegrini. Revista *Ipseitas*, UFSCAR, 2020, Nietzsche e Foucault, vol. 6 (nº 1). p. 275.

³¹⁷ FOUCAULT, M. *Os anormais*, p. 47.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 48, **grifos nossos**.

³¹⁹ *Ibid*, p. 48.

De igual modo, ele desconcerta sua identificação como um louco-criminoso. Além de simular a loucura [que lhe tornaria inimputável] e de desfazer-se por conta própria desse papel, a escrita com ordem e método provam sua não loucura e sua capacidade racional.

Rivière prova que ele não é nem monstro, nem louco. Ele é inclassificável. Isso parece ser o maior dos pecados, na medida em que o sujeito se posiciona em um lugar inalcançável ao poder de classificação e de codificação dos indivíduos.

Por fim, a narrativa em primeira pessoa desse criminoso, que cometeu seu ato em um momento datado e localizado na história, expõe uma experiência que é a sua, mas que pode ser a de inúmeros outros. Isso não significa que ela representa em sua totalidade, ou em sua maioria, o que pensam os assassinos, mas que temos aí “a expressão individual e forte de determinada experiência e de um determinado pensamento”³²⁰. E como afirma o próprio Foucault na entrevista com D. Trombadori, “a experiência é alguma coisa que se faz sozinho, mas que pode ser feita plenamente na medida em que escapa da pura subjetividade e que os outros (...) podem cruzá-la e atravessá-la”³²¹.

As autoridades médicas e jurídicas não sabendo o que fazer com tamanho desajuste, decidiram prendê-lo pelo resto de sua vida. Rivière, mais uma vez, não aceitou. No dia 20 de outubro de 1840, enforcou-se na prisão de Beaulieu, desobedecendo mais uma vez a lei e exigindo novamente seu direito de matar. Talvez seja importante considerar que esse suicídio mostra a radicalidade de sua resistência: a partir do momento em que ele prefere morrer a obedecer, não há mais nada que o poder possa fazer.

Como indicamos no capítulo anterior, nosso propósito ao vincular o material publicado em *Eu, Pierre Rivière...* aos cursos proferidos na primeira metade da década de 1970 era mostrar o lugar que esse livro ocupa na História do Pensamento e lançar luzes sobre a experiência aí presente. O Memorial de Rivière coincide com o momento em que ocorre a transformação dos mecanismos de poder de punir, por meio da incorporação das tecnologias disciplinares de coerção e correção. Seu memorial está entre o modelo do inquérito e o modelo do exame.

³²⁰ FOUCAULT, M. *Préface*. DE II, nº 116, p. 399.

³²¹ FOUCAULT, M. *Entretien avec Michel Foucault*. DE IV, nº 281, p. 47.

Processo pelo qual a psiquiatria pôde infiltrar-se nas formas jurídicas e reivindicar seu espaço no jogo do poder. Trava-se uma batalha discursiva entre médicos e juristas sobre a melhor forma de punir. Seu memorial aparece nessa situação-limite como uma singularidade que se afirma contra esses saberes e os desconcerta.

Nosso próximo capítulo buscará compreender como a psiquiatria, para se autoafirmar como ciência e como poder, estenderá seus domínios ao campo da sexualidade e da anormalidade.

CAPÍTULO 3 EXPERIÊNCIA DA SEXUALIDADE

Uma confissão por menos comprometedora que fosse não teria me salvado de um escândalo cujas consequências seriam necessariamente fatais a todos os que me cercavam. Consegui manter as aparências por um tempo mais ou menos longo, mas não podia esconder a verdade daquele que tem na terra o lugar de Deus, isto é, o confessor; e ele por sua vez deveria escutar todas aquelas barbaridades sem romper o silêncio que lhe é imposto pelo caráter sagrado. (...) Não foi pena que inspirei nele, mas horror, um horror vingativo.

(Herculine Barbin)

No capítulo anterior, analisamos as condições históricas que permitiram a prisão ser socialmente aceita como a forma de punição moderna. Ao realizar essa análise, vimos que no começo do século XIX ocorreu a entrada da psiquiatria nas formas jurídicas, para explicar, justificar e definir a punição de indivíduos criminosos. Neste capítulo, gostaríamos de avançar nossa análise sobre a psiquiatria, com intuito de apreender as condições de sua aceitabilidade, seu modo de funcionamento, suas funções e seus desdobramentos a partir da metade do século XIX. Na reconstituição da história do poder psiquiátrico, poderemos ver o deslizamento, ou melhor, o alargamento de seu campo de ingerência à anormalidade e à sexualidade. Em seguida, inscrevemos o livro *Herculine Barbin, dite Alexine B.* nessa discussão, com intuito de mostrarmos uma forma singular de pensamento que não se dobra às sujeições impostas pelos poderes e saberes que se erigiram sobre a sexualidade.

3.1 Poder psiquiátrico: do louco ao anormal

Nesta seção, pretendemos mostrar como Foucault desliza suas análises do campo da loucura e da criminalidade para o campo da anormalidade e da sexualidade, tomando como foi condutor as transformações do poder psiquiátrico. Nossa argumentação, fundamentada principalmente nos cursos proferidos no *Collège de France* nos anos de 1974 e 1975, *O poder psiquiátrico* e *Os anormais*, pretende reconstituir a exposição foucaultiana das normas epistêmicas e políticas que delineiam o campo da experiência da sexualidade. Para cumprir esse propósito, primeiramente mostramos como a

psiquiatria surge e se afirma dentro dos asilos, a partir e em consonância com o exercício do poder disciplinar. Em seguida mostramos como ela funda uma série de discursos com funções-*psi* que se espalham em outras instituições. Por fim, identificamos como, por volta da metade do século XIX, ela se ergue como uma ciência sobre as condutas desviantes, alicerçada em um campo discursivo unitário e específico sobre a sexualidade.

3.1.1 A emergência da psiquiatria: a loucura como doença e como perigo

Na primeira aula do curso *O poder psiquiátrico*, Foucault sugere que esse curso retoma alguns temas explorados na *História da loucura*, especialmente aqueles que foram tratados na última parte do livro, concernentes ao nascimento do asilo e à formação das ciências humanas. No entanto, reconsidera e reformula seu modo de conduzir a análise. Ele sugere que as formulações sobre o asilo, a psiquiatria e a loucura feitas em *História da loucura* conferiam muita importância às noções de representação, violência e instituições. Propõe-se então a operar alguns deslocamentos em relação a esses três elementos: desloca a análise das representações para uma *analítica do poder*; elimina a violência como instrumento de análise em nome de uma *microfísica do poder*; e opera uma mudança das regularidades institucionais ou aparelhos estatais para as *disposições de poder*. Como ele mesmo sugere no resumo do curso, “as relações de poder constituíram o *a priori* da prática psiquiátrica: elas condicionavam o funcionamento da instituição asilar, distribuíam por esta as relações entre os indivíduos, regiam as formas de intervenção médica”³²².

Grosso modo, a sugestão do curso de 74 é a de que a psiquiatria, entendida inicialmente como uma prática terapêutica da loucura, não se desenvolveu como um desdobramento direto, ou espontâneo, da medicina comum, mas como um exercício das tecnologias disciplinares de poder instauradas especificamente nos asilos, que são a reatualização de velhos espaços de internamento durante o Antigo Regime. Seguindo as indicações que Lagrange faz na situação do curso, podemos dizer que a pretensão de Foucault era “captar práticas discursivas da psiquiatria no ponto em que elas se formam: um ‘dispositivo’ de poder em que se amarram elementos heterogêneos quanto aos discursos, modos de tratamento, medidas administrativas e leis, disposições

³²² FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico*, p. 452.

regulamentares, projetos arquitetônicos, etc”³²³. Uma das hipóteses basilares do curso é a de que a psiquiatria é uma disciplina que opera às margens da cientificidade moderna e que se revela como sendo uma pura prática de poder³²⁴.

Seguindo essas indicações, Foucault nos conta como a protopsiquiatria – que tem sua emergência e sua formação, aproximadamente, entre os anos 1810 e 1840, representada pelas figuras, denominadas *alienistas*, de Pinel, Foderé, Esquirol e Haslam – tem por objetivo se constituir como um saber médico sobre a alienação. A constituição desse saber, que como veremos tem uma longa história, começa a ser realizada dentro dos asilos, onde o exercício do poder disciplinar é condição de possibilidade para a fundação de seu discurso e de sua terapêutica. Para dizer de outro modo, o que encontramos na história da psiquiatria, desde sua origem, não é o exercício do saber médico, mas a prática do poder disciplinar.

Na aula de 28 de novembro de *O poder psiquiátrico*, Foucault nos diz que os dispositivos disciplinares “vêm de longe”, eles “são encontrados essencialmente nas comunidades religiosas, sejam elas comunidades regulares – entendo regulares no sentido de estatutárias, reconhecidas pela Igreja –, sejam comunidades espontâneas”³²⁵. A partir do século XVIII, esses dispositivos começaram a parasitar toda a sociedade e são eles que estão na base da formação da psiquiatria. Vejamos como isso se passou.

Inicialmente, no cristianismo primitivo, os rituais de penitência não se ligavam a atos de revelação ou de enunciação de si. A penitência era um estatuto, concedido única e exclusivamente pelo bispo, em “que as pessoas adotavam de forma deliberada e voluntária, num momento dado da sua existência, por certo número de razões que podiam ser ligadas a um pecado enorme, considerável escandalosos, mas que poderia ser motivado por um motivo bem diferente”³²⁶. Não fazia parte desse sistema a ideia de uma confissão geral de todos os pecados da sua vida ou a ideia de que a revelação desses pecados poderia ter eficácia em sua remissão. A remissão dos pecados se dava

³²³ LAGRANGE, J. Situação do curso. In: *Ibidem*, p. 463.

³²⁴ GARANCE, H. *Avec le pouvoir psychiatrique, Michel Foucault fait-il événement?* Analyse de la thèse et du projet de Foucault dans son cours au Collège de France, 1973-1974. Liège: Liège Université, Belgique, 2020, f. 106, p. 24. Dissertação de mestrado.

Disponível em: <http://hdl.handle.net/2268.2/10182>. Último acesso em 22/08/2021.

³²⁵ FOUCAULT, op. cit., p. 80. No curso *Segurança, Território, População* Foucault retorna às práticas cristãs de direção. Em *Do governo dos vivos* ele aprofunda sua análise dessas práticas. Sobre a abordagem nesse último curso e sua relação com a racionalidade política moderna Cf. ALVES, M.A. Cristianismo e racionalidade política moderna em Michel Foucault. In: *Revista Estudos Filosóficos UFSJ*. São João del Rei, 2016, n°17, pp. 76-88. Sobre a relação de Foucault com o cristianismo ao longo de sua trajetória Cf. CHEVALLIER, P. *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon: ENS Éditions, 2011.

³²⁶ FOUCAULT, M. *Os anormais*, p. 146.

unicamente em função da severidade das penas que o indivíduo se aplicava, para atingir o estatuto do penitente.

Mais ou menos por volta do século IV começou a se enredar nesse sistema penitencial o princípio da penitência tarifada, que possui um modelo laico, judiciário e penal. Inspirado na penalidade germânica, a penitência tarifada estabelecia um catálogo de penitências obrigatórias para cada tipo de pecado; assim como no sistema da penalidade laica, em que havia para cada um dos crimes e delitos uma reparação institucional concedida à vítima. A partir desse modelo, a enunciação de si mesmo e das próprias faltas para o padre começa a ter um papel imprescindível: para que haja remissão dos pecados, é indispensável contar, enunciar, relatar, narrar as próprias faltas e as circunstâncias.

Entre os séculos VIII e X, outra modificação ocorre e começa-se a entender que a revelação ao padre, por si mesma, acarreta vergonha, sendo ela mesma uma forma de pena, com um princípio de expiação. Nesse momento, o fato de confessar os pecados e as faltas ganha ainda mais importância. Por volta dos séculos IX, X, XI, a confissão é difundida como uma prática entre os leigos: quando não há um padre por perto, pode-se enunciar o pecado a alguém próximo do e envergonhar-se contando a essa pessoa seus pecados. De tal modo a confissão acontece, a expiação se realiza e a remissão dos pecados é concedida por Deus. O que vemos aí é o mecanismo da confissão dos pecados se estreitando em torno da revelação e o poder do padre e do bispo diminuir, o que provocou alguns efeitos.

A partir do século XII, a Igreja, para ampliar e reforçar o poder do padre, reinsere o mecanismo da revelação no seu interior, estabelecendo a obrigatoriedade da confissão. É instaurado, naquele momento, não apenas a ideia de que é necessário se confessar regularmente e enunciar todos os pecados, mas que cabe ao padre o poder de estipular as penas, em função dos pecados, das circunstâncias e das pessoas. O padre se torna a “policia dos pecados” e é o único que tem o poder de salvar o penitente.

No século XVI, com o desenvolvimento da pastoral, ocorre a manutenção e a renovação da penitência pela instauração de um dispositivo de discurso e de exame, de análise e de controle. A confissão se generaliza pela sociedade e tudo, ou quase tudo, da vida, da ação, dos pensamentos de um indivíduo deve passar pelo filtro da confissão. Ao mesmo tempo, acentuam-se a função do confessor e o desenvolvimento da pastoral como técnica de governo das almas.

A partir desse momento, as técnicas de exame de consciência passam a ter uma importância exclusiva. Essas técnicas exigem que o confessor possua certas qualificações e um certo número de virtudes. Ele deve ter o caráter sacerdotal e deve ter sido autorizado pelo bispo; deve possuir zelo, amor ou desejo que o prende aos interesses dos outros; deve ser santo e sábio. O confessor deve ser como um juiz, porque deve saber o que é permitido e o que é proibido, conhecendo as leis humanas e divinas, e como um médico, porque deve reconhecer nos pecados não apenas as infrações cometidas, mas também as doenças presentes sob o pecado. Como se pode ver, as funções do padre se multiplicam: não é mais apenas absolver, mas também julgar, punir e curar, reunindo em si funções jurídicas e médicas.

Do lado do penitente, é necessário que aceite a pena e reconheça sua utilidade e sua necessidade. Todo um sistema regrado é estabelecido para que a confissão transcorra. Primeiramente, deve-se procurar os sinais de arrependimento no confessor seja pelo interrogatório, seja pela observação de seu comportamento, do modo como se veste, de seus gestos, suas atitudes, o tom de suas falas. Em seguida, deve-se proceder ao exame de consciência em que toda a vida pregressa do confessor deve ser enunciada, para que seja possível fazer um balanço das faltas já cometidas. Por fim, deve-se impor a satisfação, isto é, a própria penitência. Essa comporta um aspecto penal de punição, em sentido estrito, e um aspecto medicinal ou corretivo que deve preservá-lo de uma nova recaída.

A partir da segunda metade do século XVI, é instaurada a ideia de que é necessário dizer ao diretor espiritual tudo o que diz respeito a si mesmo e o que se passa em seu íntimo: as pequenas penas, as tentações, os maus hábitos, a repugnância ao bem. Ocorre nesse momento um investimento confessional do relato de si e do exame da vida inteira. A direção e o exame de consciência formam um “duplo filtro discursivo, no interior do qual todos os comportamentos, todas as condutas, todas as relações com o outro, todos os pensamentos também, todos os prazeres, todas as paixões devem ser filtrados”³²⁷. Junta-se assim a narrativa dos comportamentos e das condutas com a enunciação dos pensamentos e das paixões.

O que nos interessa reter, para reconstituir a história do poder psiquiátrico, é como, no interior das práticas religiosas e do domínio eclesiástico, ocorre a evolução de uma técnica de investimento sobre as almas, as condutas e os corpos. Essa técnica

³²⁷ FOUCAULT, op. cit., p. 158.

reinsere as formas jurídicas da penitência tarifada em um campo de procedimentos da ordem da correção, da orientação e da medicina, e substitui

a confissão pontual da falta por todo um imenso percurso discursivo que é o percurso contínuo da vida diante de uma testemunha, o confessor ou o diretor, que deve ser ao mesmo tempo juiz e médico, que define as punições e as prescrições. Essa evolução (...) é a própria Igreja católica³²⁸.

O que vemos se formar é essa estranha prática que possui um forte parentesco com as técnicas de medicalização que posteriormente vão se formar no interior dos asilos. Segundo Foucault, “é a instauração no interior dos mecanismos religiosos desse imenso relato total da existência que constitui (...), de certo modo, o pano de fundo de todas as técnicas tanto de exame como de medicalização, a que vamos assistir em seguida”³²⁹.

Como veremos, a psiquiatria, inicialmente, procede de modo análogo às práticas de direção de consciência cristãs: interrogatório, exame, diagnóstico, terapêutica, punição, cura. E o psiquiatra é esse que se afirma como juiz das condutas loucas e perigosas e como médico, capaz de curá-las. Por ora, o que pretendemos mostrar é como a psiquiatria emerge como a reatualização dessas práticas no interior dos asilos³³⁰.

O sistema psiquiátrico só pôde emergir nesse espaço institucional asilar por alguns motivos. O asilo, nos diz Foucault, é a “transposição estrita do panoptismo”³³¹ de Bentham para o espaço médico e isso permite atualizar e conjugar quatro dispositivos. Organizado em pavilhões, os asilos distribuem os indivíduos de forma tal que ficam integralmente disponíveis aos olhares, que estejam visíveis; o médico, estando acima de todos, é o responsável pela vigilância do asilo, tanto do ponto de vista administrativo quanto do ponto de vista terapêutico, seguindo o princípio da vigilância hierárquica; o asilo retira os indivíduos do espaço familiar e os insere em um espaço em que todos os seus comportamentos são registrados, promovendo o isolamento e a individualização; no asilo o uso de medicações, como a ducha, a cadeira rotatória, estabelece um jogo que serve tanto para punir quanto para curar. De tal modo, o asilo é uma instituição disciplinar que se organiza de acordo com esses quatro elementos: visibilidade,

³²⁸ *Ibidem*, p. 158.

³²⁹ *Ibid*, p. 158.

³³⁰ *Ibidem*, p. 152. No curso de 1978, *Segurança, Território, População*, Foucault reconstitui a história do pastorado cristão. Como ele nos diz nesse curso, “o pastor não é fundamental nem primeiramente um juiz, é essencialmente um médico que tem de cuidar de cada alma e da doença de cada alma.” (p. 231)

³³¹ Foucault recolhe de um texto de Esquirol o modelo pavilhonar dos asilos, para demonstrar a aproximação com o panoptismo de Bentham.

vigilância, isolamento e individualização. Isso significa que o asilo não organiza e distribui os indivíduos de acordo com a distinção entre as doenças, mas de acordo com distinções entre curáveis e não curáveis; calmos e agitados; obedientes e insubmissos; capazes e incapazes de trabalhar; punidos e não punidos; os que merecem vigilância contínua e os que exigem apenas algumas vezes.

Esse é o espaço disciplinar com *marcações* médicas, em que aquele que exerce o poder, tanto a função de curar quanto a de dirigir a instituição, tem um estatuto médico. Essas marcas do saber médico são adquiridas não pela fundamentação de sua prática no saber e no conteúdo médico, mas por copiar formalmente o exercício da anatomia-clínica³³². A prática psiquiátrica, embora quisesse se afirmar como uma medicina, encontrava dois obstáculos: não tinha a materialidade do corpo, do corpo doente em que pudesse se ancorar, e não possuía uma terapêutica ou um processo de cura fundamentado em um saber cientificamente construído. Sem esses dois elementos, coube a ela mimetizar a forma do exercício e da prática médica.

Foucault nos explica que isso é feito por meio de quatro procedimentos: o interrogatório, o registro e anotação de comportamentos, medicalização e apresentação clínica do paciente diante dos estudantes.

O interrogatório-confissão, prática fundamental na direção da consciência cristã, é reativado pelos psiquiatras no interior dos asilos como um modo

de fixar o indivíduo à norma da sua própria identidade – quem é você? Como se chama? Quem são seus pais? Como foram os diferentes episódios da loucura? – de vincular o indivíduo ao mesmo tempo à sua identidade social e assinalação de loucura que lhe foi conferida por seu meio. O interrogatório é um método disciplinar, e nesse nível, podem-se efetivamente identificar seus efeitos³³³.

Tratava-se não apenas de vincular o indivíduo à sua identidade, mas de obrigá-lo a se reconhecer no seu passado, num certo número de acontecimentos de sua vida, de sujeitá-lo a uma identidade construída, a partir de seus antecedentes familiares. Ele substitui o que era para a anatomopatologia indícios orgânicos da doença por uma

³³² A elaboração histórica desse método é feita por Foucault em *O nascimento da clínica*, publicado em 1963. Naquele momento, Foucault não se ocupou da psiquiatria e se ateu à história da medicina orgânica e fisiológica, não entrando na questão da doença mental. Sobre a relação entre anatomopatologia e clínica em *O nascimento da clínica*, Cf. GARANCE, H. *Avec le pouvoir psychiatrique, Michel Foucault fait-il événement? Analyse de la thèse et du projet de Foucault dans son cours au Collège de France, 1973-1974*. Liège: Liège Université, Belgique, 2020, f. 106. Dissertação de mestrado. Disponível em: <http://hdl.handle.net/2268.2/10182>. Último acesso em 22/08/2021.

³³³ FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico*, p. 300, **grifo nosso**.

pesquisa de antecedentes familiares. Os antecedentes patológicos da família darão corpo à doença, uma vez não se pode situá-la no corpo individual. Inventar-se assim uma espécie de corpo fantasmático da família afetada por um grande número de doenças. Esse corpo fantasmático será o suporte material e orgânico da loucura. De tal modo, o corpo do doente no interrogatório psiquiátrico é o corpo da família inteira.

Decorre da inserção dessa filiação da doença mental ao corpo familiar a ideia de que as condições de possibilidade da loucura já estavam lá, antes mesmo de ela ser uma doença. Foi preciso encontrar sinais que não definem propriamente o patológico, mas que sejam possíveis de serem apresentados como marcas e disposições de uma doença. O movimento que a protopsiquiatria realiza para codificar a loucura como uma doença é inserir os antecedentes individuais, exteriores à própria doença, na ordem patológica. Assim, ela transforma os motivos que levaram o indivíduo a estar diante do psiquiatra – suas condutas irregulares e indesejadas – em sintomas de uma doença.

O psiquiatra diria àquele que está diante dele: pois bem, você está aqui, seja por vontade própria, seja trazido por outra pessoa, mas você vem aqui porque há em torno de você e a seu respeito queixas, um mal-estar; você disse isto, você fez aquilo, você se comporta assim ou assado. Eu não o interrogo de modo algum sobre a verdade desses fatos, não quero saber em termos de asserção se aquilo de que o acusam, ou se os mal-estares que você sente são verdadeiros ou não – não sou um juiz de instrução –, **mas estou disposto a isentá-los da responsabilidade, jurídica ou moral, pelo que você fez ou pelo que acontece com você, ou pelos sentimentos que você tem, com uma condição, no entanto: que você assuma subjetivamente a realidade disso tudo, que restitua todos os fatos como sintomas subjetivos da sua existência, da sua consciência.** Quero encontrar todos esses elementos, mais ou menos transformados, pouco importa, no seu relato e nas suas confissões, como elementos de seu sofrimento, como força de um desejo monstruoso, como marca de um movimento irresistível, em suma, como sintomas. Aceito que os motivos pelos quais você está aqui já não imprimam em você uma marca jurídica ou moral de responsabilidade, mas só realizarei essa subtração, só removerei essas marcas da sua cabeça se você, precisamente, os fornecer a mim, sob uma forma ou outra, como sintomas. Me dê seu sintoma, e eu removerei sua culpa³³⁴.

Essa codificação da loucura como uma doença que manifesta seus sintomas nas queixas do comportamento do indivíduo permite ao psiquiatra se afirmar como aquele que é capaz de dar o diagnóstico – é ou não é louco – e de determinar se ele é ou não responsável pelos atos cometidos. Ela organiza as relações entre subjetividade e responsabilidade: se o indivíduo confessar e assumir subjetivamente que sua identidade corresponde àquilo do que o acusam, o psiquiatra é capaz de retirar sua responsabilidade

³³⁴ *Ibid*, p. 355, **grifo nosso**.

jurídica ou moral pelo ato cometido. Ora, o que vemos aqui é a psiquiatria se constituindo como um poder sobre os loucos, com a condição de que eles confessem e confirmem seus antecedentes agora transformados em sintomas.

A confissão psiquiátrica busca o reconhecimento pelo indivíduo de sua própria loucura. Esse reconhecimento pode se dar ou pela fala direta, pela narrativa da sua própria loucura, ou por uma crise de alucinação no momento mesmo em que é interrogado. Seja de um ou de outro modo, a confissão é um elemento-chave para a prática psiquiátrica: do lado do médico, é o modo de extrair a confirmação dos sintomas da doença e de se afirmar como o responsável por sua cura; do lado do internado, é o momento em que ele é curado e a doença expurgada³³⁵. O louco deve confessar sua verdadeira identidade louca. No entanto, não se trata da loucura falando em nome próprio, trata-se de enunciar a verdade da loucura que aceita se reconhecer em primeira pessoa em uma certa realidade administrativa e médica, constituída, portanto, pelo poder disciplinar.

Por tudo que foi dito, o interrogatório-confissão é o meio encontrado pelo poder psiquiátrico para mimetizar o esquema médico da anatomia patológica e assumir as marcas médicas que precisa. Ele permite a constituição de um corpo fantasmagórico para a doença; identifica antecedentes individuais como doença; fabrica sintomas a partir dos motivos que levaram um indivíduo a ser internado; e define um foco patológico da loucura que se mostra e se atualiza na confissão.

Em suma, o interrogatório é o modo como o médico submete o louco à verdade de sua identidade, de seu passado, de sua biografia, de sua família, com a condição de que o próprio louco se reconheça como tal. Assim, o médico se afirma como aquele que sabe mais sobre o paciente do que o próprio paciente.

Outro procedimento que permite aos psiquiatras afirmarem suas marcas médicas é o sistema de registro e de anotação de tudo o que se passa com os loucos, de todos os seus comportamentos, as punições recebidas, os méritos alcançados. Mais uma vez, trata--se de um procedimento que aumenta os poderes médicos que faz parecer que ele sabe mais sobre o indivíduo que o próprio.

O psiquiatra estabelece, assim como a medicina orgânica, medicações. No entanto, a medicação psiquiátrica é feita por uma série de instrumentos que não passam de submissão por forças, como a cadeira giratória e a camisa de força.

³³⁵ *Ibid*, p. 357.

Por fim, o psiquiatra faz a apresentação clínica dos doentes aos estudantes, conjugando o exame médico (o interrogatório-confissão) com a atuação como professor. Isso provoca um efeito de poder sobre o doente, pois a palavra dita pelo médico, na presença do público, ganha mais autoridade e se torna uma verdade aceita por todos. “Organiza-se, assim” – nos diz Foucault – “um espaço no qual o alienista vai ser marcado como médico pelo simples fato de que há em volta dele os estudantes, como ouvintes e espectadores”³³⁶. O caráter médico não está em sua função terapêutica, mas na presença do corpo dos estudantes que confere uma dimensão magistral à palavra do psiquiatra, constituindo sua marcação médica.

Esses quatro procedimentos – interrogatório, registro de tudo, medicalização e clínica – conferem marcações médicas necessárias para o exercício da prática psiquiátrica. O psiquiatra se afirma como agente do poder sobre a loucura e a loucura se torna uma doença que deve ser curada por esse novo estranho tipo de medicina.

A inserção dos loucos dentro do asilo é condição para sua cura. A operação terapêutica é realizada pelo enfrentamento entre médico e louco e a cura consiste na vitória da vontade do médico sobre o louco e na submissão dele a ela. As marcas de saber permitem ao psiquiatra exercer sobre o louco um poder que não tem por função revelar a verdade da loucura ou diagnosticá-la, mas submeter o louco, fazê-lo obedecer em vista de uma possível saída do asilo. “Deixar de ser louco, é aceitar ser obediente, é poder ganhar a vida, reconhecer-se na identidade biográfica que formaram de vocês, é parar de sentir prazer com a loucura”³³⁷. O asilo forma um sistema de assujeitamento dos doentes que é a condição para a sua própria cura. Se o psiquiatra cura o louco, não é graças às teorias médicas, mas graças aos mecanismos disciplinares. A cura “é o processo de sujeição física cotidiana, imediata, realizada no asilo, que vai constituir como indivíduo curado o portador de uma quádrupla realidade”³³⁸.

No entanto, esse procedimento de cura, essa terapêutica coloca um problema à psiquiatria: para que ela afirme a loucura como doença e afirme a si mesma como uma medicina (ou ao menos para que pareça ser uma medicina), ela depende da participação do louco. A resposta que o louco oferece determina o sucesso ou o fracasso da terapia. No momento em que se pede ao louco para confessar, para reconhecer o procedimento

³³⁶ *Ibid*, p. 359.

³³⁷ *Ibid*, p. 206.

³³⁸ *Ibid*, p. 222.

de cura como verdadeiro, para integrar a verdade sobre ele como a sua própria verdade, abre-se uma brecha em que ele tem direito à palavra.

Claro que os psiquiatras contam com a ideia de que o louco não tem outra escolha a não ser responder favoravelmente à questão da verdade que o psiquiatra lhe impõe, uma vez que ele quer alcançar a própria cura e sair do asilo. Eles contam nesse jogo de forças com a instrumentalização do louco, para a garantia do seu saber e do seu poder. Uma vez que o louco confessa e se reconhece na verdade imposta pela psiquiatria, ele reforça o poder que o assujeita. A psiquiatria cria uma dependência em relação à vontade do louco, a seu discurso, à sua resposta que funcionam como garantias de sua existência como medicina. Todavia, o louco pode responder diferentemente do esperado, mentindo ou simulando. Cabe a ele aceitar, ou não, o jogo da cura.

Foi preciso à psiquiatria se livrar dessa dependência. E para isso, ela teve de codificar a loucura como perigo, de modo que pudesse funcionar como higiene pública. A psiquiatria, para justificar a si mesma, reivindica para si a ideia de que a loucura é um perigo e o louco um doente perigoso.

Nessa direção, reivindica para si poderes fora do asilo, infiltra-se nas práticas judiciárias e forma uma engrenagem psiquiátrico-judiciária, que define um confuso campo comum à criminalidade e à loucura. Esse campo exige a sua existência e o exercício de seus poderes. É instaurada uma instância médico-judiciária, representada pela figura do psiquiatra, que é, em princípio, o único detentor do poder de distinguir o crime da loucura e de julgar o que pode haver de perigoso no interior de toda loucura. Por esse caminho, a psiquiatria reforça seus próprios poderes como uma função social, uma vez que curar o louco é fazer que ele deixe de ser um perigo para a sociedade.

Nesta seção, indicamos como nasce, no século XIX, o poder psiquiátrico que busca se afirmar como um saber médico. Esse poder que inicialmente se formou dentro dos asilos se ergue como um tipo de impostura médica ou científica, à medida que sua prática não se ancora nos saberes médicos, mas é fundamentada pelo exercício de um poder sobre os indivíduos. Por meio de um jogo desequilibrado de forças, ela conseguiu se afirmar como uma prática socialmente aceita (e até mesmo reivindicada), porque se autoproclamava capaz de identificar e de curar a loucura, codificada por ela mesma como um perigo social.

Na próxima seção, continuamos a reconstituição do poder psiquiátrico e indicaremos como esse dispositivo de poder penetrou todo o tecido social implantando-se nas outras instituições.

3.1.2 *Funções-psi: a constituição das anomalias*

Na seção anterior mostramos como a psiquiatria se constituiu como um poder sobre os loucos. Doravante, gostaríamos de avançar nossa reconstituição da história desse dispositivo, indicando como ele inventou um campo mais amplo para sua atuação: não mais restrito à cura da loucura, mas alargado para outras condutas e comportamentos que passarão a ser discriminados como normais e anormais.

A sugestão de Foucault é a de que a disseminação do dispositivo psiquiátrico deu-se a partir de 1840-1860. Acreditamos que a compreensão desse movimento se torne mais claro se nos voltarmos para a explicação foucaultiana das *funções-psi*. O acoplamento do exercício do poder disciplinar no interior dos asilos com as práticas psiquiátricas criou um dispositivo médico ou terapêutico – no sentido anteriormente exposto, de uma relação desequilibrada entre forças com tendência de assujeitamento – com funções-psi, isto é, com pretensões de individualização, de normalização e de sujeição dos indivíduos no interior dos sistemas disciplinares³³⁹. São as funções “psiquiátrica, psicopatológica, psicossociológica, psicocriminológica, psicanalítica, etc”³⁴⁰ que são instaladas em outras instituições, como escola, oficina, prisão.

Esse dispositivo vem pouco a pouco substituir os controles morais anteriormente exercidos pela família. Inicialmente, a família exigia o internamento de seus membros, de modo que eram colocados nos asilos e submetidos à disciplina psiquiátrica. Uma vez que tal indivíduo estivesse curado, era devolvido à sua família. Depois, essa função penetrou por todas as outras instituições e cada vez que um indivíduo não respondia à disciplina que lhe era imposta, a função-psi era convocada.

As funções-psi são responsáveis por montar um esquema de individualização muito específico, em que o corpo e os comportamentos são tomados no interior de uma relação de conhecimento objetivo. Para dizer de outro modo, as funções-psi são “a instância teórica”³⁴¹ de todo dispositivo disciplinar em que o indivíduo é considerado o correlato de um processo de objetivação: seu corpo é tomado como objeto de olhar e de controle; seus comportamentos são objetivados nas anotações e registros; sua identidade é formada por meio de um conhecimento objetivo sobre sua vida pregressa, sua família,

³³⁹ *Ibid*, p. 106.

³⁴⁰ *Ibid*, p. 105.

³⁴¹ *Ibid*, p. 107.

seus antecedentes. As funções-psi, em suma, transformam os sujeitos em indivíduos psicológicos³⁴², que se relacionam consigo mesmos na forma do conhecimento.

Como sabemos, o poder disciplinar é uma certa modalidade “pela qual o poder político (...) [vem] tocar os corpos, agir sobre eles, levar em conta os gestos, os comportamentos, os hábitos, as palavras”³⁴³. É um poder que se exerce anonimamente, em rede, de modo difuso entre diversas pessoas, e que se manifesta por um regulamento não formulado. É um poder que não se caracteriza por manifestações espetaculares de violências, mas por um funcionamento sorrateiro que promove a sujeição e a obediência. Seu objetivo é produzir corpos dóceis, submissos e economicamente ativos. Nesse sentido, tal poder individualiza por meio de processos de sujeição. Sujeição a quê? Às normas que ele mesmo estabelece.

O modo como ele submete os indivíduos à norma é ambíguo: de um lado, ele é um poder “anomizante”³⁴⁴, isto é, decide quais são as normas, quem não se encaixa nelas e os classifica. Ele faz aparecer assim resíduos, anomias, irregularidades e desvios. Marginalizam aqueles que são inclassificáveis, que escapam aos seus mecanismos de controle e de vigilância. Surgem assim as figuras irredutíveis ao exercício desse tipo de poder: o irredutível à disciplina militar é o desertor; o irredutível à disciplina escolar é o débil mental; o irredutível à disciplina policial é o delinquente; e por fim, o doente mental é o “resíduo de todos os resíduos, o resíduo de todas as disciplinas, aquele que é inassimilável a todas as disciplinas escolares, militares, policiais que podem ser encontradas em uma sociedade”³⁴⁵.

Por outro lado, é normalizador, pois sempre reinventa um sistema suplementar para encaixar esses indivíduos, para recuperá-los, para restabelecer a regra³⁴⁶. Ele desempenha o papel de disciplina para todos os indisciplináveis. Ele não perde o indivíduo de vista: assim que alguém é classificado como indisciplinado e colocado para fora de seu próprio sistema, ele é sempre recuperado por uma instituição

³⁴² Nesse sentido, poderíamos fazer uma oposição entre as práticas-psi e as práticas de si, exploradas por Foucault na década de 1980, quando se volta para os filósofos antigos, especialmente os estoicos, epicuristas e cínicos. Enquanto com as práticas-psi encontramos uma relação de objetivação e de sujeição dos indivíduos a uma verdade extraída do próprio indivíduo (de seu corpo, de seus gestos, de sua confissão), com as práticas de si, estudadas no quadro mais geral do cuidado de si, encontramos modalidades de autoconstituição dos sujeitos por meio de exercícios espirituais, dentre os quais destacamos a leitura e a escrita.

³⁴³ FOUCAULT, op. cit., p. 50, grifo nosso.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 68.

³⁴⁵ *Ibid*, p. 67.

³⁴⁶ *Ibid*, p. 68.

alternativa. Daí os asilos para os doentes mentais, as prisões para os delinquentes. É um poder que opera, portanto, com o trabalho com a norma. E as funções-psi são as instâncias necessárias para que o perpétuo trabalho de marginalizar e depois recolocar os indivíduos em seu sistema de normas seja realizado.

Foucault nos explica que a disseminação dessas funções na sociedade se deu por meio dos problemas colocados pela infância, nas ordens teórica e prática. Teoricamente, essa disseminação ocorre a partir da elaboração da noção de *imbecilidade* ou de *idiotia*. Na ordem prática e institucional, as crianças se tornam um problema para os pais que não têm onde deixá-los para trabalhar. Vejamos.

No domínio teórico, começa a se elaborar uma separação entre a noção de idiotia e a noção de loucura. Inicialmente, a loucura era um campo confuso e complexo que comportava uma série distinta de fenômenos. Essa distinção se deu em dois momentos: a princípio, foi caracterizada por Esquirol, em seus textos dos anos de 1817, 1818 e 1820, e por Belhomme em 1824. Para o primeiro, a idiotia “não é uma doença, é um estado no qual as faculdades intelectuais nunca se manifestam ou não puderam se manifestar suficientemente”³⁴⁷; para o segundo, a “idiotia é [...] um estado constitucional no qual as funções intelectuais nunca se desenvolveram”³⁴⁸. A idiotia deixa de ser definida como uma doença e passa a ser um estado que se produz de acordo com o (não) desenvolvimento do indivíduo. O desenvolvimento, por sua vez, é entendido como “uma coisa que se tem ou não, de que se foi dotado ou não; desenvolve-se do mesmo modo como se tem vontade ou inteligência, não se desenvolve do mesmo modo como se carece de inteligência ou de vontade”³⁴⁹. Foucault nos explica que a noção de desenvolvimento permite definir a idiotia, entendendo-a como ausência de desenvolvimento, como algo que não é da ordem patológica, mas da ordem da monstruosidade, de um erro da natureza.

O segundo momento em que noção de idiotia é formulada, por volta dos anos 40, é extraído por Foucault do texto de Seguin, *Tratamento moral dos indivíduos*. Vale dizer que Seguin não era médico, mas pedagogo. Diferentemente da definição anterior que entendia a idiotia como *ausência* de desenvolvimento, Seguin sugere que ela é uma *interrupção* no desenvolvimento fisiológico e psicológico. Segundo as leituras de Foucault, Seguin compreende que o desenvolvimento é

³⁴⁷ *Ibid*, p. 260.

³⁴⁸ *Ibid*, p. 260.

³⁴⁹ *Ibid*, p. 260.

um processo que afeta a vida orgânica e a vida psicológica, é uma dimensão ao longo da qual são repartidas as organizações neurológicas ou psicológicas, as funções, os comportamentos, as aquisições. É uma dimensão temporal, e não é mais uma espécie de faculdade ou de qualidade de que seríamos dotados³⁵⁰.

Foucault conclui que a partir daí “o desenvolvimento é, portanto, uma espécie de norma em relação à qual nos situamos, muito mais do que uma virtualidade que possuiríamos em nós”³⁵¹. O desenvolvimento funciona como a norma, comum à vida orgânica e psicológica, a partir do qual se pode discriminar os indivíduos como normais ou anormais.

Essa norma, nos explica Foucault, possui duas variáveis. A primeira norma do desenvolvimento a partir da qual a criança pode se situar é o adulto, considerado como o estágio terminal que ela pode alcançar. A criança idiota é aquela que teve seu desenvolvimento bloqueado em um estágio anterior. A outra norma em relação à qual a criança pode se situar é a velocidade, ou lentidão, que ela pode percorrer o desenvolvimento, sendo retardada, ou não, em relação às outras crianças. Foucault nos diz que assim é esboçada uma dupla normatividade:

De um lado, na medida em que o idiota é alguém que parou em certo estágio, a amplitude da idiotia vai ser medida em relação a uma certa normatividade, que será o adulto. O adulto vai aparecer como o ponto ao mesmo tempo real e ideal do término do desenvolvimento; o adulto vai funcionar, portanto, como norma. E, de outro lado, (...) a variável lentidão é definida pelas outras crianças: um retardado é alguém que se desenvolve mais lentamente que os outros. Assim, certa média da infância, ou a maioria das crianças, vai constituir a outra normatividade em relação ao qual o resultado será situado. De sorte que todos esses fenômenos da debilidade mental (...) vão se encontrar situados em relação a duas instâncias normativas: o adulto como estágio terminal, as crianças como definidoras da medida da velocidade de desenvolvimento³⁵².

O que nos interessa é o movimento operado por Seguin. A idiotia e o retardo mental não são mais definidos como doenças mentais, mas de acordo com essa dupla normatividade que ele estabelece. A consequência disso é que o normal não será mais definido em relação ao patológico, mas em relação a essa normatividade exterior. Nas palavras de Foucault:

³⁵⁰ *Ibid*, p. 263.

³⁵¹ *Ibid*, p. 263.

³⁵² *Ibid*, p. 264.

alguém que não saiu da normalidade, ou antes, ele se situa num grau menor dentro de algo que é a própria norma, isto é, o desenvolvimento da criança. O idiota é um tipo de criança, não é um doente; é alguém que está mais ou menos imerso no interior de uma infância que é a própria infância normal. É um certo grau de infância ou, se assim podemos dizer, a infância é uma certa maneira de atravessar mais ou menos rapidamente os graus da idiotia, da debilidade ou do retardo mental. Assim, vocês estão vendo que a idiotia ou o retardo mental não podem ser considerados exatamente como desvios doentios, mesmo que, afinal de contas, fosse de fato uma doença, ou algo como uma enfermidade, uma lesão orgânica, que os provocou. São variedades temporais, variedades no interior do desenvolvimento normativo da criança. O idiota pertence à infância, assim como outrora pertencia à doença³⁵³.

Vê-se assim aparecer no interior da infância organizações, estados ou comportamentos que não são propriamente doentios, mas que são desviantes em relação a essas duas normatividades: a das outras crianças e a do adulto. Surge assim um novo campo de intervenção, que não é mais o da doença mental, mas o da *anomalia*, isto é, o estado daquele que não está de acordo com essa norma previamente estabelecida. É constituído, portanto, o campo das anomalias.

A retirada do idiota do campo da doença e sua inserção no campo normativo do desenvolvimento modifica a terapêutica exigida. Agora não são mais necessários cuidados médicos, terapêuticos e curativos para tratá-la, mas uma pedagogia, um esquema de educação. A despatologização da idiotia e do retardamento possibilita que a pedagogia exerça e desloque, ao mesmo tempo, as funções-psi.

Foucault observa que no nível prático a coisa não se deu da mesma maneira; o que vemos é o movimento contrário: enquanto na teoria a idiotia era arrancada do solo patológico e jogada no campo da anomalia, no nível prático, da institucionalização, o que se via era a inserção das crianças idiotas nos asilos psiquiátricos. Se a teoria distinguia idiotia e alienação, uma série de instituições e de medidas administrativas assimilam os dois, à medida que internavam os idiotas junto dos doentes mentais.

Por que colocar os idiotas nos asilos? A sugestão de Foucault é a de que a assimilação institucional de “idiota e louco” é feita a partir da preocupação em liberar os pais para o trabalho. Estava em questão um projeto social, uma assistência aos pais. Essa inserção institucional da idiotia pelo poder psiquiátrico acontece em 1840, por uma decisão do ministro do Interior que estipula que a lei de 1838, que definia o internamento e a organização dos hospitais psiquiátricos, deveria ser aplicada também às crianças idiotas. Trata-se de uma simples decisão ministerial baseada no princípio de

³⁵³ *Ibid*, p. 265.

que os idiotas são outra categoria de alienados. Com efeito, as crianças são jogadas nesses espaços. A partir desse momento, os idiotas não podiam mais ser presos em outros espaços, mas apenas em asilos psiquiátricos, com as marcações médicas.

Foucault explica que a decisão ministerial que aplicava a lei de 1838 aos idiotas determinava que o preço da internação era pago ou pelo departamento, ou pela coletividade de onde vinha. Por onerar a coletividade financeiramente, evitavam a internação. Os médicos, responsáveis por fazer o relatório que confirmasse a idiotia e justificasse a internação, acrescentavam ainda a impossibilidade que eles, ou as famílias, tinham de financiar o período de reclusão. Esses relatórios começam a fazer do idiota um perigo para a sociedade, para conseguir que ele seja assistido pelo poder estatal.

Curiosamente, essa situação dada a partir do custo financeiro da anomalia vai repercutir na história da psiquiatria, pois a partir das queixas dos médicos que reclamavam de ter de acusar os idiotas como perigosos, desenvolveu-se uma literatura médica que vai ser levada a sério, que estigmatiza o débil mental e (re)produz uma certa periculosidade.

É inventada assim, por uma demanda econômica, a ideia de que o idiota é perigoso. Essa invenção atende aos próprios interesses da psiquiatria, pois reforça e assegura sua ingerência e seu poder sobre esses indivíduos e dá à ela a possibilidade de codificar o campo da anomalia como perigo social e o idiota como um indivíduo perigoso. Ou seja, ela consegue afirmar novamente seus poderes.

Como a psiquiatria explica a periculosidade do idiota? Nos anos de 1840-1860, é estabelecido que o tratamento dos idiotas deve incidir sobre a perversão de suas vontades. Seguin estabelece que no fundo da idiotia há uma vontade má, perversa que se coloca em resistência ao poder do educador. Essa vontade é o que ele entende por instinto. O instinto é uma forma anárquica da vontade que nunca se dobra à vontade dos outros, que recusa a ordem e integração ao interior do sistema, é uma vontade que quer não querer e que não se constitui como vontade adulta, caracterizada por saber obedecer. “O instinto é uma série indefinida de pequenas recusas que se opõem a toda vontade alheia”³⁵⁴.

E assim como na relação psiquiatra-louco a maneira de tratar a vontade do louco era submetê-la à do médico, a de tratar a do idiota é submetê-la à do mestre. Se a vontade do louco se afirma na simulação e na mentira, a vontade perversa do idiota se

³⁵⁴ *Ibid*, p. 273.

afirma na desobediência, na recusa em obedecer à vontade do outro. A vontade do idiota é perigosa, porque é irreduzível à educação e à disciplina; logo, a única coisa a se fazer com o idiota é interná-lo e aplicar sobre ele o tratamento moral que pode domesticar sua vontade má, educá-la³⁵⁵.

Em torno desses problemas práticos e teóricos acerca da idiotia, a psiquiatria encontra um domínio sobre o qual pode operar uma ingerência total. Estabelecendo que o idiota não será jamais outra coisa senão um idiota, que ele não sairá jamais da idiotia, que ele é perigoso e uma constante ameaça, ela o interna em uma instituição especializada que poderá domesticar sua vontade; instituição essa que a criança é submetida aos poderes psiquiátricos em “estado puro”³⁵⁶.

No fim das contas, a psiquiatria estende seus poderes para esse novo campo que é o das anomalias, exercendo seus poderes sobre os alienados e sobre os idiotas, e assume a função de ser um poder sobre a loucura e sobre a anomalia. Daí em diante, a psiquiatria se institui como tecnologia da anomalia e pode se ligar a toda uma série de regimes disciplinares que existem em torno dela.

Nosso propósito, nesta seção, foi o de apreender os elementos fundamentais que permitiram ao poder psiquiátrico estender seus domínios a um novo campo de ingerência que é o da anormalidade. Na próxima seção indicamos como, a partir desse quadro geral, a sexualidade se relaciona com as anomalias.

3.1.3 Sexualidade

3.1.3.1 Medicina e práticas cristãs

Nossa reconstituição da história da psiquiatria considera que o importante agora seja saber como, no século XIX, a sexualidade vem compor seu domínio. A sugestão de Foucault, até onde pudemos ver, é a de que o encontro da psiquiatria com a sexualidade não surge repentinamente, mas a partir do momento em que a psiquiatria amplia seus poderes a esse campo das anormalidades.

Em *Os anormais*, Foucault nos diz, antecipando a conhecida tese antirrepressiva de *A vontade de saber*, que a sexualidade “não é o que se cala, não é o que se é obrigado a calar, mas é o que se é obrigado a revelar”³⁵⁷. Ela é o “avatar de um procedimento

³⁵⁵ GARANCE, H. *Avec le pouvoir psychiatrique, Michel Foucault fait-il événement?*, pp. 93-94.

³⁵⁶ FOUCAULT, op.cit., p. 271.

³⁵⁷ FOUCAULT, op.cit., p. 145.

muito positivo, que é o da revelação obrigatória”³⁵⁸. De onde vem essa ideia de que se deve confessar ou revelar a sexualidade? Para Foucault, essa ideia vem de uma junção das técnicas de confissão e direção de consciência realizadas desde muito tempo pelo pastorado cristão com as técnicas científicas desenvolvidas pela neuropatologia. Vejamos como isso se deu.

Nós já dissemos na primeira seção desse capítulo como se desenvolveu a prática de direção de consciência e como a psiquiatria se apropria dela para se afirmar como um saber com marcações médicas. Resta-nos saber como a sexualidade entra nesse campo.

Até o século XVI, a confissão da sexualidade era comandada por um catálogo de regras sexuais que estipulavam as faltas. Eram elas: a) fornicação, isto é, ato entre pessoas que não são ligadas nem por voto nem por casamento; b) adultério, entendido como ato sexual entre pessoas casadas ou entre uma pessoa casada e uma pessoa não casada; c) estupro, ato que se comete com uma virgem que consentiu, mas que não é necessário tomá-la como esposa; d) rapto: captura por meio de violência com ofensa carnal; e) moleza: carícias que não induzem a um ato sexual legítimo; f) sodomia: consumação sexual numa via não natural; g) incesto: conhecer um parente de consanguinidade ou de afinidade até quarto grau; h) bestialidade: ato cometido com um animal. Todas as faltas sexuais concerniam ao “aspecto relacional” da sexualidade, isto é, aos vínculos jurídicos estabelecidos pelas pessoas e se referiam a atos cometidos.

Segundo Foucault, a partir do XVI ocorre uma transformação na enunciação das faltas sexuais. Desloca-se o objeto de exame, uma vez que não é mais o aspecto relacional da sexualidade que deve aparecer na revelação penitencial, mas o próprio corpo do penitente: são seus gestos, seus sentidos, seus prazeres, seus pensamentos, seus desejos, a intensidade e a natureza do que ele próprio sente³⁵⁹. Enquanto

o antigo exame era, no fundo, o inventário das relações permitidas e proibidas. O novo exame vai ser um percurso meticuloso do corpo, uma espécie de anatomia da volúpia. É o corpo com suas diferentes partes, o corpo com suas diferentes sensações e não mais, ou em todo caso muito menos, as leis da união legítima, que vai constituir o princípio de articulação dos princípios da luxúria. O corpo e seus prazeres é o que se tornam, decerto modo, o código do carnal, muito mais que a forma da união legítima³⁶⁰.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 145.

³⁵⁹ FOUCAULT, M. *Os anormais*, p. 160.

³⁶⁰ FOUCAULT, M. *Os anormais*, p. 160.

Decorre daí uma transformação na paisagem em que se desenrola o exame de consciência e a revelação das faltas. Desloca-se uma confissão baseada no modelo das relações jurídicas entre as pessoas em que a união era o mais importante, para o corpo e seus prazeres. Além disso, não se trata mais de enunciar uma infração à lei, mas de colocar em discurso os prazeres pecaminosos do corpo³⁶¹.

A partir do momento em que é o próprio corpo que entra para o sistema de confissão e de penitência, aparecem as figuras dos possuídos que colocam um problema. A possessão é um fenômeno que se manifesta como forma de resistência aos mecanismos de poder e controle confessionais. Para desviar-se desse problema, foi necessário ao poder pastoral passar o elemento possessivo do corpo possuído para um novo registro discursivo, distinto da penitência e da direção de consciência eclesiástica.

Segundo Foucault, nesse momento, o poder eclesiástico vai apelar para a medicina para se libertar desse problema. Introduz-se, assim, a medicina na teologia, os médicos nos conventos, a jurisdição do saber médico na ordem dos pecados “É aí – nos diz Foucault – que começa a se produzir a grande e célebre passagem de poder à medicina”³⁶². Doravante, a convulsão se torna o objeto médico privilegiado.

É por esse caminho que a medicina se afirma como um poder na ordem da sexualidade. “Foi na medida em que se tornou, a pedido da própria Igreja, herdeira que a medicina pôde começar a se tornar um controle higiênico e com pretensões científicas da sexualidade”³⁶³. As descobertas da neuropatologia rebatizam esse corpo possuído como histérico ou epilético e transformam a convulsão no modelo neurológico da doença mental³⁶⁴. Aparece aí o “corpo sexual”. Dupla vantagem para a psiquiatria: ela encontra a materialidade do corpo individual que antes lhe faltava e pode finalmente afirmar-se como uma ciência médica.

³⁶¹ FOUCAULT, M. *Os anormais*, p. 164.

³⁶² FOUCAULT, M. *Os anormais*, p. 190.

³⁶³ FOUCAULT, M. *Os anormais*, p. 191.

³⁶⁴ Em *O poder psiquiátrico* Foucault mostra como as histéricas aparecem como uma resistência na luta antipsiquiátrica, mas que acabaram por provocar um efeito indesejado: a entrada da sexualidade para o domínio da medicina. A título de curiosidade indicamos o livro *Dez dias no hospício*, em que a jornalista Elizabeth Cochran Seaman, usando o pseudônimo de Nellie Bly, infiltrou-se como paciente em um hospício feminino de Nova York para acompanhar de perto e poder narrar os maus tratos das histéricas/loucas internadas. Simulando a loucura, Bly foi avaliada e examinada pelo delegado, pelo juiz e por quatro médicos antes de entrar no hospício. Todos eles não tinham dúvida de sua loucura. Vale dizer que isso se passa em 1887, mesmo período em que Freud e Charcot estudavam a histeria feminina no Hospital da Salpêtrière, em Paris. Cf. BLY, N. *Dez dias no hospício*. Tradução de Ana Guadalupe. São Paulo: Fósforo, 2021.

Nessa seção mostramos como o encontro entre a medicina e a sexualidade se deu por meio das técnicas de direção cristãs. Na próxima seção mostraremos como esse novo tipo de poder-saber se afirma sobre as famílias.

3.1.3.2 Engrenagem psiquiátrica-familiar

Em meados do século XIX, a psiquiatria já infiltrada nos sistemas disciplinares de educação e de posse do corpo sexual das históricas invade os domínios mais íntimos das casas e inicia sua cruzada contra a masturbação infantil. Os problemas que se desenvolvem em torno da masturbação infantil é o que permitirá a interrogação médica e disciplinar da sexualidade e sua inscrição no campo das anomalias.

É instaurada uma campanha antimasturbação direcionada às famílias de classe alta. Os seminários e colégios iniciam um investimento sobre o corpo das crianças, não em termos de utilidade, mas em termos de desejo e de decência. Muito menos que culpabilizar ou moralizar as crianças, essa campanha pretendia patologizá-las.

Essa campanha modifica a lógica familiar, à medida que exige uma nova física do espaço, em que a vigilância sobre os corpos das crianças possa ser contínua, imediata e constante. Com ela, começa a se formar um núcleo restrito, duro, substancial, maciço, corporal, afetivo da família: a família-célula no lugar da família relacional, com seu espaço corporal, com seu espaço afetivo, seu espaço sexual, que é inteiramente saturada pelas relações diretas pais-filhos³⁶⁵.

A campanha inscreve a masturbação como uma doença perigosa, desumana, monstruosa. A própria sexualidade se torna causa das doenças, e isso “vai permitir explicar tudo o que, de outro modo, não é explicável”³⁶⁶. E, além disso, sendo uma doença ela exige o controle do médico.

Encadeia-se, para seu controle, a vigilância dos pais, exercida dentro das casas, com o controle dos médicos exercido no exterior. Os pais devem vigiar as crianças e as crianças devem confessar ao médico seus pecados. A sexualidade se torna objeto de vigilância, de reconhecimento e de controle parental contínuo e objeto de confissão e de discurso feito ao médico. “A sexualidade” – nos diz Foucault – “é esse gênero de coisas que só pode ser dita ao médico. (...) A medicina é que poderá dizer a sexualidade e fazer a sexualidade falar, no mesmo momento em que é a família que a faz aparecer, pois é a

³⁶⁵ *Ibid*, p. 216.

³⁶⁶ *Ibid*, p. 210.

família que a vigia”³⁶⁷. A família passa a funcionar como agente do saber médico, como “correia de transmissão” entre medicina e sexualidade.

Instaura-se assim uma engrenagem médico-familiar de controle, coerção, exame, julgamento e intervenção sobre as condutas sexuais. Essa engrenagem, feita pela educação dos pais e pelos discursos médico-pedagógicos, funciona como princípio de normalização³⁶⁸, isto é, o princípio de discriminação da sexualidade normal e anormal. O corpo sexualizado da criança funciona como moeda de troca: os pais tomam posse desse corpo e o vigiam continuamente para não se masturbarem (o que não acontece, uma vez que todas as crianças se masturbam), em contrapartida entregam o corpo da criança ao estado, inserindo-os em um espaço institucionalizado e normalizado de educação em que a sexualidade deles é controlada.

Desse investimento sobre os corpos infantis decorrem três transformações que terão eco na história da psiquiatria: patologização da sexualidade; organização da sexualidade em torno da infância e da adolescência; construção de um dispositivo que reivindica o controle da sexualidade pelo saber e pelo poder médicos.

3.1.3.3 Nascimento da medicina social

Como vimos, inicialmente a psiquiatria nasceu no interior dos asilos como uma prática de poder sobre os indivíduos. Nesse momento, formou-se uma engrenagem psiquiátrico-judiciária que definia um campo comum e complexo à criminalidade e à loucura. Com a construção desse campo era necessária uma instância médico-judiciária, representada pelo psiquiatra, que se autointitulava o único detentor da possibilidade de distinguir o crime da loucura e de julgar o que pode haver de perigoso no interior de toda loucura. Depois de contarmos como essa prática passou por um conjunto de transformações, chegamos à formação de uma engrenagem psiquiátrica-familiar, encarregada de controlar a sexualidade. Agora cabe a nós entendermos como essas duas engrenagens se juntaram na formação de uma medicina social.

Por volta de 1840-1850, foi necessário a ela organizar um campo unitário da sexualidade, sobre o qual ela poderia se afirmar. Isso foi feito a partir da noção de *instinto sexual*, construída como elemento comum à formação de todas as doenças mentais e a todas as desordens do comportamento, quer se trate das grandes infrações

³⁶⁷ *Ibid*, p. 219.

³⁶⁸ *Ibid*, p. 221.

que violam as leis, quer se trate das minúsculas irregularidades que perturbam a pequena célula familiar. A partir da formulação dos instintos sexuais, todas as irregularidades serão definidas como distúrbios sexuais, podendo comunicar entre si.

Foucault recolhe do tratado de psicopatologia sexual de Heinrich Kaan, datado de 1844 e intitulado *Psychopathia sexualis*, a formulação teórica dos instintos sexuais. Segundo a leitura de Foucault, Kaan insere a sexualidade na história natural e afirma o instinto sexual como a manifestação dinâmica do funcionamento dos órgãos sexuais. Para esse instinto, o ato heterossexual é, ao mesmo tempo, natural e normal. Não obstante, o instinto sexual é “vivo demais, precoce demais, amplo demais, atravessa demasiado amplamente todo o organismo e toda conduta dos indivíduos para poder efetivamente se alojar, se efetivar unicamente na copulação adulta e heterossexual”³⁶⁹. Nessa medida, ele está sempre “exposto a toda uma série de anomalias, está sempre exposto a desviar em relação à norma”³⁷⁰. A psicopatia sexual é constituída como um poder-saber sobre o conjunto de aberrações, naturais e anormais, provocadas por esse desvio. Foucault resume a importância do texto de Kaan em três pontos: I. ele define o instinto sexual como algo que possui uma anormalidade natural; II. essa anormalidade se manifesta desde a infância e vai para depois dela. III. ele vincula o instinto sexual à imaginação. Por meio dessas três operações, o instinto sexual pôde ser colocado no ponto de origem de todos os distúrbios, não apenas somáticos, mas também de todo comportamento. Organiza-se, assim, um campo unitário da anomalia sexual. Segundo Foucault, com esse livro de Kaan temos “a data de nascimento, em todo caso data de emergência da sexualidade e das aberrações sexuais no campo da psiquiatria”³⁷¹.

Aparece aí uma nova forma de psiquiatria, distinta daquela dos protopsiquiatras. Essa nova forma foi construída principalmente a partir da descoberta da infância. Elencamos abaixo o que a descoberta da infância permitiu à psiquiatria.

A partir do momento em que a infância se torna o “filtro”³⁷² para analisar os comportamentos não é mais necessário inscrevê-los no interior de uma doença; bastará que tenha vestígios de infantilidade. Uma continuidade infância-adulto é estabelecida pelo percurso biográfico, de modo que permite que todas as condutas da criança e do adulto sejam psiquiatrizáveis.

³⁶⁹ *Ibid*, pp. 244-245.

³⁷⁰ *Ibid*, p. 245.

³⁷¹ *Ibid*, p. 247.

³⁷² *Ibid*, p. 266.

A infância é o ponto de articulação entre o idiota (como definimos a propósito de Seguin), o instinto sexual (como manifestação natural definida por Kann) e o prazer (da masturbação infantil). “Basta mostrar que o procedimento, a mecânica do instinto e os prazeres que ele se proporciona são de um nível infantil e marcados pela infantilidade”³⁷³. Em suma, a infância permite a união desses três elementos.

A partir da infância, a psiquiatria poderá estabelecer uma correlação com a neuropatologia e com a biologia. Marca-se aqui uma distinção em comparação com a protopsiquiatria. Como mostramos na primeira seção deste capítulo, essa se desenvolveu por uma imitação das formas médicas. A partir do momento em que a infância se torna o ponto de investimento da psiquiatria, ela não imita mais as formas médicas. Ela então funciona

no modo da correlação, no sentido de que a neurologia do desenvolvimento e das interrupções do desenvolvimento, a biologia geral também – com toda análise que pode ser feita no nível dos indivíduos e das espécies – tudo isso vai ser a margem e a garantia no interior das quais a psiquiatria vai poder funcionar como saber científico e saber médico³⁷⁴.

Essa correlação com essas duas ciências permite à psiquiatria se afirmar como ciência e ser reconhecida como tal.

A infância e a infantilidade da conduta não são mais processos patológicos, mas “um estado no qual os elementos vêm funcionar num modo, que, sem ser patológico, sem ser portador de morbidez, nem por isso é um estado normal”³⁷⁵. O estado, nos explica Foucault, é um fundo causal permanente, a partir do qual pode se desenvolver certo número de processos que são a doença: é a base anormal, a partir da qual as doenças são possíveis. Ele não se encontra nos indivíduos normais. Ele pode produzir qualquer coisa: doenças físicas, doenças psicológicas, deformidade, distúrbio funcional, impulso, delinquência, embriaguez. O estado tem a vantagem de pôr em relação qualquer elemento físico, ou conduta desviante, com um fundo unitário que as explica; capacidade de integração, uma vez que essa noção pode acolher em seu campo qualquer conduta a partir do momento que é fisiológica, psicológica, sociológica, moral ou juridicamente desviante. Esse é agora o domínio que a psiquiatria vai tentar policiar.

³⁷³ *Ibid*, p. 268.

³⁷⁴ *Ibid*, p. 269.

³⁷⁵ *Ibid*, p. 269.

A partir daí, a psiquiatria se constitui como instância geral para a análise das condutas, o “juiz titular dos comportamentos”³⁷⁶. O segredo da psiquiatria moderna é o de passar por cima da doença, da alienação mental, do delírio, da referência à verdade. Assume os comportamentos tendo por referência um desenvolvimento normativo a partir dos quais se constituem os desvios e as anomalias. Ela consegue se afirmar como uma ciência médica que passa por cima do patológico e como um poder que se sustenta como medicalmente qualificado, ao submeter a seu controle um domínio de objetos não patológicos.

O que vemos aqui é o processo inverso do que foi realizado pela protopsiquiatria. Naquele momento, foi necessário uma série de procedimentos capazes de patologizar a loucura e que permitisse aos psiquiatras afirmarem sua prática como uma medicina mental. A partir de meados do século XIX, para preservar seu estatuto de medicina, ela despatologizou seu objeto que não tem mais estatuto de doença, mas de anomalia. E nasce aí um poder médico sobre o não patológico. Esse poder se propõe a corrigir anormalidades, mais que curar. Ele é uma tecnologia de normalização.

A psiquiatria não visa mais, ou não visa essencialmente a cura. Ela pode propor funcionar simplesmente como proteção da sociedade contra os perigos definitivos de que ela pode ser vítima de parte das pessoas que estão no estado anormal. A partir dessa medicalização do anormal, a partir dessa consideração do doentio e, portanto, do terapêutico, a psiquiatria vai poder se dar efetivamente uma função que será simplesmente uma função de proteção e de ordem. Ela se dá um papel de defesa social generalizada e, pela noção de hereditariedade, se dá ao mesmo tempo um direito de ingerência na sexualidade familiar. **Ela se torna a ciência da proteção científica da sociedade, ela se torna a ciência da proteção biológica da espécie.** É nesse ponto que eu queria me deter, nesse ponto em que a psiquiatria, tornando-se ciência e gestão das anomalias individuais, toma o que foi para a época seu máximo de poder. **Ela pôde efetivamente pretender tomar o lugar da própria justiça. Não apenas na higiene, mas na verdade na maioria das manipulações e controles da sociedade, por ser a instância geral de defesa da sociedade contra os perigos que a minam do interior**³⁷⁷.

Aparecem então, na sequência, grandes discursos teóricos sobre a psiquiatria feitos para majorar seus efeitos de poder e de saber. Constrói-se uma nova nosografia capaz de organizar e descrever as condutas aberrantes e desviantes não como sintomas de uma doença, mas como síndromes de anomalias. Por volta de 1865-1870, a paisagem da psiquiatria é animada por uma população nova, dessas pessoas que não apresentam

³⁷⁶ *Ibid*, p. 269.

³⁷⁷ *Ibid*, p. 277, **grifos nossos.**

sintomas de uma doença, mas síndromes em si mesmas anormais. É precisamente aí que podemos localizar a figura de Herculine Barbin.

Nasce o racismo contra o anormal, contra os indivíduos que sendo portadores seja de um estado, seja de um estigma, seja de um defeito qualquer, podem transmitir a seus herdeiros, da maneira mais aleatória, as consequências imprevisíveis do mal que trazem em si, ou antes, do não normal que trazem em si. É um racismo que não tem a função de prevenção ou defesa de um grupo contra outro, mas a detecção dentro de um grupo de todos que portam perigo. Ela funciona como caça aos degenerados. O degenerado é o portador de perigo, que é inacessível à pena, é incurável.

Instaura-se um complexo dispositivo psiquiátrico-jurídico e psiquiátrico-familiar em torno do sexo e da sexualidade, que aparecem como os domínios privilegiados de controle e de intervenção médica³⁷⁸. De um lado, aparece uma medicina específica sobre o sexo: abertura de um domínio médico-psicológico das perversões. De outro, o sexo aparece como alvo de controle tanto dos indivíduos quanto das populações, uma vez que ele é fonte de perigos e de doenças. Ele é o alvo sobre o qual o poder deve incidir, quando se trata de controlar natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e de habitat. É a própria vida e seus acontecimentos que se tornam objeto de controle da medicina. A medicina *entrona-se* como a detentora da lei e da verdade da experiência da vida. A vida, a morte, a doença tornam-se objetos científicos.

Nosso propósito nesta seção foi a reconstituição histórica das normas de poder e de saber que delineiam o campo da experiência da sexualidade. Como tentamos mostrar acima, a sexualidade não é o segredo mais profundo do indivíduo, mas um dispositivo historicamente construído pelo exercício de um poder que conjuga as práticas de confissão e direção de consciência com o discurso científico. À medida que o sexo é entendido como a causa de doenças e de perigos, ele deve ser interrogado e é aquilo que deve ser confessado. À medida que o sexo não se coloca mais no registro do pecado, do excesso ou da transgressão, mas nessa ambiguidade com o normal e com o patológico, a confissão não deve mais ser feita ao padre, mas ao médico. Ele é aquilo que deve ser colocado em discurso de um modo muito específico e complexo. Os indivíduos devem narrar ao outro, ao médico, ao psiquiatra, ao psicanalista a verdade de seu próprio sexo, mecanismo discursivo que funciona como a *forma de inteligibilidade* que o indivíduo

³⁷⁸ FOUCAULT, M. *Interview de Michel Foucault*. DE IV, nº 349, p. 662.

tem de si mesmo. Não obstante, essa confissão revela apenas metade da verdade, pois a outra metade da verdade só se completa quando aquele que escuta a legitima como tal. Nas palavras de Foucault:

Não é somente porque aquele que ouve tem o poder de perdoar, de consolar e de dirigir que é necessário confessar. **É que o trabalho da verdade a ser produzida, caso se queira validá-lo cientificamente, deve passar por essa relação. A verdade não está unicamente no sujeito, que a revelaria pronta e acabada ao confessá-la. Ela se constitui em dupla tarefa: presente, porém incompleta e cega e, em relação a si própria, naquele que fala, só podendo completar-se naquele que a recolhe.** A este incumbe a tarefa de dizer a verdade dessa obscura verdade: é preciso duplicar a revelação da confissão pela decifração daquilo que ela diz. Aquele que escuta não será apenas o dono do perdão, o juiz que condena ou isenta: será o dono da verdade. Sua função é hermenêutica. (...) constituir, por meio *da confissão* e de sua decifração, um discurso de verdade³⁷⁹.

O que aconteceu ao longo do século XIX foi um investimento científico-político sobre o sexo, ponto sobre o qual pôde ancorar-se um mecanismo de poder que incide sobre as relações que mantemos com nós mesmos, com nosso corpo, com nossa individualidade; que decide sobre quem nós somos.

3.2 Herculine Barbin

Em 1978, Foucault publicou *Herculine Barbin dite Alexina B*³⁸⁰. A edição brasileira desse livro é composta por uma breve apresentação feita por Foucault intitulada *O verdadeiro sexo*; a narrativa autobiográfica de Herculine, intitulada *Minhas Memórias*; o dossiê composto por um conjunto de documentos em que se destacam os relatórios médicos e o registro de mudança de sexo; dois textos publicados na imprensa sobre o caso; e uma novela feita a propósito desse caso por um psiquiatra alemão³⁸¹.

³⁷⁹ *Ibid*, p. 76, **grifo nosso**.

³⁸⁰ FOUCAULT, M. *Herculine Barbin dite Alexina B*. Paris: Gallimard, 2014. As memórias de Herculine foram reproduzidas como aparecem na obra de Tardieu *La question de l'Identité*. Os relatórios médicos publicados no livro foram recolhidos dos *Annales d'Hygiène Publique et de Médecine Légale*. Essa última é a mesma revista em que foi publicado o dossiê de Pierre Rivière. Notamos assim a elasticidade da psiquiatria, já apresentada na argumentação desse capítulo.

³⁸¹ As memórias de Herculine não provocaram muito interesse na época. Tirando uma ou outra menção, o caso de Herculine ganha repercussão apenas na novela intitulada *Um escândalo no convento*, escrita pelo psiquiatra alemão Panizza. Ele entrou em contato com esse caso em uma viagem que fez à França em 1881, mas, curiosamente, seu interesse voltou-se muito mais para a literatura que para medicina. Sua novela conserva, de um lado, o nome de Herculine e a cena do exame médico, mas modifica, por outro, os pareceres médicos e a época em que se passa. No entanto, aos olhos de Foucault, o resultado é excelente porque ele apresenta sua personagem sem fixar-lhe uma identidade: “faz dela apenas uma figura de sombra sem identidade e sem nome, que se esvai no fim da narrativa sem deixar vestígios.” FOUCAULT, M. *Herculine Barbin, o diário de um hermafrodita*, p.9. Trata-se de uma narrativa em terceira pessoa da experiência de Herculine que não a transforma em objeto de um saber médico, mas que conta sua história por uma espécie de ficção histórica.

Gostaríamos agora de mostrar como a autobiografia deixada por Herculine Barbin nos dá acesso a uma forma de subjetividade que irrompe contra os poderes médicos, administrativos e jurídicos constituídos no século XIX, que têm a pretensão de determinar a identidade dos indivíduos interrogando-lhes sobre seu próprio sexo.

Trata-se da experiência de um/uma jovem hermafrodita, ou intersexual, que viveu entre os anos de 1838 e 1868, no interior da França. Criada durante a infância e adolescência em ambientes femininos, Herculine foi submetida, aos vinte e dois anos, ao poder médico-legal que determinou sua identidade como masculina e obrigou-a a mudar seu registro. Ao final do livro podemos encontrar a apresentação que Tardieu, psiquiatra que coletou e publicou os documentos relativos a Herculine, expõe sua posição³⁸². Nele podemos ler:

O fato extraordinário que passarei em seguida a relatar representa, sem dúvida, **o exemplo mais cruel e a mais dolorosa das consequências fatais que pode ocasionar um erro cometido desde o nascimento**, na constituição do estado civil. Veremos a vítima de tal erro, após vinte anos acostumada aos hábitos de **um sexo que não é o seu**, lutando com uma paixão que ignora-se a si mesma, sendo avisada, enfim, pela explosão de seus sentidos, ser devolvida ao seu verdadeiro sexo e ao mesmo tempo ao sentimento real de sua enfermidade física, levar a vida com desgosto e dar-lhe fim com suicídio. Este pobre infeliz criado em conventos e internatos femininos até a idade de vinte e dois anos, aceito nos exames e possuidor de um diploma de professora, teve após dramáticas e comoventes circunstâncias seu estado civil modificado por um julgamento do tribunal de La Rochelle, e não pôde suportar a existência miserável que seu novo sexo incompleto lhe impôs. Certamente, nesse caso, as aparências do sexo feminino foram levadas às últimas consequências, mas apesar disso, **a ciência e a justiça foram obrigadas a reconhecer o erro e a devolver esse jovem rapaz a seu verdadeiro sexo**. As lutas e perturbações das quais foi vítima esse desafortunado, ele mesmo as descreve nas páginas que nenhuma ficção romanesca sobrepassa em interesse. Dificilmente encontraríamos história mais dolorosa, contada em tom mais sincero, e ainda que a narração de si não contivesse uma verdade impressionante, teríamos nos documentos autênticos e oficiais que aqui reúno, a prova de que ela é da mais perfeita exatidão. Não hesito em publicá-la quase inteiramente para que não se perca o duplo e precioso ensinamento que encerra, por um lado do ponto de vista da influência que exerce sobre as faculdades afetivas e disposições morais a deformação dos órgãos sexuais, e por outro do ponto de vista da gravidade

³⁸² FOUCAULT, M. *Herculine Barbin dite Alexina B. suivi de Un scandale au couvent d'Oscar Panizza. Préface de l'auteur. Postface d'Éric Fassin*. Paris: Gallimard, 2014. Em português: FOUCAULT, M. *Herculine Barbin, o diário de um hermafrodita*. Tradução de Irley Franco. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982. Esse texto foi publicado na série da Gallimard, *Les Vies Parallèles*. O único outro texto que a compõe é *Le Cercle amoureux d'Henry Legrand*, de 1979. As memórias de Herculine foram reproduzidas como aparecem na obra de Tardieu, *La question de l'Identité*. Os relatórios médicos publicados no livro foram recolhidos dos *Annales d'Hygiène Publique et de Médecine Légale*.

das consequências individuais e sociais que pode ter uma constatação errônea do sexo de um recém-nascido³⁸³.

Acreditamos que o intuito de Tardieu, ao publicar esses relatórios, foi o de fazer a demonstração científica dos efeitos trágicos que um *erro* pode suscitar³⁸⁴. Como nos sugere Foucault, talvez estejamos dispostos a admitir que a irregularidade sexual de Barbin “não seja uma grave ameaça à ordem estabelecida; mas estamos sempre prontos a acreditar que há nelas algum ‘erro’”³⁸⁵. O erro deve ser entendido aqui “no sentido mais tradicionalmente filosófico: um modo de fazer que não se adequa à realidade”³⁸⁶. Essa frase de Foucault comporta um duplo sentido: de um lado, ela se refere ao posicionamento de Tardieu, para quem o erro é algo negativo: fonte de sofrimento que deve ser corrigido e/ou dissipado. Dissipar esse erro seria, para Tardieu, restabelecer o sexo de Herculine pela descoberta científica da verdade. Embora Herculine não deva ser penalizada pela lei, ela deve ser normalizada. De outro lado, o erro pode ser entendido no sentido positivo, como um desvio e como criativo. É a impressão que ela deixa em sua autobiografia: a de uma vida que ao não se adequar à realidade transgride os limites epistemológicos da medicina.

A primeira parte da autobiografia de Herculine (também chamada de Alexine ou de Camille) narra sua infância. Conta que nasceu em 1838, em Saint-Jean-d’Angély, e no ano de 1845, aos 7 anos, foi admitida em um asilo [*hospice*] civil e militar que possuía uma parte destinada ao tratamento de doentes de ambos os sexos e outra, destinada aos órfãos, às crianças que vieram de um crime ou de um infortúnio. Suas memórias desse momento são boas e não narram nenhum vestígio de irregularidade. Conta que vivia cercada pelas mães e por suas jovens companheiras; considerava-se mimada por uma das mães e “objeto de uma predileção quase respeitosa”³⁸⁷ por parte de suas colegas. Passou pouco tempo nesse orfanato e logo depois foi aceita como aluna

³⁸³ TARDIEU, A. *Question médico-legale de l’identité: Dans Ses Rapports Avec Les Vices de Conformation Des Organes Sexuels, Contenant Les Souvenirs Et Impressions d’Un Individu Dont Le Sexe Avait Été Méconnu...* apud FOUCAULT, M. *Herculine Barbin, diário de um hermafrodita*, pp.113-114, **grifos nossos**.

³⁸⁴ FOUCAULT, op. cit., p. 118.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 118.

³⁸⁶ *Ibid*, p. 118.

³⁸⁷ FOUCAULT, M. *Herculine Barbin...*, p. 15.

interna no convento das Ursulinas de Chavagnes. Acolhida nesse espaço pela madre Eleonora, a quem tece grandes elogios, conta a afeição que sentia, da qual se orgulhava e a deixava feliz³⁸⁸. Segundo seu relato, até esse momento de sua vida se reconhecia como parte desse grupo, notando que sua diferença em relação às outras meninas era de classe social. Afirma que levava a sério os estudos, tendo predileção por história antiga ou moderna, e encontrava na leitura o refúgio de suas tristezas. Sua condição física era fraca e debilitada, o que fazia dela alvo de cuidados constantes.

O relato de sua infância nesse ambiente religioso é atravessado por expressões que indicam felicidade, alegria e inocência. Viveu calma e tranquilamente nesse convento até o ano de 1853, quando fez a sua Primeira Comunhão, aos 15 anos. Mudou-se então para a cidade de La Rochelle, onde foi recebida pela família para a qual sua mãe trabalhava. Tratava-se de uma família tradicional composta pelo pai, em quem via a personificação da honra e da lealdade; pela esposa, senhora R., que expressava por Herculine e por sua mãe grande carinho; e pela senhorita Clotilde de R., filha do casal. Nessa casa continuava com o hábito da leitura e teve a oportunidade de ler, aos 16 anos, as metamorfoses de Ovídio, que a deixou “particularmente transtornada”³⁸⁹, porque o livro era um “achado” que tinha uma “singularidade que a continuação de *sua* história provará”³⁹⁰. Conta ainda que “se pudesse escrever um romance, seria mais dramático e comovente do que um A. Dumas ou um Paul Féval!”³⁹¹, mas se contenta em narrar apenas suas memórias. É importante perceber a relação que Herculine mantinha com a leitura e com a escrita. A escrita de suas memórias não poderia ter chegado a nós sem essa relação.

Ficou nessa casa trabalhando como camareira até o momento em que Clotilde se casou. Em busca de outra ocupação, seguiu as orientações dadas pelo pároco da cidade que, segundo relata, era o seu guia espiritual e a orientou para que se dedicasse aos estudos e se tornasse professora. Em 1856, aos 17 anos, foi para a escola normal de Oléron, situada em Chatêau, com o propósito de se formar.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 17.

³⁸⁹ *Ibid*, p. 26.

³⁹⁰ *Ibid*, p. 26, **grifo nosso**. Essa leitura teve importância para a escrita de sua autobiografia em dois sentidos: tanto no modo como ele mistura ficção e realidade, quanto na narrativa de transformação do corpo, que tem como peculiaridade a ideia de que a mutação externa (do corpo) não reflete a mutação interna, ou seja, não determina a identidade de um indivíduo pela mudança na anatomia de seu corpo. Sobre o texto de Ovídio, Cf. CARVALHO, N. *Metamorfoses em Tradução*. Relatório Final (Pós-Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, f. 158, 2010.

³⁹¹ FOUCAULT, op.cit., p. 40.

A chegada a esse internato provocou um primeiro desconforto: uma vez que seu quarto era comunitário e compartilhado com outras meninas, a hora de se levantar era um verdadeiro suplício, pois se sentia envergonhada pela enorme distância que a separava fisicamente de suas colegas. Em suas palavras:

Justamente na idade em que se desenvolvem todas as graças femininas, meu andar e minhas formas não eram harmoniosos. Minha pele, doentamente pálida, denotava um estado de sofrimento habitual. Meus traços visivelmente duros não passavam despercebidos. Uma leve penugem que aumentava a cada dia cobria o meu lábio superior e uma parte das bochechas. Compreende-se que essa particularidade suscitasse gracejos, os quais eu tentava evitar usando frequentemente a tesoura ao modo de uma navalha. Não fui bem-sucedida, entretanto, e tudo o que consegui com essa prática foi torná-la mais espessa e visível ainda. Também meu corpo era literalmente coberto de pelos, o que me obrigava, mesmo durante o verão, a manter os braços escondidos. Quanto ao meu talhe, era ridiculamente magro. Tudo em mim chamava a atenção, e eu me apercebia disso todos os dias. Apesar disso era amada por minhas professoras e companheiras e a esse amor eu correspondia, mas de um modo meio tímido e temeroso. Nasci para amar. Todas as faculdades de minha alma estavam voltadas para o amor; um coração ardente escondia-se sob minha aparência fria e quase indiferente. Essa situação infeliz não tardou a provocar reprovações e a me tornar objeto de uma vigilância que eu afrontava abertamente³⁹².

Esse é o único momento do texto que Herculine descreve sua aparência física. Todos os outros momentos em que seu corpo aparece é para narrar sua fragilidade. Mesmo que as diferenças do corpo comessem a aparecer e a envergonhá-la, conta que experienciava pequenos prazeres, como beijar suas colegas. Permaneceu nesse convento até a época dos exames para a docência, em que teve muito sucesso, e ao concluí-los, voltou para a família que havia lhe acolhido anteriormente. Ficou por lá alguns meses até receber um convite para atuar como professora adjunta em um internato, para onde se dirigiu e foi recebida por três mulheres: duas delas (mãe e filha) se dedicavam à direção da instituição, enquanto a irmã mais nova, Sara, ainda se preparava para tal função. Sara e ela tornaram-se grandes amigas.

Nesse momento, a narrativa entra em seu momento mais delicado, em que as dores que sentia começam a acentuar e os males interiores a aflorar. Ela conta a primeira noite que passou com Sara e como essa paixão vivida clandestinamente se tornou um problema para ela. É precisamente depois de narrar que dormiu com Sara que o relato modifica o gênero para referir a si mesma/o. Ela diz o seguinte, pensando no que a mãe de Sara poderia pensar sobre sua relação com a filha: “Pobre mulher!” – diz

³⁹² *Ibidem*, p. 33.

Herculine – Via em mim apenas uma *amiga* de sua filha quando na verdade eu era *seu amante!*”³⁹³. Observa-se que o gênero utilizado na formulação acima é masculino. A narrativa de Herculine, impregnada de afeições e de emoções, não se curva a nenhuma dessas imposições. Seu texto carrega uma ambiguidade acerca de seu verdadeiro sexo que pode ser identificada a partir da questão gramatical. Ela conta sua própria história referindo-se a si mesma tanto no feminino quanto no masculino. A primeira parte de sua vida, sua infância e adolescência, é contada no feminino, refere-se a si mesma como uma menina e narra que não percebia a diferença em comparação com as demais. Logo depois de contar que dormiu com sua amiga Sara, utiliza o pronome no masculino e refere-se ao desejo de se casar com ela, para ter uma vida fora da clandestinidade. Há inclusive um trecho do texto, quando ela faz sua terceira confissão, em que menciona seu desejo de ser homem, para poder desfrutar desses prazeres. A relação entre Sara e Herculine é permeada por uma moral religiosa, pela culpa do pecado, por ser uma relação homossexual e, em tese, não natural.

Esse uso cuidadoso dos pronomes – ora no feminino, ora no masculino – revela seu trabalho em contar a si mesma/o, de modo que sua narrativa não seja uma submissão ao “verdadeiro sexo”, que tem como prerrogativa e como necessidade a ideia de que só é possível um único sexo, que está de acordo com uma verdade anatômica e supostamente identitária.

Essa relação secreta e proibida com Sara perturbava Herculine. Elas tentavam buscar soluções. Sara pensava em fugir e Herculine em se casar. “Acalentamos o doce sonho de pertencermos uma à outra para sempre, diante do céu, isto é, pelo casamento. Mas como estava distante o projeto de sua execução”³⁹⁴. É preciso lembrarmos que foi apenas em 1999 que a França determinou, pelo Pacto Civil de Solidariedade, a possibilidade da união civil entre homossexuais. O impasse de Herculine estava muito mais ligado a seu desejo de ter uma união legítima com Sara do que com a determinação de sua verdadeira identidade. A impressão que temos ao ler seu relato é a de que suas preocupações giram em torno dos problemas colocados pela homossexualidade. Segundo o relato, a primeira coisa que pensaram foi em continuar como estavam, vivendo o amor na clandestinidade; depois a outra possibilidade foi mudar de sexo e se

³⁹³ *Ibid*, p. 54.

³⁹⁴ *Ibid*, p. 54.

casar com Sara. Coloca o problema do casamento e como a diferença do sexo é constitutiva do casamento.

Esse amor escondido acentuava um drama interno, que foi impossível segurar e teve de confessar ao pároco da cidade, por quem não nutria muita simpatia. Fez então sua primeira confissão:

Consegui manter as aparências por um tempo mais ou menos longo, mas não podia esconder a verdade daquele que tem na terra o lugar de Deus, isto é, o confessor; ele por sua vez deveria escutar todas aquelas barbaridades sem romper o silêncio que lhe é imposto pelo caráter sagrado. E eu tinha justamente como confessor o homem mais intolerante do mundo! Só de pensar em me defrontar com suas cóleras, ficava gelada de pavor. Que se julgue a violência e o sarcasmo desse homem, a partir de uma confissão que lhe fiz *de minhas fraquezas!!!* Não foi pena que inspirei nele, mas horror, um horror vingativo. Ao invés de palavras de paz, suas palavras foram de injúria e desprezo. Secura, era tudo que havia em seu coração! O perdão saía de má vontade dos seus lábios, que deveriam ao contrário propagar os benefícios inesgotáveis da caridade cristã, aquela caridade que nasce na alma de quem lê o Evangelho, isentando a imundície *da mulher pecadora e arrependida!*³⁹⁵

Essa confissão ao invés de ajudá-la, piorou seus temores. Seu comportamento diante de Sara começou a gerar rumores sobre as duas.

Com o fim do ano letivo, Herculine voltou à cidade de sua mãe e decidiu visitar o velho convento em que vivera na infância: um lugar em que “habitavam a inocência e a castidade”³⁹⁶. Afirma que lá encontrou a calma religiosa que tanto precisava e decidiu se confessar pela segunda vez.

Era o momento, talvez, de colocar uma barreira intransponível entre o passado e o futuro, e eu *precisava me recolher diante de Deus!!!* Decidi me abrir com toda franqueza àquele confessor desconhecido, e esperar meu julgamento! Já é de se supor o espanto, a estupefação que lhe causou minha estranha confissão!!! Terminei a confissão! Ele ficou em silêncio, absorto em seus pensamentos. *Meus pecados, minhas misérias*, não lhe incitaram mais do que uma doce comiseração. Coloquei, por assim dizer, meu destino em suas mãos e *fiz dele meu juiz!* ‘Minha filha’, disse ele, ‘a situação é das mais graves e exige sérias reflexões. Não posso agora, nesse momento, traçar para você uma linha de conduta. Volte amanhã, e daqui a dois dias eu lhe darei meu conselho’³⁹⁷.

Quando o prazo se esgotou, Herculine voltou ao confessor que lhe disse:

Não direi o que você sabe tanto quanto eu, isto é, que você pode, se quiser, receber o título de homem a que tem direito. É claro que você poderia, mas

³⁹⁵ *Ibid*, p. 56, **grifos nossos**.

³⁹⁶ *Ibid*, p. 61.

³⁹⁷ *Ibid*, p. 62, **grifos nossos**.

como obtê-lo? Ao preço dos maiores escândalos, talvez. Por outro lado, você não pode continuar nessa situação, pois que é também perigosa. Então, o conselho que lhe dou é o seguinte: retire-se do mundo e torne-se uma religiosa, mas não revele nunca a ninguém a confissão que me fez, pois um convento de mulheres não a admitiria. Essa é a única saída que eu vejo, e creia-me e aceite-a³⁹⁸.

Notemos o seguinte: o pároco guarda seus segredos e recomenda a ela que se retire do mundo. Afirmando que não tinha vocações religiosas, decidiu esperar os acontecimentos. Com o fim das férias, voltou para a casa de Sara. Como sentia dores que ficaram cada vez mais frequentes, foi imprescindível chamar o médico, que lhe submeteu a um exame.

Nunca mais me esqueci daquela visita; seus menores detalhes estão ainda presentes em meu espírito. Eram quase seis da tarde. O quarto onde nos encontrávamos, eu e o doutor, estava mergulhado numa penumbra da qual não me queixava. As respostas que eu dava às suas perguntas eram para ele enigmáticas, ao invés de esclarecedoras. Mas ele continuava a perguntar. Sabemos que diante da doença um médico goza de certos privilégios que ninguém pensa em contestar. Mas eu o ouvia suspirar, como se não estivesse satisfeito com seu exame. A senhora P... estava lá, esperando uma resposta. Eu esperava também, mas com uma disposição bem diferente. De pé ao lado da minha cama, o doutor me considerava com muita atenção. Exclamações quase inaudíveis escapavam de sua boca... “Meu Deus, será que isso é possível?” Compreendi por seus gestos que ele queria prolongar o exame a fim de esclarecer dúvidas! Meu cobertor foi novamente levantado. Minhas roupas desordenadamente postas, deixavam ver a parte superior do corpo! A mão do médico percorria indecisa, trêmula, até o abdômen, onde estava sediado o meu mal. De tanto tocar acabou por descobrir o lugar exato, pois dei um grito agudo, empurrando com força sua mão. (...) escorregou a mão por sob o lençol e parou no lugar sensível. Apertou-o diversas vezes, como se estivesse tentando encontrar a solução de um problema difícil. Não ficou lá!!! E encontrou a explicação que procurava! Mas era fácil de se ver que ela ultrapassava todas as suas previsões!³⁹⁹

O médico exerce um exame anatômico em Herculine e embora encontre algo muito estranho, mantém em segredo o que ele viu.

A partir desse momento, sua vida foi submetida à vigilância e ela começou a se sentir cada vez mais triste e confusa. Nas férias, foi novamente para a cidade de sua mãe, onde decidiu ir à missa e se confessar pela terceira vez. O confessor era um homem renomado no episcopado francês e de reputação muito boa na comunidade.

Minha confissão *foi integral*. O prelado me escutou com assombro religioso. Não foi em vão que confiei em sua indulgência. Sua grande alma não ficara

³⁹⁸ *Ibid*, p. 63.

³⁹⁹ *Ibid*, p. 68.

insensível às minhas palavras, gritos de suprema aflição. (...) A honestidade de minhas confissões falava em meu favor. *Revivi lá tudo o que a religião cristã pode oferecer em termos de encorajamento e consolo!*... Os poucos momentos que passei perto daquele homem tão grandioso foram talvez os mais belos de minha vida⁴⁰⁰.

O monsenhor pediu-lhe autorização para falar sobre os seus segredos com um médico. A autorização foi concedida. Curiosamente, temos aqui um exemplo da transferência do poder pastoral para o médico, a pedido do próprio padre. Estamos diante de um exemplo da passagem da prática religiosa de direção ao exercício médico.

No outro dia, o monsenhor lhe aconselhou que fosse ao médico com sua mãe. “Ele não era exatamente o que em geral chamamos de médico, mas era um homem de ciência em toda a acepção da palavra”⁴⁰¹. O médico lhe fez perguntas, que ela entendia como uma violação, e pediu que confiasse a ele seus segredos.

Aqui você não deve ver em mim apenas o médico, mas também o confessor. **Se tenho necessidade de ver, tenho também de saber.** (...) Terei de prestar declarações precisas a seu respeito, primeiramente ao monsenhor, e em seguida, à lei que sem dúvida me chamará como testemunha⁴⁰².

Diferentemente dos momentos anteriores, em que confessou voluntariamente para expurgar sua culpa, Herculine foi submetida a um *estranho* exame médico. Não se trata agora de um exame anatômico, mas de um exame psiquiátrico. Essa confissão não espontânea ao psiquiatra será o ponto de virada em sua vida. Afirmando a identidade de Herculine como masculina, a partir de seu próprio relato, o médico constata que era necessário “reparar um erro” que escapava a todas as regras comuns e exigia a retificação de seu estado civil. O que está em questão é a submissão de Herculine à identidade construída pelo psiquiatra como verdadeira. Ela é submetida a um complexo jogo de enunciação sobre si mesma e sobre seu próprio sexo, em que sua palavra é pedida, exigida, necessária, para que o médico determinasse sua verdadeira identidade. O psiquiatra se erige como o mestre da verdade: aquele que legitima os discursos, a partir dos quais organiza seu exercício.

O desfecho da história de Herculine é surpreendente e inesperado. Depois da decisão que determinava sua identidade, ao invés de ela voltar para se casar com Sara, rompe com ela. A explicação dada é a de que o fez para cumprir seu dever. Partiu dali

⁴⁰⁰ *Ibid*, p. 75, **grifo nosso**.

⁴⁰¹ *Ibid*, p. 75, **grifo nosso**.

⁴⁰² *Ibid*, p. 76.

“levando em sua alma toda a felicidade que teve durante aqueles anos com o primeiro e único amor de sua vida”⁴⁰³. Por que, depois de mudar de sexo, Barbin decide partir ao invés de voltar para Sara? O texto não responde a essa pergunta, mas podemos pensar que foi difícil para ela, ao se tornar Abel, reconciliar a alegria da monossexualidade com o prazer da heterossexualidade. Sua confissão final revela a dureza que era para ela largar o mundo completamente feminino de sua infância.

O tribunal ordenou que fosse feita uma retificação nos registros de estado civil, a fim de mudar seu nome e sexo para o masculino. Em 1868, essa autobiografia foi encontrada juntamente com o corpo de Herculine, que cometeu suicídio. Ela prefere a morte à certeza de ter de se reconhecer e de se identificar com o “verdadeiro sexo” que lhe foi imposto⁴⁰⁴.

O texto de Herculine emprega um vocabulário religioso e é notório como o contexto religioso permeia toda a narrativa. Segundo Foucault, essa biografia não se refere apenas a um “modo de escrever”, mas também à sua “maneira de viver”⁴⁰⁵. Essas maneiras de viver e de escrever são aquelas que encontramos no “espaço dos conventos, das pensões, da monossexualidade feminina e cristã”⁴⁰⁶ em que ela não foi exposta ao “duro jogo da verdade”⁴⁰⁷ que, posteriormente, quis determinar sua verdadeira identidade.

Embora a autobiografia seja escrita depois da determinação médica de seu verdadeiro sexo, ela não corresponde, na leitura de Foucault, à determinação de sua identidade sexual. Para ele, essas memórias deixam muito claro que Herculine “é sempre, para ela mesma, sem sexo determinado”⁴⁰⁸, escapando a todas as capturas possíveis de identificação⁴⁰⁹. Isso é demonstrado no uso tanto do masculino quanto do feminino, nos nomes que usa para referir a si mesma (Camille, Herculine, Abel), no fato de indicar os outros personagens que compõem a sua história com apenas a letra

⁴⁰³ *Ibid*, p. 83.

⁴⁰⁴ FOUCAULT, M. *Inutile de se soulever ?* DE IV, n° 269, p. 761.

⁴⁰⁵ FOUCAULT, M. *Le vrai sexe*. DE IV, n° 287, p. 119.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 120.

⁴⁰⁷ *Ibid*, p. 119.

⁴⁰⁸ *Ibid*, p. 120.

⁴⁰⁹ FOUCAULT, op. cit., p.5.

maíuscula, ou de abreviar o nome dos lugares pelos quais passou⁴¹⁰. O texto revela, nesse sentido, um cuidado em não se fixar em nenhuma identidade. Esse modo de Barbin contar a si mesma, mudando o modo de referir-se a si mesma ao invés de se submeter à verdade normativa dos discursos sobre o sexo, sacode as verdades do padre, da medicina e do escrivão do Estado. Ela não se reconhece aí.

Assim, ela permanece inadequada às normas que lhe foram impostas. Vale dizer que, ao contrário do que Butler propõe⁴¹¹, entendemos que Herculine não se subtrai da norma, como se vivesse uma vida livre de qualquer regra ou de qualquer relação com a verdade. Ela mantém o modo de vida que lhe foi possível durante sua infância. Não são a ciência, a religião e o direito que impõem a ela sua verdadeira identidade; ao contrário, esses discursos que se inclinam à anatomia de Herculine e à sua autobiografia em que a ambiguidade, a indefinição, a equivocidade entre os sexos permanece. Temos aí a constituição de uma subjetividade que confronta os limites impostos pela certeza médica.

A experiência de Barbin é mais complexa que a de Pierre Rivière. Como afirma Foucault, “somos mais tolerantes em relação às práticas que transgridem a lei”. Herculine é submetida a um tipo de julgamento muito distinto daquele a que Rivière se submeteu: enquanto esse comete um crime e entra para o jogo da maquinaria judiciária, ela torna-se alvo de um poder que quer definir seu modo de vida. Todavia, ela não se curva ao poder médico que se exerce sobre seu corpo e sua vida.

Nesse capítulo reconstituímos as normas, historicamente estabelecidas, que delineiam a experiência da sexualidade e indicamos como a autobiografia de Herculine resiste a elas.

⁴¹⁰ Cf. HOMBRE, G. *Les deux vies d'Abel Barbin, né Adélaïde Herculine (1838-1868)*. Édition annotée des *Souvenirs* d'Alexina Barbin. Paris: Presses Universitaires de France/Humensis, 2020. Formato ebook. Esse livro de Houbre publica a autobiografia de Barbin apresentando detalhes sobre a “verdadeira identidade” dos personagens e os lugares que aparecem na narrativa com pseudônimos ou abreviaturas. É interessante perceber a estratégia discursiva de Herculine, que se recusa a identificar os personagens e os locais, indicando-os ou por abreviações ou por nomes fictícios.

⁴¹¹ BUTLER, J. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. Nova York: Routledge, 1990. Sobre uma crítica à interpretação de Butler, Cf. DUARTE, A. *Inútil resistir ao dispositivo da sexualidade? Foucault e Butler sobre corpos e prazeres*. Ver. Fil., Aurora, Curitiba, v. 28, n° 45, pp. 949-467, set./dez., 2016.

CAPÍTULO 4 EXPERIÊNCIA DA DISSIPAÇÃO E DA DEVASSIDÃO

Que o essencial, o fundamental da história passa pelo fio miúdo e tênue dos acontecimentos, é uma coisa, creio eu, em relação à qual é preciso ou se resolver, ou então que é preciso enfrentar corajosamente. A história e o essencial da história passam pelo buraco de uma agulha.

(Michel Foucault)

Nos dois capítulos anteriores, dedicamos nossa atenção à reconstituição dos elementos históricos que delimitavam a experiência do crime e da sexualidade. Indicamos como as escritas, em primeira pessoa, de Herculine e de Rivière insurgiram como formas singulares e imprevisíveis de subjetividade, resistentes às configurações modernas dos mecanismos de poder e de saber. Com Rivière, voltamos nossa atenção para as formas jurídicas e chegamos até o momento em que a psiquiatria se infiltra nelas. Com Herculine, vimos a recusa em reconhecer-se na identidade que lhe foi conferida pelas verdades científica, jurídica e religiosa. Neste capítulo, voltamo-nos para o momento histórico que antecede as experiências de Rivière e de Herculine.

Concentrando nossa análise no último livro que compõe o projeto editorial -arquivístico de Foucault⁴¹², *Le désordre des familles, Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII siècle*⁴¹³, nosso propósito consiste em compreender como esse livro

⁴¹² Expressão que pegamos emprestada de Marlon Salomon. Cf. SALOMON, M. “*Isso não é um livro de história*”: Michel Foucault e a publicação de documentos de arquivo.

⁴¹³ FARGE, F. FOUCAULT, F. *Le désordre des familles, Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII siècle*. Édition électronique. Paris: Gallimard, 6 de maio de 2014.

Infelizmente não há tradução desse livro para o português. Sem dúvida, das obras publicadas em vida por Michel Foucault, ela é uma das que recebeu menos atenção dos comentadores brasileiros. Talvez o motivo disso esteja ligado à própria recepção negativa do livro pelo público francês. Não raro, encontramos comentários afirmando que entre a publicação do primeiro volume da *História da sexualidade*, de 1976, e a dos dois últimos volumes da coleção, em 1984, Foucault não publicou nenhum livro. Nesse intervalo não podemos esquecer que *Herculine Barbin* foi publicado em 1977 e *Le désordre des familles...* em 1982. Esse foi publicado na mesma coleção que *Eu, Pierre Rivière...*, a saber, a *Collection Archives*. Essa coleção, que perdurou entre os anos de 1964 e 1998, foi estabelecida pelos historiadores Pierre Nora e Jacques Revel. Ambos eram da famosa escola francesa dos *Annales* e com quem Foucault manteve relações próximas. A *Collection Archives* surgiu com o intuito de publicar manuscritos, correspondências, cadernos de notas, dossiês sobre a história da Europa e da América, entre outros documentos. Composta por 105 volumes, a coleção pretendia publicar livros que contivessem não apenas as fontes primárias, mas apresentações dos editores, trazendo assim documentos selecionados e comentários dos autores que explicassem o critério de seleção e as decisões editoriais, que descrevessem as conexões e apresentassem interpretações. Em geral, as edições traziam os comentários em itálico, com o intuito de diferenciá-los das fontes primárias. A coleção lançava luz não apenas aos acontecimentos

se encaixa na história do pensamento que aqui tentamos reconstituir e a que tipo de experiência ele se refere.

Logo de saída, deparamo-nos com uma dificuldade interpretativa: sem dúvida, trata-se da publicação menos lida de Foucault. Isso se deve, talvez, à primeira recepção do livro entre o público francês. Segundo Farge, o livro não agradou os leitores, que reclamaram que ele continha “muitos textos e pouco Foucault”⁴¹⁴. Entre o público brasileiro, o livro também não fez muito sucesso. Até onde pudemos ver, além de ainda não dispormos de uma tradução, foram feitas pouquíssimas menções a ele. Diferentemente disso, o livro gerou nos EUA alguma simpatia, embora pouca. É o que podemos constatar em duas publicações, são elas: uma coletânea de artigos organizada por Nancy Luxon, intitulada *Archives of Infamy. Foucault on State Power in the Lives of Ordinary Citizens*⁴¹⁵; e a coletânea organizada por Robbie Duschinsky e Leon A. Rocha sobre a família, *Foucault, the Family and politics*⁴¹⁶. A leitura que aqui propomos, embora não se limite a esses textos e recorra em grande parte a outros textos do próprio Foucault, segue muitas das pistas por eles deixados.

O livro – *Le Désordre des Familles...* – traz um conjunto de documentos referentes a dois anos específicos do século XVIII – 1728 e 1758 –, em que ocorreram importantes transformações nas relações de poder. Nossa leitura reconhece nesse livro uma série de temas presentes em trabalhos anteriores de Foucault, entre os quais podemos mencionar: a formação de um campo normativo das condutas; o desejo de manutenção da ordem e de regulação da desordem; a formação de novos saberes e de novos poderes que foram integrados à esfera Estatal; as relações estabelecidas entre curar/corriger e punir⁴¹⁷.

históricos esquecidos nas papeladas empoeiradas dos arquivos, mas também revelava uma prática histórica. A opção metodológica de Foucault e de Farge foi a de não recortar os discursos, agindo em “ruptura com o princípio da coleção *Archives*, que apresenta montagens, mas também, de certa maneira, uma defasagem, enfim, com a prática histórica do arquivo. Foucault e Farge decidem reconstituir os documentos em sua integralidade conservando a ‘escrita da época.’” ARTIÈRES, P. A exatidão do arquivo. In: ARTIÈRES, P.; BERT, J-F.; GROS, F. REVEL, J. *Michel Foucault*. Tradução de Abner Chiquieri. Revisão Técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense, 2014. pp. 137-142.

⁴¹⁴ Cf. DAVID, M. *The lives of Michel Foucault*. London: Vintage, 1993. p. 456.

⁴¹⁵ LUXON, N. *Archives of infamy. Foucault on State Power in The Lives os Ordinary Citizens*. University of Minnesota Press, 2019.

⁴¹⁶ ROCHA, L-A. ‘The dazzling, Momentary Wake’ of the *lettre de cachet*: The problem of experience in Foucault’s practice of history. In: DUSCHINSKY, R.; ROCHA, L.A. (Ed.) *Foucault, the family and politics*. Basingstoke, Hampshire, England, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2012. pp. 189-219.

⁴¹⁷ Sugerimos ao leitor que visite os anexos desse trabalho antes de seguir a leitura do capítulo. Cf. ANEXOS.

4.1 O lugar de *Le Désordre des Familles* na história do pensamento

Le désordre des familles foi escrito e editado por Foucault em parceria com a historiadora Arlette Farge. Sua preparação começou em 1980, quando Farge recebeu um pequeno pacote enviado por Foucault contendo inúmeras *lettres de cachet* recolhidas nos Arquivos da Bastilha, transcritas à mão. Juntava-se a esses documentos uma carta que perguntava à Farge o que ela pensava sobre aqueles documentos. Ela respondeu que além de fascinantes, considerava-os importantes para recuperar a memória popular e que os documentos não deveriam ser publicados isoladamente, mas acompanhados por algum tipo de introdução capaz de orientar os leitores⁴¹⁸. Os dois começam então a trabalhar com o material. Nem tudo que estava naquele primeiro pacote entrou para *Le désordre des familles*, que veio a público apenas em 1982⁴¹⁹. Mas estava aí, nessas compilações, a matéria-prima do livro: uma série de correspondências trocadas durante o Antigo Regime francês entre o povo, a polícia e o rei, cujo objetivo maior era aprisionar indivíduos desordeiros, desobedientes, dissidentes, agitadores, vagabundos, devassos.

Temos um registro, não sabemos se o primeiro, do encontro de Foucault com Farge, na *Mesa redonda de 20 de maio de 1978*⁴²⁰, organizada por Michelle Perrot e François Ewald⁴²¹. A ocasião promovia um encontro entre o filósofo francês e um grupo de historiadores para discutir as polêmicas suscitadas a respeito de *Vigiar e Punir*.

⁴¹⁸ O próprio Foucault quando redigiu *La vie des hommes infâmes* afirma que tinha o intuito de publicar esses documentos “segundo uma ordem sistemática, com alguns rudimentos de explicação e de maneira que pudessem manifestar um mínimo de significação histórica.” FOUCAULT, M. *La vie des hommes infâmes*, DE IV, n° 198. p. 238. Temos aí, em um texto de 1977, a indicação de sua vontade em publicar o texto.

⁴¹⁹ O que não foi usado entrou para o terceiro volume da Coleção *Histoire de la vie privée*, publicado em 1986 por Farge.

⁴²⁰ FOUCAULT, M. *Table ronde du 20 mai 1978*. DE IV, n° 218, pp. 20-34.

⁴²¹ Arlette Farge já havia trabalhado anteriormente com os chamados “Arquivos da Bastilha”, depositados na Biblioteca do Arsenal. Ela se dedicou ao estudo da vida nas ruas de Paris do século XVIII. Cf. FARGE, A. *Vivre dans la rue à Paris au XVIII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1979.

Segundo Rocha, apesar de Foucault e Farge pertencerem ao mesmo círculo social, não eram próximos. Além do encontro na mesa redonda, sabemos que Foucault conhecia o trabalho de Farge, *Délinquance et criminalité: Le vol d'aliments à Paris au XVIII^e siècle*, publicado em 1974 e citado em *Surveiller et punir*. Todas as informações sobre essa relação entre Farge e Foucault foram extraídas do seguinte texto: ROCHA, L-A. ‘The dazzling, Momentary Wake’ of the *lettre de cachet*: The problem of experience in Foucault’s practice of history, p. 195.

Nossa sugestão, acompanhando Luxon⁴²² e Leon, é a de que o debate travado nessa mesa redonda traz à tona questões também presentes em *Le désordre des familles*. Sem querer reduzir a dimensão desse último livro a esse aspecto, discorreremos abaixo sobre alguns pontos de contato entre as críticas suscitadas a propósito de *Vigiar e Punir* e a publicação de *Le désordre des familles*.

Como os editores dos *Dits et Écrits* nos informam, a mencionada Mesa-Redonda era a continuação de um debate travado entre o historiador Jacques Léonard, autointitulado especialista no século XIX, e Foucault. Léonard havia publicado um texto, *L'historien et le philosophe*⁴²³, atacando o método empregado por Foucault em *Vigiar e Punir*, a partir do qual acusa-o, entre outras coisas, de “percorrer três séculos como um cavaleiro bárbaro”⁴²⁴, de não ter exatidão em sua análise e de não designar quem são os atores da maquinaria disciplinar descrita no livro. Na mesma direção, denuncia que o uso frequente de Foucault do pronome “on” indica o desconhecimento do filósofo de quem está fazendo o quê, o que acaba por criar um universo kafkiano. Para ele, a explicação dada por Foucault do poder como uma “maquinaria sem maquinista” é insuficiente e mecânica. Em suma, Léonard o acusa de não fazer justiça aos acontecimentos históricos e aos seus atores, reduzindo fenômenos complexos em sistemas mecânicos ou descrições rápidas, esvaziando a possibilidade de ação e as vozes dos atores históricos.

Em síntese, as críticas se resumem nos seguintes pontos: I. o modo como relaciona filosofia e história; II. ausência das vozes dos atores históricos; III. uma imagem do poder mecanicista e sem agentes; IV. negligência dos acontecimentos históricos. Como já indicamos, nossa interpretação, seguindo as sugestões de Luxon, coloca *Le désordre des familles* em diálogo com essas críticas. Vejamos.

⁴²² Nossa interpretação está de acordo com a sugestão de Nancy Luxon, que situa o livro de Foucault no debate com os historiadores da época. Cf. LUXON, op. cit.

⁴²³ LÉONARD, J. *L'historien et le philosophe: À propos de « Surveiller et Punir. Naissance de la prison »*. In: *Annales historiques de la Révolution française*, n° 228, 1977. pp. 163-181. Disponível em: https://www.persee.fr/docAsPDF/ahrf_0003-4436_1977_num_228_1_4050.pdf. Último acesso em 22/07/2021.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 165.

A) Filosofia e História

No texto *La poussière et le nuage*⁴²⁵, em que considera sua crítica cruel, equivocada e imprecisa. Segundo ele, estereotipando tanto a filosofia quanto a história⁴²⁶, o texto de Léonard recupera uma série de clichês que as colocam como duas atividades opostas, em que se teria de um lado “os pequenos fatos contra as grandes ideias vagas; a poeira [*dos arquivos*] desafiando a nuvem [*das ideias*]”⁴²⁷. Foucault articula a defesa de seu próprio trabalho em três tópicos, são eles: a diferença de procedimento entre a análise de um problema e o estudo de um período; o uso do princípio de realidade em história; e a distinção que deve ser feita entre tese e objeto de uma análise⁴²⁸. Essa reinterpretação retrospectiva de seu trabalho parece se dirigir, de um lado, ao que foi feito em *Vigiar e Punir*, e de outro, acenar para *Le Désordre des Familles*.

Ele nos explica que enquanto o estudo de um período exige um tratamento exaustivo do material à disposição, bem como uma repartição cronológica para seu exame, o estudo de um problema volta-se exatamente para um problema que aparece em um momento dado e deve escolher o material a ser explorado em função dele. Para exemplificar, considera que o problema que lhe era pertinente, em *Vigiar e Punir*, era saber como a prisão como forma punitiva foi facilmente aceita e sem dificuldades, a despeito do programa dos reformadores. Tendo isso em vista, caberia a ele questionar por que e como isso aconteceu. Um estudo dessa natureza, reforça Foucault, embora não seja delimitado pelo período, mas orientado pelo problema, é historicamente datado. O exemplo dado da aceitabilidade da prisão refere-se à passagem do século XVIII para o XIX estendendo-se até 1835, quando é questionado. Para Foucault, a diferença está no procedimento de análise, e não na especificidade de cada uma das disciplinas: de um lado, tem-se uma análise que consiste em se dar um objeto e tentar resolver os problemas que ele coloca; e de outro, uma análise que trata um problema, a partir do qual determina o domínio do objeto a ser percorrido⁴²⁹.

⁴²⁵ FOUCAULT, M. *La poussière et le nuage*. DE IV, nº 277, pp. 10-19. Esse texto foi escrito por Foucault em resposta a Jacques Léonard.

⁴²⁶ Cf. NORA, P. The return of the event. In: LUXON, N. *Archives of Infamy*, pp. 195-213.

⁴²⁷ FOUCAULT, op. cit., p.10, **grifos nossos**.

⁴²⁸ *Ibidem*, p.11.

⁴²⁹ *Ibid*, pp.11-12.

Em seguida, afirma que o que está em questão em sua análise é identificar o cálculo racional que decidiu introduzir a velha prática do internamento ao código penal. Essa análise não deve ser uma sociologia histórica da delinquência, ou uma reconstituição do que era a vida cotidiana dos prisioneiros, mas a história da racionalidade dessa prática. Para isso, devem-se fixar os pontos de estratégia, determinar os instrumentos táticos e justificar o porquê de sua escolha, inventariando os domínios que puderam formá-la: as maneiras de pensar, conceitos, teses que puderam constituir um consenso mais ou menos restritivo; modelos efetivamente colocados em prática e experimentados; o conjunto dos procedimentos racionais e técnicos refletidos, pelos quais se pretendia agir sobre a conduta dos indivíduos. Por fim, trata-se de analisar os efeitos de retorno que produziram⁴³⁰.

Em terceiro lugar, afirma que é preciso fazer uma distinção entre a tese que ele defendia e o objeto que analisava. Diz que a automaticidade do poder não é a tese de seu livro, mas consistia em mostrar que no século XVIII aparece *um poder que é desejável*. Logo, tratava-se de estudar a maneira pela qual uma nova economia das relações de poder foi desejada e instaurada e os temas da máquina, do olhar, da vigilância, da transparência aparecem porque são imprescindíveis a essa nova mecânica do poder. Defende-se dizendo que não se trata de afirmar que o poder é uma máquina, muito menos que determinada ideia nasce maquinalmente. Trata-se de fazer um outro tipo de análise, voltada para I. formação das racionalidades práticas; II. a gênese dos saberes e das técnicas que o homem aplica à sua própria conduta; III. seu lugar nas relações de força e nas lutas.

Conclui, por fim, que o que está em jogo não é a diferença entre a profissão do filósofo e a do historiador, pois não se tem, de um lado, a história voltada para as tarefas sóbrias da exatidão do arquivo e de outro, a grande agitação filosófica das ideias aproximativas. O que se tem são modos distintos de fazer a análise.

Do nosso ponto de vista, *Le Désordre des Familles* conversa muito bem com essas indicações foucaultianas feitas acima, uma vez que isso pode ser constatado nas primeiras linhas que abrem o livro, em que podemos ler o seguinte: “a ideia de que a História está condenada à ‘exatidão do arquivo’, e a filosofia à ‘arquitetura das ideias’

⁴³⁰ *Ibid*, pp.13-16.

nos parece absurda. Nós não trabalhamos assim”⁴³¹. Nem a poeira, nem a nuvem, mas a singularidade do pensamento e a racionalidade das práticas.

Em uma entrevista concedida por Farge e por Foucault no fim do ano de 1982 para a revista *L'Express*⁴³², Farge afirma que o trabalho com esses documentos pretendia ao menos duas coisas: articular em um mesmo espaço a análise minuciosa do arquivo com um “mundo de ideias”⁴³³ e evitar “recortar as práticas sociais em pequenos pedaços, aqui a família, ali a sexualidade, mais adiante o trabalho, etc”⁴³⁴. Tratava-se de não separar a descrição do pensamento e a história das práticas, mas também de não separar aquilo que nas próprias práticas sociais aparecia sem distinções claras, como as questões financeiras e econômicas ligadas ao trabalho e as questões, digamos morais, ligadas ao sexo e à família.

Na mesma entrevista Foucault nos esclarece o seguinte:

O que nos interessa é a história do pensamento. Nós não acreditamos que há, de um lado, a análise do comportamento, e de outro, a história das ideias. Para nós, há pensamento em qualquer lugar. Nas famílias do século XVIII, em que o marido bate em sua esposa, onde a criança procura liberdade como pode, há um sistema de representação, há um jogo das paixões com a ordem cultural e social. A história das ideias que eu quero fazer tem diferentes pedidos, diferentes métodos, devido aos diferentes objetos comparados à história das sociedades. Para considerar um exemplo simples, é certo que alguém que se propõe a fazer somente a história das instituições penitenciárias não verá aparecer o mesmo tipo de fenômeno que eu, não se dirigirá ao mesmo tipo de objetos que eu, que tento estudar **a forma de pensamento e o sistema de racionalidade em virtude dos quais considerou-se que a prisão deveria ser o melhor meio de punição possível**. Por isso não pretendo criticar os historiadores de tal ou tal escola, mas operar a difícil divisão entre dois objetos históricos⁴³⁵.

Nada mais claro, então: trata-se de se afastar dos tradicionais métodos históricos que separam a análise dos comportamentos e a história das ideias. Foucault propõe-se então a trabalhar com os dossiês referentes às *lettres de cachet* de um modo distinto do que fizera anteriormente, nos oferecendo uma leitura acerca das práticas punitivas mais difícil e mais complexa do que a realizada em *Vigiar e Punir*. Trata-se agora de colocar no mesmo espaço a forma do pensamento e o sistema de racionalidade das práticas. Se entendemos bem, o formato de *Le Désordre des Familles* está em consonância com essa

⁴³¹ FARGE, A. FOUCAULT, M. *Le désordre des familles*, p. 7.

⁴³² FOUCAULT, M. *L'âge d'or de la lettre de cachet*. DE IV, nº 322, pp. 351-352.

⁴³³ *Ibidem*, p. 351.

⁴³⁴ *Ibid*, p. 351. Notamos que se trata de três domínios analisados separadamente nos cursos ministrados por Foucault na primeira metade da década de 1970.

⁴³⁵ *Ibid*, p. 351.

proposta: temos o entrelaçamento de documentos recolhidos nos Arquivos da Bastilha – são ao todo 94 *placets* e os documentos que os concernem, como relatórios policiais ou notas assinadas pelos vizinhos – e textos escritos por Farge e por Foucault. Duas tramas discursivas se entrelaçam aí: uma histórica, que recupera a racionalidade das práticas e outra, filosófica, tocante aos acontecimentos de pensamento. Sobre essa última, podemos lembrar que Artières via nesse livro um método simples que não deve ser entendido como uma revisitação, nem como uma “busca que tem por objetivo revelar nos manuscritos o mistério da escrita filosófica, mas simplesmente uma tentativa de arqueologia: identificar, definir, ordenar uma série de ínfimos gestos que dão testemunho de escolhas e de decisões no trabalho de pensamento”⁴³⁶.

B) As múltiplas vozes históricas: os maquinistas da maquinaria

A publicação dos *placets* e dos documentos que os concernem em *Le désordre des famille* trazem as vozes de agentes históricos. Não obstante, Foucault não deixa passar batido as próprias condições de existência desses arquivos. Essas vidas estavam destinadas a desaparecer, se não fosse seu cruzamento com o poder. É necessário lembrar as condições e os mecanismos de poder colocados em prática para que esses registros fossem gerados e preservados. São fragmentos resultados de um mecanismo de poder e de aparelhos disciplinares colocados em práticas nos séculos XVIII e XIX. Logo, não era possível deixar de lado o exercício de poder impregnado nessas experiências. Foucault responde à crítica de que seu trabalho negligenciava as vozes voltando sua atenção crítica para a história das fontes. Como pergunta Leon, quando dizemos que queremos escutar vozes marginalizadas, estamos assumindo implicitamente que somos capazes de escutá-las sem o filtro do poder?

Como Foucault sugere em *La vie des hommes infâmes*:

Alguém me dirá: isto é bem próprio de você, sempre a mesma incapacidade de ultrapassar a linha, de passar para o outro lado, de escutar e fazer ouvir a linguagem que vem de outro lugar ou de baixo; sempre a mesma escolha, do lado do poder, do que ele diz ou do que ele faz dizer. Essas vidas, por que não ir escutá-las lá onde, por elas próprias, elas falam? Mas, em primeiro lugar, do que elas foram em sua violência ou em sua desgraça singular, nos restaria qualquer coisa se elas não tivessem, em um dado momento, cruzado com o poder e provocado suas forças? Afinal, não é um dos traços fundamentais de nossa sociedade o fato de que nela o destino tome a força da

⁴³⁶ ARTIÈRES, P. A exatidão do arquivo, p. 138.

relação com o poder, da luta com ou contra ele? **O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas. As falas breves e estridentes que vão e vêm entre o poder e as existências as mais essenciais, sem dúvida, são para estas o único monumento que jamais lhes foi concedido; é o que lhes dá, para atravessar o tempo, o pouco de ruído, o breve clarão que as traz até nós**⁴³⁷.

A sugestão de Leon é a de que os historiadores pediram a Foucault que cruzasse a linha e ouvisse as vozes do outro lado do poder. Mas para ele não havia linha para atravessar, pois não há outro lado do poder, não há esse outro lugar que seja além do poder ou fora dele. E o que Foucault mostra com a publicação de *Le désordre des familles* é que os fragmentos dessas vidas que chegaram até nós se deram sob a condição de que falassem pelo e para o poder, não a despeito dele. A produção e preservação desses documentos estão emaranhadas nos jogos de poder, de tal modo que é impossível (ou ao menos um engodo teórico) tratar as experiências presentes nesses documentos fechando os olhos para o exercício do poder.

C) O modo de funcionamento do poder

Essas *lettres de cachet*, que já estavam presentes em *História da Loucura*, foram peças importantes nos cursos proferidos no *Collège de France* na década de 1970, *A sociedade Punitiva*, *O poder psiquiátrico* e *Os anormais*. Elas aparecem aí de formas distintas que podemos sintetizá-las do seguinte modo: I. mecanismos fundamentais para a organização de um campo da delinquência⁴³⁸; II. antecedente institucional do espaço asilar em que a psiquiatria emerge⁴³⁹; III. modelo discursivo das ciências *psi*⁴⁴⁰. Para dizer de outro modo, delas derivam a prescrição policial das condutas e a codificação

⁴³⁷ FOUCAULT, M. *La vie des hommes infâmes*. DE IV, nº 198, p. 241.

⁴³⁸ As *lettres de cachet* foram os mecanismos por meio dos quais começou-se a prender os indivíduos que agiam em desconformidade com a ordem familiar e política vigente. Deriva delas a ideia de que indivíduos que agem em desacordo com as normas devem ser isolados em um espaço em que podem ser classificados como delinquentes.

⁴³⁹ As *lettres de cachet* serão a base a partir da qual “poderá ser construída” a clínica psiquiátrica e psicológica no século XIX. Não apenas porque as primeiras clínicas para doenças nervosas aparecem no fim do século XVIII ligadas geográfica e institucionalmente a essas práticas, mas sobretudo porque a reclusão feita via *lettres de cachet* tinha a função de corrigir o indivíduo. FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*, p. 120.

⁴⁴⁰ Em *Os anormais* Foucault retoma um *placet* de 1728 para mostrar aos seus ouvintes como pode-se reconhecer aí “exatamente o mesmo tipo de discurso que atualmente é utilizado pelos psiquiatras.” FOUCAULT, M. *Os anormais*, p. 47.

científica das condutas em ciências *psi*⁴⁴¹. Esses documentos funcionam como pivô de toda uma série de efeitos teóricos, práticos e epistemológicos que se desenrolam no século XIX – trata-se da lei, da medicina e da psiquiatria que servem para definir os criminosos e os anormais. Precisamente por isso é curioso perceber como esses documentos não aparecem nem em *Vigiar e Punir*⁴⁴², nem no primeiro volume da *História da Sexualidade*. Nossa compreensão é a de que esses documentos publicados então em *Le Désordre des Familles*, além de complexificar a análise presente nesses dois livros, expõem um modo de funcionamento do poder que contraria a visão institucional da prisão e da polícia presente em *Vigiar e Punir*, à medida que introduz inúmeras vozes suplicantes em um jogo de contrapoderes.

Nos textos da primeira metade da década de 1970, tratava-se de enfatizar a dimensão dos contrainvestimentos nas relações de poder que as *lettres de cachet* traziam. Nesse momento, a sugestão de Foucault era a de que essas práticas – nascidas no meio do povo como resistência aos suplícios, aos cadafalsos, aos espetáculos da pena capital – foram apropriadas pelas classes dominantes e institucionalizadas como formas punitivas estatais que se voltavam contra o próprio povo. Naquele momento, Foucault

⁴⁴¹ Nancy Luxon levanta a hipótese de que a cada vez que ele recorre a esses documentos, apresenta uma dinâmica dos poderes. Cf. LUXON, N. (Ed.) *Archives of infamy: Foucault on State Power in the Lives of Ordinary Citizens*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2019.

⁴⁴² Até onde pudemos ver, elas aparecem uma única vez no terceiro capítulo “O panoptismo”, no tópico “A estatização dos mecanismos de disciplina”, em que podemos ler o seguinte: “Ora, é preciso notar que esse controle policial, se está inteiro ‘na mão do rei’, não funciona apenas numa direção. Na verdade, é um sistema de entrada dupla: tem de responder, manipulando o aparelho de justiça, às vontades imediatas do rei; mas tem também de responder às solicitações de baixo; na sua imensa maioria, as famosas ordens com selo real [*lettres de cachet*], que foram durante muito tempo o símbolo da arbitrariedade real e que desqualificaram politicamente a prática da detenção, eram, na verdade, solicitadas por famílias, mestres, notáveis locais, habitantes dos bairros, padres de paróquia; e tinham a função de fazer sancionar por um internamento toda uma infrapenalidade, a da desordem, da agitação, da desobediência, do mau comportamento; aquilo que Ledoux queria expulsar da sua cidade arquetonicamente perfeita e a que chamava ‘delitos de falta de vigilância’. Em suma, a polícia do século XVIII, ao seu papel de auxiliar de justiça na perseguição dos criminosos e de instrumento para o controle político das conspirações, dos movimentos de oposição ou das revoltas, acrescenta uma função disciplinar. É uma função complexa, uma vez que junta o poder absoluto do monarca às mais pequenas instâncias de poder disseminadas na sociedade; porque, entre as diferentes instituições fechadas de disciplina (oficinas, exércitos, escolas), estende uma rede intermediária, que funciona onde aquelas não podem intervir, disciplinando os espaços não disciplinares; mas que recobre, reúne, garante com a sua força armada: disciplina intersticial e metadisciplina. ‘O soberano, graças a uma polícia engenhosa, habitua o povo à ordem e à obediência’” FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir, nascimento da prisão*. Introdução de Antônio Fernando Cascais. Tradução Pedro Elói Duarte. Revisão de Marcelino Amaral. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2013, formato Epub, sem paginação.

estava preocupado com questões ligadas à vida dos operários, à distribuição das riquezas e às condições de trabalho.

Como nos explica em *A sociedade Punitiva*, essas práticas foram instituídas, nos séculos XVI e XVII, pelo Estado monárquico francês⁴⁴³ como instrumentos parajudiciários que serviam para tratar casos diversos. Eram pedidas por pessoas comuns, com o intuito de punir algumas condutas não previstas no Código Penal, mas inadmissíveis na comunidade local. Eram os casos de condutas de imoralidade, como devassidão, adultério, sodomia, embriaguez, dissipação de patrimônio, vida irregular⁴⁴⁴. Elas também poderiam ser usadas para alguns casos previstos na lei em que não se fazia questão de aplicá-la, como por exemplo, as condutas religiosas perigosas ou dissidentes dos bruxos e feiticeiros⁴⁴⁵, ou para resolver os conflitos de trabalho, nos casos em que não havia jurisdição para regê-los⁴⁴⁶. Em raros casos, eram enviadas por iniciativa do próprio rei – e quando isso acontecia era para tratar de assuntos relacionados à administração estatal, e não às condutas individuais. Geralmente eram usadas para controlar tudo o que poderia escapar ao sistema penal tradicional. Embora pudessem ordenar que alguém casasse ou privar um indivíduo de alguma coisa eram, na maioria dos casos, um instrumento que ordenava a reclusão de um indivíduo em casas religiosas, casas leigas, hospitais gerais, pensões particulares, casas de detenção⁴⁴⁷.

De tal modo, as *lettres de cachet* eram um mecanismo administrativo com uma decisão que “incidia num caso individual e (...) não podia ter valor universal”⁴⁴⁸. Elas ocuparam um espaço deixado vazio pelo sistema jurídico e intervinham nas condutas individuais, nas maneiras de viver, nos tipos de discurso, nos projetos ou intenções políticas, nos comportamentos sexuais, nos desacatos à autoridade, nas provocações à opinião pública. Para Foucault, elas funcionavam como um *contradireito*⁴⁴⁹. Era um mecanismo de exercício do poder

⁴⁴³ Sobre a origem das *lettres de cachet*, Cf. FUNK-BRENTANO, M. *Les lettres de cachet à Paris. Étude suivie d'une liste de prisonniers de la Bastille (1659-1789)*. Paris: Imprimerie Nationale, 1910, p. XI.

⁴⁴⁴ FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 198.

⁴⁴⁵ Sobre a caça às bruxas, Cf. FOUCAULT, M. *Os anormais*.

⁴⁴⁶ O exemplo dado por Foucault é o da primeira greve na história da França, feita em 1724 pelos relojoeiros. Em reação a ela, os patrões solicitaram uma *lettre de cachet*. Tempos depois, o ministro do rei quis anular a ordem dada e liberar os grevistas, mas a própria corporação solicitou ao rei que não os liberasse. FOUCAULT, op. cit., p. 198.

⁴⁴⁷ FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*, p. 119.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁴⁹ A família, nesse sentido, funciona aos moldes do poder soberano. Ela é uma forma de exercício que concentra na figura do pai o poder sobre os filhos e sobre a esposa assim como o soberano pode exercer o poder sobre os súditos. Ela não é o modelo para o desenvolvimento do poder disciplinar, mas é uma peça

que vinha de baixo e que permitia a grupos, a comunidades, a famílias ou a indivíduos exercer um poder sobre alguém. Eram instrumentos de controle, de certa maneira espontânea, de controle pelo nível baixo que a sociedade, a comunidade exercia sobre si própria. A *lettre de cachet* consistia em uma maneira de regular a moralidade quotidiana da vida social, uma maneira para o grupo ou os grupos – familiares, religiosos, paroquiais, regionais, locais – garantir seu próprio controle policial e sua própria ordem⁴⁵⁰.

A interpretação sugerida é a de que essas *lettres de cachet* comportavam uma dimensão de resistência ao poder estatal, por serem uma solicitação “que vinha de baixo”⁴⁵¹. Nas palavras de Foucault:

A *lettre de cachet*, ao mesmo tempo que fazia parte da pirâmide que remontava ao rei, [ainda que fizesse parte do aparato policial parajudiciário], funcionava em sentido oposto ao da arbitrariedade régia. A ordem volta a subir o aparato estatal ‘parajudiciário’, que é o instrumento de uma espécie de contrainvestimento capilar e marginal. Cabe notar que **os pontos nos quais ocorrem esses contrainvestimentos da *lettre de cachet* são espaços de alguma forma socialmente importantes, uma vez que funcionam como intermediações e derivações do poder: vê-se que essas ordens são solicitadas e autenticadas no nível de comunidades, como a paróquia – unidade ao mesmo tempo administrativa, fiscal e religiosa, e lugar de formação de uma espécie de consenso que pede ao poder respeito a sua moral, sua ordem e sua regularidade –, a família, a corporação. Esses lugares são comutadores entre o poder que vem de cima e o poder que vem de baixo**⁴⁵².

Os “comutadores de poder”⁴⁵³ estão em uma posição em que podem agir e provocar mudanças na ordem política, mesmo que as consequências sejam imprevistas e/ou indesejáveis. Os comutadores de poder são aqueles que ultrapassam um domínio e o conectam a outro, sendo definidos por esse movimento. Como nos sugere Luxon, os

fundamental para o seu desenvolvimento. Como Foucault nos diz em *O poder psiquiátrico*, “a família, na medida em que obedece a um esquema não disciplinar, a um dispositivo de soberania, é a articulação, o ponto de engate absolutamente indispensável ao próprio funcionamento de todos os sistemas disciplinares. Quero dizer que a família é a instância de coerção que veio fixar os indivíduos aos aparelhos disciplinares, que vai de certo modo injetá-los nos aparelhos disciplinares. (...) A família por ser célula de soberania, é indispensável ao funcionamento dos sistemas disciplinares. (...) O que era o corpo do rei nas sociedades com mecanismos de soberania, a família é nas sociedades com sistemas disciplinares.” FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico*, p. 102.

A partir do desenvolvimento do poder psiquiátrico ocorrerá a disciplinarização da família. Esse processo começa a substituir a função soberana, da ordem dos nascimentos, das heranças, das relações de fidelidade e de obediência, pela questão da anormalidade dos indivíduos.

⁴⁵⁰ FOUCAULT, op. cit., p. 197.

⁴⁵¹ Sobre as interpretações divergentes das *lettres de cachet*, Cf. QUÉTEL, C. *Lettres de cachet et correctionnaires dans la généralité de Caen au XVIII siècle*. In: *Annales de Normandie*, 28^o année, n^o 2, 1978, pp. 127-159.

⁴⁵² FOUCAULT, op. cit., p. 121, **grifo nosso**.

⁴⁵³ Sobre a relação dessa noção com a tradição marxista, Cf. LUXON, N. *Archives of infamy, Foucault on State Power in the lives of ordinary citizens*, p. 13. O termo utilizado por Luxon é “exchanger”.

comutadores servem como uma “dobradiça” entre diferentes níveis de análise. No contexto das *lettres*, esses comutadores vêm da própria comunidade que pede ao poder que respeite a moralidade, a ordem e a regularidade. *São locais, o “entorno social”*, que comutam o poder de cima e o poder de baixo. Com eles e por meio deles, poder e convenções normativas circulam. A circulação desses comutadores oferece a possibilidade de disrupção e transformação das práticas políticas e dos valores que organizam a coletividade. Para Luxon, o papel dos “pontos de comutação de poder”⁴⁵⁴ é: I. fazer a mediação entre o poder de cima e o de baixo; canalizar e regular a extensão, alternadamente, entre poder soberano e poder disciplinar; II. invadir lugares sombrios; III. unir, talvez, as partes do tecido social, conectando diferentes locais, classes e experiências sociais. Os comutadores desempenham um papel polivalente na mediação do poder.

Essa ideia dos comutadores de poder é recuperada por Luxon para tratar o funcionamento do poder em *Le désordre des familles*. No entanto, ela marca uma diferença entre a análise empreendida no curso de 1973 e a realizada em *Le désordre des familles*: faltava, em *A Sociedade Punitiva*, dar voz a esses comutadores, o que é feito em *Le désordre des familles* com a publicação dos documentos. Para Luxon, o que vemos em *Le désordre* é todo um ambiente doméstico composto por um grupo não muito bem delimitado que envolve pais e filhos, mas também a vizinhança e o bairro.

Ainda em *Le désordre*, os pontos de comutação de poder são mais polivalentes. Luxon nos diz que há

circuitos de desvio para que, em diferentes pontos do aparelho de Estado, certos indivíduos, que não necessariamente pertencem à classe dominante ou têm os mesmos interesses, podem localmente desviar uma fração de poder e usá-lo por conta própria. **O poder que aí exercem não deriva inteiramente do poder disciplinar de vigilância, mas brilham com um relâmpago do poder soberano.** Operando em lugares que participam da formação de consenso moral, são comutadores do poder de cima e de baixo. Jurisdição estranha: possuída da capacidade de reforçar ou inverter os circuitos de poder ao seu redor. Esses comutadores geram e nascem pelo poder⁴⁵⁵.

Com a publicação dos *placets*, Foucault não apenas rejeita as metáforas mecânicas do poder presente – ao menos, aos olhos dos historiadores – em *Vigiar e Punir*, como introduz os agentes desse poder. Como ele nos diz em *Le Désordre*, esses documentos

⁴⁵⁴ Sobre os comutadores de poder, Cf. *Ibidem*, p. 13.

⁴⁵⁵ *Ibid*, p. 13.

oferecem a possibilidade de ver funcionar concretamente um mecanismo de poder, não como a manifestação de um ‘Poder’ anônimo, opressivo e misterioso, mas como **um tecido complexo de relações entre os parceiros múltiplos**: uma instituição de controle e de sanção que tem seus instrumentos, suas regras e sua tecnologia própria, e investida pelas táticas diversas segundo objetivos daqueles que dela se servem e que as sofrem, seus efeitos se transformam, os protagonistas se deslocam; ajustamentos se estabelecem, oposições se reforçam, determinadas posições são fortalecidas, enquanto outras são minadas. Pode-se compreender a partir disso a aceitação dessa “arbitrariedade” do internamento e o mal-estar que ela provocou⁴⁵⁶.

Ora, vemos aí nessa descrição que o modo de funcionamento do poder comporta semelhanças com as formulações que ele havia feito em 1976, em *A vontade de saber*, em que ele já havia definido o funcionamento do poder como correlação de forças imanentes ao domínio em que se exercem⁴⁵⁷. Não obstante, a definição de *Le désordre* introduz a figura dos “parceiros múltiplos” que se servem desse mecanismo ou que sofrem seus efeitos.

É preciso compreender que esses múltiplos parceiros não remetem a um sujeito entendido como núcleo do qual o poder emana, o que o levaria de volta ao sujeito originário. Nossa sugestão é a de que o exercício do poder deve ser entendido, na chave do governo ou da *governamentalidade*⁴⁵⁸ que coloca em relação sujeito, poder e verdade, a partir das *práticas sociais*.

⁴⁵⁶ FARGE, A. FOUCAULT, M. *Le désordre des familles*, pp. 210-211, **grifo nosso**.

⁴⁵⁷ A conhecida passagem diz o seguinte: “se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, a partir de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. A condição de possibilidade do poder (...) é o suporte móvel das relações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis. (...) O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. E ‘o’ poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamentos, que se apoia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las. Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa em uma sociedade determinada.” FOUCAULT, M. *A vontade de saber*, p. 105.

⁴⁵⁸ A definição oferecida no curso é a seguinte: “Por esta palavra, governamentalidade, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por governamentalidade entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito tempo, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de governo sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo e, por outro lado, o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por

Seria importante marcar que o que está em questão nos documentos publicados em *Le désordre des familles* são práticas sociais. Claro que nós só temos acesso a essas práticas a partir do momento em que elas entram para a ordem dos discursos. O que nos interessa é que para estudar essas práticas sociais, Foucault procede analogamente ao que ele havia feito em relação aos discursos: ele as *acontecimentaliza*.

Na já mencionada Mesa-redonda de 1978, ele afirma que esse procedimento de acontecimentalização é, a princípio, “uma ruptura de evidência”⁴⁵⁹. E continua dizendo que

ali onde seria muito tentador se referir a uma constante histórica ou a um traço antropológico imediato, ou ainda a uma evidência que se impõe a todos do mesmo modo, trata-se de fazer surgir uma ‘singularidade’. Mostrar que não é ‘tão necessário assim’; que não é tão evidente que os loucos sejam reconhecidos como doentes mentais; não é tão evidente que a única coisa a se fazer com um delinquente seja prendê-lo; não é tão evidente que as causas da doença sejam procuradas nos exames individuais dos corpos, etc. Ruptura das evidências, evidências sobre as quais se apoiam nosso saber, nossos consentimentos, nossas práticas⁴⁶⁰.

Em segundo lugar, o procedimento de acontecimentalização se opõem procedimentos que têm valor causal e são caracterizados por explicações que visam a uma última instância valorada como profunda e única. Esses obedecem a um processo piramidal que aponta para a causa única ou para um foco causal, para uma origem unitária; e estabelecem uma certa inevitabilidade, ou ao menos admitem como

governamentalidade, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco governamentalizado.” FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*, pp. 143-144. Um dos pontos de apoio para nossa interpretação, que liga *Le Désordre des Familles* à governamentalidade, está na afirmação feita por Foucault no curso proferido em 1981, *Subjetividade e Verdade*, em que ele nos diz que “quanto ao estudo da governamentalidade, correspondia a um objetivo duplo: fazer a crítica necessária das concepções correntes de poder (mais ou menos confusamente pensado como um sistema unitário, organizado em torno de um centro que ao mesmo tempo é sua origem e que é levado por sua dinâmica interna a estender-se sempre); ao contrário, analisá-lo como uma esfera das relações estratégicas entre indivíduos e grupos – relações que têm como foco de interesse a conduta do outro ou dos outros e que, dependendo do caso, dependendo do quadro institucional em que se desenvolvem, dependendo do grupo social, dependendo da época, recorrem a técnicas diversas; os estudos já publicados sobre o enclausuramento e a disciplina, os cursos sobre a razão de Estado e sobre a arte de governar, o volume em preparação, com a colaboração de Arlette Farge, sobre as *lettres de cachet* no século XVIII constituem elementos na análise dessa governamentalidade.” FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade*, p. 268.

⁴⁵⁹ FOUCAULT, M. *Table-ronde du 20 mai 1978*. DE IV, n° 278, p. 23.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 25.

necessário um determinado sistema de pensamento⁴⁶¹. Nesse caso, explica-se a história por uma origem miraculosa encontrada em um fundamento originário.

Em contrapartida, analisar algo como um acontecimento significa não o tomar como um fato, ou um efeito ideológico, mas encontrar “as conexões, os encontros, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias, etc, que, em um momento dado, formaram o que em seguida vai funcionar como uma evidência”⁴⁶². Trata-se de operar uma “multiplicação causal”⁴⁶³. Segundo Foucault, isso significa analisar o acontecimento segundo os “processos múltiplos que o constitui”⁴⁶⁴.

Ainda nessa mesma Foucault nos diz o que significa analisar as práticas de encarceramento como acontecimento. Analisar o

encarceramento penal como um acontecimento (e não como um fato ou uma ideologia) é definir os processos de penalização (isto, é, de inserção progressiva nas formas de punição legal) das práticas precedentes de internamento; analisar o movimento pelo qual o internamento tornou-se, como forma de castigo e como técnica de coerção, uma peça central na penalidade; esses processos devem ser decompostos em processos múltiplos como a constituição de espaços pedagógicos fechados, funcionando para recompensar e para punir⁴⁶⁵.

Foucault oferece a imagem de um polígono como correspondente à análise do acontecimento singular. Um polígono não possui o número de faces definido por antecipação e não pode jamais ser considerado como terminado. De modo similar, a análise do acontecimento procede por uma saturação progressiva e inacabada; quanto mais se decompõe internamente o processo analisado, mais relações de inteligibilidade com o exterior são estabelecidas. Nesse tipo de procedimento, há um polimorfismo crescente entre os elementos que são colocados em relação, entre as relações descritas e os domínios de referência. Esse procedimento, na contramão do que fazem os historiadores profissionais que seguem uma estrutura, um mecanismo unitário, necessário, inevitável, é uma “pletora do lado das inteligibilidades e deficiente do lado das necessidades”⁴⁶⁶.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 25.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 25.

Para analisar essas práticas, é preciso “analisar as programações de conduta que têm efeitos de jurisdição, isto é, efeitos de prescrição em relação ao que é feito; e efeitos de veridicção, isto é, efeitos de codificação em relação ao que se sabe”⁴⁶⁷. Analisar as práticas sociais seria, então, um modo de apreender os efeitos de prescrição de conduta e de codificação dos saberes. Segundo Luxon, esse aspecto está presente em *Le Désordre des familles*, onde podemos encontrar a prescrição das condutas daqueles que estão fora de lugar e perturbando a ordem e a organização do espaço urbano, e a codificação de uma linguagem pela escrita das súplicas feita pelo poder⁴⁶⁸.

D) Efeitos de jurisdição

A sugestão de Luxon é a de que, no quadro mais geral da governamentalidade, a introdução da noção de dispositivos de segurança, feita no curso de 1978, *Segurança, território, população* permite a Foucault estabelecer diferentemente as trocas entre um poder soberano centralizado em um território geográfico com fluxos de cima para baixo para um poder disciplinar cujas tecnologias possibilitam que o poder se mova de baixo para cima⁴⁶⁹. Muito embora a soberania – definida como o exercício do poder dentro dos limites do território –, a disciplina – entendida como o poder sobre os corpos individuais – e a segurança – concernente ao poder que se exerce sobre toda a população – possuam diferentes agentes e sigam diferentes lógicas, a polícia é a peça fundamental que articula os três. E isso se manifesta em *Le désordre des familles*.

Acompanhamos a leitura de Luxon para compreendemos o papel que a polícia tem aí⁴⁷⁰. Segundo ela, a polícia na França mudou sua prerrogativa, sua estrutura organizacional e suas interações com a comunidade e com a vizinhança durante o século XVIII. Inicialmente, ela agia sobre o que parecia ser a ordem necessária do reino. No século XVII, isso começa a mudar e em 1674 ocorreu a separação das intendências civis e criminais, separando em duas instituições a justiça legal e a polícia. Em 1720, com Delamare⁴⁷¹, a polícia se tornou sinônimo de governo e os circuitos que constituíam o

⁴⁶⁷ *Ibid*, p. 22.

⁴⁶⁸ LUXON, N. *Introduction*. p. 7.

⁴⁶⁹ LUXON, op. cit., p. 9.

⁴⁷⁰ Toda a leitura que se segue sobre a polícia foi extraída do livro de Luxon. Cf. *Ibidem*, pp. 9-11. Mas ela pode ser encontrada em *Segurança, território, população*.

⁴⁷¹ Nicolas Delamare era um comissário da polícia francesa que escreveu um Tratado da Polícia, publicado no começo do século XVIII, em 1705. Segundo Foucault trata-se de uma enciclopédia da polícia que contém as regulamentações de polícia do reino francês. Foucault faz referência a esse texto no

espaço urbano bem-organizado foram considerados homólogos aos circuitos que constituíam um bom reino. Ela trazia princípios ressoantes com a fisiocracia, de modo que o policiamento e os teóricos da economia acreditavam que a boa ordem deveria ser estável e precisava de uma organização social que pudesse dirigi-la, para que se pudesse circular nela sem impedimentos⁴⁷². Na segunda metade do século XVIII, com Lenoir e Sartine⁴⁷³, os primeiros a reconhecerem que os ritmos urbanos mudaram e que era necessário à polícia mudar também, a polícia se incrusta na segurança pública e no bem-estar. Doravante sua responsabilidade abrange tudo: desde a manutenção das luzes da rua ao abastecimento dos grãos, regular a saúde, cuidar dos cursos d'água, açougues, matadouros, fazer as batidas nos bairros.

Delamare, no fim do século XVII, entendeu governança como segurança da ordem. Com Lenoir e Sartine, a arte de governar passa da ordem estável para a capacidade de resposta aos fluxos. Se a cidade se inquieta e as classes sociais podem se mover, então a polícia deve se mover ao lado deles. Com Lenoir, a polícia colocou uma nova ênfase em ouvir e a pesquisar todos, desde ricos até os que não têm nada, como forma de discernir os movimentos da ordem social, sua inquietação e as maquinações políticas. Para a polícia ser móvel, essas práticas de ouvir e de vigilância precisavam de uma legitimidade diferente. O que havia sido uma ênfase na Ordem do Rei se tornou uma ênfase na circulação de bens, pessoas e ideias. Essas mudanças no policiamento tiveram efeitos jurisdicionais novos. Ao se preocupar com a circulação, com as profissões e com os bairros, a polícia ocupou-se com uma espécie de sociabilidade⁴⁷⁴.

O que se passa no século XVIII é a transformação da polícia: sua preocupação com a ordem se torna uma regulação feita pela vigilância. Daí ela começa a circular pelos espaços públicos nas fronteiras das cidades, para garantir a circulação de bens econômicos e prevenir miasmas. Inicialmente projetadas para fortalecer o poder do Estado, essas circulações permitem que a polícia desenvolva tecnologias de vigilância,

curso de 1978, *Segurança, Território, População e em Tecnologia Política dos indivíduos*. Cf. FOUCAULT, M. *La technologie politique des individus*. DE IV, nº 364, p. 823.

⁴⁷² Nossa argumentação acompanha a interpretação de Luxon que está baseada no curso de 1978.

⁴⁷³ Antoine Gabriel de Sartine foi intendente de polícia entre os anos de 1759 a 1774. Jean Charles Pierre Lenoir foi intendente de polícia de 1774 a 1775 e de 1776 a 1785. Cf. FARGE, A. FOUCAULT, M. *Index des noms. Le désordre des familles*, pp. 261-279. Nossa argumentação fundamenta-se nas sugestões de Luxon e no que está dito em *Le désordre des familles* sobre esses dois intendentes. Eles são citados por Farge e Foucault nas seções “1728-1758: Um sondage” (em que discutem uma hipótese para entender o crescimento das demandas de aprisionamento a partir de 1750) e na seção “De l’usage à l’abus” em que tratam do crescimento do poder policial pelos abusos que fizeram das *lettres de cachet*.

⁴⁷⁴ LUXON, op. cit., p. 11.

para além da lógica da soberania. Elas deslocam o poder soberano para o social – lugares que são de troca entre o poder de cima e o de baixo. Esse lugar social é ele próprio composto por relações sociais, econômicas e familiares complicadas.

Le désordre des familles sugere que os documentos de 1728 e 1758 marcam a mudança no exercício e na experiência do poder, que decorrem do aprofundamento da administração governamental. A polícia abandona sua busca por uma ordem harmoniosa e reconhece que eles devem se adaptar aos movimentos humanos. Para analisar a capacidade de reversão da direção do poder e identificar quem está habilitado, é preciso retornar às circulações no espaço urbano.

E) Efeitos de codificação

O livro contém a publicação de *placets*, isto é, solicitações feitas pelo próprio povo para que prendessem ou libertassem algum membro de sua família. Esses *placets* eram acompanhados por relatórios ou notas de polícia e assinaturas de vizinhos. Solicitar o aprisionamento de um membro da família era, especialmente para as classes baixas, uma aventura. Para quem morava nos interiores, essas ordens eram solicitadas ao intendente de polícia; para quem morava em Paris, elas eram pedidas ao tenente. Essas duas figuras da polícia ordenavam que o subintendente fizesse uma investigação sobre a situação do solicitante, recorrendo às pessoas próximas ao suplicante, vizinhos, pároco, notáveis, corporação, para recolher uma opinião popular a seu respeito, a partir da qual decidiam se o pedido era justificado ou não. Em caso positivo, dirigiam-se à Casa Real, para recolher a assinatura e em seguida enviavam a ordem com o selo régio a quem lhe pediu.

Segundo as indicações de Foucault em *A vida dos homens infames*, os *placets* eram o lugar em que a massa anônima do povo começava a falar de si mesma. No entanto, esse falar de si mesmo acontecia de um modo, no mínimo, desconfortável: são pessoas de famílias pobres, que encenavam na frente do escrivão público as misérias de suas vidas, fazendo uma espécie de “teatro do cotidiano” que suplicava ao poder soberano que decidisse e interviesse em suas vidas. É preciso ter em mente que no século XVIII o letramento não era uma prática universal e, em geral, as famílias de origem mais pobres eram analfabetas. Restava a essas pessoas recorrer ao poder público para a materialização na escrita de seus pequenos infortúnios domésticos. As palavras que podemos ler são, portanto, escritas e marcadas pela pena do escrivão e as narrativas

oscilam entre a primeira e a terceira pessoa. Temos de um lado essas vidas dramatizadas diante do escrivão e de outro, a escrita e o registro delas pelo exercício do poder. A sugestão de Luxon é a de que embora essas vidas tenham sido fixadas pelo sistema de registro policial e os dossiês a que temos acesso revelem menos as vidas e seus costumes do que a linguagem que aí se formula para se referir às más condutas, nós ainda podemos ver a encenação que é feita.

O escrivão compunha frases capazes de dar conta tanto da solenidade necessária para se dirigir ao rei quanto da baixeza da vida ordinária. Esse discurso misturava vocativos pomposos com palavras maljeitosas, violentas e rudes; confundia a linguagem popular e oral com a forma da escrita administrativa; conjugava a tentativa de formalização de denúncias e o rancor do palavreado comum. O vocabulário empregado não era rigoroso e muitas vezes os mesmos termos serviam para designar situações distintas. Os suplicantes e o escrivão se unem na busca de uma linguagem capaz de falar dos sujeitos desobedientes e desordeiros. Proliferam categorias usadas para patrulhar a moralidade, a ordem e a regularidade – devassidão, dissipação, vagabundagem, teimosia, embriaguez, infâmia, apostas, violência, desilusão, etc – que sugerem uma intolerância para com aqueles cuja peregrinação atrapalha o equilíbrio doméstico e a ordem pública.

Em *La vie des hommes infâmes*, Foucault diz que temos aí, com esses documentos, uma nova *mis-en-scène* da dramaturgia do real. Foucault evoca, tanto em *Le désordre des familles* quanto em *La vie des hommes infâmes*, a imagem dos saltimbancos para descrever a dramatização desses sujeitos. Nas suas palavras, essas pessoas “fazem pensar nos pobres saltimbancos que se vestem com alguns ouropéis outrora suntuosos para representar diante de um público de ricos que debocha deles”⁴⁷⁵. Talvez esses eram os verdadeiros loucos, aqueles que achavam que eram rei enquanto eram pobres⁴⁷⁶. Apesar desses discursos portarem a teatralidade artificial e inábil, com os mesmos acentos heroicos e cômicos dos saltimbancos, diferenciam-se deles, na medida em que se jogam contra o poder político, que não teria se importado com eles.

⁴⁷⁵ FARGE, A. FOUCAULT, M. *Le désordre des familles*. p. 237. Em *La vie des hommes infâmes*, podemos ler: “fazem pensar em uma pobre trupe de saltimbancos (...) com alguns ouropéis outrora suntuosos para representar diante de um público de ricos que debochará deles.” FOUCAULT, M. *La vie des hommes infâmes*, DE IV, nº 198, p. 249. Tanto nesse texto quanto em *Os anormais* Foucault nota como esses documentos provocam no leitor o riso.

⁴⁷⁶ Para o psiquiatra, o louco é sempre alguém que se acha um rei, isto é, “que deseja impor seu poder contra todo e qualquer poder estabelecido e acima de todo e qualquer poder, seja o da instituição ou da verdade.” FOUCAULT, M. *Os anormais*. p. 102.

Momento importante este em que uma sociedade emprestou palavras, torneios e frases, rituais de linguagem à massa anônima de pessoas para que pudessem falar de si mesmas – falar delas publicamente e sob a tripla condição de que **esse discurso fosse dirigido e posto em circulação em um dispositivo de poder bem definido, que fizesse aparecer o fundo até então apenas perceptível das existências, e que a partir dessa guerra ínfima das paixões e dos interesses ele desse ao poder a possibilidade de uma intervenção soberana.** (...) Como o poder seria leve e fácil, sem dúvida, de dismantelar, se ele não fizesse senão vigiar, espreitar, surpreender, interditar e punir; mas ele incita, suscita, produz; ele não é simplesmente orelha e olho; **ele faz agir e falar.** Essa maquinaria foi sem dúvida importante para a constituição de novos saberes⁴⁷⁷.

Nasce daí duas possibilidades: de um lado, aparece um novo tipo de discurso, uma nova forma de colocar em discurso os pequenos gestos da vida cotidiana que se consolida na formação de novos saberes que operam com categorias da ciência e da administração, em busca de neutralidade e objetividade. Está aí o começo das ciências *psi*. De outro, a “biografia perpétua da infâmia, uma espécie de anti-Plutarco”⁴⁷⁸. Nascem os homens infames.

O registro biográfico feito nesses arquivos não era espontâneo e de acordo com o imaginário de cada grupo. Esse arquivo biográfico segue um certo código de descrição do desvio, das irregularidades.

Encontram-se nas *lettres de cachet* os signos socialmente aceitos e reconhecidos da irregularidade dos indivíduos; há assim toda uma série de categorias em ação (...): devassidão, dissipação, violência, desperdício, ilusões, conspirações etc. Ora, esses elementos não constituem exatamente características psicológicas que permitem classificar os indivíduos, também não são sintomas, como os das doenças, não são signos. São na realidade marcas, ou seja, traços por meio dos quais um poder que se exerce sobre um indivíduo põe este último numa situação de sujeição que poderá acarretar algumas medidas: exclusão, reclusão etc.⁴⁷⁹.

Antes desse mecanismo de poder, o cotidiano da vida e os pequenos acontecimentos corriqueiros só entravam para a ordem do discurso na confissão católica. No entanto, a confissão era um procedimento oral que não deixava registro. O registro fez as biografias começarem a ser escritas pelo poder e entrarem para os arquivos policiais. Foi instaurado um novo tipo de registro das banalidades da vida, de

⁴⁷⁷ FOUCAULT, M. *La vie des hommes infâmes*, DE IV, n° 198, p. 251.

⁴⁷⁸ FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*. p. 122. A referência aqui é ao livro de Plutarco, *A vida dos homens ilustres*. Sobre isso, vale a pena conferir o texto de Foucault, *La vie des hommes infâmes*. FOUCAULT, op. cit., pp. 237-258.

⁴⁷⁹ FOUCAULT, op. cit., p. 122.

gestos cotidianos, de cenas muitas vezes pueris, de acontecimentos e trivialidades da existência que antes não existia.

Antes das *lettres de cachet*, – diz Foucault – as pessoas não eram anotadas, só entravam no arquivo escrito em virtude de sua fortuna, quando pagavam impostos, de seus feitos, da glória de sua genealogia ou em virtude da infâmia de seu crime; riqueza, façanha, nome e crime eram elementos por meio dos quais os indivíduos entravam no sistema do registro⁴⁸⁰.

A escrita aparece pela primeira vez como instrumento do poder disciplinar: o registro de tudo o que acontece, de tudo o que o indivíduo faz, de tudo o que ele diz. A partir dos séculos XVII e XVIII, os corpos, os comportamentos, os discursos das pessoas foram pouco a pouco investidos pela escrita que os registra, os codifica, os transmite ao longo da cadeia hierárquica. É constituída uma nova relação do corpo com a escrita, para promover a individualização. As técnicas de investimento da escrita são imprescindíveis para a constituição de uma tecnologia dos indivíduos.

Essa tecnologia contou com o desenvolvimento da prática policial. Na segunda metade do século XVII, a prática policial concernia à notificação de uma infração que não era de competência do tribunal, ou ao registro da solicitação e das investigações necessárias às *lettres de cachet*. Pouco a pouco, começam a aparecer relatórios das visitas feitas às casas de internação. Na segunda metade do século XVIII, esse poder se aperfeiçoa e aparecem os prontuários que registram não apenas os infratores, mas aqueles que porventura tiveram contato com a polícia ou que eram por ela considerados suspeitos. Por volta de 1760, a polícia aprimora seu arquivo sobre os suspeitos. Em 1826, começou a fazer as “fichas”. No século XIX, essa técnica de anotação, registro e acúmulo das biografias se tornou o mecanismo fundamental para garantir o registro “de tudo o que acontece, de tudo o que o indivíduo faz, de tudo o que ele diz”⁴⁸¹.

4.2 O problema das condutas: o público e o privado

4.2.1 Os conflitos dos casamentos

Nos documentos publicados em *Le désordre des familles* destacam-se três elementos comuns a todos eles: conflitos familiares entre maridos e esposas ou pais e filhos; pessoas pobres; indistinção entre o privado e o público. O que lemos nesses documentos são narrativas miseráveis: a miséria experienciada que inclui conflitos de

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 121.

⁴⁸¹ FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico*, p. 61.

gerações, abandono e abuso de cônjuges e de crianças, devassidão, violência, embriaguez, perturbação, desobediência, roubo, disputa da vizinhança e altercações entre membros da família – todos esses pequenos dramas eram parte do funcionamento do Estado.

As *lettres* são formas dessas pessoas exercerem seu direito de acusar, julgar e punir – agir como soberano no espaço do casamento e da vizinhança. Como afirma Foucault:

[a] soberania política vem inserir-se no nível mais elementar do corpo social; de sujeito a sujeito (...), entre membros de uma mesma família, nas relações de vizinhança, de interesse, de profissão, de rivalidade, de ódio e de amor, se podem fazer valer, além das armas tradicionais da autoridade e da obediência, os recursos de um poder absoluto; se ao menos se souber captá-lo e flexioná-lo na direção que se deseja. Toda uma cadeia política vem entrecruzar-se com a trama do cotidiano. Mas ao mesmo tempo, nessa vida de todos os dias, a administração vai se constituindo, fora da justiça, árbitro e, pelo menos em parte, responsável. O privado, embora permaneça privado e na mesma medida em que o permanece, não pode mais permanecer indiferente à ordem pública⁴⁸².

Os dossiês desenham uma “tipologia” das más condutas, das condutas irregulares organizadas em torno de “dois componentes tradicionais da má conduta”⁴⁸³: devassidão e dissipação, dinheiro e sexo, misturando ordem econômica e ordem moral.

A devassidão [*débauche*] é uma palavra que aparece abundantemente para designar tanto as condutas das esposas quanto as do marido. Esse qualificativo recobre realidades distintas, deixando clara a imprecisão presente nesses discursos. Quando o marido reclama da devassidão de sua esposa, a retrata como uma mulher depravada, de má conduta, de maus costumes, que gasta muito e se deleita na companhia dos homens. As devassidões masculinas são descritas como errâncias e nomadismo.

⁴⁸² FARGE, A. FOUCAULT, M. *Le désordre des familles*, p. 232.

Essa passagem ressoa a passagem do texto *La vie des hommes infâmes*. Lá, Foucault tinha feito a seguinte formulação: “Daí um certo número de consequências: a soberania política vem inserir-se no nível mais elementar do corpo social; de *súdito a súdito* – e às vezes, trata-se dos mais humildes –, entre os membros de uma mesma família, nas relações de vizinhança, de interesse de profissão, de rivalidade, de ódio e de amor, se podem fazer valer, além das armas tradicionais da autoridade e da obediência, os recursos de um poder político que tem a forma do absolutismo; cada um, se ele sabe jogar o jogo, pode tornar-se para o outro um monarca terrível e sem lei: *homo homini rex*; toda uma cadeia política vem entrecruzar-se com a trama do cotidiano. Mas esse poder, é preciso ainda, ao menos por um instante, dele se apropriar, canalizá-lo, captá-lo e incliná-lo na direção que se quer; é preciso, para usá-lo em seu benefício, seduzi-lo; ele se torna a um só tempo objeto de cobiça e objeto de sedução; desejável portanto, e isso na mesma medida em que é totalmente temível. A intervenção de um poder político sem limites na relação cotidiana torna-se não somente aceitável e familiar, mas profundamente almejada, não sem se tornar (...) o tema de um medo generalizado.” FOUCAULT, M. *La vie des hommes infâmes*, DE IV, nº 198, p. 247.

⁴⁸³ FARGE, A. FOUCAULT, M. *Le désordre des familles*, p. 243.

O apagamento dessa noção de devassidão foi um elemento importante para a construção do dispositivo da sexualidade. Como podemos ler em *A vontade de saber*:

desfaz-se também, na ordem civil, a confusa categoria da ‘devassidão’, durante mais de um século uma das razões mais frequentes da reclusão administrativa. De seus destroços surgem, por um lado, as infrações à legislação (à moral) do casamento e da família e, por outro lado, os danos à regularidade de um funcionamento natural (danos que a lei, além do mais, pode muito bem sancionar)⁴⁸⁴.

Vem daí a codificação do anormal.

A dissipação refere-se à perda dos bens (dentre eles, a cama é o mais importante) e a resistência ao trabalho⁴⁸⁵. Como podemos ler em *A sociedade punitiva*, com o fim das *lettres de cachet*, aparece uma legislação que criava delitos e uma série de organismos de controle e de pressões que define o dissipador como o delinquente.

A frequente conjunção de elementos relacionados à existência econômica ao lado de outros relacionados a atitudes pessoais demonstra a maneira como o vínculo conjugal também era um *lugar*. Isto foi o local de estabelecimento socioeconômico, tanto quanto foi o lugar da compreensão sexual e emocional. O lugar do corpo, do coração e dos papéis sociais não podem ser separados ordenadamente como se poderia desejar; o casal era o cruzamento desses espaços, uma expectativa de harmonia entre eles e uma certeza de que eles eram fortemente interdependentes uns dos outros⁴⁸⁶.

Esses conflitos gerados pelas devassidões e pelas dissipações podiam suscitar dois tipos de solicitação: ou se pede a expulsão definitiva para as Ilhas, ou o aprisionamento em conventos ou casas de detenção. No caso do envio às Ilhas, ocorre uma ruptura total e definitiva entre o filho(a) infrator e a família. As demandas dessa natureza são muito pouco numerosas e na maioria dos casos, trata-se de famílias grandes e pobres. Exilar o filho(a) é uma escolha de ordem econômica, uma vez que cabe ao solicitante custear o período de reclusão. Já o aprisionamento nas casas de detenção, embora tenha um custo financeiro, possibilita a reintegração do infrator ao espaço familiar. Como as famílias pagavam, elas poderiam decidir quando a pessoa poderia ser liberada.

Quando os infortúnios provocados pelas condutas dos cônjuges, ou dos filhos, se tornavam insuportáveis, era preferível escrever ao rei do que submeter-se aos

⁴⁸⁴ FOUCAULT, M. *A vontade de saber*, p. 46.

⁴⁸⁵ FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*, p. 176.

⁴⁸⁶ FARGE, FOUCAULT, op. cit., pp. 31-32.

procedimentos legais. A justiça ordinária fazia do castigo do condenado um espetáculo, impedindo que a família e aquele que cometeu a falta recuperassem sua honra, ao transformar o escândalo privado em um escândalo público e humilhante. As intervenções administrativas, feitas via *lettres de cachet*, eram preferíveis por uma série de coisas. Elas evitavam o escândalo: ao contrário de uma exposição pública, o aprisionamento escondia o infrator e permitia à sua família recuperar a honra e provar à vizinhança que se “lavou toda a vilania”⁴⁸⁷. Além disso, conseguiam punir os menores gestos, uma vez que alcançavam as ocasiões em que a lei não se aplica e onde ela não pode chegar. Elas faziam valer um código moral aceito entre as famílias e o seu entorno. E, por fim, permitiam que os indivíduos fossem vistos pelo poder soberano. Explica-se assim como essas práticas eram altamente aceitas e desejadas. Estamos falando de um poder desejável e reivindicado pelo próprio povo, porque atendia às suas necessidades e restituía sua honra.

A reclusão é o modelo ideal e desejável, uma vez que ela é correlata ao esquema punitivo tradicionalmente aplicado às crianças: de um lado, castigo, arrependimento, promessa de docilidade para as crianças; de outro, perdão e esquecimento para os pais. Continuidade entre a família e as práticas policiais de internamento trazia um benefício para todos. O poder não apenas “vem de baixo”, como ele é desejado. Embora seja o rei ou seus representantes que ordene a prisão, ela parte do desejo dos governados. Não se trata de uma cena em que uma “coleção de vontades submetidas deve obedecer à vontade do soberano por intermédio de regulamentos, leis, decretos, etc”⁴⁸⁸. O poder ancora-se na própria vontade dos governados. Segundo Foucault, quanto mais essas pessoas se dirigiam ao rei, mais se mantinham como mestres da situação e podiam ter uma ideia relativamente boa de como as coisas transcorreriam. A ação do rei era, em alguma medida, controlada e provocada por esses pedidos.

Essa intervenção administrativa era ainda mais desejada, porque não se tratava apenas de punir o infrator, mas de corrigi-lo. O arrependimento é o “argumento estratégico”, uma espécie de “chave mágica”⁴⁸⁹ desse mecanismo: de um lado, permite aprisionar o indivíduo que deve alcançá-lo; de outro, permite liberar o indivíduo depois que foi conseguido. Os familiares esperam do indivíduo que cometeu a falta que ele se arrependa do mal cometido, que ele “integre à sua vida as normas que lhe são ditadas

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 238.

⁴⁸⁸ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, p. 92.

⁴⁸⁹ FARGE, FOUCAULT, op. cit., p. 32.

pelo entorno”⁴⁹⁰. A expectativa social é a de que aquele ou aquela que violou a ordem se submeta novamente às normas que são, por sua vez, produzidas pelas famílias e pela vizinhança. O que se solicita é que indivíduo ou os indivíduos que se desviaram dessas normas sejam aprisionados até se arrependerem e quererem a elas se reintegrar. Ou seja, que sejam corrigidos. O poder taumatúrgico do rei, a que se expunham, foi pensado para ser eficaz e bom para os prisioneiros⁴⁹¹. Isso era benéfico para as famílias e para o rei: mantinham a honra familiar e a ordem pública. Correção é o arrependimento no sentido moral, como retorno à saúde; a referência, também, ao instrumento da vida regular, à regularidade da vida social, bem como a uma regra monástica observada na comunidade. O elemento central das cartas é a *correção*. Com todas as ambiguidades dessa palavra que designa pedagogia, cura, arrependimento religioso e conversão moral. E que, como vimos nos capítulos anteriores, se torna no século XIX a chave que permite o exercício do poder sobre os indivíduos. Ou ainda, a chave da aceitabilidade desse micropoder. Segundo Luxon, a linguagem e a injunção de voltar-se para si mesmo começa a mudar o sentido: ela se volta para o solo social, para depois voltar para si.

Quando ocorria uma ordem de aprisionamento, o tempo que o indivíduo deveria ficar recluso não era estipulado de antemão e não era estabelecido pelo rei, mas pelo intendente e tenente da polícia, depois de consultar o demandante. A ordem era suspensa quando o indivíduo internado demonstrava mudança nas suas inclinações. Era necessário que o detento demonstrasse “remorso e mudasse de inclinações”⁴⁹², para que a ordem pudesse ser suspensa⁴⁹³. Modula-se assim a ideia de que para prevenir algum tipo crime é necessário prender o indivíduo até que suas inclinações sejam corrigidas. Esse aspecto coercitivo, ou corretivo, das *lettres de cachet*, implica “uma pedagogia, cura, arrependimento religioso, conversão moral”⁴⁹⁴. Dessas práticas advém a ideia de “prender para corrigir, de conservar a pessoa como prisioneira até que ela se corrigisse, essa ideia paradoxal, estranha, sem nenhum fundamento ou justificativa no nível do comportamento humano”⁴⁹⁵. Concebe-se assim que a

penalidade tem por função corrigir indivíduos no nível de seus comportamentos, de suas atitudes, de suas disposições, do perigo que eles

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 32.

⁴⁹¹ GUINLE, J-P. *Review of Disordely Families*, p. 128.

⁴⁹² FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*, p. 119.

⁴⁹³ Para conferir um exemplo, ver Dossiê Jean Allis, Documento 6, nos Anexos.

⁴⁹⁴ FOUCAULT, op. cit., p. 120.

⁴⁹⁵ FOUCAULT, F. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 199.

representam, no nível de suas virtualidades possíveis. (...) Essa forma de penalidade que procura corrigir os indivíduos por sua reclusão e pela internação não pertence ao universo do direito. (...) Essa ideia nasce paralelamente à justiça, fora da justiça, em uma prática dos controles sociais ou em um sistema de trocas entre o pedido do grupo e o exercício do poder⁴⁹⁶.

Gradualmente, esses julgamentos são substituídos por aqueles emitidos pela polícia – seus registros começam a definir a vida na rua – e começa a se estabelecer uma conexão crescente entre as casas de detenção e os hospitais, o que permite o nascimento da psiquiatria como um novo corpo de conhecimento. O rei foi pego na armadilha de sua cumplicidade com a transmutação de seu poder em autoridade administrativa. As circulações da polícia e as contracirculações dos maus súditos perseguidos reforçam o investimento de todas as pessoas no aparelho do Estado. Como Foucault diz, com a polícia, há um círculo que parte do Estado como uma potência de intervenção racional e calculada sobre os indivíduos e volta ao Estado como um conjunto crescente de forças, ou forças a serem desenvolvidas, passando pela vida dos indivíduos, que agora serão preciosos para o estado simplesmente como a vida.

Segundo Luxon, com as *lettres de cachet* Foucault mostra a centralidade da violência na consolidação da ordem política, por meio da expansão da polícia. Podemos ver uma complexa troca discursiva, uma “harmoniosa equação” entre a bondade do rei (que presta um favor à família ao prender o indivíduo que pode ser fonte de desonra), a humanidade da polícia (que está em prontidão para atender aos pedidos familiares) e o cuidado com a tranquilidade familiar (mantida pela acusação e denúncia de seus próprios membros). Essas três instâncias se articulam em um propósito mútuo: o controle da vida privada e a garantia da ordem pública. Se a concepção soberana de ordem enfatiza equilíbrio, a polícia se adapta aos movimentos e estabelece linhas de vigilância, desenvolvendo seu próprio itinerário. As cartas são escritas no limiar de uma mudança em que o poder flui, opera e é exercido, especialmente por intermédio da polícia.

Os indivíduos são agentes espontâneos da ordem pública. A manutenção da ordem privada exercida em nome da honra familiar implica diretamente na manutenção da ordem pública. A honra para as famílias e a ordem pública para a administração constituem duas maneiras de visar ao mesmo resultado: estabelecer uma regulação

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 199.

permanente do comportamento dos indivíduos⁴⁹⁷. A honra é para a família o que a ordem pública é para o Estado. Foucault fala que se tem aí uma “superfície de contato” entre a conduta dos indivíduos e as instâncias de punição e de controle do Estado, a partir das quais “postula-se uma moral comum sobre a qual as duas práticas – aquela que solicita e a administração que deve respondê-la – são obrigadas a estar de acordo”⁴⁹⁸.

Como nos afirma Donzelot, durante o Antigo Regime havia uma “homologia implícita”⁴⁹⁹ entre o poder público e o poder da família. A dependência que havia entre os membros da família em relação à autoridade não era substancialmente diferente daquela que a família tinha em relação ao soberano. A autoridade familiar recebia ajuda e proteção por conservar seu poder sobre os seus, na medida em que esse poder era mantido com requerimentos à ordem pública.

4.2.2 A educação das crianças

Os dossiês mostram como ocorreu uma mudança no discurso sobre a educação das crianças entre o ano de 1728 e o de 1758. Em 1728, a imagem dos bons pais vincula-se à afeição, já em 1758, refere-se à boa educação. Nesse sentido, os pais são bons não porque eles amam, mas porque educam bem. A impressão que se passa é a de que de 1728 a 1758 a ligação dos pais com as crianças se desloca para um dever de Estado, na medida em que a ética familiar se dirige para a obrigação de educar.

Como se, pedindo ao Estado para atravessar as relações entre pais e filhos, se sugerisse uma divisão de três tarefas: os pais devem educar, bem formar, bem zelar das crianças. Mas se essas tarefas não tiverem sucesso, se as crianças traírem seus esforços, torna-se justo e legítimo que o Estado intervenha. É a propósito de um determinado caráter extraordinário e inacessível de educação dos pais que se pede à administração para intervir⁵⁰⁰.

Ocorre aí nesse intervalo entre os anos de 1728 e 1758 uma mudança fundamental no pedido de prisão: o internamento não é mais solicitado para contornar a justiça ordinária e regrada, mas passa a ser um mecanismo para complementar a pedagogia dos pais. A linguagem da educação e da correção começa a aparecer nos

⁴⁹⁷ DUSCHINSKY, R.; ROCHA, L.A. (Ed.) *Foucault, the family and politics*, p. 22.

⁴⁹⁸ FARGE, FOUCAULT, op. cit., p. 232.

⁴⁹⁹ DONZELOT, J. *The policing of families. With a foreword by Gilles Deleuze*. Translated from the French by Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1979, p. XX.

⁵⁰⁰ FARGE, FOUCAULT, op. cit., p. 118.

placets. Soma-se à necessidade de manutenção da ordem uma função formadora e corretiva em que o Estado intervém para fazer o papel de educar. Nas palavras de Foucault:

a má conduta das crianças foi percebida como uma tarefa sobre a honra da família que, enquanto elemento da ordem pública, devia interessar o governo. Agora a boa conduta das crianças aparece como uma aposta comum às famílias e ao Estado porque ela é uma peça de interesse geral⁵⁰¹.

Foucault cita o abade Pierre Jaubert em *Des causes de la dépopulation et des moyen d'y remédier*, de 1767. Segundo Foucault, Jaubert prevê:

um entrelaçamento muito estreito entre as tarefas educativas da família e os mecanismos de controle da administração: seriam nomeados magistrados para julgar a responsabilidade dos pais nas faltas cometidas pelos filhos; os pais teriam que seguir regras corretivas muito precisas em suas famílias, o que não deveria impedi-los ao mesmo tempo de ‘se fazerem mais amados do que temidos’, de se insinuarem no coração de seus filhos a ponto de se tornarem amigos e confidentes, enquanto os jovens que deixassem suas famílias para estudar seriam submetidos a uma força policial; este último, ‘educado sobre sua casa, atento para zelar por suas ações, ilumina sua abordagem e observa se eles não frequentam empresas criminosas ou perigosas, se eles não vão a espetáculos com muita frequência’, etc⁵⁰².

Ao redor do problema da educação das crianças ocorre uma modificação significativa que integra ao Estado a responsabilidade com a formação, a educação, o aprendizado.

Foucault considera que, em 1784, uma circular emitida por Breteuil⁵⁰³, o ministro do rei, regulamentou essa prática de um modo que a deixou inútil, permitindo que fossem substituídas por organismos estatais centralizados: “as grandes casas de correção que tinham por objetivo encarcerar e corrigir mendigos, vagabundos, pobres que não podiam trabalhar”⁵⁰⁴. A abolição “do tenente de polícia, das ordens régias e das práticas de reclusão correspondeu realmente ao desmantelamento do poder monárquico”⁵⁰⁵; no entanto, o que estava em curso era um processo que integraria os mecanismos disciplinares ao aparato da justiça penal. Esse documento do ministro do rei é responsável pela instauração das instituições coercitivas por todo o corpo social.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 285.

⁵⁰² *Ibid*, p. 119.

⁵⁰³ *Ibid*, pp. 243-246.

⁵⁰⁴ FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*, p. 124.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 124.

De algum modo, ele é quem liga o controle moral/religioso exercido pelos indivíduos em seus grupos ao exercício da justiça estatal.

A circular de 1784 que acabou com as *lettres de cachet* montou um sistema centralizado de confinamento: casas de internamento, de justiça, de detenção, de correção. Essas casas consolidam o novo papel correcional das famílias e permitem que o que antes tinha sido uma dualidade – os domínios da ordem pública e da justiça – fosse incorporado em um único aparato estatal. Se no começo do século as famílias serviam como ponto de comutação do poder que usavam as normas internas para regular as disputas, no fim do século essas capacidades foram transferidas para o Estado e a família começou a operar de outras formas. Na leitura de Foucault, a família se torna uma tecnologia moral subsumida por demandas coercitivas do Estado. Breteiu modifica as elásticas categorias de devassidão e de dissipação que indicavam os principais problemas de conduta para libertinagem. Segundo Luxon, o Código Napoleônico consolida uma transformação que ocorreu nas famílias.

Com o fim das *lettres de cachet*, caberá não mais às famílias, mas aos juízes decidirem sobre a prisão dos indivíduos. O aprisionamento, que durante muito tempo funcionou em nome de solidariedades tradicionais, organizadas pelas categorias de honra, dissipação, devassidão, perturbação, será inscrito no quadro geral do direito das pessoas e dos castigos legais. Passa-se da ideia de justiça infamante na opinião pública à ideia de justiça como garantia da lei. Instaura-se um debate em torno da aplicação de um internamento corretivo às crianças e o Código civil de 1803 “organiza juridicamente a correção paterna.” Com o fim das *lettres de cachet*, as práticas de internamento ou enclausuramento que se davam por procedimentos administrativos tornam-se procedimentos legais, previstos pelos códigos e decididas não mais pelas famílias, mas pelos juízes.

No decorrer do século XVIII duas mudanças importantes aconteceram: I. a figura do juiz muda, não mais os acusados são julgados por seus pares, mas em nome da sociedade e por seus representantes; II. um conjunto de conhecimentos emerge em torno do criminoso que o define como estrangeiro da sociedade, irredutível às leis e às normas gerais. Ocorre a transição da lógica da soberania à lógica da disciplina: a vida pública não é mais dominada pelo brilho do soberano, mas por uma nova arte da linguagem e de governo que busca dizer o real. O real emerge do emaranhamento de soberania, disciplina e segurança, abrindo a possibilidade para que qualquer uma dessas lógicas de poder seja apreendida e legitimada como *locus* da autoridade política. Os desordeiros

não são simplesmente aqueles que sobrecarregam a vida de outros ao seu redor, eles agora violam uma norma enraizada no conhecimento impessoal do social e que exige obediência, refletindo um suposto consenso social.

4.3 Crítica e desassujeitamento

Quando Foucault pensa o poder em termos de governo, ele modifica também o modo como entende a resistência. Até o ano de 1976, encontrávamos a conhecida formulação, presente em *A vontade de saber*, de que onde há poder, há resistência. A partir do momento em que ele passa à chave do governo, a resistência passa a ser considerada em termos de crítica⁵⁰⁶. A crítica, como ele define na conferência *Qu'est-ce que la critique?*⁵⁰⁷, surgiu como uma prática social de não aceitação de uma determinada forma de governo – não se aceita ser governado de um determinado modo, por determinadas pessoas, em determinadas direções. Ela aparece como uma forma de contra-conduta. Essas contra-condutas podem ser vistas em *Le désordre des familles* nos personagens sobre os quais se falam, aqueles que são denunciados e para quem a demanda de aprisionamento é dirigida.

No entanto, essa crítica, entendida como uma atitude de resistência ao poder governamental das condutas, é incorporada à atividade filosófica por meio de dois textos: o texto de Kant sobre a *Aufklärung*⁵⁰⁸ e o texto de La Boétie, *Discurso sobre a servidão voluntária*⁵⁰⁹. Esse é construído em cima de uma interrogação: por que obedecemos?

Segundo Gros, é difícil estabelecer o estatuto do texto de *La Boétie*. Escrito por um jovem de 15 ou 16 anos, não dá para saber se se trata de uma brilhante dissertação de um estudante dedicado ou de uma sátira política audaciosa. Gros prefere compreendê-lo como um “grito de estupor, de espanto, de surpresa, grito de cólera e de raiva”⁵¹⁰. Embora seja um folheto que denuncia o abuso dos governantes despóticos,

⁵⁰⁶ Sobre a relação entre crítica e governamentalidade em Foucault Cf. ADVERSE, H. Para uma crítica da Razão Política: Foucault e a Governamentalidade. In: *Revista Estudos Filosóficos*. São João Del Rei, nº 4, pp. 1-25, 2010.

⁵⁰⁷ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*. Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniel Lorenzini. Paris: Librairie Philosophique, J. Vrin, 2015.

⁵⁰⁸ KANT, I. Resposta à pergunta: o que é *Aufklärung*? In: KANT, I. *Textos seletos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, pp. 63-71.

⁵⁰⁹ LA BOÉTIE, É. *Discurso da Servidão Voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. Comentários de Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chauí. Edição bilingüe. São Paulo: Brasiliense, 1999.

⁵¹⁰ GROS, F. *Désobéir*, p. 54.

condena o terror e a arbitrariedade dos regimes políticos, a astúcia desse texto, sugere Gros, está no deslocamento enigmático que ele opera. Tradicionalmente, a crueldade, a perversidade, a provocação das misérias e dos infortúnios são atitudes próprias dos governantes, o povo aparece martirizado e censurado pelos tiranos. La Boétie inverte a clássica interrogação – como os governantes podem ser tão cruéis, a ponto de fazer tantas atrocidades a nações inteiras? – e pergunta como é possível que “tantas pessoas, tantas aldeias, tantas cidades e tantas nações suportam por vezes um único tirano”⁵¹¹. Seguindo as sugestões de Gros, podemos afirmar que La Boétie indica um vício que não está na alma do tirano, mas na obediência dos indivíduos. Todavia, se percorrermos a “trama ascética ou prática”⁵¹² do texto podemos, como leitores, nos colocarmos no lugar do sujeito de enunciação e interrogarmos nossa própria relação com o poder e com o desejo de obediência. Isso provoca um efeito de *desassujeitamento*.

Nas palavras de Foucault,

se a governamentalização é o movimento pelo qual trata-se na realidade mesma de uma prática social de assujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre os efeitos de poder e o poder sobre os discursos de verdade; a crítica será a arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida. A crítica terá essencialmente por função o *desassujeitamento* no jogo do que podemos chamar (...) política da verdade⁵¹³.

Foucault inscreve seu próprio trabalho entendido a partir desse momento como uma prática histórico-filosófica nessa linhagem. A prática histórico-filosófica, diz-nos ele:

não tem nada a ver com a filosofia da história e a história da filosofia, uma certa prática histórico-filosófica e por isso quero dizer **que o domínio da experiência ao qual esse trabalho filosófico se refere não exclui nenhum outro**. Não é a experiência interior, não são as estruturas fundamentais do conhecimento científico, mas também não é um conjunto de conteúdos históricos elaborados em outro lugar, preparado pelos historiadores e acolhidos como fatos. Trata-se, de fato, nessa prática histórico-filosófica de **fazer sua própria história, de fabricar como por ficção a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento que a eles são ligados**, questão na qual vê-se que desloca os objetos históricos habituais e familiares dos historiadores em direção ao problema do sujeito e da verdade, dos quais os historiadores não se ocupam. Vê-se igualmente que essa questão investe o trabalho filosófico, o

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 54.

⁵¹² Trabalhamos no primeiro capítulo como a arqueologia propõe uma leitura dessa natureza.

⁵¹³ FOUCAULT, op. cit., p. 39.

pensamento filosófico, a análise filosófica nos conteúdos empíricos desenhados precisamente por ela⁵¹⁴.

Le désordre des familles parece operar, ao menos essa é a nossa interpretação seguindo algumas pistas deixadas por Luxon, na mesma chave crítica: fabricar a história acontecimental de uma “determinada época empiricamente determinável”⁵¹⁵ em que ocorre uma organização “*vis-à-vis* entre a arte de ser governado e aquela de não ser totalmente governado”⁵¹⁶. E convidar o leitor a se posicionar nela.

Como nos sugere Luxon, quando abrimos o livro, nós, leitores, ficamos completamente desorientados, sem saber o que devemos fazer, pois somos colocados em uma difícil e desconfortável posição em que assistimos à violenta constituição da ordem política por um enfrentamento cotidiano da polícia e da família. Cabe ao leitor decidir com quem ele se identifica: com o poder que escreve, com os que dramatizam sua vida diante dele, ou com os que são representados nas súplicas⁵¹⁷. Está em questão a posição que o leitor ocupa: é necessário saber ler *o arquivo* e ver que há pensamento no mesmo lugar em que vidas colidiram com o poder.

Luxon organiza em dois pontos a desorientação que os leitores aí experimentam. No primeiro, considera que a circulação discursiva – entre os atores que dramatizam suas vidas diante do poder, o escrivão que acrescenta pompa e ar de seriedade ao acontecimento narrado e a polícia que se põe a investigar e a registrar em notas assistemáticas o que pôde averiguar – coloca o leitor-espectador em uma posição desconfortável, pois todos esses agentes do poder se envolvem na construção das normas de uma nova ordem política que está se formando. O leitor é desconfortavelmente convidado a experimentar essas trocas discursivas em que mecanismos reguladores unem, dividem e agrupam as pessoas. Essas trocas devem ser lidas como estratégias.

O segundo ponto que ela destaca concerne à postura que o leitor pode adotar. Por um lado, pode-se deixar que os documentos falem por si mesmos, que cada uma das cenas dramatizadas mantenha sua singularidade, restituindo a dimensão acontecimental deles. Trata-se de recusar, como fizeram Farge e Foucault, a universalização desses

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 48, **grifos nossos**.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 49.

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 49.

⁵¹⁷ Luxon avança a análise dizendo que é necessário ao leitor se identificar com o poder para que a nova ordem política seja constituída.

registros históricos fragmentários que comportam pontos de vista particulares⁵¹⁸. Em *Le désordre des familles* podemos ler: “Nos resta o visível, as palavras escritas, as investigações empreendidas, as cartas enviadas. Eles não iluminam tudo, mas dão a medida da singularidade dos acontecimentos”⁵¹⁹. Por outro lado, o leitor pode cair na tentação e na pretensão de universalização com o propósito de classificar, categorizar e formar um discurso neutro, orientado por um critério objetivo, isto é, pela forma científica⁵²⁰.

Por fim, gostaríamos de dizer que por mais sumária que nossa análise desse livro pode ter sido, acreditamos que ela sugere, ao contrário do que foi dito em seu primeiro momento de recepção, que há “muito de Foucault” nesse livro.

⁵¹⁸ Cf. LUXON, op. cit., p. 329.

⁵¹⁹ FARGE, A.; FOUCAULT, M. *Le désordre des familles*, p. 27.

⁵²⁰ Sobre uma posição similar, Cf. LUXON, op. cit., p. 308.

CONCLUSÃO

Em dezembro de 1970, na conhecida aula inaugural no *Collège de France*, *A ordem do discurso*, encontramos a primeira exposição do projeto intelectual de Michel Foucault denominado História do Pensamento. Prospectivamente, ela indicava os pressupostos gerais do trabalho que seria realizado por Foucault ao longo de seus anos como pesquisador na instituição. Na década de 1980 encontramos, sob um olhar retrospectivo, a sistematização do percurso feito. De uma ponta a outra, interessava a Foucault “pensar a historicidade das formas de experiências”⁵²¹ ou, o que dá no mesmo, estudar as transformações nas formas de experiências.

Essa tarefa levava em conta um pressuposto fundamental: o de que há uma determinação recíproca entre pensamento e experiência⁵²². Ideia essa que já se fazia presente nos elogiosos textos da década de 1960 às figuras de Nietzsche, Bataille e Blanchot, em que uma experiência de dessubjetivação – que nada mais é que uma forma de pensamento capaz de destituir a soberania do sujeito filosófico, tradicionalmente considerado como a instância única e originária para todo e qualquer conhecimento – encantava Foucault. Parece-nos que a grande virtude dos textos de Nietzsche e dos literatos mencionados estava no modo como eles ao invés de formularem teoricamente a morte do sujeito, colocaram em curso, ou melhor, realizaram em seus textos a experiência dessa morte. Para dizer de outro modo, a posição que o sujeito de enunciação ocupa nesses textos o leva à sua própria aniquilação ou dissolução, sendo possível ao leitor colocar-se na posição desse sujeito e experimentar essa dissolução.

Essa equivalência entre pensamento e experiência estende-se aos trabalhos posteriores de Foucault em que ele desloca seus interesses pela literatura para as lutas e conflitos políticos. Essa modificação coincide com os acontecimentos que se passaram na França, pós-maio de 68. A atmosfera reanimou o interesse público pelas questões políticas. Como ele mesmo afirma,

em 68, os problemas de saúde, de loucura, de sexualidade, de corpo entraram diretamente no campo das preocupações políticas. De repente o *status* dos loucos interessava a toda a população. Assim, subitamente aqueles livros [*História da loucura e Nascimento da clínica*] foram superconsumidos⁵²³.

⁵²¹ FOUCAULT, M. Préface à « *L'Histoire de la Sexualité* », DE IV, nº 340, p. 579.

⁵²² *Ibidem*, p. 579.

⁵²³ FOUCAULT, M. APUD DORON, C-O. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *Teorias e instituições penais*, p. 229, grifos nossos.

Volta à sua agenda problemas reais da existência atravessados pela loucura, pelo crime, pela sexualidade, pela doença, pela vida e pela morte. Não obstante, o desafio que ele enfrentava era o de encontrar um modo de se referir a esses domínios da existência como experiências-limite, e não como objetos teóricos. De que maneira pode-se falar da experiência humana? Deve-se realizar um trabalho teórico e conceitual em que a experiência é considerada apenas como uma das regiões relevantes da questão geral da verdade, do sujeito e do conhecimento? Para Foucault, era necessário colocar de outra forma a questão e perceber que a experiência, constituída na convergência entre mundo (norma), vida (conhecimento/erro) e pensamento (subjetividade), deve ser [desculpem a redundância] pensada ou experimentada.

A solução que ele nos oferece para que as experiências da morte, da loucura, do crime, da sexualidade não se resumissem a teorizações – que as submete a um olhar e a uma categorização objetivos, fazendo-as aparecer como um objeto de saber, como um campo de análise, como um tema de reflexão conduzido externamente por outras pessoas – é a de conduzir seus estudos a partir das práticas discursivas e não discursivas. Essas práticas não são instâncias fundamentais de onde emanam a experiência, mas são maneiras de fazer, de dizer e de se conduzir “habitadas pelo pensamento”⁵²⁴.

Não obstante, por trás dessa postura intelectual de Foucault está a interrogação sobre o papel que o intelectual deve assumir diante do exercício do poder. Os intelectuais que tinham a pretensão [ou que diziam] lutar pelos oprimidos, excluídos e marginalizados, atuavam “como *os procuradores* dos sem-história”, falando em nome deles, dizendo o que deveriam fazer, e acabavam por repetir a exclusão desses sujeitos da ordem dos discursos⁵²⁵. Esses representantes políticos e discursivos dos excluídos interditiavam as experiências e suas narrativas por uma série de disjunções que operavam: entre aquele que experiencia e aquele que detém a verdade/norma da experiência; entre aquele que fala e aquele que legitima a fala como verdadeira; entre aquele que luta cotidianamente contra formas de assujeitamento e aquele que tem o estatuto legítimo e verdadeiro de prescrever a forma, o objetivo e a finalidade da luta; entre aquele que fala em

⁵²⁴ FOUCAULT, M. Préface à « *L'Histoire de la Sexualité* », DE IV, n° 340, p. 580.

⁵²⁵ Sobre uma posição similar a respeito da representação política em Foucault, Cf. BRUNI, J. C. *Foucault: o silêncio dos sujeitos*. Tempo social. Ver. Sociol. USP, S. Paulo, 1(1):199-207, 1. sem. 1989, grifos nossos.

primeira pessoa e aquele que fala em terceira; entre aquele que se conduz de um determinado modo e aquele que prescreve a regra da conduta.

Foucault engajou seu projeto intelectual nas lutas políticas cotidianas de um modo diverso⁵²⁶: ele não se propôs a falar em nome dos excluídos e muito menos a esclarecê-los ou fazê-los tomar consciência de sua situação, o que seria impor a eles novas relações de força. O que ele fez – e nessa pesquisa tivemos o árduo trabalho de reconstituir – foi dar acesso às experiências [ou, se preferirem, às formas de pensamento] de indivíduos marginalizados. O trabalho de editoração e de publicação dos registros que alguns desses indivíduos deixaram possibilitava que essas experiências entrassem para a ordem dos discursos, que fosse possível ver sua importância nas lutas contra o poder. Todavia, Foucault teve o cuidado de pesquisar e de mostrar as condições de assujeitamento a que esses indivíduos foram submetidos – trabalho que também reconstituímos recorrendo aos cursos. Se o filósofo ou o intelectual querem atuar na luta contra o poder, eles devem escutar os agentes internos das lutas, aqueles que, muitas das vezes, não dominam a linguagem formal, não acessam a teoria, não são intelectuais, mas que estão na linha de frente das batalhas, que travam as lutas cotidianas ligadas aos problemas da loucura, do crime, do sexo. Trata-se de dar voz a todo tipo de experiência, sem excluir nenhuma; de trazer para a cena discursiva, filosófica, para o teatro da verdade, essas vozes⁵²⁷. Como já indicamos – e foi essa dimensão que tentamos reconstituir –, é preciso retomar a dimensão de resistência dessas experiências, apresentando-as no campo mesmo das lutas contra o poder. Como ele nos diz,

É necessário que as vozes de um número incalculável de sujeitos falantes ecoem e **temos de deixar falar uma experiência incalculável**. Não é necessário que o sujeito falante seja sempre o mesmo. Não é necessário que ecoem apenas as palavras normativas da filosofia. **Temos que fazer falar todo tipo de experiência, e dar ouvidos aos afásicos, aos excluídos, aos moribundos**. Pois nos encontramos no exterior, enquanto são eles que efetivamente enfrentam o aspecto sombrio e solitário das lutas. **Creio que a**

⁵²⁶ Esse trabalho envolve uma dimensão da experiência pessoal de Foucault, da sua vida militante, seus envolvimento com o G.I.P – *Groupe d'Information sur les Prisons*, criado em 1971 e encerrado em 1972; com a antipsiquiatria e os asilos. Sobre o G.I.P., Cf. ALVAREZ, M. C. Punição, poder e resistências: a experiência do *Groupe d'Information sur les Prisons* e a análise crítica da prisão. In: SCAVONE, L.; ALVAREZ, M. C.; MISKOLCI, R. (Org.) *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora Unesp, 2006. pp. 45-60.

⁵²⁷ FOUCAULT, M. Os intelectuais e o poder. In: MACHADO, R. (org.) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 71. Cf. YAZBEK, A. A “transgressão do universal”: o intelectual e o poder em Michel Foucault. *Kriterion: Revista de Filosofia*, nº 53 (125), junho 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/NVqSNkSt6GndZTwwn5mrp3L/?lang=pt>. Último acesso em 28/05/2021.

tarefa de um praticante de filosofia, que vive no Ocidente, é de dar ouvidos a todas essas vozes⁵²⁸.

Não à toa, Foucault foi criticado por não oferecer soluções concretas aos problemas que colocava, por não fazer proposições ou dar prescrições. Na entrevista concedida a D. Trombadori em 1978 ele afirma que:

por razões que tocam essencialmente *sua* escolha política, no sentido largo do termo, *ele* não pode, absolutamente, assumir o papel de prescrever soluções. O papel do intelectual hoje não é o de fazer a lei, de propor soluções, de profetizar, pois, nessa função, ele apenas contribui para o funcionamento de uma situação de poder determinada que deve ser criticada⁵²⁹.

Todavia, a filosofia quando se propõe a prescrever soluções ou saídas representa um grande risco de se tornar o fundamento da verdade do exercício do poder⁵³⁰; isto é, de reforçar o campo prático e discursivo no qual o sujeito encontra as condições de seu assujeitamento. Contrariamente, Foucault considera que não cabe a ele a tarefa de codificar e/ou de prescrever os comportamentos de luta. Não dizer o que deve ser feito é uma postura intelectual e política de não cair na armadilha do poder. Cabe ao filósofo colocar os problemas e mostrar sua complexidade, provocando dúvidas e incertezas.

A experiência deve ser pensada em relação aos jogos de poder. Como ele mesmo afirma na entrevista de 1982, *O sujeito e o poder*, “para nós, de todo modo, o poder não é apenas uma questão teórica, mas alguma coisa que faz parte da nossa experiência”⁵³¹. Todavia, isso não significa que a experiência seja necessariamente um processo de assujeitamento ao poder. Lembremos da máxima dita em *A vontade de saber*, “onde há poder, há resistência”⁵³², ou da formulação de 1979 de que “não há poder sem recusa ou

⁵²⁸ FOUCAULT, M. *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*. DE III, n° 235, pp. 615-616, **grifos nossos**.

⁵²⁹ FOUCAULT, M. *Conversazione con Michel Foucault* (« Entretien avec Michel Foucault »). DE IV, n° 281, p. 86.

⁵³⁰ Sobre isso, Cf. FOUCAULT, M. *Gendai no Kenryoku wo tou* (« La philosophie analytique de la politique »). DE III, n° 232, pp.534-552.

⁵³¹ FOUCAULT, M. *Le sujet et le pouvoir*. DE IV, n° 306, p. 224.

⁵³² Ele diz que o poder não existe “senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão. Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, 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. (...) Elas são o outro termo das relações de poder; inscrevem-se nessas relações como o interlocutor irredutível.” FOUCAULT, M. *A vontade de saber*, pp.105-106.

revolta em potencial”⁵³³. Ora, é possível desobedecer, não aceitar, recusar – seja não respondendo de forma inesperada às perguntas do interrogador, seja tirando a própria vida, para não submetê-la ao que lhe foi previamente e exteriormente destinado como forma de vida, seja explorando outra via filosófica que escapa à sua normatividade. A resistência é uma forma de abertura, ou melhor, é um ponto de desarticulação entre sujeição e indivíduo sujeito. Quando alguém se recusa a obedecer ou não aceita a sujeição a que é imposto, algo *acontece* e irrompem “singularidades que se afirmam na resistência ao poder”⁵³⁴.

Nós nos sublevamos, é um fato; e é por isso que a subjetividade (não a dos grandes homens mas a de qualquer um) se introduz na história e lhe dá seu alento. Um delinquente arrisca sua vida contra os castigos abusivos, um louco não suporta mais estar preso e decaído, um povo recusa o regime que lhe oprime. Isso não torna o primeiro inocente, não cura o outro, e não garante ao terceiro os dias prometidos. Ninguém aliás, é obrigado a ser solidário a eles. Ninguém é obrigado a achar que aquelas vozes confusas cantam melhor do que as outras e falam da essência do verdadeiro. Basta que elas existam e que tenham contra elas tudo o que se obstina fazê-las calar, para que faça sentido escutá-las e buscar o que elas querem dizer. Questão de moral? Talvez. Questão da realidade, certamente. Todas as desilusões da história de nada valem: **é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não tem a forma da evolução, mas justamente a da “história”**⁵³⁵.

Nosso trabalho tentou reconstituir essa dimensão da trajetória foucaultiana que reintegrava aos jogos de poder e de resistência o lugar de experiências esquecidas na “poeira” dos arquivos e articulá-los aos trabalhos realizados nos cursos proferidos no *Collège de France* e em alguns textos encontrados nos *Dits et Écrits*. Para cumprir esse propósito, decidimos separar nosso trabalho de acordo com os domínios de determinadas formas históricas de experiência, correspondentes às que encontramos em *Eu, Pierre Rivière...*, *Herculine Barbin...*, *Le désordre...* Acreditamos que essa escolha poderia orientar nosso caminho e nos ajudar a separar os elementos que concerniam a cada um dos domínios. Muito embora tenhamos nos empenhado nisso, uma série de mecanismos, de temáticas, de agentes do poder, de problemas se entrecruzam e acabam por aparecer em domínios distintos da experiência.

Começamos nossa reconstituição pela forma histórica que a experiência do crime adquiriu na modernidade. Mostramos, ou ao menos esse foi nosso intuito, os elementos históricos que modificaram o exercício do poder punitivo e, em

⁵³³ FOUCAULT, M. “*Omnes et Singulatim*”: vers une critique de la raison politique. DE IV, n°, p. 160.

⁵³⁴ FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, p.511.

⁵³⁵ FOUCAULT, M. *Inutile de se soulever?*, DE IV, n° 269, pp. 793-794.

consequência, o lugar que o indivíduo criminoso ocupa na instituição penal. Como vimos, a partir do momento que as tecnologias disciplinares são enxertadas no sistema penal, o exercício do poder de punir modifica seu objetivo: não basta mais saber quem foi o autor do crime e aplicar-lhe a pena, é necessário definir a natureza do indivíduo criminoso. Por uma série de instrumentos, dentre os quais a escrita é um dos mais importantes, o criminoso se torna um objeto sobre o qual recai uma vigilância permanente. Mas aí está dado o lugar que o criminoso deve ocupar: o de objeto. Rivière, contrariando todas as classificações jurídicas e psiquiátricas sobre o crime, toma para si a palavra e coloca-se na posição de sujeito, como aquele que se coloca no discurso em posição de enunciação. E essa enunciação desmonta a ordem das coisas. Vejamos. A condição para que a prisão fosse socialmente aceita como modelo punitivo legal era precisamente porque ela comportava um elemento coercitivo ou corretivo – porque ela era uma forma desejável de exercício do poder que garantia a correção dos indivíduos. Rivière questiona precisamente esse elemento corretivo, disciplinar, com seu memorial. Ele se apresenta como um sujeito que embora tenha cometido um crime atroz, não demonstra os elementos necessários para sua correção/cura. Ele não reconstitui o crime, ele não confessa, ele não se arrepende de ter transgredido a lei. Pelo contrário, isso é para ele motivo de glória. Ele queria entrar para história e aparecer ao lado dos grandes assassinos. Ele coloca o problema da confissão na prática judiciária.

Em seguida, acompanhando por uma espécie de espelhamento o movimento operado pelo próprio Foucault, reconstituímos a história da psiquiatria nos voltando para os cursos *O poder psiquiátrico* e *Os anormais*. Tendo como fio condutor as relações recíprocas entre as tecnologias disciplinares e o poder psiquiátrico, partimos da problemática suscitada a partir, ou em torno, de Rivière sobre as relações entre crime e loucura e deslizamos para as questões da anormalidade e da sexualidade. Acompanhamos ou recompomos uma série de deslocamentos operados de um domínio a outro.

I. O espaço institucional é modificado – não mais a prisão, mas o asilo. Embora guardem semelhanças e sejam ambas arquiteturas disciplinares, o asilo tem a prerrogativa de ser medicamente marcado e de possuir funções terapêuticas. Esses dois componentes, marcações médicas e cura, são o verniz que a psiquiatria tem para ser socialmente aceita. II. A concepção das normas é alterada. Não se trata mais de conceber as normas de um ponto de vista jurídico, estabelecidas na forma da lei e atuando na discriminação do proibido e do permitido. Trata-se, então, de considerá-las

de um ponto de vista biológico em que atuam como limite da doença, da vida e da morte. III. Ocorre um deslocamento do domínio de ingerência do poder psiquiátrico. Ele passa de um poder capaz de curar a loucura e a perturbação dos pensamentos para se exercer sobre um campo de condutas e comportamentos definidos como normais ou anormais, a partir da certeza médica/psiquiátrica da saúde, do corpo, da identidade. IV. Os personagens que exercem o poder não são os mesmos. Não é mais o juiz que estabelece o limite da experiência, mas o médico. Não mais uma figura que pune de acordo com uma lei positiva, mas a figura do médico que cura ou corrige de acordo com um padrão de normalidade previamente definido. V. A confissão é um mecanismo de poder que não leva à punição, mas à cura. Não se trata mais de exigir a confissão daquele que transgride a lei, mas de todos os indivíduos que possuem comportamentos e condutas desviantes da normatividade médica.

É em meio a esse conjunto de transformações que a figura de Herculine Barbin aparece. Entendendo que ela está duplamente fora da normalidade – porque seu corpo não se adequa à anatomia medicamente qualificada como normal e porque não segue a heteronormatividade –, o médico decide colocar um limite à sua experiência. Entretanto, ela não aceita a certeza médica. Curiosamente, Foucault modifica seu vocabulário para tratar da experiência de Barbin. Ele não fala mais em limite e transgressão, mas em erro e desvio. E talvez isso se deva ao fato de a resistência dela se dar no nível mesmo da vida e não no nível do discurso, como é o caso de Rivière.

O deslocamento operado da “experiência da sexualidade” para as “experiências da devassidão e da dissipação” é um pouco mais complicado e ele concerne ao espaço e ao domínio em que elas acontecem, a seus agentes, ao momento histórico e ao modo de abordagem realizada por Foucault.

As experiências da devassidão e da dissipação aparecem no plural e dizem respeito a um campo confuso de condutas irregulares, ligadas especialmente ao controle dos bens matrimoniais e das relações entre os casais. Diferentemente dos domínios anteriormente analisados, as experiências que aí encontramos são de dois anos específicos do século XVIII, 1728 e 1758. O problema gira em torno das famílias, da vizinhança e da polícia que atuam conjuntamente para a manutenção de uma ordem pública emergente.

Mas uma outra modificação mostrou-se mais importante para nós. Até o ano de 1978, Foucault usava como grade de análise das transformações epistêmicas e políticas de determinadas formas de experiência as noções de poder e de saber. Nesse quadro

analítico, Rivière e Herculine apareciam como subjetividades transgressoras e desviantes que insurgem contra o poder. Nesse momento, apresentava-se em espaços separados o estudo das racionalidades das práticas e o pensamento. Todavia, uma das mudanças que ocorre em *Le désordre des familles* é a de colocar no mesmo espaço a racionalidade das práticas e o pensamento. Ele também modifica sua grade analítica pela introdução das noções de governo e de crítica. Nossa sugestão é a de que isso nos possibilita pensar que a potência de resistência desse fragmento da história do pensamento está no próprio exercício filosófico, no modo como se lê esses documentos.

Rivière e Herculine se tornaram sujeitos pela escrita de si. Eles escreveram para tornarem suas vidas e seus textos públicos. Podemos encontrar em ambos os indícios disso. Rivière conta, por exemplo, como a escrita do crime era tão importante quanto o próprio ato criminoso, na medida em que ambos atendiam ao seu desejo de glória. Herculine, por sua vez, dá indícios de que quer a publicização de seu texto e que espera que ele seja objeto da opinião pública: “pois bem – ela diz – submeto-me aqui ao julgamento da posteridade que me lerá!”⁵³⁶. Ambos pareciam ter em mente um público a que se dirigiam, ao menos virtualmente. As dramatizações das famílias presentes em *Le désordre des familles...* passam por uma outra forma de registro. E para compreendê-la é necessário compreender que esses documentos possuem uma ambiguidade fundamental: de um lado, elas contam com a encenação/dramatização das vidas cotidianas diante do escrivão – estranho destino da confissão, comenta Farge; de outro, elas entram para o registro escrito por uma intervenção do poder. A nossa sugestão é a de que cabe ao público de leitores acompanhar a série de acontecimentos e exercer a virtude de interrogar o poder ou se identificar com ele.

Por fim, gostaríamos apenas de dizer que os fragmentos da história do pensamento que aqui tentamos reconstituir abre uma série de questões que merecem ser exploradas com mais cuidado em outros momentos. Acreditamos que uma delas concerne ao restabelecimento da dimensão crítica – ou de resistência política – que a arqueologia possui. De igual modo, a concepção de experiência entendida como uma forma de pensamento relacionada às normas epistêmicas e políticas, além de extrapolar a ideia de uma confrontação entre um sujeito e um mundo de objetos comporta uma abertura ao novo.

⁵³⁶FOUCAULT, M. *Herculine Barbin...*, p. 38.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE FOUCAULT

FARGE, A. FOUCAULT, F. *Le désordre des familles, Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII siècle*. Édition életronique. Paris: Gallimard, 06 de maio de 2014.

FOUCAULT, M. *A ordem dos discursos. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva. Curso no Collège de France (1972-1973)*. Edição estabelecida por Bernard E. Harcourt, sob a direção de François Ewald e Alessandor Fontana. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

FOUCAULT, M. *About the beginning of the hermeneutics of the self. Lectures at Dartmouth College, 1980*. Edition establishid by Heri-Paul Fruchard e Daniele Lorenzini. Translation by Graham Burchell. Chicago : The University od Chicago Press, 2016.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

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

FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber. Curso no Collège de France (1970-1971)*. Edição estabelecida por Daniel Defert sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos X, Filosofia, diagnóstico do presente e verdade*. Org. Manoel Barros da Mota. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits I, 1954-1969*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II, 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits III, 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *Dits et Écrits IV, 1980-1984*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos X, Filosofia, diagnóstico do presente e verdade*. Org. Manoel Barros da Mota. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos. Curso no Collège de France (1979-1980)*. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. Edição estabelecida por François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe minha irmã e meu irmão...Um caso de parricídio do século XIX apresentado por Michel Foucault*. Tradução de Denise Lezan de Almeida. Revisão técnica de Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Graal, 2013.

FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tanus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

FOUCAULT, M. *Herculine Barbin, o diário de um hermafrodita*. Tradução de Irley Franco. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I, A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. MACHADO, R. (org.). Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *Nascimento da clínica*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros. Curso dado no Collège de France (1982-1983)*. Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974)*. Edição estabelecida por Jacques Lagrange sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. Revisão Técnica de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. *Os anormais. Curso no Collège de France (1974-1975)*. Edição estabelecida por Valerio Marchetti e Antonella Salomoni sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. Revisão da tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade. Curso no Collège de France (1980-1981)*. Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Rosemary Costheky Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FOUCAULT, M. *Teoria e instituições penais, Curso no Collège de France*. Edição estabelecida por Bernard E. Harcourt, com colaboração de Elisabetta Basso e Claude-Olivier Doron, participação de Daniel Defert, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir, nascimento da prisão*. Introdução de Antônio Fernando Cascais. Tradução Pedro Elói Duarte. Revisão de Marcelino Amaral. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2013.

OUTRAS OBRAS

ADVERSE, H. Para uma crítica da Razão Política: Foucault e a Governamentalidade. In: *Revista Estudos Filosóficos*. São João Del Rei, 2010, nº 4, pp. 1-25.

ADVERSE, H. O que é ontologia do presente?. In: *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, dez. 2010, nº.6, pp. 129-152.

ALVAREZ, M. C. Punição, poder e resistências: a experiência do *Groupe d'Information sur les Prisons* e a análise crítica da prisão. In: SCAVONE, L.; ALVAREZ, M. C.; MISKOLCI, R. (Org.) *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora Unesp, 2006. pp. 45-60.

ALVES, M.A. *O autor em cena: uma investigação sobre a autoria e seu funcionamento na modernidade*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, f.490, 2013.

ALVES, M.A. Cristianismo e racionalidade política moderna em Michel Foucault. In: *Revista Estudos Filosóficos UFSJ*. São João del Rei, 2016, nº17, pp. 76-88.

ANDRADE, D. *Vidas paralelas: Foucault, Pierre Rivière e Herculine Barbin*. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, v.19, n.2.

ARTIÈRES, P.; BERT, J-F.; GROS, F. REVEL, J. (Ed.). *Michel Foucault*. Revisão técnica de Manoel de Barros da Motta; tradução de Abner Chiquieri. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

ARTIÈRES, P. *L'Historien face aux archives*. *Pouvoirs*, nº 53, Les Archives, Avril 2015, pp. 85-93. Disponível em: <https://www.revue-pouvoirs.fr/L-historien-face-aux-archives.html>. Último acesso em 08/07/2021.

BARBARAS, R. *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin, 1998.

BEYSSADE, J-M. *Descartes au Fil de l'Ordre*. Coll. *Épiméthé*, PUF, 2001.

BLY, N. *Dez dias no hospício*. Tradução de Ana Guadalupe. São Paulo: Fósforo, 2021.

BOLMAIN, T. *Expérience et critique. Sur le kantisme de Foucault*. Aspirant F.R.S.-FNRS/ Univ. De Liège, abril de 2010. Disponível em : <https://orbi.uliege.be/handle/2268/108907>.

BOUBAKER-TRIKI, R. *Notes sur Michel Foucault à L'Université de Tunis*. Collège International de Philosophie. Rue Descartes, 2008/3, nº61, pp. 11-113). Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2008-3-page-111.htm>

BOULLANT, F. *Michel Foucault et les prisons*. Paris : Presses Universitaires de France, 2015. Formato Epub.

BRUNI, J.C. *Foucault: o silêncio dos sujeitos*. Tempo social; Ver. Sociol. USP, S. Paulo, 1(1):199-207, 1.sem. 1989.

BUTLER, J. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. Nova York: Routledge, 1990.

CANDIOTTO, C. *O pensamento do Mesmo: entre utopias e heterotopias*. Dois Pontos: Revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Curitiba, São Carlos, v.4, n.1, pp. 169-179, abril de 2017. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/56545>.

CANDIOTTO, C. Foucault: uma história crítica da verdade. Marília: *Trans/Form/Ação*. vol. 29, nº 2, 2006. Sem paginação.

CANGUILHEM, G. *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*. Paris: PUF, 1955. Nov. Ed. Revue, Paris, Vrin, 1977.

CARVALHO, N. *Metamorfoses em Tradução*. Relatório Final (Pós-Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, f. 158, 2010.

DARDOT, P. *De la praxis aux pratiques*. In : LAVAL, C. PALTRINIERI, L. ; TAYLAN, F. (org.). *Marx & Foucault: Lectures, usages, confrontations*. Paris: Éditions La Découverte, 2015.

DAVID, M. *The lives of Michel Foucault*. London: Vintage, 1993.

DELEUZE, G. *Michel Foucault: o poder*. Tradução e notas de Mario Antunes Marino. Revisão de Iracy Ferreira dos Santos Júnior. Editora Politeia: São Paulo, 2020.

DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins; revisão de tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Le Seuil, 1967.

DESCARTES, R. *Meditações concernentes à primeira filosofia nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas*. Abril Cultural, 1973, p. 92-150.

DONZELOT, J. *The policing of families. With a foreword by Gilles Deleuze*. Translated from the French by Robert Hurley. New York : Pantheon Books, 1979.

DOSSE, F. *História do estruturalismo 2, O canto do cisne, de 1967 a nossos dias*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora Universidade Estadual de Campinas, 1994.

DUARTE, A. CÉSAR, M.R., *Inútil resistir ao dispositivo da sexualidade? Foucault e Butler sobre corpos e prazeres*. Ver. Filos., Aurora, Curitiba, v.28, n.45, pp. 949-967, set./dez.2016.

DUSCHINSKY, R; ROCHA, L.A. (Ed.) *Foucault, the family and politics*. Basingstoke, Hampshire, England: Palgrave Macmillan, 2012.

ERIBON, D. *Michel Foucault, 1926-1984*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Editora Schwarcz, 1990.

EWALD, F. *Juridiction et véridiction*. Grief, 2014, n° 1, p. 231.

FARGE, A. *Vivre dans la rue à Paris au XVIII siècle*. Paris: Gallimard, 1979.

FUNK-BRENTANO, M. *Les lettres de cachet à Paris. Étude suivie d'une liste de prisonniers de la Bastille (1659-1789)*. Paris : Imprimerie Nationale, 1910. Disponível em: <https://archive.org/details/lettresdecachet00func>

GARANCE, H. *Avec le pouvoir psychiatrique, Michel Foucault fait-il événement?* Analyse de la thèse et du projet de Foucault dans son cours au Collège de France, 1973-1974. Liège : Liège Université, Belgique, 2020, f. 106. Dissertação de mestrado. Disponível em : <http://hdl.handle.net/2268.2/10182>.

GROS, F. *Désobeir*. Paris: Éditions Albin Michel, 2017.

GUTTING, G. *Foucault's Philosophie of experience*. Duke University Press, *Boundary 2* 29:2, 2002. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/boundary-2/article/29/2/69/6133/Foucault-s-Philosophy-of-Experience>.

GUTTING, G. *Michel Foucault's Archaeology os Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 266.

HOLLIER, D. Le mot de Dieu : « Je suis mort ». In : CAMGUILHEM, G. (org.) *Michel Foucault Philosophe. Rencontre Internationale. Paris 9,10,11 Janvier 1988*. Paris : Éditions du Seuil, 1989.

HOUBRE, G. *Les deux vies d'Abel Barbin, né Adélaïde Herculine (1838-1868)*, Édition annotée des *Souvenirs* d'Alexina Barbin. Paris: Presses Universitaires de France/Humensis, 2020. Formato ebook.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf.

KANT, I. *Textos seletos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

LA BOÉTIE. É. *Discurso da Servidão Voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. Comentários de Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chauí. Edição bilingüe. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LEGRAND, S. *Les normes chez Foucault*, coll. « Pratiques théoriques », Paris, PUF, 2007.

LÉONARD, J. *L'historien et le philosophe : À propos de « Surveiller et Punir. Naissance de la prison »*. In: *Annales historiques de la Révolution française*, n°228, 1977. pp. 163-181. Disponível em : https://www.persee.fr/doc/AsPDF/ahrf_0003-4436_1977_num_228_1_4050.pdf.

LUXON, N. (Ed.) *Archives of infamy: Foucault on State Power in the Lives of Ordinary Citizens*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2019.

MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. Formato Kindle.

MACHEREY, P. *De Canguilhem a Foucault, La force des normes*. Paris: La Fabrique Éditions, 2015. Formato Epub.

MACHEREY, P. *Querelles cartésiennes*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2014.

McGUSHIN, E. *Foucault's askesis: an introduction to the philosophical life*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 5ª edição, 2018.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, formato Epub.

NIETZSCHE, F. *Aurora, Reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PALTRINIERI, L. *L'archive comme objet: quel modele d'histoire pour l'archéologie?* Études

PALTRINIERI, L. *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris : Editions de la Sorbonne, coll. « La philosophie à l'œuvre », 2012.

PELBART, P. *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

PERROT, E. *Les cas royaux: origine & développement de la théorie aux XIII et XIV siècles*. Paris, A. Rousseu, 1910. (Fundo BnF). Formato Kindle.

QUÉTEL, C. *Lettres de cachet et correctionnaires dans la généralité de Caen au XVIII siècle*. In: *Annales de Normandie*, 28^o année, n^o2, 1978.

RIBEIRO, C.E. *Foucault: uma arqueologia política dos saberes*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, f. 289, 2009.

ROCHA, L-A. *'The dazzling, Momentary Wake' of the lettre de cachet: The problem of experience in Foucault's practice of history*. In: DUSCHINSKY, R.; ROCHA, L.A. (Ed.) *Foucault, the family and politics*. Basingstoke, Hampshire, England, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2012.

SABOT, P. *De Foucault à Macherey, penser les normes*. *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 29 février 2016, consulté le 04 décembre 2020. Disponível em: <http://journals.openedition.org/methodos/4652>.

SABOT, P. La preface, le livre, l'auteur: de Foucault a Borges. *UFS: A Palo Seco*. Ano 5, n^o 5, vol. 2, 2013.

SABOT, P. *L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault*. Centre Sèvres, *Archives de Philosophie*, 2006/2 Tome 69, pp. 285-303.

SABOT, P. *Lire Les mots et les choses* de Michel Foucault. Paris : Presses Universitaires de France, 2006.

SABOT, P. *Pour une « histoire réele de la philosophie »*. *Methodos, savoirs e textes*, n.16, 2016. Sem paginação.

SABOT, P. *(P)rendre la parole*. *Raison Politiques*, 2017/4 (N^o 68).

SABOT, P. *Sobre algumas "figuras literárias" de Nietzsche em Foucault*. Tradução de Mauricio Pelegrini. *Revista Ipseitas, USCAR*, 2020, Nietzsche e Foucault, vol. 6 (n^o1), pp. 264-278.

SALAGUARDA, J. *Zaratustra e o asno: uma investigação sobre o papel do asno na Quarta Parte do Assim falava Zaratustra de Nietzsche*. *Discurso*, n.28, 1997, pp. 167-208.

SALOMON, M. *"Isso não é um livro de história": Michel Foucault e a publicação de documentos de arquivo*. *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 229-252, jan./abr. 2019. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X020040011>.

SARDINHA, D. *As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética*. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v.33, n.2, p.177-192, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n2/v33n2a11.pdf>.

SENELLART, M. *Michel Foucault: Plèbe, Peuple, Population*. In: CHÊNE, J. *La tentation populiste au coeur de l'Europe*. La Découverte « Recherches », 2003, pp. 301-313.

STAHL, W. *To err is human: Biography vs. biopolitics in Michel Foucault*. May 2018. *Contemporary Political Theory* 17(2):1-21.

YAZBEK, A. *A “transgressão do universal”: o intelectual e o poder em Michel Foucault*. *Kriterion: Revista de Filosofia*, nº 53 (125), junho 2012. Disponível em <https://www.scielo.br/j/kr/a/NVqSNkSt6GndZTwwn5mrp3L/?lang=pt>.

ANEXOS

Abaixo apresentamos a tradução de cinco dossiês recolhidos de *Le désordre des familles*. Inicialmente nos dedicamos à tradução desses documentos para fins internos à pesquisa. Posteriormente decidimos apresentá-los ao leitor por acreditarmos que eles iluminam em alguma medida a argumentação defendida no último capítulo.

Cada dossiê recebe o nome do indivíduo que se pede para prender, assim como se encontra em *Le Désordre des Familles*. Achamos por bem numerar cada um dos documentos e apresentar os dados básicos que podemos recolher deles. Tentamos manter nossa tradução o mais próximo possível do original, conservando a pontuação que encontramos nos documentos originais.

Os quatro primeiros são do ano de 1728 e o último de 1758. Todos os grifos são nossos.

*Dossiê Marie Anne Goulard*⁵³⁷

DOCUMENTO 1

Destinatário: Rossignol - Secretário da Intendência de Polícia

Remetente: Haynier – *Exempt du prévôt de l’Isle*

Data da redação: 26 de junho de 1728

Data do recebimento: 28 de junho de 1728

Ao Senhor Rossignol - Secretário da Intendência
de Polícia

Senhor,

Honrando suas ordens, me informei da **conduta** da chamada Marie Anne Goulard, mulher do senhor de Valence, mestre de armas em Orleans, onde mora há quase vinte anos. Há um ano, aproximadamente, o dito senhor de Valence desposou a dita Goulard que então estava acamada. Assim que se casou, ela alugou uma parte da casa então em nome de seu marido, o obrigou a mobiliá-la e quando tudo isso foi feito, se dispôs a jogar e receber em sua casa indiscretamente toda sorte de pessoas. A chamada *Grandlour*, que tem a outra parte da casa, mulher de muito má reputação, não tardou em lhe apresentar tantos conhecidos quantos lhe aprazia, começando a Valence a

⁵³⁷ Referente à seção *A história de um requerimento*.

receber em sua casa um jovem provinciano chamado Guiard que estava em Paris para seguir seus estudos de Direito e cujos bens ela fez vender para alimentá-la. A família do rapaz foi advertida pelos Senhores de Saint-Sulpice e seu pai lhe escreveu para que ele retornasse sob pena de deserdá-lo. Ela se encontra atualmente com um tal Chabrolle, escrivão de tabelionato e de dois abades, os quais um se chama Du Plessis e o outro Mousseau, sem falar dos outros dos quais não se sabe o nome. Ela se mudou há pouco tempo da rua Princesse onde morava e foi para o claustro Saint-Benoît onde pode trazer muito mal a todos os jovens que vão ao colégio.

Haynier

DOCUMENTO 2

Remetente: Chabrol – Escrivão público e concubino de Marie Anne Goulard

Data da redação: 31 de agosto de 1728.

Marie Anne Goulard pede a revogação de uma ordem do Rei de 6 de agosto de 1728 que seu marido obteve para **colocá-la no hospital**. Ela explica que em 8 de junho de 1727 desposou o senhor de Valence, mestre de armas, que manteve com ela boas relações durante cinco meses. Mas que a partir de então, ele tem se comportado incessantemente de modo errado com ela, sem que ela pudesse entender o motivo. Enfim, que ela se surpreendeu ao saber que enquanto estava em Orleans, seu marido solicitou em Paris uma ordem para interná-la.

Ela traz, para justificar sua **boa conduta**, uma declaração de seus vizinhos, além da desistência de seu marido que declarou, diante do escrivão, que só prestou queixa de sua mulher em um momento de raiva e que só solicitou seu internamento por conselho de pessoas mal intencionadas, que reconhece seus bons modos.

Coloque-se que o senhor de Valence obteve uma ordem do Rei em 6 de agosto de 1728 para internar sua mulher por **má conduta**. Ainda que o marido tenha hoje um outro discurso, o distúrbio de sua esposa não é menos certo ou notório.

Mas talvez o temor de ser internada a leve a ter uma **vida mais regular**.

Anexo ao documento 2

Remetente: Chabrol – Escrivão público e concubino de Marie Anne Goulard

Eu, abaixo assinado, certifico ter assistido à administração dos sacramentos que foram levados ontem às 11 horas da noite à Madame de Valence no momento da morte, que se teve muita dificuldade para se obter do marido um tecido para receber Nosso Senhor e que após a administração dos sacramentos, lhe tendo dito para considerar em que estado ele havia reduzido sua esposa que estava às portas da morte, este me respondeu que não se tratava disso. Quando lhe repliquei que para ele não contava em nada a administração dos sacramentos, ele me disse novamente que não lhe **envergonhava ver em sua casa se encenar uma comédia.**

Chabrol

DOCUMENTO 3

No último 6 de abril, foi expedida uma ordem do Rei para **conduzir ao hospital** a chamada Goulard, mulher Valence: seu marido tendo se queixado inicialmente de sua **má conduta**, solicitou a ordem.

Ela mudou de bairro, vindo morar no claustro Saint-Benoît. O pároco da mesma paróquia se queixou muito do escândalo que ela causava. Todos os fatos foram verificados e foram encontrados verdadeiros.

Valence renunciou ao seu direito e pediu que ela não fosse internada.

Senhor Valence ordenou ao senhor Haynier que suspendesse a execução da ordem.

A mulher Valence se ausentou e pediu a revogação da ordem que foi expedida contra ela.

Ela simulou uma doença, voltou a Paris, pediu um confessor se dizendo às portas da morte (*in extremis*) e chegou a receber seus sacramentos. O senhor Haynier verificou que **a doença era falsa, que se tratava de uma encenação** aconselhada por um tal Chabrol escrivão de tabelionato que vivia uma relação amorosa com a Valence.

Enfim, ela apresentou uma solicitação ao Senhor Tenente Civil intentando obter uma separação do seu marido e **mandou confiscar os móveis**. O marido pede que sua mulher seja internada.

DOCUMENTO ÚNICO

Destinatário: Rei

Remetente: Duchesne - Comissário do procurador Geral do Parlamento de Paris e marido de Marguerite Gobet.

Ao Rei

Senhor,

*Abatido com o peso da mais excessiva dor, Duchesne um dos enviados do Senhor Procurador Geral do Parlamento de Paris, ousa com uma humilde e respeitosa confiança se lançar aos pés de Vossa Majestade para implorar vossa Justiça contra a mais infame de todas as mulheres. Se o menor dos súditos de Vossa Majestade jamais recorreu em vão a Vossa Suprema Autoridade, se Vossa Majestade jamais desdenhou escutar favoravelmente as justas queixas que foram levadas aos pés de Vosso trono por todos os vossos súditos injustamente oprimidos e se ela nunca despediu ninguém com a dor de se ver rejeitado em seu justo pedido, que esperança não deve conceber o desventurado que já exausto recorre hoje a Vossa Majestade, depois de ter esgotado todas as vias de doçura, de repreensão e benevolência, para trazer de volta ao seu dever uma mulher desprovida de qualquer sentimento de Religião, de honra, de probidade e até mesmo de humanidade? Tal é, Senhor, o estado do infeliz que ousa fazer ressoar sua queixosa voz nos ouvidos de Vossa Majestade*⁵³⁹.

O suplicante, nascido de honestos pais e dos primeiros do burgo de Argenteuil, após ter recebido uma educação honesta, e ter feito todos os seus estudos com algum

⁵³⁸ Referente à seção *O aprisionamento das esposas*.

⁵³⁹ Esse trecho do *placet* em itálico é citado por Foucault em *La vie des hommes infâmes*, onde podemos ler: “Abatido sob o peso da mais excessiva dor, Duchesne, funcionário subalterno, ousa, com uma humilde e respeitosa confiança, lançar-se aos pés de Vossa Majestade para implorar sua justiça contra mais infame das mulheres...Que esperança não deve conceber o desventurado que, encontrando-se em estado miserável, recorre hoje à Vossa Majestade depois de haver esgotado todas as vias de doçura, repreensão e benevolência para trazer de volta ao seu dever uma mulher despojada de qualquer sentimento de religião, de honra, de probidade e mesmo de humanidade? Tal é, Senhor, o estado do infeliz, que ousa fazer ressoar sua queixosa voz nas orelhas de Vossa Majestade.” A consideração que Foucault faz a respeito desse dossiê é a seguinte: “As vidas mais dignas de pena aí são descritas com as imprecações ou com a ênfase que parecem convir às mais trágicas. Efeito cômico, sem dúvida; há alguma coisa de irrisório ao se convocar todo o poder das palavras, e com elas a soberania do céu e da terra, em torno de desordens insignificantes ou de desgraças tão comuns.” FOUCAULT, M. *La vie des hommes infâmes*. DE III, n° 198, p. 244.

sucesso, acreditou poder em 1749 contrair matrimônio legítimo com a chamada Marguerite Gobet da cidade de Premerye Nivernais que estava então em casa de um de seus parentes em Paris. Razões de conveniência o levaram a fazer esta **aliança** ainda que ele não tenha recebido um centavo do dote desta mulher, nem mesmo qualquer esperança para o futuro. Os primeiros anos de seu casamento foram bastante calmos e pacíficos, sem nenhuma das altercações que nascem ordinariamente da desinteligência ocasionada pela ausência das faculdades mentais, ou da aversão causada pela libertinagem. Mas essa tranquilidade que o suplicante experimentou a princípio foi de curta duração, e a **boa conduta** que essa mulher teve no início transformou-se logo em uma **desordem universal** e das mais terríveis.

As más companhias que ela frequentou sem que seu marido soubesse encontraram nela uma disposição particular a **devassidão**. Ela não tardou a seguir as más impressões que recebeu dessas companhias, de modo que desde seu desvio não há **devassidão**, excessos aos quais ela não se entregue todos os dias, motivada por um chamado Donis, peruqueiro, domiciliado na rua Percée, homem dado à embriaguez e conhecido como tal em seu bairro, que ela frequenta continuamente apesar do suplicante e que ela força o suplicante a frequentar.

Se por um lado, Senhor, o profundo respeito que tenho pela pessoa sagrada de Vossa Majestade me impede de detalhar circunstancialmente todas as abominações com que esta mulher **desonrou minha vida e denegriu minha honra**, contra a qual ela já atentou várias vezes, chegando mesmo a tentar me fazer cortar o pescoço no momento em que eu me barbeava, me empurrando o braço, jogando alguma coisa sobre a lâmina e tomando minha espada para me atacar enquanto eu dormia, parece de alguma maneira me autorizar a implorar hoje Vossa Justiça e Vossa Clemência, que, se ousar dizê-lo, jamais serão despropositadas.

Os excessos da boca e do vinho tendo se tornado a paixão dominante dessa mulher, não há meios e vias iníquas das quais ela não se sirva para a contentar e se entregar com uma inconcebível cegueira.

Desleal e mentirosa no último grau, não há **desvios** que ela não use para esconder suas intrigas e **suas más práticas**; nunca sai uma palavra verdadeira de sua boca. Inescrupulosa, nada lhe é sagrado: ela não conhece mais nenhum jugo da religião, estando sob seus pés, não é de se surpreender que ela não leve em consideração sua casa e que ela não respeite ninguém.

Com tais disposições, agir contrariamente ao seu dever parece-lhe um jogo, e desde que ela se entregou a todos esses excessos, eu emprego continuamente todos os tipos de temperamentos para **fazê-la sair de seu desvio e fazê-la voltar a cair em si**. Não é possível conceber os furores e as irritações aos quais ela se abandona no lugar de me escutar: das mais cruéis indignidades e aos maus tratos de toda espécie são o único resultado que ela tira das minhas repreensões e que eu recebo por todas as dores que sofro por fazê-la mudar de vida. E todos os dias sou ameaçado se ser assassinado ou envenenado por essa mulher, se ousar me queixar e trabalhar pela minha própria segurança. Da mesma forma, de nada me serviu ter levado minha justa queixa ao Senhor Procurador Geral e ao Senhor advogado geral, seu irmão, que de bom grado repreendeu ele mesmo essa mulher a respeito de suas **desordens** das quais ela só pode se justificar por meio de mentiras, astúcias e calúnias que inventou contra mim.

Mas infelizmente, Senhor, não devo me preocupar em fatigar Vossa Majestade com a declaração humilhante dos males extremos que me inflige de um tal monstro, em meio às difíceis e importantes ocupações às quais Vossa Majestade se entrega sem reserva e sem interrupção pelo sustento da Glória de Vossa Coroa e pela defesa de Vosso Povo? E me será permitido expor a Vossa Majestade que não há dia, seja de manhã quando vou trabalhar, seja à noite quando retorno em que essa **mulher excitada por algum mau gênio** e por seu próprio mau caráter, não vomite contra mim mil maldições e imprecações, como recompensa por alimentá-la e mantê-la sem fazer nada segundo meus poucos meios; sem que ela não espalhe opróbrios, injúrias e infâmias de toda espécie e não me faça ultrajes os mais sangrentos me acusando caluniosamente de ter cometido os crimes mais horríveis e mais detestáveis. E isso na presença de todos aqueles que suas desordens atraem com escândalo em minha casa para serem testemunhas de seus horrores e de minha aflição.

Não há falsidade e calúnia que ela não empregue para me perder e me destruir na opinião dos meus protetores. Não tendo eu outros bens e rendas para sobreviver e, para que ela sobreviva, senão a minha honra, a probidade que sempre professei até hoje e meu emprego na casa do Senhor Procurador Geral, ela teve a crueldade e a temeridade de vir várias vezes me insultar e ultrajar em meu trabalho e na presença dos secretários. Tem vindo me acusar de ter cometido baixezas que jamais existiram em minha casa; o seu furor e o seu ódio surgem unicamente com o objetivo de macular minha reputação e me lançar no último desespero.

Não tenho certeza de como Vossa Majestade verá minha triste situação. Hesito em continuar o exposto, mas nutrido pela **bondade paternal** que Vossa Majestade demonstra pelo menor de vossos súditos injustamente oprimidos, e que a Justiça que ela [vossa bondade] seja dispensada em todo o Vosso Reino a todos que a reivindicam, lanço-me com humilde confiança a seus pés para pedir essa Justiça que é a mais [ilegível] comunicada por Vosso Trono, e ousou esperar, Senhor, que Vossa Majestade, bem instruído da verdade de todos os fatos que tenho a honra de lhe expor e tocado pela compaixão, desejará ter a bondade de devolver minha vida e minha honra em segurança pela via que julgará a mais conveniente.

O que acabei, Senhor, de explicar a Vossa Majestade, não sendo senão uma parte dos infortúnios que me lançam na mais profunda tristeza, suplico-vos muito humildemente que me permita concluir em detalhes o mais sucintamente possível.

O pouco de inteligência que tenho, não me permite dar a esta mulher todo o **dinheiro** que ela desejaria gastar nos excessos de sua **devassidão**. Ela planejou desde muitos anos, não somente me **roubar uma parte de bens** constituídos de lençóis, vestimentas, livros e outros e de os vender a um preço irrisório sem o meu conhecimento enquanto eu estava ocupado com as funções do meu emprego junto ao Senhor Procurador Geral. E isso para satisfazer sua paixão desenfreada pelo vinho levada a um tal excesso que ela nem sequer poupou suas próprias vestimentas que ainda vende todos os dias, uma após a outra, com este propósito. Teve ainda **a baixeza de vender vários bens** que não lhe pertenciam, e até mesmo **desviar outros bens** de outras pessoas e os vender; e de se servir do dinheiro proveniente dessa venda para alimentar sua brutal paixão até o ponto de não ter me deixado um só lençol para meu descanso, o que me deixa em um estado mais triste que o do mais vil mercenário.

Ouso ainda, Senhor, expor a Vossa Majestade que sem nenhuma consideração pelo estado de gravidez em que esta mulher se encontra atualmente, mesmo avançada, ela não reservou para si um só pedaço de lençol para se cuidar quando der à luz. Sua cegueira e seu furor pela **devassidão** são desta forma horríveis e inconcebíveis.

Tal é, Senhor, o excesso de dor e de desespero ao qual estou reduzido e no qual estou mergulhado, de ser constrangido a passar meus dias com uma mulher mil vezes pior que o tigre e os leões os mais ferozes e os mais cruéis e cujas baixezas e crimes me consternem quanto a sua honra e a minha.

Se Vossa Majestade, pela bondade de seu coração paternal, tiver a caridade de privá-la da liberdade que lhe é tão nefasta e da qual ela abusa todos os dias e cada vez

mais, ou de me conceder um emprego que Vossa Majestade julgue apropriado, que seja mesmo no meio das florestas, onde eu possa viver longe de um objeto tão odioso e tão temeroso.

Privado de tudo, minha vida não está mais segura; minha honra, da qual meu pão depende, está prestes a me ser tirada pelas mais negras calúnias com as quais esta mulher envenena todas minhas ações e pelas indignas ações com as quais toda a sua vida é preenchida. Se abro a boca para que ela sinta todo o horror de seus procedimentos e a desonra que recai sobre mim seus excessos e sua **devassidão**, não há indignidade, crueldade e maus tratos que ela não exerça sobre mim, não somente durante o pouco tempo que fico em casa durante o dia, mas até mesmo durante quase todas as noites, de modo que me reduz ao mais cruel desespero. Não sei mais onde buscar ajuda para tanta ansiedade.

De fato, não é possível pensar que um **homem de família** que tem sentimentos de honra ligados a uma educação honesta possa, sem nenhuma capacidade, sobreviver com uma mulher sem Religião, nem sentimentos de honra, dada à embriaguez e a um **espírito de dissipação** e que, em consequência, está sempre tomada de furor e de um ódio implacável contra seu marido, e, além disso, sujeita a ajudas ilícitas. É demasiado, Senhor, que me seja permitido pedir a Vossa Majestade que não deixe **tais crimes impunes**, e Vossa Majestade é muito inimigo da injustiça e do crime, para não exercer todo o peso de seu braço vingador e de sua soberana Justiça sobre um de seus súditos que se encontraria atingido e convencido de tamanha iniquidade.

Nessas tristes circunstâncias, não me resta mais, Senhor, senão implorar por Vossa misericórdia e Vossa Justiça, e suplicar a Vossa Majestade, com lágrimas e com a mais humilde e a mais viva instância, que tenha piedade de minha triste situação, **me devolvendo a vida**, Vossa Majestade me imporá a feliz necessidade de conservar um eterno reconhecimento por uma tão grande graça e de levantar incessantemente meus votos ao Senhor, pela prosperidade de Vossas Armas, a continuação e a Glória de Vossa Coroa, e pela preciosa conservação de Vossa Pessoa Sagrada, e de toda Vossa Augusta e Real Família.

Assinado Duchesne.

DOCUMENTO 1

Destinatário: Intendente Geral da Polícia

Ao Monsenhor
Intendente Geral de Polícia

Antoinette Pauline Valancier, filha de Claude Valancier, comerciante em Paris, apresenta humildemente a Vossa Grandeza que Jean François Allis, filho de Claude Allis e de Jeanne Miard, seus pai e mãe, também comerciantes em Paris, domiciliados na rua do Cygne, teria desde alguns anos pedido a suplicante em matrimônio. Quando os negócios de seu pai o chamaram a Londres, na Inglaterra em 1728, esta o acompanhou. O amor que o dito Allis tinha por ela o levou a encontrá-la na cidade de Londres onde, na presença e com o consentimento do pai da suplicante teriam recebido o sacramento do matrimônio em todas as possibilidades exigidas na capela e por meio do capelão de Sua Excelência Monsenhor Embaixador de Portugal e na presença de testemunhas em 23 de agosto de 1728. Após a consumação do casamento, o dito Allis filho e sua mulher teriam retornado a Paris onde, depois de algum tempo, o furor do pai e da mãe Allis os levaram à intrepidez de mandar **colocar seus filhos em uma prisão horrível sob o único pretexto de lhes ter desobedecido**. A suplicante saiu dali em 31 de dezembro último sob solicitação de alguns parentes e amigos, e como o dito Allis filho continua detido nos horrores de uma prisão desde 27 de dezembro por uma única desobediência a seus pais que souberam (para satisfazer sua ambição) abusar de Vossa Grandeza, à qual demos certificados da vida e dos modos do dito Allis filho, que **não merece nenhum castigo** e que, ao contrário, tem o caráter de um homem honesto, do qual a suplicante se encontra grávida de quatro meses, após um matrimônio autêntico que não merecerá menos que uma punição de Deus sobre os ditos Allis pai e mãe, por quererem sua destruição. A essas considerações, Monsenhor rogo a Vossa Grandeza que sem levar em conta a temeridade dos ditos Allis pai e mãe, que ordene sua soltura do For-l'Évêque. A suplicante e seu marido não cessarão de fazer votos para os dias preciosos de Vossa Grandeza.

⁵⁴⁰ Referente à seção *A perturbação dos negócios*.

Anexo ao documento 1

Remetente: Nós - as testemunhas.

Certificamos conhecer Jean François Allis, filho de Claude Allis e Jeanne Miard, comerciantes, domiciliados em Paris, rua do Cygne, paróquia Saint-Eustache, sendo um jovem a respeito do qual não se pode nada dizer além do que lhe é favorável, tendo o conhecido desde sempre como de uma **conduta digna de ser louvável** dentre todas as pessoas honestas e por ter sido muito útil a seu pai e mãe em seu comércio. E se formos enviados diante dos magistrados para testemunhar o que declaramos pelo presente certificado, nós nos apresentaremos todas as vezes, e quando for conveniente protestar, nós diremos a verdade.

[Dezesseis assinaturas.]

DOCUMENTO 2

Destinatário: Intendente Geral de Polícia

Remetente: Nós – as testemunhas.

Ao Monsenhor

Intendente Geral de Polícia

Antoinette Pauline Valancier, filha de comerciante em Blois e mulher de Jean François Allis, também filho de comerciante em Paris, apresenta muito respeitosamente a Vossa Grandeza que ela foi constituída prisioneira com seu marido, ambos conduzidos ao For-l'Évêque pelo comissário Launay e o senhor Leclerc em virtude de ter desposado Jean François Allis sem o consentimento de seu pai e de sua mãe, os quais querem a dissolução do matrimônio sob pretexto de que eles se casaram em Londres sob a proteção do embaixador de Portugal que lhes mandou administrar o sacramento do matrimônio por um de seus capelães na capela.

A suplicante ousa esperar que Vossa Grandeza desejará escutar favoravelmente as razões que ocasionaram este matrimônio.

Antoinette Pauline Valancier conheceu seu marido em 1724. E tendo se amado desde que se conheceram, se encontraram durante um ano com o propósito de se casarem e os pais, tanto de um quanto de outro, aprovavam os projetos que faziam seus filhos durante todo esse tempo.

Mas o **fechamento dos negócios** do pai da suplicante que aconteceu no fim de 1725 fez mudar o sentimento do pai e da mãe de seu marido que, a partir de então,

propuseram outros partidos a seu filho, quem jamais quis aceitá-los, tendo feito reciprocamente neste intervalo de tempo promessas de matrimônio à suplicante que são mantidas até hoje. As infelicidades do pai e da suplicante o tendo obrigado a se ausentar e a fugir para um país estrangeiro, ela resolveu em um momento de ternura que encontraria um meio de se estabelecer ou de rever seu pai, ela pode se juntar a ele sem comunicar a seu futuro marido, que embora tendo sabido de sua partida dois meses depois que ela já estava na região de Liège, foi encontrá-la e insistiu de alguma maneira a se casar com ele, e fizeram a viagem a Londres com o pai da suplicante onde eles se casaram de acordo com a certidão de casamento a ser apresentada a Vossa Grandeza. E a consumação se fez em 23 de agosto último, da qual a suplicante se encontra grávida atualmente de três meses e meio.

As presentes solicitações de seu marido, pedindo que ela volte a Paris com ele para trabalhar, o que traz hoje muita dor à suplicante que é perseguida por seu sogro e sua sogra, que queriam abusar de Vossa Grandeza com calúnias horrorosas impetradas contra a suplicante cuja honra em nada pode ser censurada. E se vos é possível a Vossa Grandeza de vos informar dos fatos contidos no certificado anexo, ela sempre foi uma moça sensata e ajuizada.

A suplicante ousa acreditar se Vossa Grandeza se sentirá tocada pela compaixão, a protegerá contra a violenta perseguição de seus pais e ordenará a liberdade de seu marido e a sua para que vivam juntos e trabalhem como pessoas honestas em seu comércio, sem serem um peso para ninguém, não pedindo nada a seu pai e sua mãe. E não cessaremos de rogar ao Senhor pela prosperidade e a saúde de Vossa Grandeza.

Jean François Allis, Valencier, mulher de Allis.

Anexo do documento 2

Remetente: Nós - as testemunhas.

Certificamos conhecer muito perfeitamente há cerca de quinze anos Antoinette Pauline Valancier, filha de Claude Valancier, comerciante de malhas [*ilegível*], a qual conhecemos desde sempre como uma moça razoável e sensata, de que, nada se pode dizer além de elogios a seu respeito. E se no caso formos mandados diante do magistrado para testemunhar de viva voz sobre sua **conduta passada e presente**, diremos a verdade.

[Doze assinaturas.]

DOCUMENTO 3

Destinatário: Intendente Geral de Polícia

Remetentes: Claude Allis – Ferreiro, pai de Jean François

Jeanne Miard - Esposa de Claude Allis e mãe de Jean François

Ao Monsenhor

Intendente Geral de Polícia

Claude Allis, mestre ferrageiro e Jeanne Miard, sua mulher, domiciliados na rua do Cygne, expõem muito humildemente à Vossa Grandeza que eles são encarregados de dois filhos e tomaram todos **os cuidados para lhes dar uma boa educação**; eis que um deles, chamado Jean François Allis, com vinte e seis anos, bem longe de o parecer, se deixou seduzir por Toinette Valancier, filha de Valancier, capuchinho, comerciante de meias, que fugiu para a Holanda onde seu filho **foi devasso** por quatro anos, quando foi jogado de volta em sua casa e lhes pegou uma letra de câmbio de trezentas libras com o Senhor Joffrin, secretário do Rei e em Laon pegou a soma de quatrocentas e vinte e cinco libras com o Senhor Legros, comerciante desta cidade e partiram para a Holanda e de lá foram para a Inglaterra e depois de seis meses de libertinagem e de ausência estão de volta há poucos dias e vivem sempre juntos, estando a ponto de partir; e como os suplicantes têm interesse de **parar as desordens de seu filho** com a dita Valancier para evitar as consequências vergonhosas e funestas que podem acontecer, por essa razão eles se queixam ao Senhor comissário de Launay rua Quincampoix e foram aconselhados a recorrer à autoridade de Vossa Grandeza para obter uma ordem do Rei para os colocar em Bicêtre e a Valancier no hospital, e os suplicantes farão votos pela saúde e a prosperidade de Vossa Grandeza.

Claude Allis pai.

Jeanne Miard mãe.

DOCUMENTO 4

Destinatário: Intendente Geral de Polícia

Remetentes: Claude Allis – Ferreiro, pai de Jean François

Jeanne Miard - Esposa de Claude Allis e mãe de Jean François

Ao Monsenhor

Intendente Geral de Polícia

Claude Allis, comerciante e fabricante em Paris e Jeanne Miard, sua mulher, apresentam muito respeitosamente a Vossa Grandeza que tendo sido concedida por vossa parte uma ordem para tornar prisioneiro seu filho no For-l'Évêque onde está **detido** desde dia 27 do mês de dezembro último **por desobediência e esse mesmo filho tendo um arrependimento** sincero **por seus erros** passados e alega hoje, segundo a carta anexa escrita aos suplicantes, **que se desvincula inteiramente de tudo o que fez até o presente e que no futuro não haverá nenhum motivo de descontentamento**, os suplicantes ousam tomar a liberdade de pedir a Vossa Grandeza a soltura de seu filho para que ele retorne para sua casa, esperando ter uma integral satisfação, ele lhes sendo necessário no seu comércio, eles não cessarão de fazer votos para a saúde e a prosperidade de Vossa Grandeza.

Claude Allis pai, Jeanne Miard mãe.

DOCUMENTO 5

Destinatário: Aos pais

Remetente: Jean François

Data de envio: 23 de janeiro de 1729

Meu muito caro pai e minha cara mãe,

A presente (carta) é para ter a honra de vos assegurar de meu muito humilde respeito e para vos rogar de ter a bondade de **perdoar um filho desobediente**, que **reconhece seus erros** e vos implora meu caro pai e minha cara mãe de ter a bondade de me fazer sair e eu renuncio a tudo o que vos desagradou e como prova do contentamento que posso vos dar, renuncio àquela que vos desagradou, que só farei vossas vontades e só sairei de casa convosco. Assim, meu caro pai e minha cara mãe, eu vos imploro de ter a bondade de me perdoar, graça que espero de vós, permaneço com

todo o meu respeito, meu caro pai e minha cara mãe, **seu muito obediente servidor e filho.**

No For-l'Évêque em 23 de janeiro de 1729.

DOCUMENTO 6

Destinatário: Jean Frédéric Phélypeaux, Conde de Maurepas (1701-1781) – Ministro Secretário de Estado da Marina em 1718.

Remetente: Sem assinatura

Ao Monsenhor
Conde de Maurepas,
Ministro Secretário de Estado

Monsenhor,

Jean François Allis, com idade de vinte e seis anos e Toinette Pauline Valancier, ambos filhos de comerciantes apresentam muito respeitosamente a Vossa Grandeza que eles foram constituídos prisioneiros em For-l'Évêque, nos 27 do mês de dezembro último por uma ordem do Senhor Tenente Geral de Polícia após uma queixa feita ao comissário do Launay por Claude Allis e Jeanne Miard, pai e mãe do suplicante, seu filho, tendo casado com Antoinette Pauline Valancier em 23 de agosto último, casamento que foi consumado no mesmo dia e do qual a suplicante se encontra grávida de quase quatro meses.

Como hoje o pai e a mãe do suplicante querem a **anulação do matrimônio** feito em Londres sob a proteção do embaixador do Portugal, que quis que o sacramento do matrimônio lhes fosse administrado na capela por um de seus capelães sem o consentimento deles (*dos pais*), e como eles não têm nenhum poder sobre Antoinette Pauline Valancier, ela obteve sua liberdade no último dia de dezembro, solicitam atualmente uma ordem do Rei **para mandar prender seu filho em um lugar onde ele não possa falar com ninguém**, para o diminuir e o forçar a dar consentimento para a ruptura do casamento.

Mas os suplicantes que continuam se amando mutuamente recorreram a Vossa Grandeza na esperança de vossa simpatia pela extrema dor que já sentem e no temor de se verem separados para sempre e que Vossa Grandeza aceitará lhes conceder vossa proteção e não lavrará a ordem para que o suplicante seja preso, pois jamais fez

nenhuma baixaza como vossa Grandeza pode ver pelo certificado anexo, assinado pelo seu comerciante de Paris.

Os suplicantes, que se veem **reduzidos a mais extrema miséria**, um no fundo de uma prisão, tendo por única subsistência o pão do Rei e o outro precisando importunar algumas pessoas que a fazem sobreviver por consideração ao fruto que ela carrega no ventre, imploram a clemência de Vossa Grandeza, persuadidos que lhes será concedida a liberdade do suplicante para que se vejam em estado de sobreviver de seu trabalho. Eles não cessarão de fazer votos pela saúde e a prosperidade de Vossa Grandeza.

[Sem assinatura]

DOCUMENTO 7

Destinatário: Jean Frédéric Phélypeaux, Conde de Maurepas – Ministro Secretário de Estado da Marina em 1718.

Ao Senhor

Conde de Maurepas

Jean François Allis é um rapaz de vinte e seis anos que foi para a Inglaterra depois de ter **roubado seu pai e sua mãe** e onde desposou a chamada Valancier que diz-se ser a filha de um capuchinho que deixou há muito tempo seu convento e se estabeleceu como comerciante em Paris, mas o temor que ele teve de que sua mulher revelasse esse segredo que lhe era tão importante o fez ir para Londres com sua filha a quem deu em casamento há cerca de cinco meses ao chamado Allis sem o consentimento de seus pais, a celebração do casamento foi feita pelo capelão do embaixador de Portugal.

Como o pai e a mãe tem o projeto de fazer a dissolução do matrimônio de seu filho e temem que eles voltem ao país estrangeiro, dei ordem em 27 de dezembro de 1728 para que se prenda e conduza à prisão o chamado Allis.

Suplico ao Senhor Conde de Maurepas que expeça uma ordem de maneira a autorizar o que foi feito por mim.

*Dossiê Leclerc*⁵⁴¹

DOCUMENTO 1

Destinatário: Rossignol - Secretário da Intendência de Polícia

Remetente: Ilegível

Ao Senhor Rossignol

Tenho a honra, Senhor, de pedir Vossa Justiça para **tentar corrigir** o senhor Leclerc, toda a sua família solicita hoje sua bondade e espera que a **correção** que experimentou o torne mais racional, sua juventude e seus talentos levam sua mãe a tentar mais uma vez colocá-lo de volta no mundo, eu vos envio sua carta, e sou com respeito, Senhor, Vosso muito humilde e muito obediente servidor.

[Assinatura ilegível.]

Anexo ao documento 1

Remetente: Viúva Leclerc

Monsenhor,

Suplico-vos que queira conceder vossa proteção a uma família inteira que teme todos os dias se ver desonrada por um mau sujeito.

Lamento dizê-lo visto que se trata de meu filho, mas é importante até mesmo para ele, que ele não se encontre mais em uma situação que possa fazer o mal.

Somente o Senhor, Monsenhor, pode **parar suas desordens mandando prendê-lo para sempre.**

Não recuse socorro a uma mãe aflita que não tem outro partido a tomar senão o de se servir de Vossa Justiça.

Sou, com um profundo respeito, Monsenhor, Vossa muito humilde e muito obediente serva.

Viúva Leclerc.

⁵⁴¹ Referente à seção: *A ética parental. 1728: A razão dos sentimentos*. Nesse conjunto de documentos é explícito o funcionamento desses documentos na primeira metade do século XVIII: tanto o aprisionamento quanto a liberação são feitos a pedido das famílias. A condição para que a família peça que o indivíduo saia da detenção é a demonstração do arrependimento.

DOCUMENTO 2

Data de envio: 30 de setembro de 1728.

Eu vos envio, Senhor, os documentos que o Senhor Tenente Geral de Polícia pediu que vos enviasse, este Senhor Leclerc mora na casa do Senhor Duon, praça da Sorbonne.

Seria uma grande caridade para toda a família que o fizesse prender, pois tememos sempre que ele faça alguma **má ação**. A graça que vos pedimos, é que **esta prisão se faça sem barulho e sem escândalo**, e mesmo sob pretexto de levá-lo ao Senhor Tenente Geral de Polícia.

Sou, Senhor, vosso muito humilde e muito obediente servidor.

Este 30 de setembro de 1728.

Montallé.

DOCUMENTO 3

Destinatário: Rossignol - Secretário da Intendência de Polícia

Remetente: Viúva Leclerc

Monsenhor,

A ternura de uma mãe pede hoje Vossa Autoridade em favor de seu filho. A **correção** que o senhor Leclerc acaba de sofrer lhe causa um **grande arrependimento por seus erros**, mas posso estar enganada a respeito de sua sinceridade.

Meu filho tem talentos, ele é jovem e creio que é necessário fazer mais uma tentativa no sentido de provar se o temor dos castigos que ele experimentou não colocará fim a sua **devassidão**, vários alunos pedem o mesmo para vos mostrar a matemática e o desenho.

Ele promete se comportar e consertar o passado, as pessoas sábias e razoáveis que conservaram um resto de bondade por ele prometem se encarregar dele e vigiar suas ações.

Deus queira que ele mude de conduta.

E nesta esperança, Monsenhor, que vos peço sua liberdade e que queira ordenar **que ele saia do lugar onde está detido**. É a graça que vos pede tremendo esta que o respeita muito, Monsenhor, vossa muito humilde e muito obediente serva.

Leclerc.

*Dossiê Nicolas Benoist Chapuis*⁵⁴²

DOCUMENTO 1

Destinatário: Henri Léonard Jean Baptiste Bertin de Bellisle – Intendente Geral de Polícia (1757-1759).

Remetentes: Laugué, mestre do hospital dos Quinze-Vingts,

Dorigny - genro de Nicolas Chapuis

Nicolas Chapuis - peruqueiro, pai de Nicolas Benoist

Élisabeth Chapuis - mãe de Nicolas Benoist

Marianne Treynus

Prévost - comerciante merceeiro

À Monsenhor Bertin.

Intendente Geral de Polícia

Monsenhor,

Nicolas Chapuis, peruqueiro domiciliado na rua Saint-Louis, paróquia Saint-Roch nos jardins de Le Roy, vos apresenta muito humildemente que ainda que tenha sempre buscado **dar uma boa educação** a Nicolas Benoist Chapuis, seu único filho, vê com a mais amarga das dores possível e apesar de suas admoestações e todos as vias que empregou, que não pode tirar seu filho da **libertinagem** ultrajante na qual ele está mergulhado. De fato, o suplicante **teme a cada instante ver seu filho preso e conduzido à prisão para em seguida ir à forca.**

O suplicante **não ousa trazer à tona as ações de seu filho**, posto que não há uma sequer que seja digna dessa desonra e que seja de conhecimento dos abaixo assinados.

Isto posto, Monsenhor, ele suplica que mande prender meu filho **para que seja conduzido às Ilhas**. O suplicante e sua família não cessarão de fazer votos sinceros pela conservação dos preciosos dias de Vossa Grandeza.

Laugué, mestre do hospital dos Quinze-Vingts, Dorigny (genro), Chapuis (pai e mãe),
Élisabeth Chapuis, Marianne Treynus, Prévost (comerciante merceeiro).

⁵⁴² Referente à seção: *A ética parental. 1758: O dever da educação.*

Anexo ao documento 1

Remetente: Gauthier – mestre do Hospital Real dos Quinze-Vingts

Data de redação: 20 de março de 1758

[À margem do placet:]

Eu, abaixo assinado, mestre do Hospital Real dos Quinze-Vingts em Paris, certifico que os fatos enunciados no *placet* são verdadeiros: que o dito Chapuis filho provocou várias rixas dentro dos muros da dita casa, que foram obrigados a colocá-lo em detenção dentro dos muros da casa para que **cessasse sua violência** e que foi forçado a pedir ao pai e à mãe que saíssem para impedir que o filho tivesse algum pretexto para frequentá-los em Paris neste 20 de março de 1758.

Gauthier.

DOCUMENTO 2

Destinatário - Henri Léonard Jean Baptiste Bertin de Bellisle – Intendente Geral de Polícia (1757-1759).

Remetente: Nicolas Chapuis - peruqueiro, pai de Nicolas Benoist

A Monsenhor Bertin,
Intendente Geral da Polícia

Monsenhor,

Chapuis, peruqueiro, rua Saint-Louis-Saint-Honoré, tendo solicitado que seu filho Nicolas Benoist Chapuis, há cerca de seis semanas atrás, fosse internado na “**sala de força**” (**hospício**) no Château Bicêtre por razões de libertinagem, este filho, desejoso de se engajar nos voluntários de Clermont Prince, suplica muito humildemente a Vossa Grandeza de conceder-lhe sua aprovação para que este filho se comprometa, sob vossas ordens **em sair do dito hospital** para em seguida partir ao encontro da tropa liderada pelo oficial que o alistaré, o suplicante pede esta graça sob essa única condição e não cessará seus votos pela Vossa Conservação.

Chapuis, pai.

DOCUMENTO 3

Destinatário - Intendente Geral de Polícia

Remetente: Nicolas Chapuis - peruqueiro, pai de Nicolas Benoist

Ao Monsenhor
Intendente Geral de Polícia

Monsenhor,

Nicolas Chapuis, como indicado acima comerciante de cabelo, domiciliado na rua des Petits-Champs, sob a placa Saint-Laurent, suplica muito humildemente a Vossa Grandeza de lhe conceder uma ordem de reintegração para Nicolas Benoist Chapuis, seu filho com idade de vinte e quatro anos, na prisão de Bicêtre, onde ele já esteve preso durante três meses, há três anos, por **libertinagem** e da qual ele saiu devido a seu compromisso com o regimento dos voluntários de Clermont Prince, saída para a qual não estava preparado.

Esse libertino se associou com uma mulher que deixou seu marido para levar uma **vida de libertinagem** com ele, e cujo marido morreu de tristeza; eles vivem juntos escandalosamente e impetraram ações que tendem a um fim triste e a desonrar a família do suplicante.

Pelo quê, Monsenhor, ele (o suplicante) espera essa graça de vossas bondades aguardando que seu filho possa ser transferido para as Colônias. E ele não cessará seus votos pela saúde e prosperidade de Vossa Grandeza.

Chapuis.

Em Paris neste 24 de setembro de 1761.