

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS - PUC GOIÁS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM EDUCAÇÃO  
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

ANDRÉ LUIZ DOS SANTOS

**SABER HETEROTOPOLÓGICO E A LEITURA EM MICHEL  
FOUCAULT**

GOIÂNIA

2017

André Luiz dos Santos

**SABER HETEROTOPOLÓGICO E A LEITURA EM MICHEL  
FOUCAULT**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Curso de Doutorado em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito para obtenção do título de Doutor.

Área de Concentração: Educação, Sociedade e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. José Ternes

Goiânia

2017

S236s

Santos, Andre Luiz

Saber heterotopológico e a leitura em Michel Foucault[  
manuscrito]/ Andre Luiz Santos.-- 2017.

150 f.; 30 cm

Texto em português com resumo em inglês

Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica  
de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu  
em Educação, Goiânia, 2017

Inclui referências f.147-150

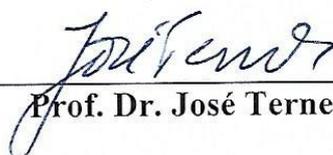
1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Erudição. 3. Sade  
- marquis de, 1740-1814. 4. Heterotopia(filosofia)literatura.  
I.Ternes, José. II.Pontifícia Universidade Católica  
de Goiás. III. Título.

CDU: 101.9(043)

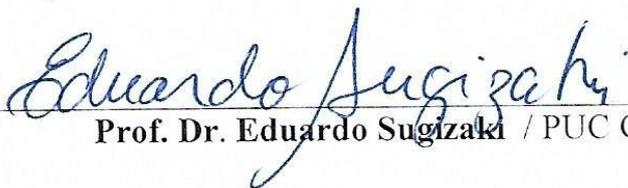
## SABER HETEROTOPOLÓGICO E A LEITURA EM MICHEL FOUCAULT

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 10 de agosto de 2017.

### BANCA EXAMINADORA



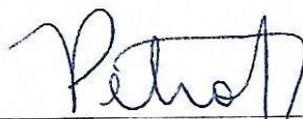
Prof. Dr. José Ternes / PUC Goiás (Presidente)



Prof. Dr. Eduardo Sugizaki / PUC Goiás



Profa. Dra. Glacy Queirós de Roure / PUC Goiás



Prof. Dr. Paulo Petronílio Correia / UnB



Prof. Dr. Fábio Ferreira de Almeida / UFG

Profa. Dra. Albertina Vicentini Assumpção / PUC Goiás (Suplente)

Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon / UFG (Suplente)

Um grito emitido num canto poderá se transmitir de boca em boca com ampliações e modulações sucessivas até o outro canto da sala. A ação romperá seu círculo, estenderá sua trajetória de nível em nível, de um ponto a outro, paroxismo nascerão de repente, acendendo-se como incêndios em pontos diferentes; e o caráter de ilusão verdadeira do espetáculo, assim como a influência direta e imediata da ação sobre o espectador, não serão palavras vazias. É que esta difusão da ação por um espaço imenso obrigará a iluminação de uma cena e as iluminações diversas de uma representação que deve abranger tanto o público quanto os personagens – e a várias ações simultâneas, a várias fases de uma ação idêntica em que as personagens agarradas umas às outras como num enxame suportarão todos os assaltos das situações, e os assaltos exteriores dos elementos e da tempestade, corresponderão meios físicos de iluminação, de trovão ou vento, cujo contragolpe o espectador sentirá.

- ANTONIN ARTAUD -

## RESUMO

A questão espacial para Michel Foucault apresenta-se como possibilidades, ruínas, encontros, mobilidades e agitações, mas, sobretudo, como um espaço outro para o pensamento. É a partir dessa questão, acerca de um saber heterotopológico, que nos propusemos a estudar diferentes espaços na obra de Foucault. Em nosso itinerário, percorremos inicialmente o espaço de constituição das heterotopias, atentando nessa analítica para as relações entre o que denominamos de vitalidade problemática e as suas aproximações com a literatura nos espaços da arqueologia. Posteriormente, nos voltamos para o espaço infame, suas difíceis localizações, suas incontornáveis distâncias. Como desdobramento dessas reflexões iniciais nos deparamos com a figura de Sade, sua extensa, paradoxal e surpreendente presença nos espaços do saber, da loucura e da sexualidade. Tal presença nos levou a indagar os gestos de leitura de Foucault e as distâncias em que nos situamos em relação a essa leitura. Indagamos também sobre como nas distâncias entre o autor e o leitor encerra-se um espaço de diferenças, de liberdades e do próprio discurso. Dessa forma, abordamos o espaço da leitura na forma de uma dramaturgia. Foucault sai de cena e na solidão com os seus escritos, ou num reencontro com Sade, o reconhecimento de suas imensas e intensas margens. Espaços abertos para a morte, para o acontecimento, para as lutas e batalhas. Um espaço para o leitor. Um espaço aberto aos diferentes encontros, às estranhas vizinhanças, aos diferentes discursos.

**Palavras-chave:** Heterotopia. Saber. Infame. Sade. Leitura.

## ABSTRACT

The space question to Michel Foucault presents how possibilities, ruins, meetings, exchanges and agitations, but, especially, how an other space to the thought. It's from this question, concerning an heterotopology knowledge, that we set out to study different spaces in Foucault. In our way, the first of all, we percussed the space of the constitution of the heterotopias, attempting in this analytical to relationships between we mention of the troubled vitality and your approximations with the literature in the archeology spaces. Subsequently, we returned to the infamous space, your difficult localizations, your inevitable distances. Like deploying these first reflections we faced with Sade's image, your extensive, paradoxical and amazing presence in the knowledge, madness and sexuality spaces. This presence induced us to inquire the Foucault's reading gesture and the distances that we are with respect to this reading. We inquire also, about how, in the distance between the author and the reader closes a space of differences, freedoms and of the own discourse. In this way, we approach, the reading space in the form of a dramaturgy. Foucault leaves the scene and in the loneliness with your written, or in reencounter with Sade, the recognition of the your large and intense margins. Open space for the death, for the event, for the fights and battles. A space for the reader. An open space for the different meets, for the strange neighborhoods, for the different discourses.

**Keywords:** Heterotopia. Knowledge. Infamous. Sade. Reading.

## SUMÁRIO

<b>Mapa de cena</b> .....	07
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>DO PENSAMENTO HETEROTÓPICO AO MUNDO DOS INFAMES</b> .....	12
1.1 Espaços Outros, a literatura e o saber .....	12
1.2 Heterotopias no espaço da loucura .....	19
1.3 Espaços da (In) visibilidade do corpo .....	26
1.4 Heterotopias e o saber .....	31
1.5 O espaço do discurso .....	40
1.6 O mundo dos infames .....	46
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>O ESPAÇO DOS INFAMES</b> .....	49
2.1 Foucault e os infames .....	49
2.2 A loucura e os infames .....	58
2.3 A disciplina e os infames .....	65
2.4 Herculine Barbin - documento da estranha história do verdadeiro sexo .....	76
2.5 Pierre Rivière - o assassino dos olhos vermelhos .....	83
2.6 Heterotopia e saber: espaço, visibilidade, distância e o “Fora” .....	89
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>OS ESPAÇOS DE SADE: DA LOUCURA À LEITURA</b> .....	97
3.1 Foucault e Sade .....	97
3.2 Sade e o espaço da loucura .....	100
3.3 Sade, o corpo e o saber .....	109
3.4 Sade no espaço genealógico .....	113
3.5 Foucault e os gestos da leitura de Sade .....	115
<b>CAPÍTULO 4</b>	
<b>O ESPAÇO DA LEITURA: FOUCAULT, SADE E O LEITOR</b> .....	122
4.1 Ler Foucault com Foucault .....	122
4.2 Sade e o leitor .....	127
4.3 Foucault e o leitor .....	141
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	147

## Mapa de Cena

### 1ª Cena:

A ordem da biblioteca de um velho cego<sup>1</sup> que ora nos faz rir e ora nos prende ao encanto exótico de um pensamento outro<sup>2</sup>: a impossibilidade de pensar? Seres de podridão e viscosidades fervilhantes em busca de um palácio de coerência. Entre os espaços de separação nada de estável. Na ausência da “tábua de trabalho”, mesa em que o sol devora as sombras e quadro ordenado onde o espaço se entrecruza com a linguagem<sup>3</sup>. À desordem comum das coisas o consolo utópico e a inquietação heterotópica. Movimento heterotópico<sup>4</sup>. Gêmeos estranhos: o impensado e o homem, a confissão e a tortura, a loucura e o crime. Está em questão na loucura os seus valores dramáticos: A navegação dos loucos e sua proximidade com a criança proibida e maldita, a reclusão e o silêncio da loucura pela razão, a cumplicidade entre a escola e o hospital. Jogos da (in) visibilidade dos corpos, jogos de olhares: espelho e cadáver. Morte e saber sobre o indivíduo andam juntos. Erotismo e morte, Sade e Bichat juntos. Retorno ao saber. O mundo clássico e a ordem. Conversão da linguagem em discurso. Utopia da ordem: cada coisa em seu lugar, com as suas vizinhas, diferenças próprias e suas imediatas equivalências. Desaparecimento do discurso, fragmentação da linguagem e retorno

---

<sup>1</sup> Talvez, entre “um mundo que se pode perceber de olhos fechados” e “mundos ainda não vistos”.

<sup>2</sup> Talvez, seja importante tratar um pouco mais da aproximação entre o pensamento de Foucault e as idéias surrealistas. Moraes (2012) discute a importância para os surrealistas do pensamento analógico para as suas teorias das imagens poéticas. Numa citação de Pierre Reverdy, “A imagem é pura criação do espírito. Ela não pode nascer de uma comparação, mas da aproximação de duas realidades mais ou menos distantes. Quanto mais as relações entre as duas realidades aproximadas forem distantes e exatas, mais a imagem será forte” (In. MORAES, 2012, p. 41). É importante destacar ainda que tais teorias são inspiradas pela conhecida frase de Lautréamont, “Belo como... o encontro fortuito de uma máquina de costura e um guarda-chuva sobre uma mesa de dissecação”. Talvez, seja possível pensar na aproximação entre estas teorias e a introdução escrita por Foucault do livro “*As palavras e as coisas*”. Aliás, nesse texto, Foucault volta mais de uma vez ao poema de Lautréamont.

<sup>3</sup> A mesa e o quadro... Teria Foucault tentado a aproximação entre esses dois objetos? Mesmo reconhecendo, conforme Ternes (2009, p. 97) que a arqueologia “não se ocupa com a ordem do ser. Ocupa-se com a ordem do saber”, estaria colocado aí o problema do infinito e da finitude? De um lado o quadro, por onde entra a luz e torna possível toda a representação, um espelho que oferece um encantamento do duplo, de outro a mesa de dissecação, que, após ser ignorada ou lida como a cama pelos surrealistas, pode ser tratada como uma experiência ligada à consciência de finitude. É o que sugere Moraes (2012) ao indagá-la como uma medida do tempo, “Talvez sim, mas é preciso sublinhar: de um tempo concebido a partir do corpo, tendo no nascimento e na morte seus limites absolutos de começo e fim. Estamos distantes, pois, de qualquer tipo de enunciado abstrato sobre o tempo, em função de uma afirmação categórica da experiência singular que cada sujeito concreto testemunha na duração de sua vida. Nenhuma ilusão de universalidade tampouco: na matéria sensível de cada homem, o tempo inscreve inequívocas metamorfoses”. (MORAES, 2012, p. 50).

<sup>4</sup> Orientamo-nos nessa cena a partir das datas de publicações das obras arqueológicas. No entanto, privilegiamos os diferentes espaços que se apresentam em suas discussões: espaço da loucura, da (in) visibilidade do corpo, do saber e do discurso. Interrogamos ainda o espaço dos infames a partir da intensificação do pensamento heterotópico, seja em sua vitalidade problemática ou nas suas relações com a literatura. Em diferentes momentos da cena retornamos o texto de Foucault, “*O corpo utópico, As heterotopias*”.

do pensamento para a linguagem. Anúncio da finitude do homem. Retorno precavido, tateante, claudicante ao discurso. Estranhar nosso próprio discurso, abandonar as paisagens familiares. Discurso - lugar de dispersão do sujeito e descontinuidade consigo mesmo. Enunciado - lugar que pode ser ocupado por indivíduos diferentes. Arquivo - lugar de diferenças dos discursos. Espaços entre os espaços/ contraespaços/ contradiscursos/ contraleituras. O infame entra em cena. Um espaço outro, um outro mundo.

## 2ª Cena:

Caminhar/pensar, caminhar/ler, caminhar/escrever<sup>5</sup>. Nomadismo errante daqueles que viajam por estradas desconhecidas. *A vida dos homens infames*<sup>6</sup>. Palavras- instrumentos: armadilhas, armas, gestos, atitudes, astúcias e intrigas. Um edifício verbal suntuoso para uma obscura vilania. O infame nas paisagens da loucura<sup>7</sup>. A festa, o teatro, o Grande Internamento. Desempregados, mendigos, inúteis, libertinos, excêntricos, homossexuais, loucos, insensatos, “pobres do Demônio”, mentirosos, bêbados, inimigos da ordem, impudicos, aqueles que conhecem somente a linguagem do demônio. O hospital e a reorganização do mundo ético. Captura da ética sexual pela moral da família. Internamento - exorcismo bem sucedido! O espaço disciplinar e suas máquinas: máquina de prender, máquina de morar, máquina de aprender, máquina de curar. O infame no espaço da vigilância. Espaço da festa. Espetáculo da cadeia. Grandes fogueiras, melancólicas festas de punição. O suplício como uma mecânica do poder, evocação da relação verdade-poder. O suplício como “a redução ritual da infâmia pelo todo-poderoso”. Supressão do discurso de cadafalso e o surgimento do discurso literário.

<sup>5</sup> Artières (2006) se refere à entrada em cena de um Panóptico de segundo tipo que Foucault delineia em *Vigiar e Punir*, um “panóptico gráfico”. Este se caracterizaria como um novo dispositivo que “apóia-se sobre os leitores que constituem uma polícia da escritura que vigia o espaço público, que procura os escritos ilícitos, que espreeita os escritos clandestinos e luta contra os escritos anônimos” (ARTIÉRES, 2006, p. 42). Dessa forma, a escritura se constituirá em uma “técnica de coerção do indivíduo” e se voltará, sobretudo, para os riscos das escritas anônimas. Se a disciplina é organizada para o controle do corpo e dos seus gestos (controlando assim, o ritmo e a circulação dos indivíduos), a escrita é “elevada ao mesmo nível do caminhar”.

<sup>6</sup> Talvez, seja inócua uma leitura desse texto que não coloque em questão a forma como Foucault faz a leitura e a escrita desses arquivos. Embora haja um rigor, um certo número de regras simples para dizer de quais infames se trata (existência real, obscura e desventurada, contadas de forma breve, parte da história dessas existências, efeito de beleza e terror), por outro lado, o acaso, a emoção, o embaraço, a insuficiência. Essa escrita diferente, ou escrita da diferença, se distingue da escrita diagnóstica, cirúrgica, “do anatomista que faz uma autópsia”, conforme declara Foucault na entrevista a Claude Bonnefoy? Podemos admitir que o movimento da escrita foucaultiana sobre os infames aproxima-se de uma densidade nas estritas relações entre o corpo e a escrita, inevitavelmente expondo o corpo que escreve. Talvez, expondo uma certa imprudência imprescindível na leitura dos arquivos.

<sup>7</sup> Nossa leitura orienta-se nessa cena-capítulo pela leitura do texto *A vida dos homens infames*, seguindo para os infames nos espaços da loucura e nos espaços disciplinares. Acrescenta-se à estas leituras o Diário de Herculine Barbin e o Memorial de Pierre Rivière.

Panóptico de Bentham: transformação da massa em uma coleção de individualidades. Sonho político da peste: cada um com seu “verdadeiro” nome, seu “verdadeiro” lugar, seu “verdadeiro” corpo e sua “verdadeira” doença. Caminhos cruzados com Herculine Barbin. Caça às sexualidades periféricas. Aparelhagens, solenidades do discurso para encobrir o enfático teatro do cotidiano. Necessidade de dizer, confessar, o que é. Conversão do homem em um “animal confidente”. Caminhos cruzados com Pierre Rivière. Veneração e terror. Discursos que atravessam vidas. Vidas que nos chegam pelas vias das “rupturas, apagamentos, esquecimentos, cancelamentos, reparações”. “arma-discurso”/ “assassinato-narrativa”. “Leitor selvagem”: “imaginação ardente, cruel e violenta”. Avidez na leitura: ler até os restos das latrinas. Um iluminado frio que lê muito. Escrita, vida e morte. Ler/escrever: colocar-se a distância. Outros silêncios, outros lugares.

### 3ª Cena:

Acontecimento Sade<sup>8</sup>. O Marquês infame<sup>9</sup>. Ouvir as paixões deliciosas. Flores e ludibricidade. Não insultar os gostos singulares. A educação das moças. Gozar e ensinar. Vestígio das noites do pensamento e do sonho<sup>10</sup>. Impossibilidade da trama do visível e do secreto, da imagem imediata e enigma reservado. Triunfo da razão. Libertinagem - (in) comunicabilidade com as Luzes - traída e acuada, jogada no espaço da insanidade. Libertinagem - sujeições da razão - à carne, ao dinheiro, às paixões. Sade e Royer-Collard: o mais severo sequestro. Sade e uma mulher desconhecida: dispor o coração e o corpo/Não dar um sem dar o outro. “A filosofia deve dizer tudo”. “Ultrapassar os limites”, “dizer o mais indizível”, “uma história minúscula”. Loucura: violência contranatural da animalidade. Classicismo: evitar o escândalo da imoralidade do irracional. Práticas inumanas do

<sup>8</sup> Sabot (2016) trata o acontecimento como escancaramento e limiar, afastamento e passagem, abertura de um espaço por onde passa o limite. Podemos nos referir aqui a uma curiosa arquitetura que compõe a cena sadiana: estranhas passagens, salas secretas, anexos que figuram nas cenas de iniciação ou dos suplícios. No convento em que Justine é aprisionada “suspeita-se” que outras “infelizes” vivem confinadas, “é certo pois que há outras mulheres aqui além de nós e se os monges só se entretêm conosco uma noite de dois em dois dias elas devem com eles jantar nos outros dias, em número talvez igual ao nosso” (SADE, 1968, p. 98). Mas, o espaço trata-se, como bem observa Barthes (2005, p. 175), da linguagem, “o espaço total é – diagramaticamente – o da linguagem”.

<sup>9</sup> É procedente indagarmos, a partir da forma como Foucault se refere aos infames em seu texto *A vida dos homens infames*, se Sade seria ou não um infame? Certamente não se trataria da mesma infâmia, dado os excessos e a fama do Marquês. No entanto, trata-se em nosso trabalho de pensar como a diferença, ou as distâncias, entre o espaço de constituição do pensamento heterotópico e o espaço infame nos remetem a Sade, ou como essas diferenças nos remetem a própria necessidade de pensar as distâncias entre os diferentes espaços frequentados por Foucault.

<sup>10</sup> A cena restringe-se ao espaço de Sade na obra de Foucault, a começar pelo espaço da loucura. No entanto, esse espaço é extenso e encontra-se também nas discussões sobre as (in) visibilidades do corpo, sobre o saber e a sexualidade.

internamento. *Neveu de Rameau* e Sade: manutenção do fantástico. Pensamento contemporâneo: derrocada da subjetividade filosófica, desfalecimento do sujeito, impossibilidade da palavra. Dispersão filosófica: distância do fundo do qual a filosofia nos fala. Sade e Goya: reencontro com a experiência trágica. Reencontro com Bichat. A morte e a singular raridade do indivíduo. Justine e a boa disposição da medicina para a dissecação. Espaço discursivo do cadáver. Integração epistemológica da morte. Constituição das ciências humanas: o homem como referência a sua própria destruição. Sade contemporâneo do fim do reino do discurso representativo. Dom Quixote/Sade/Kant/Cuvier. Multiplicação das diferenças, baralhamento das linhas de comunicação e esforço para tornar as passagens mais difíceis. Sade e a colocação do sexo em discurso. Cada vez mais discursos. Obcecada preocupação com o sangue e a lei na gestão da sexualidade. Ordenação eugênica da sociedade. Suspeitas da psicanálise. Gestos da leitura de Foucault sobre Sade: genealogia da exterioridade narrativa própria da modernidade/mecanização disciplinar. *Scientia sexualis* X *Ars erótica*. Mestre inquisidor X Mestre iniciador. Triunfo da razão instrumental e retorno as Luzes. Pensar o presente e a relação consigo próprio. Voltar-se contra a monarquia do autor e a tirania de suas declarações ao leitor. Livro: discurso/batalha/arma/conjuntura/vestígio/encontro irregular/cena repetível. Aceitar pensar contra o presente/pensar diferente.

#### 4ª Cena:

Carta de Royer-Collard a Fouché/suplício de Damiens. Descoberta do cadáver pelo saber médico/empreendimento da gestão do sexo. *Stultifera Navis*/ carruagem panóptica. A sós com Foucault/Tão a sós quanto Foucault. Escrita/morte/leitura. Ler Foucault com Foucault. Ler Foucault em suas ausências. Ler Foucault contra ele mesmo. Estar a sós com Damiens, Herculine Barbin e Pierre Rivière. Estar junto com aquele que se volta para “o descaminho daquele que conhece”. Barthes e a leitura como uma atividade contrateológica. Proust e a topologia da leitura. Ler a maneira do que dizem os geômetras. Leitura: iniciação/incitação. Desaparição do autor/aparecimento do leitor. Instaurações discursivas. Substituir a questão “o que é pensar?” pela questão “o que é falar?”. Artaud e o direito de falar, de pensar e de ler. Liberdade de se perder, de andar por estradas desconhecidas... Espaço atroador de imagens, repleto de sons... Foucault sai de cena<sup>11</sup>. Sade: o inferno das bibliotecas. Filosofia celerada que favorece a atividade da paixão mais vigorosa (Klossowski).

<sup>11</sup> Talvez, o mais importante dessa cena-capítulo seja a breve ausência de Foucault. Uma distância de sua leitura. Talvez, para novos encontros, para novas distâncias, para espaços outros.

Temperamento é o que inspira a escolha de uma filosofia. Paródia da retórica do sentimento. Sade leitor de Rousseau. Imaginação: a senhora dos discursos libertinos. Rousseau leitor de Sade. Sade e o livro impossível (Blanchot). Sade educador<sup>12</sup>. Educação do leitor (Barthes). Antipedagogia sadiana: pensamento nasce para justificar o gozo e a crueldade (Borges). Leitura: poeira de uma batalha/ronco surdo da batalha. Ler Sade com delicadeza (Barthes). Leitura: desviar de um caminho a outro (Moraes). Sade evoca o leitor: saborear, ouvir, gozar. Retorno de Foucault: um texto terrorista? Livro bomba/leitura acontecimento. Leitura dos mortos. Assassinato do autor/intensidade das margens. Sem estado civil/direito de não permanecer o mesmo. Perder o fio das questões que quer colocar. Mudar o horizonte do que se conhece para tentar distanciar-se um pouco. Tomar distância/pensar diferente. Insone leitor que se inquieta com o sono dos livros nas bibliotecas. Maçonaria da erudição inútil. Margem: espaços em branco/abertura para a morte, o acontecimento, lutas e batalhas. Espaço marginal/espço do leitor.

---

<sup>12</sup> É possível pensar em Sade como um mestre, da forma como Bachelard reconhece em Baudelaire, Lautréamont e Rimbaud fundadores de escolas? Mestres que não se comunicavam, nem comentavam, nem explicavam. Para Ternes (2016, p. 87), “os poetas tem outro perfil, caso aceitemos, por um instante, esse conceito discutível da pedagogia. Perfil nenhum, pois, como diria Foucault, são mestres de vida. Desmedidos. Anacrônicos, fora do nosso, do seu, tempo. Fora de todo tempo. Obscenos, fora do espaço, aquele comum. Mestres de espaços outros”.

# CAPÍTULO 1

## DO PENSAMENTO HETEROTÓPICO AO MUNDO DO INFAME

### 1.1 Espaços Outros, a literatura e o saber

Sobre as constatações foucaultianas acerca do pensamento na experiência moderna é recorrente em suas investigações a necessidade de “pensar o Outro no tempo de nosso próprio pensamento”, “o direito de explorar o que pode ser mudado” mais do que assimilar o que deve ser conhecido, “tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?” (FOUCAULT, 2007, p. 13). É na arqueologia foucaultiana que nos deparamos com essa vitalidade problematizadora capaz de abalar as certezas do saber sobre o homem, “na experiência moderna, a possibilidade de instaurar o homem num saber, o simples aparecimento dessa figura nova no campo da epistémê, implicam um imperativo que importuna interiormente o pensamento” (FOUCAULT, 2007, p. 451).

Para Foucault (2007, p. 450) o surgimento do homem como figura do saber só foi possível com a descoberta do pensamento,

[...] ao mesmo tempo em si e fora de si, nas suas margens mas igualmente entrecruzadas com sua própria trama, uma parte de noite, uma espessura aparentemente inerte em que ele está imbricado, um impensado que ele contém de ponta a ponta, mas em que do mesmo modo se acha preso.

O surgimento desse Outro estranho<sup>13</sup> implica, no pensamento moderno, numa busca de aproximação “*o mais perto possível de si mesmo*”. O pensamento se constitui em um movimento de “saber e modificação do que ele sabe, reflexão e transformação do modo de ser daquilo sobre o que ele reflete” (Idem. p. 452). Esse pensamento, que sai de si mesmo em seu

---

<sup>13</sup> O pensamento de Foucault se distingue também por tornar familiares temas aparentemente distantes. Utiliza o termo “gêmeo” ao se referir a relação do homem com o impensado, “concerne à relação do homem com o impensado, ou, mais exatamente, ao seu aparecimento **gêmeo** na cultura ocidental” (2007, p. 449-450). No entanto, mais do que uma simples analogia, podemos reconhecer aqui uma marca ou um estilo do pensamento foucaultiano. Na *História da Sexualidade* Foucault faz referência aos “gêmeos sinistros”, a confissão e a tortura, “Quando a confissão não é espontânea ou imposta por algum imperativo interior, é extorquida; desencavam-na na alma ou arrancam-na ao corpo. A partir da Idade Média, a tortura a acompanha como uma sombra, e a sustenta quando ela se esquiva: **gêmeos sinistros**” (2007, p. 68). Na *História da Loucura* (2009, p. 399) Foucault aponta a estranha vizinhança da loucura com o crime, “A loucura se individualiza, **gêmea** estranha do crime, pelo menos ligada a ele, por uma vizinhança ainda não posta em questão. Nesse internamento esvaziado de seu conteúdo, essas duas figuras subsistem sozinhas; as duas simbolizam o que pode haver de necessário no internamento: são elas que, doravante, se apresentam como as únicas que devem ser internadas”.

ser próprio, não pode impedir “de liberar e de submeter”. Antes de prescrever, orientar um futuro, fazer leis para os outros ou alertar, “o pensamento, ao nível de sua existência, desde sua forma matinal, é, em si mesmo, uma ação” (Idem. p. 453). Ainda que falem “aqueles que incitam o pensamento a sair de seu retiro e a formular suas escolhas”, ou aqueles que esperam constituir uma moral, Foucault se aproxima daqueles para quem o pensamento “desde sua forma mais matinal, é, em si mesmo, uma ação – um ato perigoso” (Idem p. 453). Talvez, daí o acerto da referência de Blanchot, lembrada por Ternes (2009, p. 106), do arqueólogo como um “*homme en danger*”.

Encontramos essa arriscada vitalidade problematizadora na forma como colocará em questão “a infinita continuidade do discurso”. É preciso tratar o discurso no “jogo de sua instância”, acolhê-lo no momento de “sua irrupção como acontecimento”, na pontualidade em que surge e, também, “nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até nos menores traços, escondido, bem longe de todos os olhares, na poeira dos livros” (FOUCAULT, 1972, p. 36). Entende-se que é preciso estremecer as formas prévias de continuidade,

[...] mostrar que elas não se justificam por si mesmas, que elas são sempre o efeito de uma construção de que se trata de conhecer as regras e de controlar as justificações; definir em quais condições e em vista de que análises algumas são legítimas; indicar as que, de qualquer forma, não podem mais ser admitidas (Idem. p. 37).

É preciso recolocar os acontecimentos discursivos em “um espaço mais geral”. Dessa forma,

[...] antes de se ocupar, com toda certeza, de uma ciência, ou de romances, ou de discursos políticos, ou da obra de um autor ou mesmo de um livro, o material que temos que tratar em sua neutralidade primeira é uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral (A.S. p. 38).

Trata-se da reconstituição do “texto miúdo e invisível que percorre o interstício das linhas escritas e, às vezes, as desarruma” (Idem. p. 39).

Podemos encontrar essa vitalidade problematizadora no ‘Nascimento da Clínica’, com a surpreendente constatação sobre o lirismo do “*Grande olho branco que desfaz a vida*”. É o sensível encontrando na “morte a lei de seu discurso”. É, em nossa cultura, o estatuto filosófico do homem no pensamento médico. Foucault (2011, p. 219) pergunta:

[...] será preciso se espantar com o fato de que as figuras do saber e as da linguagem obedecem a mesma lei profunda, e de que a irrupção da finitude

domine, do mesmo modo, essa relação do homem com a morte que, nesse caso, autoriza um discurso científico sob uma forma racional, e, no outro, abre a fonte de uma linguagem que se desdobra indefinidamente no vazio deixado pela ausência dos deuses?

A essa aproximação da experiência médica com a experiência lírica, na qual se torna possível o saber sobre o indivíduo, também se transforma “o núcleo lírico do homem: sua invisível verdade, seu visível segredo” (Idem, p. 190). Nessa “reorganização epistemológica da doença”, em que o visível e o invisível seguem novos planos, “o abismo abaixo do mal e que era o próprio mal acaba de surgir na luz da linguagem – luz que, sem dúvida, ilumina de um mesmo modo as 120 journées, Juliette e os Désastres” (Idem. p. 216).

Na *História da Loucura* nos deparamos com essa vitalidade tão radical do pensamento de Foucault. Machado (2007) aponta como se desenvolve na *História da Loucura* um novo conceito de história arqueológica, não mais factual ou continuísta. Se a arqueologia pode ser reconhecida como um método, “caracteriza-se pela variação constante de seus princípios, pela permanente redefinição de seus objetivos, pela mudança no sistema de argumentação que a legitima ou justifica” (Idem, p. 51). O deslocamento em relação à epistemologia produzido na *História da Loucura* “radicaliza essa independência do conceito em relação à ciência” (Ibidem, p. 74). Dessa forma, o saber apresenta

[...] uma positividade mais elementar do que a ciência, possuindo critérios internos de ordenação independentes dos dela e a ela anteriores; mas também porque funciona como sua condição de possibilidade, a ponto de se poder afirmar que não há ciência sem saber, enquanto o saber tem uma existência independente de sua possível transformação em saber científico (Idem, p. 75).

Daí a importância de nos situarmos em relação a um diálogo ininterrupto e insistente de Foucault com as suas próprias investigações. Esses diálogos, quase sempre de indagações, orientam novos caminhos, operam deslocamentos, muitas vezes imprevisíveis, e nos revelam novas formas de abordar a loucura ou o saber,

Mas que forma do saber, afinal, é suficientemente singular, esotérica ou regional para não se propor se não num ponto e numa formulação única? Que conhecimento é ao mesmo tempo bastante bem e bastante mal conhecido para não ser conhecido senão uma única vez, de um único modo e segundo um único tipo de apreensão? Qual é a figura da ciência, por mais coerente e cerrada que seja, que não deixa gravitar ao seu redor formas mais ou menos obscuras da consciência prática, mitológica ou moral? (FOUCAULT, 2009, p. 165)

Foucault se refere aqui a uma forma de abordagem da história da loucura, que através de uma abordagem objetiva da doença mental, oblitera “os valores patéticos nas significações mistas da patologia e da filantropia” (Idem. p. 166). Entretanto, “nada conseguiu apagar os valores dramáticos desde o começo presente em seu debate” (Idem. p. 166). Machado (2007, p. 84), discutindo a importância de Nietzsche na leitura que Foucault faz da história da loucura, afirma que

[...] a primeira pesquisa arqueológica de Foucault é a interpretação da história da racionalização da loucura, a partir de seu confronto com uma experiência trágica, constante, fundamental, que denuncia como encobrimento esse processo histórico que, em sua etapa moderna, define a loucura como doença mental.

Veiga-Neto (2009), em sua discussão sobre a teoria e método em Foucault, observa os constantes deslocamentos conceituais e o seu rompimento com o sentido canônico moderno do método. Para Veiga-Neto (2009, p.89) Foucault se recusava a falar de método, “assim, por exemplo, ao se referir à genealogia, ele fala em “uma atividade”, uma “maneira de entender”, um “modo de ver as coisas”, (Foucault, sd). Várias vezes, por exemplo, ele insistiu em que A arqueologia do saber não é um livro metodológico”. Além dessas formas outras de abordagens que são apontadas por Veiga-Neto (2009, p. 92), destaca-se também em suas leituras um aspecto importante de nossa discussão sobre o pensamento de Foucault, o reconhecimento da noção de problema como atitude radicalmente crítica, “mudando a maneira de problematizar e mudando os próprios problemas, pode-se dizer que a invariante metodológica e temática em Foucault é a própria variação...”.

Talvez, possamos ainda acrescentar outro aspecto importante a esse pensar foucaultiano, que serve como uma marca ou um estilo desse “discurso diferente”, que é a importância da arte e da literatura em suas obras. Para Ribeiro (1985, p, 34), “ao contrário de uma tradição filosófica forte, que desconsiderou o literário como forma de conhecimento, Foucault incorporou-o no seu próprio texto, como indutor de pensamento”. Ternes (2009, p. 21) afirma que Foucault “não fez filosofia de, simplesmente,... Trabalhou preferencialmente, textos de ciências, literatura, pintura e documentos institucionais. Não fez deles, porém, uma propriedade. Utilizou-os como ferramentas de seu próprio pensamento”. Kraemer (2011, p. 45), ao se referir à positividade da liberdade que atravessa os escritos de Foucault, afirma que “é a própria possibilidade de pensar (Philosophieren) que está imbricada no gesto de recorrer a literatura”.

Machado (2000, p. 12), ao apontar a importância da reflexão sobre a literatura para compreender a filosofia de Foucault, considera dois motivos; a literatura acompanha os deslocamentos temáticos de suas pesquisas, “seguindo de perto as inflexões das análises arqueológicas”;

Em segundo lugar, esse seu interesse pela literatura significou um complemento de suas análises arqueológicas, na medida em que, ao valorizá-la como contestação do humanismo das ciências do homem e das filosofias modernas, revelou mais claramente o aspecto positivo, afirmativo, o lado que diz sim, para retomar a expressão de Nietzsche, de um pensamento filosófico que em suas pesquisas sobre as ciências ou pseudociências mostrou-se profundamente negativo, crítico demolidor. (Idem, p. 12).

Na perspectiva de Machado (2009, p. 13) é essa reflexão sobre a literatura que lhe possibilitará “apresentar com mais liberdade o âmago de suas idéias filosóficas, que só aparecem implicitamente nos estudos críticos dos saberes antropológicos”.

A literatura se constitui para Foucault (2000, p. 144) em transgressão e repetição,

De um lado, portanto, a palavra de transgressão, de outro, o que chamaria de repetição contínua da biblioteca. Uma é a figura do interdito, da linguagem no limite, do escritor enclausurado. A outra, ao contrário, é o espaço dos livros que se acumulam, que se encostam, uns nos outros, cada um tendo apenas a existência ameaçada que recorta e repete infinitamente no céu de todos os livros possíveis.

Foucault reconhece que, além da transgressividade, a literatura moderna é, também, a linguagem do próprio livro, “é uma linguagem transgressiva, mortal, repetitiva, reduplicada: a linguagem do próprio livro” (2000, p. 158). Se a literatura é um dos fenômenos de fala pronunciada pelo homem, por outro lado, “é o risco sempre corrido e assumido por cada palavra de uma frase de literatura, o risco de que a frase, e depois todo o resto, não obedeça ao código” (2000, p. 159). Além da transgressividade, da repetição e do risco, destaca-se ainda o que denominará de “espacialidade da obra”, “o invisível espaço da linguagem”. A literatura, ainda jovial aos seus olhos, talvez, “seja fundamentalmente a relação que está se constituindo, que está se tornando obscuramente visível, mas ainda não pensável, entre a linguagem e o espaço” (FOUCAULT, 2000, p. 173).

No entanto, isso não significa que o fascínio de Foucault pela literatura se mantenha em sua trajetória intelectual como um diálogo infinito, repetitivo e com a mesma forma. Talvez, esse fascínio seja visivelmente mais localizável em seus estudos arqueológicos, já que a mudança de sua relação com a literatura coincide com o início de suas investigações genealógicas. O pensamento itinerante de Foucault percorre caminhos outros, espaços outros.

Na *Ordem do Discurso* afirma que tanto a comunicação universal dos discursos quanto à troca indefinida e livre dos discursos estariam sujeitas a sistemas complexos de restrição. Para Foucault (1996, p. 40 O.D.)

Mas que ninguém se deixe enganar; mesmo na ordem do discurso verdadeiro, mesmo na ordem do discurso publicado e livre de qualquer ritual, se exercem ainda formas de apropriação de segredo e de não permutabilidade. É bem possível que o ato de escrever tal como hoje está institucionalizado no livro, no sistema de edição e no personagem do escritor, tenha lugar em uma “sociedade de discurso” difusa, talvez, mas certamente coercitiva.

Para Machado (2009, p. 117), “[...] a literatura, antes tão valorizada, perde o privilégio como aspecto afirmativo de sua crítica da estrutura antropológica-humanista da modernidade”. Essa mudança, em relação à literatura, demarcaria em Foucault o seu afastamento do problema da linguagem. O discurso passa a ser mais fundamental em suas investigações. Ainda na leitura de Machado (2009, p. 127), na genealogia foucaultiana, “[...] a literatura não é algo destinado, por sua natureza, a dismantelar os dispositivos de poder”. Foucault passa a “[...] se interessar cada vez mais pelos discursos anônimos, como os dos loucos, dos presos, dos operários, que nunca ultrapassaram os limites da instituição literária” (MACHADO, 2009, p. 125).

A essa mudança, do valor que a literatura passa a ocupar no pensamento de Foucault, algumas considerações se fazem necessárias. Em primeiro lugar, Foucault não abandona inteiramente o problema da literatura, encontramos em seus estudos genealógicos importantes referências à literatura. Sade é exemplar nesse aspecto, no livro *História da Sexualidade, A vontade de saber* (2007, p. 26), Foucault o coloca, “numa linha direta” com a pastoral cristã do século XVII, com a “tarefa, quase infinita, de dizer, de se dizer a si mesmo e dizer a outrem, o mais frequentemente possível, tudo o que possa se relacionar nos jogos dos prazeres, sensações e pensamento inumeráveis que, através da alma e do corpo tenham alguma afinidade com o sexo”. Sade estaria no centro de um projeto de “colocação do sexo em discurso”. Da mesma forma, ao se referir aos novos procedimentos de poder elaborados na época clássica e colocados em ação no século XIX, Sade<sup>14</sup> é contemporâneo dos eugenistas na passagem da “sanguinidade” para a “sexualidade”. No entanto, o que ocorre para Machado

<sup>14</sup> Para Foucault (2007, p. 162), “O sexo em Sade é sem norma, sem regra intrínseca que possa ser formulada a partir de sua própria natureza; mas é submetido à lei ilimitada de um poder que, quanto a ele, só conhece sua própria lei; se lhe acontece de impor-se, por puro jogo, a ordem das progressões cuidadosamente disciplinadas em jornadas sucessivas, tal exercício o conduz a ser somente uma pura questão de soberania única e nua: direito ilimitado da monstruosidade onipotente. O sangue absorveu o sexo”.

(2009, p. 125), nessa relação com a literatura, “[...] é o abandono do seu privilégio, o desinteresse pela questão do ser da linguagem, o distanciamento da tese da intransitividade da escrita literária”.

Em segundo lugar, tanto no *Vigiar e Punir* quanto no texto “*A vida dos homens infames*”, Foucault deixa claro a impossibilidade da literatura como um espaço de transgressão. No entanto, são textos onde são expostos, densamente e explicitamente, certa “dramaturgia do real”. No *Vigiar e Punir* (1999, p. 56) ressalta-se a necessidade de aproximação com uma “literatura de cadafalso” e critica-se como a “epopeia menor e cotidiana das ilegalidades” é sucedida por uma literatura em que o crime é glorificado, “[...] porque é uma das belas-artes, porque só pode ser obra de seres de exceção, porque revela a monstruosidades dos fortes e dos poderosos, porque a perversidade é ainda uma certa maneira de ser privilegiado”.

No texto *A vida dos homens infames* Foucault volta-se para o que denomina de “lirismo frugal das citações”. A sua renúncia das buscas de significados históricos para os fragmentos infames que havia lido se dá em função da intensidade e da emoção que estes textos lhes provocaram. Entretanto, retira tudo que pode ser literatura ou imaginação. Foucault (2012, p. 201) sai em “[...] busca dessas espécies de partículas dotadas de uma energia tanto maior quanto menores elas próprias o são, e difíceis de discernir”.

Talvez, não seja absurdo perguntar se não haveria nesses espaços outros dos infames uma vitalidade tão transgressora quanto a própria literatura? Podemos, enfim, apresentar nossa hipótese nesse capítulo de que tanto a relação de Foucault com a literatura quanto a sua vitalidade problematizadora são aspectos característicos do pensamento heterotópico de Michel Foucault. Trata-se assim de discutir os espaços outros do pensamento nos textos de Foucault. Espaços em que se tornam possíveis experiências extremas do pensamento. Espaços em que o pensamento outro e o próprio pensamento de Foucault poderão ser questionados e contestados. Espaços de diferentes figuras e personagens como a loucura, a criança, o saber, a morte, o corpo, o poder, o infame.

Estabelecemos como espaço de discussão de nossa hipótese os textos arqueológicos de Michel Foucault: *História da Loucura na Idade Clássica*, *O nascimento da Clínica* e *As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas*. Para Ternes (2013, p. 195) as três obras “[...] descrevem acontecimentos em grandes configurações [...], espaços, talvez, de percepção, de olhar, de saber. Todos eles, no entanto, têm em comum, também, uma espécie de perversão do pensamento”. Acrescentamos aqui *A Arqueologia do Saber*. Este último texto das investigações arqueológicas, de certo modo, demarca a mudança da relação de Foucault

com os textos literários. Paralelamente a essas leituras a leitura da conferência sobre as heterotopias<sup>15</sup>. Talvez, os textos sobre as heterotopias estejam situados em um limiar de nossa discussão, seja pela sua aproximação/distanciamento da literatura, seja pela problemática neles apresentadas, espaços/contraespaços.

## 1.2 Heterotopias no espaço da loucura

No texto “*As heterotopias*” Foucault (2013, p. 30) afirma que “*o navio é a heterotopia por excelência*” e sua ausência é o lugar de desvanecimento dos sonhos, da espionagem e da truculência policial. Em sua bela reflexão o barco “é um pedaço de espaço flutuante”, “livre”, “mas fatalmente ligado ao infinito do mar”, “ao mesmo tempo, o maior instrumento econômico e nossa maior reserva de imaginação”. Poderíamos reconhecer nesse texto, conforme as observações de Moraes (2004, p. 51), as “várias afinidades entre a escrita ficcional e as heterotopias”.

Talvez, seja interessante recordar que as discussões de Foucault sobre a experiência da loucura se inicia na *História da Loucura* com a evocação da figura mais simples e mais simbólica da “paisagem imaginária do Renascimento”, a *Stultifera Navis*. No entanto, Foucault (2009, p. 09) afirma que esses barcos existiram de fato, “levavam sua carga insana de uma cidade para outra. Os loucos tinham então uma existência facilmente errante”. Os loucos, após serem embarcados, eram levados a lugares de passagem, feiras, lugares de peregrinação e “contraperegrinação”. O louco se torna “prisioneiro de sua própria partida”. Para Foucault (2009, p. 14)

Esta navegação do louco é simultaneamente a divisão rigorosa e a Passagem absoluta. Num certo sentido, ela não faz mais que desenvolver, ao longo de uma geografia semi-real, semi-imaginária, a situação liminar do louco no horizonte das preocupações do homem medieval – situação simbólica e realizada ao mesmo tempo pelo privilégio que se dá ao louco de ser fechado às portas da cidade; sua prisão deve encerrá-lo; se ele não pode e não deve ter outra prisão que o próprio limiar, seguram-no no lugar de passagem. Ele é colocado no interior do exterior e inversamente. Postura altamente simbólica e que permanecerá sem dúvida a sua até nossos dias, se admitirmos que aquilo que outrora foi fortaleza visível da ordem tornou-se agora castelo de nossa consciência.

---

<sup>15</sup> Em nossa discussão utilizaremos como referência a publicação em português do texto *O corpo utópico, As heterotopias* (2013). No posfácio Daniel Defert afirma que em 1967 Foucault fora convidado para uma conferência no *Círculo de Estudos Arquiteturais* de Paris, na qual propõe uma nova analítica que nomeia de “heterotopologia”.

Talvez, esses espaços liminares de inclusão-exclusão do louco se constituem na questão, ou na problemática, principal tratada por Foucault na *História da Loucura*. Entretanto, trata-se também de uma questão de linguagem<sup>16</sup>. Deparamos, dessa forma, com figuras que, se não constituem diretamente em temas da literatura moderna, a água, por exemplo, se situam no centro das discussões sobre a linguagem e a literatura, a infância é um outro exemplo.

Para Foucault (2009, p. 12) “a água e a loucura estarão ligadas por muito tempo nos sonhos do homem europeu”. A associação do homem louco com elementos obscuros e aquáticos é frequente em textos literários e místicos da renascença à modernidade que vê “no mar a origem da vocação demoníaca de todo um povo”, o que pode levar a perda da fé em Deus ou o lugar em que se manifesta no homem “um elemento obscuro e aquático”, a própria loucura.

Ainda no período clássico a água aparece como parte da terapêutica que cura a loucura. A água como uma forma de purificação,

A água, líquido simples e primitivo, pertence ao que existe de mais puro na natureza; tudo o que o homem trouxe como modificação duvidosa da bondade essencial da Natureza não conseguiu alterar o efeito benéfico da água; enquanto a civilização, a vida em sociedade, os desejos imaginários suscitados pelas leituras de romances ou espetáculos de teatro provocam males dos nervos, o retorno a limpidez da água assume o sentido de um ritual de purificação (FOUCAULT, 2009, p. 313).

Pinel mantém o uso da água (duchas e banhos) como uma técnica privilegiada no tratamento dos alienados. Mesmo a viagem marítima passa a ser “*um regulador privilegiado da mobilidade orgânica*”. Foucault (2011, p. 207), em um texto intitulado *A água e a Loucura*, se refere às funções dos banhos e duchas pela medicina asilar do século XIX como dolorosa, humilhante, silenciadora e uma forma de castigo. Enfim, a água

representa a instância do julgamento no asilo, o análogo do fogo do céu. Mas esse julgamento é singular; ele não tem outro propósito senão o de fazer confessar: aplica-se a ducha para que o delirante reconheça que aquilo que ele diz é ilusão, falsas crenças, imagens presunçosas – puro e simples delírio.

É através da água que o louco deve saber que é louco. A água conduz a verdade e leva o louco a confessar a própria loucura. A água se converte em um elemento no qual médico e

---

<sup>16</sup> Ao ser indagado sobre as relações da morte e da loucura com a arte Foucault (2016, p. 60) responde que “Não me coloco o problema da relação obra-doença, mas da relação exclusão-inclusão: exclusão do indivíduo, de seus gestos, de seu comportamento, de seu caráter, daquilo que ele é, inclusão muito rápida e, no fim das contas, bastante fácil de sua linguagem”.

doente intercambiam sua linguagem. Foucault (2011, p. 208) descreve uma imagem perturbadora desse “intercâmbio”,

Seu diálogo de surdos é um diálogo de afogados, ou melhor, um diálogo entre afogado e afogador. As palavras que vão da razão à desrazão e desta àquela, não é o ar que as leva, mas a violência dessa torrente de água gelada. O louco, grande peixe sacodido, a quem se faz escancarar a boca, em forma de sim.

É nesse espaço de conversão da água, como um elemento portador do mal a uma máquina de confissão da loucura, que a infância se torna visível. Talvez, uma figura refratária, cercada pelas sombras turvas da obscuridade e do mal e ainda nas órbitas de qualquer relação com a verdade. Foucault (2009, p. 12), na *História da Loucura*, considera estranha a proximidade entre o louco entregue “ao rio de mil braços”, “ao mar de mil caminhos”, com a criança, “esses temas são estranhamente próximos do tema da criança proibida e maldita, encerrada numa barquinha e entregue as ondas que a levam para um outro mundo – mas para está há, depois, retorno à verdade”. Nas heterotopias Foucault (2013, p. 30) se refere às crianças que são privadas das brincadeiras na cama dos pais, “Civilizações sem barcos são como crianças cujos pais não tivessem uma grande cama na qual pudessem brincar; seus sonhos então se desvanecem, a espionagem substitui a aventura, e a truculência dos policiais, a beleza ensolarada dos corsários”.

Talvez, seja correto indagar sobre esses espaços outros nos textos de Foucault que aproximam problemáticas tão distintas como a criança e a loucura ou a criança e as heterotopias. Seriam esses espaços outros possíveis pela sua proximidade com a literatura, esse “invisível espaço da linguagem”, esse espaço de transgressão, espaço que Foucault (2000, p. 173), na dispersão de sua própria fala, reconhece como o “que está se constituindo, que está se tornando obscuramente visível, mas ainda não pensável, entre a linguagem e o espaço”? O próprio Foucault (2000, p. 172) aponta para a necessidade de se “fazer a análise desse invisível espaço da linguagem, não apenas em Mallarmé, mas em todo autor que queira abordar”. Por outro lado, não seria a própria característica de um pensar que não hesita em problematizar o próprio pensamento? Consideramos interessante, em nossa discussão, revisitar esses espaços de experiências extremas do pensamento, talvez, esses “contraespaços”, esses lugares, já conhecidos da criança, “que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los” (FOUCAULT, 2013, p. 20).

Uma das primeiras questões que Foucault (2009, p. 13) coloca na *História da Loucura* trata-se do aparecimento da navegação dos loucos,

Mas se a navegação dos loucos se liga, na imaginação ocidental, a tantos motivos imemoriais, por que tão bruscamente, por volta do século XV, esta súbita formulação do tema, na literatura e na iconografia? Por que vemos surgir de repente a silhueta da Nau dos loucos e sua tripulação insana invadir as paisagens mais familiares? Por que, da velha aliança entre a água e a loucura, nasceu um dia, nesse dia, essa barca?

Para Foucault (2009, p. 14) o que estava em questão nesse súbito aparecimento da *Nau dos Loucos* era a própria questão do louco e da loucura para a civilização europeia, “a loucura e o louco tornam-se personagens maiores em sua ambiguidade: ameaça e irrisão, vertiginoso desatino do mundo e medíocre ridículo dos homens”. Mas a essa experiência renascentista, “no âmago mesmo da razão e da verdade”, a loucura é destituída de suas figuras trágicas, “este confronto entre a consciência crítica e a experiência trágica anima tudo o que pode ser sentido sobre a loucura e formulado a seu respeito no começo da Renascença” (FOUCAULT, 2000, p. 28).

Essa experiência de cisão, ruptura, entre a experiência trágica e a consciência crítica, pode ser notada no afastamento entre a pintura e a linguagem,

Através de seus valores plásticos próprios, a pintura mergulha numa experiência que se afastará cada vez mais da linguagem, qualquer que possa ser a identidade superficial do tema. Figura e palavra ilustram ainda a mesma fábula da loucura no mesmo mundo moral; mas logo tomam duas direções diferentes, indicando, numa brecha ainda apenas perceptível, aquela que será a grande linha divisória na experiência ocidental da loucura (FOUCAULT, 2000, p. 18).

Nas ruínas do simbolismo gótico na Renascença a imagem é “liberada da sabedoria e da lição que a ordenavam, a imagem começa a gravitar ao redor de sua própria loucura” (FOUCAULT, 2000, p. 18). Apresentando apenas sua face enigmática, seu poder é o do fascínio, não mais o da lição. Entretanto, esse fascínio é exercido porque a loucura se constitui em saber. Saber que o louco detém, um saber “difícil, fechado, esotérico”. Para Foucault (2009, p. 22),

Quando o homem desdobra o arbitrário de sua loucura, encontra a sombria necessidade do mundo; o animal que assombra seus pesadelos e suas noites de privação é sua própria natureza, aquela que porá a nu a implacável verdade do inferno. As grandes imagens da parvoíce cega são o grande saber do mundo; e já, nessa desordem, nesse universo enlouquecido, perfila-se aquilo que será a crueldade do fim.

Os temas da literatura, da filosofia e da moral serão outros; a loucura não exerce mais um fascínio e se ainda tem algo a ver com o saber, é como “o castigo de uma ciência desregrada e inútil” (Idem, p. 24). A loucura adquire “o aspecto de uma sátira moral”. Para Foucault (2009, p. 25) os diferentes caminhos da imagem e da palavra da loucura podem ser observados nas diferenças entre os pintores Renascentistas e a literatura de Erasmo,

Enquanto Bosch, Brueghel e Dürer eram espectadores terrivelmente terrestres, e implicados nesta loucura que viam brotar à sua volta, Erasmo observa-a a uma distância suficiente para estar fora do perigo; observa-a do alto de seu Olimpo, e se canta louvores é porque pode rir dela com o riso inextinguível dos deuses.

A divisão entre as duas formas de experiência da loucura está feita, aprofundando cada vez mais a oposição entre a experiência crítica e a experiência trágica. Para Foucault (Idem, p. 27),

De um lado, haverá uma Nau dos Loucos cheia de rostos furiosos que aos poucos mergulha na noite do mundo, entre paisagens que falam da estranha alquimia dos saberes, das surdas ameaças da bestialidade e do fim dos tempos. Do outro lado, haverá uma Nau dos Loucos que constitui, para os prudentes, a Odisséia exemplar e didática dos defeitos humanos.

Esse privilégio da experiência crítica da loucura não significa o desaparecimento total da experiência trágica, “obscuramente, essa experiência trágica subsiste nas noites do pensamento e dos sonhos, e aquilo que se teve no século XVI foi não uma destruição radical mas apenas uma ocultação” (Idem, p. 28). Sade e Goya são testemunhas de que essa obliteração não foi total. Mais tarde, Nietzsche, Artaud, e o próprio Freud, viriam confirmar que “uma abafada consciência trágica não deixou de ficar em vigília” (Idem, p. 29).

A experiência do classicismo com a loucura a coloca numa relação recíproca com a razão revelando “o abismo de nosso próprio desatino” (Idem, p. 30). Por outro lado, a loucura torna-se uma das formas da razão, “a razão assume a loucura, delimita-a, toma consciência dela e pode situá-la” (Idem, p. 34). Mas encontramos aí novamente um Foucault que constata “toda uma inquietação a respeito das relações, na obra de arte, entre o real e o imaginário, e talvez também a respeito da confusa comunicação entre a invenção fantástica e as fascinações do delírio” (Idem, p. 37). Shakespeare e Cervantes seriam testemunhas da experiência trágica

da loucura. A morte de Dom Quixote, sua reconciliação com a razão<sup>17</sup> não seriam “uma nova loucura que acaba de entrar-lhe pela cabeça?” (Idem, p. 39).

Vê-se configurar a partir da experiência do classicismo com a loucura um espaço outro do louco, não mais a barca, com toda a sua carga imaginária, com os poderes inquietantes que habitavam a pintura,

Ela não irá mais de um aquém para um além, em sua estranha passagem; nunca mais ela será esse limite fugidio e absoluto. Ei-la amarrada, solidamente, no meio das coisas e das pessoas. Retida e segura. Não existe mais a barca, porém o hospital. (Ibidem, p. 42).

Talvez, seja interessante lembrar do que Foucault (2013, p.22) denomina de heterotopias de desvio, “os lugares que a sociedade dispõe em suas margens, nas paragens vazias que a rodeiam, são antes reservados aos indivíduos cujo o comportamento é desviante relativamente à média ou à norma exigida”. Ao iniciar a *História da Loucura* Foucault se refere aos espaços vazios deixados pela lepra, extensões que “pertencerão ao desumano”. Poderíamos ainda pensar com Foucault, nesses espaços, como “superfícies culturais bastante amplas”. Espaços destinados aos pobres, aos desempregados, aos correccionários e aos insanos. Nessa terra de internamentos a loucura será inserida no “texto dos problemas da cidade”.

A loucura será “reclusa e, na fortaleza do internamento, ligada à razão, às regras da moral e suas noites monótonas” (FOUCAULT, 2009, p. 78). Para Foucault (Idem, p. 87) as proximidades entre a loucura e a devassidão é uma invenção do mundo clássico, “ao inventar, na geometria imaginária de sua moral, o espaço do internamento, a época clássica acabava de encontrar ao mesmo tempo uma pátria e um lugar de redenção comuns aos pecados e às faltas contra a razão”. É nessa sociedade que a insanidade será exilada e colocada em silêncio. Esses espaços inventados pelos clássicos revelavam “a possibilidade eterna do desatino, e é esta ameaça em sua forma abstrata e universal que a prática do internamento tenta dominar” (Idem, p. 161).

Somente a partir do final do século XVIII a inquietante presença da loucura será novamente sentida. A loucura confrontar-se-á pela primeira vez com a doença. A loucura passa a ser tratada como uma “verdade que não tinha sido enxergada durante tanto tempo” (Idem, p. 459). Mas, se a loucura é liberada, se as correntes são retiradas, é em nome de uma

---

<sup>17</sup> Tema recorrente na literatura moderna? Em Melville (2013, p. 207) o bravo marinheiro afirma sobre o seu capitão, “A loucura humana é quase sempre felina e muito astuta. Quando pensamos ter acabado, pode ser apenas que tenha se transformado em algo mais sutil. A loucura de Ahab não havia cessado, apenas se condensado”.

conformidade aos tipos sociais. Novamente retornamos a um novo encontro da loucura com a infância, não apenas como minoridade jurídica, mas “num estilo de existência para os loucos e, para os guardiães, num modo de soberania” (Idem, p. 483). Momento de apoteose do médico, nascimento dos asilos. O médico tem autoridade de um sábio, assim como um professor. Poderíamos enxergar aí um paralelismo com muitos discursos da escola moderna, ou até mesmo as possíveis relações entre o nascimento dessa escola e a psiquiatria<sup>18</sup>. Talvez, o mais emblemático dessas relações entre a escola e a psiquiatria e um modo de infantilização do louco, seja a necessidade, evocada por Pinel, da autoridade de figuras imemoriais para a cura do louco,

O médico só pode exercer sua autoridade absoluta sobre o mundo asilar na medida em que, desde o começo, foi Pai e Juiz, Família e Lei, não passando sua prática médica, durante muito tempo, de um comentário sobre os velhos ritos da Ordem, da Autoridade e do Castigo. E Pinel reconhece que o médico cura quando, fora das terapêuticas modernas, põe em jogo essas figuras imemoriais. (Idem, p. 498).

Dessa forma, a loucura, esse “rosto estranho”, “carrega mais verdades, além da sua própria” e se constitui como “uma espécie de infância cronológica e social, psicológica e orgânica, do homem”. Daí a constatação de Pinel das afinidades entre a arte de educar e o cuidar dos loucos, “quanta analogia entre a arte de dirigir os alienados e a de educar os jovens!” (Idem, p. 512).

Mas se é possível localizar nesses espaços da loucura algo como a invenção da criança, para Foucault (2013, p. 20) “as crianças jamais inventam coisa alguma; são os homens ao contrário, que inventaram as crianças”, são os adultos que organizam “seus próprios contraespaços, suas utopias situadas, esses lugares reais fora de todos os lugares”. Da mesma forma, o homem é uma invenção recente e seu “caminho passa pelo homem louco”, assim como sua verdade que “só é dita no momento de seu desaparecimento; ela só se manifesta quando já se tornou outra coisa que não ela mesma” (FOUCAULT, 2009, p. 518).

---

<sup>18</sup> Sugizaki (2012, p. 301), ao investigar as condições arqueológicas do encontro da psiquiatria com a pedagogia, sugere que a cumplicidade entre estes saberes podem ser mais densas e profundas “do que o trânsito de técnicas educativas entre o normal e o patológico”. Para Sugizaki (2012, p. 307) desde o início do século XIX a educação se constituirá como um campo de encontro da pedagogia com a psiquiatria, “no asilo psiquiátrico ou na escola infantil, no tratamento moral ou na didática do ensino da criança normal: os saberes médicos, sobretudo o psiquiátrico, e pedagógico se recobrem e se reconhecem na tarefa de educar e curar o homem”.

### 1.3 Espaços da (In) visibilidade do corpo

No texto “*O corpo utópico*” Foucault (2013) se refere a uma certa “topia” do corpo. Trata-se de diferentes espaços de (In) visibilidade do corpo e suas relações com os lugares possíveis, reais ou utópicos. Trata-se de lugares do “corpo-incorporal”, do corpo apagado, desaparecido, incompreensível, tatuado e “projetado em um espaço outro”, “sempre em outro lugar”, corpo apreendido no cadáver e no espelho,

Graças a eles, graças ao espelho e ao cadáver, é que nosso corpo não é pura e simples utopia. Ora, se considerarmos que a imagem está alojada para nós em um espaço inacessível, e que jamais poderemos estar lá onde estará nosso cadáver, se considerarmos que o espelho e o cadáver estão, eles próprios, em um inatingível outro lugar, descobrimos então que unicamente as utopias podem fazer refluir nelas mesmas e esconder por um instante a utopia profunda e soberana de nosso corpo (FOUCAULT, 2013, p. 15-16).

É desse corpo sem lugar que Foucault (Idem, p. 8) pergunta “a que se deve o prestígio da utopia, a beleza, o deslumbramento da utopia?” É desse corpo, protagonista de todas as utopias, que Foucault (Idem, p. 12) pergunta, “afinal, uma das mais velhas utopias que os homens contaram para si mesmos não é o sonho de corpos imensos, desmesurados, que devorariam o espaço e dominariam o mundo?” E, nesse jogo da (in) visibilidade do corpo, entre os espaços outros que o contornam e que o determinam, nas palavras de utopias que os consomem e os libertam, não seria absurdo ou incoerente perguntarmos se o corpo, talvez, tanto quanto o navio, não seria uma figura heterotópica por excelência?

Não será o corpo, em seus vínculos com o saber e o sofrimento, alvo do “olhar loquaz que o médico põe sobre o coração venenoso das coisas”, “espaço de origem e repartição da doença”, lugar das “distribuições do mal”, do possível saber sobre o indivíduo? *O Nascimento da Clínica* coloca em questão o olhar, a doença e a própria medicina,

No início do século XIX, os médicos descreveram o que durante séculos, permanecera abaixo do limiar do visível e do enunciável. Isso não significa que, depois de especular durante muito tempo, eles tenham recomeçado a perceber ou a escutar mais a razão do que a imaginação; mas que a relação entre o visível e o invisível, necessária a todo saber concreto, mudou de estrutura e fez aparecer sob o olhar e na linguagem o que se encontrava aquém e além do seu domínio. Entre as palavras e as coisas se estabeleceu uma nova aliança fazendo *ver* e *dizer*; às vezes, em um discurso tão “ingênuo” que parece se situar em um nível mais arcaico de racionalidade, como se tratasse de um retorno a um olhar finalmente matinal. (FOUCAULT, 2011, p. XI).

Haveria com a experiência clínica a constituição de um olhar que não é mais redutor, o que torna possível uma linguagem racional acerca do indivíduo. As formas da racionalidade médica penetravam “na maravilhosa espessura da percepção, oferecendo, como face primeira da verdade, a tessitura das coisas, sua cor, suas manchas, sua dureza, sua aderência” (Idem, p. XII). Esse olhar, fundador do indivíduo, não é, entretanto, “o abandono das teorias e dos velhos sistemas” ou a “formulação de um velho humanismo médico”, mas a possibilidade de abertura do indivíduo a uma linguagem da racionalidade. Para Foucault (2011, p. XII),

A experiência clínica – esta abertura, que é a primeira na história ocidental, do indivíduo concreto à linguagem da racionalidade, este acontecimento capital da relação do homem consigo mesmo e da linguagem com as coisas – foi logo tomada como um confronto simples, sem conceito, entre um olhar e um rosto, entre um golpe de vista e um corpo mudo, espécie de contato anterior a todo discurso e livre dos desembaraços da linguagem, pelo qual dois indivíduos vivos estão “enjaulados” em uma situação comum mas não recíproca.

Encontramos novamente um modo de pensar não factual ou objetivista. Não se trata de pensar “a forma empírica, cumulativa e indefinidamente aberta do saber médico”. O que propõe Foucault (2011, p. XVII) é a análise do discurso da experiência médica, na qual “a clínica é, ao mesmo tempo, um novo recorte das coisas e o princípio de sua articulação em uma linguagem na qual temos o hábito de reconhecer a linguagem de uma ‘ciência positiva’”. Trata-se de um estudo que busca “extrair da espessura do discurso as condições de sua história” (Idem, p. XVIII). Dessa forma, para Foucault (2011, p. XVIII), “o que conta nas coisas ditas pelos homens não é tanto o que teriam pensado aquém ou além delas, mas o que desde o princípio as sistematiza, tornando-as, pelo tempo afora, infinitamente acessíveis a novos discursos e aberta a tarefa de transformá-los”. Para Machado (2007, p. 88) a posição da análise arqueológica é de que não foi a modernidade que superou as ilusões subjetivas e infundadas da medicina, “não foi nessa época que ensinou a ver e a dizer. O que muda é que ela diz de outro modo e vê um outro mundo; o que muda é a relação entre aquilo de que se fala e aquele que fala; o que muda é a própria noção de conhecimento”.

Nesse sentido, é interessante observar que até o século XVIII a medicina utilizava formas já constituídas do saber e não era capaz de promover uma “transformação geral do conhecimento médico”. Para Foucault (2011, p. 67) a clínica,

Forma uma estrutura marginal que se articula com o campo hospitalar sem ter a mesma configuração que ele; visa a aprendizagem de uma prática que ela resume mais do que analisa; agrupa toda a experiência em torno dos

jogos de um desvelamento verbal que nada mais é do que sua simples forma de transmissão, teatralmente retardada.

Tais constatações são interessantes porque o saber médico será fundado com o mito de que a sua formação se dá no leito do doente. Nessa narrativa mítica é na clínica que se dá as condições de possibilidade de um saber médico, é o doente que ensina o médico sobre a doença. O que nos mostra a análise arqueológica é que em muitos casos o doente é indiferente, é a doença que serve de texto. A clínica se constitui em “determinada maneira de dispor a verdade já adquirida e de apresentá-la para que ela se desvele sistematicamente” (FOUCAULT, 2011, p. 64). Não é o olhar que dispõe de um poder capaz de análise e síntese, é um saber discursivo de fora que recompensa o olhar vigilante.

No século XVIII, a clínica não descobre pelo olhar, “duplicará apenas a arte de demonstrar; mostrando”. A clínica está vinculada a instrução, não é ainda em si mesma uma experiência, “mas o resultado, para o uso dos outros, de uma experiência anterior”. Entretanto, é nessa vinculação entre a pedagogia e a clínica, em um tipo de formação que se ligava à teoria da representação e ao encadeamento das idéias, que encontraremos com o olhar da criança. Para Foucault (Idem, p. 68-69),

A infância, a juventude das coisas e dos homens estavam carregadas de um poder ambíguo: dizer o nascimento da verdade; mas também colocar a prova a verdade tardia dos homens, retificá-la, aproximá-la de sua nudez. A criança se torna o senhor imediato do adulto, na medida em que a verdadeira formação se identifica com a própria gênese do verdadeiro. Incansavelmente, em cada criança, as coisas repetem sua juventude, o mundo retoma o contato com sua forma natal: ele nunca é adulto para quem o olha pela primeira vez.

É importante lembrar, conforme nos aponta Machado (2007, p. 92), que a clínica “é a primeira tentativa de fundar o saber na percepção”. Nesse tema do “Olhar-Infância”, “o discurso do mundo passa por olhos abertos, e abertos a cada instante como que pela primeira vez” (Foucault, 2011, p. 69). No entanto, seria inexato, reduzir a experiência da medicina clínica do século XVIII a um retorno a pureza de um olhar. Não era a doença ou a teoria que mudava, para Foucault (Idem, p. 97),

[...] todo o conjunto e, mais profundamente, a relação da doença com esse olhar a que ela se oferece e que, ao mesmo tempo, ela constitui. Nesse nível, não há separação a fazer entre teoria e experiência, ou entre métodos e resultados; é preciso ler as estruturas profundas da visibilidade em que o campo e o olhar estão ligados um ao outro por códigos de saber.

Esse olhar se ligará, na temática do clínico, “a certo silêncio que permite escutar”. A doença, pouco a pouco, pronunciará a sua verdade, numa correlação entre o olhar e a linguagem, por dois sentidos: o olhar e o ouvir. Esse Olho que fala é o “servidor das coisas e mestre da verdade”. O olhar lia o texto para reconstituí-lo em um segundo discurso, “dada pelo visível, essa palavra, sem nada mudar, fazia ver. O olhar retomava em seu exercício soberano as estruturas de visibilidade que ele próprio depositara em seu campo de percepção” (Idem, p. 129). Assim, para Foucault (Idem, p. 135) se coloca na experiência clínica a possibilidade de explorar um novo espaço,

O espaço tangível do corpo, que é ao mesmo tempo essa massa opaca em que se ocultam segredos, invisíveis lesões e o próprio mistério das origens. E a medicina dos sintomas, pouco a pouco, entrará em regressão, para se dissipar, diante da medicina dos órgãos, do foco e das causas, diante de uma clínica inteiramente ordenada pela anatomia patológica. É a idade de Bichat.

A partir de Bichat a experiência da anátomo-clínica se torna possível, o olhar médico se volta para o interior do corpo doente. Entretanto, é “uma reformulação no nível do próprio saber e não no nível dos conhecimentos acumulados, afinados, aprofundados, ajustados” (Idem, p. 152). Na experiência anátomo-clínica o cadáver se torna parte do campo médico,

Bela transmutação do cadáver: um terno respeito o condenava a apodrecer no negro trabalho da destruição; na audácia do gesto que viola apenas para desvelar, o cadáver se torna o mais claro momento das figuras da verdade. O saber tece onde cresce a larva (Idem, p. 137).

Através da morte podem-se esclarecer os fenômenos orgânicos e seus distúrbios. A verdade da vida está naquilo que a nega. Ao libertar a medicina do medo da morte Bichat “integrou a morte em um conjunto técnico e conceitual em que ela adquiriu suas características específicas e seu valor fundamental de experiência” (idem, p. 162). É nessa relação do homem com a morte que espaço e indivíduo se tornam possíveis, “espaço e indivíduo, duas estruturas associadas que derivam necessariamente da percepção portadora da morte” (Idem, p. 175). É na visibilidade que se dilui, se transforma no invisível, que um discurso sobre o indivíduo se torna possível. A doença se desenvolve na forma da individualidade. Dessa forma, “A velha lei aristotélica, que proibia o discurso científico sobre o indivíduo, desapareceu quando a morte encontrou na linguagem o lugar de seu conceito: o espaço ofereceu, então, ao olhar a forma diferenciada do indivíduo” (Idem, p. 189).

Para Foucault, ao introduzir a questão da morte no saber, o final do século XVIII atualiza um tema que estivera oculto desde o Renascimento. Não será por acaso o fato de

Bichat ser contemporâneo de quem introduz o erotismo e a morte “na mais discursiva das linguagens”. Daí uma certa aproximação, uma certa vinculação, entre a morte e o erotismo. É esse vínculo que “abre a morte a tarefa e aos infinitos recomeços da linguagem”. Pode-se depreender também, desse vínculo, que o saber não é consolador, complacente ou indulgente<sup>19</sup>. Para Foucault (Idem p. 189-190),

[...] o conhecimento da vida só é dado a um saber cruel, redutor e já infernal que só a deseja morta. O olhar que envolve, acaricia, detalha e anatomiza a carne mais individual e aponta suas feridas secretas e olhar fixo, atento, um pouco dilatado que, do alto da morte já condenou a vida.

Foucault distingue, entretanto, a percepção das funções da morte no tempo modernos em relação ao Renascimento. É o predomínio do mórbido, onde a vida adquire através da morte “um volume singular que define sua absoluta raridade”. Dessa forma, “perceber o mórbido é uma determinada maneira de perceber o corpo”. É nesse “espaço discursivo do cadáver” que se pronuncia em nossa cultura o discurso sobre o indivíduo. Pode-se reconhecer também, nessa relação do indivíduo com a morte, a sua importância para a constituição das ciências do homem. Para Foucault (Idem, p. 218),

a medicina oferece ao homem moderno a face obstinada e tranquilizante de sua finitude; nela, a morte é reafirmada, mas, ao mesmo tempo, conjurada; e se ela anuncia sem trégua ao homem o limite que ele traz em si, fala-lhe também desse mundo técnico, que é a forma armada, positiva e plena de sua finitude.

Se Foucault reconhece em nossa cultura do pensamento médico as implicações para o estatuto filosófico do homem, reconhece também suas vinculações com as experiências literárias<sup>20</sup>. Talvez, daí a recorrência a Sade nas relações saber, morte e erotismo. Machado (2000, p. 63-64) lembra que para Sade “o movimento do amor é um movimento de morte e que o assassinato é o ápice da excitação erótica”. Mais importante é reconhecer aqui os mais diferentes espaços que se abrem com as mudanças nas disposições fundamentais do saber. Por

<sup>19</sup> Foucault tratará desse tema, da relação do saber com a crueldade, em outros textos. Alguns exemplos: em um texto publicado em 1970 sobre François Jacob, “*O saber não é feito para consolar: ele decepiona, inquieta, secciona, fere*” (In. Foucault, M. 2000, p. 255). No livro *Doença Mental e Psicologia*, “*Dir-se-á que todo saber está ligado a formas essenciais de crueldade. O conhecimento da loucura não constitui exceção*” (FOUCAULT, 1975, p. 59).

<sup>20</sup> Talvez, seja necessário reconhecer aqui a importância dessas experiências com a própria relação que Foucault estabelece com a sua escrita. Ao ser indagado sobre sua escrita, Foucault (2016, p.69-70) não se coloca nem como escritor, nem como intérprete, “gostaria de fazer aparecer o que está próximo demais de nosso olhar para que possamos ver, o que está aí bem perto de nós, mas que nosso olhar atravessa para ver outra coisa”. Novamente a questão da (In) visibilidade, “aprender essa invisibilidade, invisível do visível demais, esse afastamento daquilo que está próximo demais, essa familiaridade desconhecida, é para mim a operação importante de minha linguagem e de meu discurso”.

outro lado, talvez, não menos importante, retomar a vitalidade indagativa de Foucault (Idem, p. 219) acerca de seu próprio pensamento,

Nos últimos anos do século XVIII, a cultura europeia construiu uma estrutura que ainda não foi desatada; começamos apenas a desembaraçar alguns de seus fios que nos são ainda tão desconhecidos que os tomamos de bom grado como maravilhosamente novos ou absolutamente arcaicos, enquanto, há dois séculos (não menos e entretanto não muito mais), constituíram a trama sombria, mais sólida, de nossa experiência.

#### 1.4 Heterotopias e o saber

Nosso entendimento é de que não será por acaso o fato das Heterotopias serem apresentadas na obra de Foucault que trata dos espaços das ordens que tornam os saberes possíveis. No livro *As palavras e as coisas* as mudanças na epistémê não se dão exclusivamente em função dos progressos da razão, “mas os modos de ser das coisas e da ordem que distribuindo-as, oferece-as ao saber, é que foi profundamente alterado” (2007, p. XIX). A própria arqueologia trata do “espaço geral do saber, a suas configurações e ao modo de ser das coisas que aí aparecem, define sistemas de simultaneidade, assim como a série de mutações necessárias e suficientes para circunscrever o limiar de uma positividade nova” (2007, p. XX). Convém lembrar com Ternes (2007, p. 302) que o espaço de trabalho de Foucault não é o mesmo dos historiadores *tout court*, “sua história é de outro mundo”. As metáforas espaciais, caras a Foucault<sup>21</sup>, parecem indicar espaços movediços, em ruínas, mas, também, uma outra possibilidade, um espaço outro para o pensamento, nos dizeres de Deleuze (2006), “que haja camadas bem diferentes nesse solo, que haja mesmo mutações nele, agitações topográficas, organizações de novos espaços, é o que mostra Foucault”.

Nas linhas iniciais do livro *As palavras e as coisas*, numa apreciação do texto de Borges, Foucault coloca a questão sobre a impossibilidade do pensamento no absurdo do sem-nome, do inclassificável e do desordenado. Entre os “códigos fundamentais de uma cultura” (linguagem, esquemas perceptivos, trocas, técnicas e a hierarquia de suas práticas) e as interpretações filosóficas ou as teorias científicas, existiriam “regiões” distantes, onde reina um domínio “mais confuso, mais obscuro e, sem dúvida, menos fácil de analisar” (FOUCAULT, 2007, p. XIX.).

---

<sup>21</sup> TERNES, José. Compelle intrare: a transgressão do Sobrinho. In. MUCHAIL, S. T., FONSECA, M. A. & VEIGA-NETO, A. *O mesmo e o outro: 50 anos de História da Loucura*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

Foucault trata de diferenciar a sua leitura da história das idéias ou das ciências. Trata-se de pensar o espaço da ordem no qual se constitui o saber. Não se trata de um estudo do progresso da razão que determine, ou que resulte, na ciência moderna. O que se coloca, então, se refere ao espaço e a ordem do saber. Para Foucault (2007, p. XXI) “trata-se, em suma, de uma história da semelhança: sob que condições o pensamento clássico pôde refletir, entre as coisas, relações de similaridade ou de equivalência que fundam e justificam as palavras, as classificações, as trocas”.

É, de certa forma, no entrecruzamento da linguagem com o espaço, ou da comicidade provocada pelo texto de Borges, que as heterotopias são apresentadas. Se as utopias consolam, com seu espaço maravilhoso e liso, as heterotopias inquietam, ao impedir de nomear isto e aquilo, ao fracionar ou emaranhar os nomes comuns. Se as utopias autorizam as fábulas e os discursos, situando-se na linha reta da linguagem, as heterotopias “desfazem os mitos e imprimem esterilidade aos lirismos das frases” (FOUCAULT, 2007, p. XIII).

É interessante que nessa apresentação das heterotopias, figure ao lado de Borges, o doente, o afásico. O doente, infinitamente, “reúne e separa, amontoa similitudes diversas, destrói as mais evidentes, dispersa as identidades, superpõe critérios diferentes, agita-se, recomeça, inquieta-se e chega finalmente à beira da angústia” (Idem, p. XV). A doença nos remete a arqueologia do olhar médico que, juntamente a experiência limite do Outro, a ordem das coisas e o pensamento do Mesmo constitui o espaço arqueológico. Dessa forma, o “que se oferece à análise arqueológica é todo o saber clássico, ou melhor, esse limiar que nos separa do pensamento clássico e constitui nossa modernidade” (idem p. XXII). A novidade desse limiar é o aparecimento dessa “estranha figura do saber que se chama homem e que abriu um espaço próprio às ciências humanas” (Idem, p. XXII).

A relação com a ordem é fundamental para o período clássico. Para Foucault (Idem, p. 99) “o que torna possível o conjunto da epistémê clássica é, primeiramente, a relação a um conhecimento da ordem”. Sejam as naturezas simples, através da *máthêsis*, ou as naturezas complexas, através de uma *taxinomia*, e, ainda, através da busca do contínuo, de uma *gênese*, configura-se o saber na idade clássica. Uma análise arqueológica do saber para Foucault (Idem, p. 103), precisa

[...] reconstituir o sistema geral de pensamento, cuja rede, em sua positividade, torna possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias. É essa rede que define as condições de possibilidade de um debate ou de um problema, é ela portadora da historicidade do saber.

É preciso ainda, para compreender as disposições do saber na idade clássica, se ater as relações entre o saber e a linguagem. Para os clássicos “a linguagem começa onde houver não expressão, mais discurso” (Idem, p. 129). A linguagem se converte toda ela em discurso. A palavra designa e em sua natureza é nome. Dessa forma, tudo para os clássicos pode tornar-se discurso. Para Foucault (Idem, p. 166),

Pode-se dizer que é o Nome que organiza todo o discurso clássico; falar ou escrever não é dizer as coisas ou se exprimir, não é jogar com a linguagem, é encaminhar-se em direção ao ato soberano de nomeação, é ir, através da linguagem, até o lugar onde as coisas e as palavras se ligam em sua essência comum, e que permite dar-lhes um nome.

A utopia localiza-se para os clássicos nessa possibilidade dada por essa ordem na qual, a partir de uma origem, se desdobra um quadro ideal “onde cada coisa estaria presente em seu lugar, com suas vizinhanças, suas diferenças próprias, suas equivalências imediatas” (Idem, p. 361). Entretanto vê-se, a partir do início do século XIX, uma nova disposição do saber, em que se torna possível a vida, o trabalho e a linguagem, o ressurgimento das *utopias de um acabamento*, a “utopia dos pensamentos causais”. Para Foucault (Idem, p. 361),

No século XIX, a utopia concerne ao crepúsculo do tempo mais que à sua aurora: é que o saber não mais constituído ao modo do quadro, mas ao da série, do encadeamento e do devir; quando vier, com a noite prometida, a sombra do desenlace, a erosão lenta ou a violência da História fará realçar, em sua imobilidade rochosa, a verdade antropológica do homem.

Nessa nova disposição do saber a linguagem se reduz ao estatuto de objeto. Não se busca mais, como na época clássica, uma linguagem universal. A linguagem se apresenta como “uma mediação necessária para todo conhecimento científico que pretende manifestar-se como discurso” (Idem, p. 410). Vê-se também o retorno da exegese, mas não se trata mais de encontrar a palavra primeira, “mas de inquietar as palavras que falamos, de denunciar o vinco gramatical de nossas idéias, de dissipar os mitos que animam nossas palavras, de tornar de novo ruidosa e audível a parte de silêncio que todo discurso arrasta consigo quando se enuncia” (Idem, p. 412).

O aparecimento da literatura é a última das mudanças, mais importante e mais inesperada, desse nivelamento da linguagem. Para Foucault (Idem p. 415), esse “isolamento de uma linguagem singular, cuja modalidade própria é ser literária”, é recente em nossa cultura. A literatura, em sua intransitividade, “faz nascer, no seu próprio espaço, tudo o que pode assegurar-lhe a denegação lúdica (o escandaloso, o feio, o impossível)” (Idem, p. 416).

Foucault destaca que o momento em que a linguagem se torna objeto de conhecimento ocorre o seu reaparecimento numa modalidade oposta: “silenciosa, cautelosa deposição da palavra sobre a brancura de um papel, onde ela não pode ter nem sonoridade, nem interlocutor, onde nada mais tem a dizer senão a si própria, nada mais a fazer senão cintilar no esplendor de seu ser” (Idem, p. 416).

Para Machado (2000, p. 107) *As Palavras e as coisas* é um dos momentos da trajetória de Foucault em “que a análise da literatura se vincula mais fortemente à análise arqueológica”. Nessa perspectiva, é como se os estudos sobre a presença das ciências do homem na modernidade funcionassem “ao mesmo tempo como unificação dos estudos sobre a linguagem literária”. Em relação aos outros saberes a literatura seria uma espécie de limiar: “os limites da loucura, da morte, do impensável...” Dessa forma, a literatura, com retorno da exegese e o reaparecimento da linguagem, marca o apagamento da ordem do pensamento clássico.

O limiar do classicismo para a modernidade é “transposto quando as palavras cessaram de entrecruzar-se com as representações e de quadricular espontaneamente com as coisas” (Idem, p. 419). Nesse retorno da linguagem tanto Nietzsche quanto Mallarmé teriam desempenhado um importante papel,

Para Nietzsche, não se tratava de saber o que eram em si mesmo o bem e o mal, mas quem era designado, ou antes, *quem falava*, quando, para designar-se a si próprio se dizia *Agathós*, e *Deilós* para designar os outros. Pois é aí, naquele que *mantém* o discurso e mais profundamente *detém* a palavra, que a linguagem inteira se reúne. A esta questão nietzschiana: quem fala? Mallarmé responde e não cessa de retomar sua resposta, dizendo que o que fala é, em sua solidão, em sua vibração frágil, em seu nada, é a própria palavra – não o sentido da palavra, mas seu ser enigmático e precário. (Idem, p. 421).

A recondução do pensamento para a própria linguagem é o que dá origem a maior parte das questões que são colocadas hoje sobre a linguagem. A fragmentação da linguagem estaria ligada ao acontecimento arqueológico que se designa como desaparecimento do discurso. Novamente encontramos com um Foucault que coloca questões a seu próprio pensamento, juntamente aos próprios limites e impossibilidades em que podem ser colocados os estudos arqueológicos. Se as questões da linguagem, em certo sentido, tomam o lugar das questões acerca da vida e do trabalho, não é claro se é possível respondê-las. Dessa forma, Foucault (Idem, p. 423) afirma,

É verdade que a essas questões eu não sei responder, nem, entre essas alternativas, qual termo conviria escolher. Sequer adivinho se poderia jamais responder a elas ou se um dia me virão razões para me determinar. Todavia, sei agora por que é que, como todo o mundo, eu as posso formular a mim próprio – e que não as posso deixar de formular. Somente aqueles que não sabem ler se espantarão de que eu o tenha aprendido mais claramente em Curvier, em Bopp, em Ricardo, do que em Kant ou Hegel.

Canguilhem (2012) aponta que nas discussões sobre o homem e seus duplos e as Ciências Humanas tudo se desenvolve em torno da questão acerca da linguagem hoje. Dessa forma, destaca-se a raridade do posicionamento de Foucault ao se colocar na impossibilidade de responder as questões colocadas por ele mesmo sobre a linguagem. Para Canguilhem (Idem, p. 10),

Em nossos dias, em que tantos “pensadores” se arrogam dar respostas a questões das quais não se dão o trabalho de justificar nem a pertinência nem o enunciado, é raro encontrar um homem que necessita de mais de trezentas páginas para expor uma questão, sem descartar a necessidade de ter “talvez de recomeçar o trabalho”.

Talvez, entre as teses de Foucault apresentadas no livro *As palavras e as coisas*, nenhuma outra tenha provocado tantas polêmicas quanto a que se refere ao homem como uma invenção recente e, talvez, com o fim próximo. Para Foucault (2007, p. 536), “o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano [...] O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo”.

Deleuze (2013, p. 13), em seu texto sobre Foucault, nos aponta um breve resumo do que foi a receptividade dessa tese,

As pessoas rancorosas dizem que ele é o novo representante de uma tecnologia, de uma tecnocracia estrutural. Outros, que tomam sua própria estupidez como inteligência, dizem que é o epígono de Hitler, ou, pelo menos, que ele agride os direitos do homem (não lhe perdoam o fato de ter anunciado a “morte do homem”).

Para Foucault na Idade Clássica não havia uma consciência epistemológica do homem tal como conhecemos. Embora nenhuma outra época possa ter se referido tanto à natureza humana, era o próprio conceito de natureza humana que impedia a possibilidade de uma ciência do homem. A natureza humana e a natureza para os clássicos “são momentos funcionais, definidos e previstos”. Foucault (2007, p. 427) entende que “o homem, como realidade espessa e primeira, como objeto difícil e sujeito soberano de todo conhecimento

possível, não tem aí nenhum lugar”. As possibilidades de conhecer para os clássicos passam pela soberania das palavras, pelo discurso, e “a consequência essencial é que a linguagem clássica como discurso comum da representação e das coisas, como lugar em cujo interior natureza e natureza humana se entrecruzam, exclui absolutamente qualquer coisa que fosse ‘ciência do homem’” (Idem p. 429). Mas o que vem a se revelar com desvanecimento do discurso clássico é a própria finitude do homem,

A finitude do homem se anuncia – e de uma forma imperiosa – na positividade do saber; sabe-se que o homem é finito, como se conhecem a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção ou o sistema da conjugação indo-européia; ou, antes, pela filigrana de todas essas figuras sólidas, positivas e plenas, percebem-se a finitude e os limites que elas impõem, advinha-se como que em branco tudo o que elas tornam impossível (Idem, p. 432).

Mas o homem, na leitura de Foucault, não pôde se apresentar a uma epistémê sem descobrir, em si e fora de si, nas suas margens, “uma parte de noite, uma espessura aparentemente inerte em que ele está imbricado, um impensado que ele contém de ponta a ponta, mas em que do mesmo modo se acha preso” (Idem, p. 450). Todo pensamento moderno estaria atravessado pela lei de pensar o impensado. Não haveria possibilidade de descobrir o impensado sem que o ser do homem seja alterado. O pensamento é um certo modo de ação. Dessa forma, o conhecimento do homem, diferente das ciências da natureza está sempre ligado a éticas e políticas, “mais profundamente, o pensamento moderno avança naquela direção em que o outro do homem deve tornar-se o Mesmo que ele” (Idem, p. 453).

Talvez, seja interessante retomarmos a discussão sobre esses espaços de ausência do homem, espaços daquele “que trama todos os fios entrecruzados ‘da representação em quadro’”, mais que sempre se encontrará ausente. Esses espaços nos quais nos deparamos com a liberdade do pensamento foucaultiano e que se relaciona tanto com sua vitalidade problemática quanto com o valor, ou um gesto, característico de Foucault de tratar a literatura e a arte como possibilidades do pensamento. Talvez, seja importante retomarmos ao limiar onde pouco se perguntava sobre a representação e o ser, espaço em que Foucault concede a Velasques e Cervantes<sup>22</sup> um lugar especial. É no “*teatro artificial*”, quando é introduzida

---

<sup>22</sup> Canguilhem (2012, p. 08) se refere a um “espanholismo” de Foucault que caracterizava a vivacidade de seu espírito, “Podemos, portanto, tomar emprestado a Henri Brulard o termo espanholismo para caracterizar a orientação assumida pelo espírito filosófico de Foucault. Para Stendhal, que em sua juventude detestava Racine e só confiava em Cervantes e em Ariosto, espanholismo é o ódio a predicação e à superficialidade. Ora, a julgar pelas desaprovações moralizadoras, pela cólera e indignação provocadas por todo lado pela obra de Foucault, alguma coisa nela parece visar diretamente, se não voluntariamente, um tipo de espírito tão vivaz quanto à época da Restauração”.

“uma personagem que não figurara ainda no grande jogo clássico das representações” que encontramos “a lei prévia desse jogo no quadro *Las meninas*” de Velasques<sup>23</sup>. Se no pensamento clássico aquele que representa a si mesmo e para quem a representação existe está ausente,

[...] essa ausência não é uma lacuna, salvo para o discurso que laboriosamente decompõe o quadro, pois ela não cessa jamais de ser habitada e de o ser realmente, como o provam a atenção do pintor representado, o respeito das personagens que o quadro figura, a presença da grande tela vista ao revés e nosso próprio olhar para quem esse quadro existe e, para quem, do fundo do tempo, ele foi disposto (Idem, p. 424).

Para Foucault encontra-se nesse quadro “a representação da representação clássica e a definição do espaço que ela abre” (Idem, p. 20). Na dispersão reunida e exibida em conjunto, é indicado um vazio essencial,

[...] o desaparecimento que a funda – daquele a quem ela assemelha e daquele a cujos olhos ela não passa de semelhança. Esse sujeito mesmo – que é o mesmo – foi elidido. E livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação (Idem, p. 20-21).

Cervantes, por outro lado, já figurara na *História da Loucura* um papel igualmente importante. Nos “Jogos de uma era barroca” Cervantes se apresenta como testemunha “de uma experiência trágica da loucura nascida no século XV” e não do lado da “experiência crítica e moral do Desatino”. Dom Quixote, personagem de Cervantes, se apresenta no livro *As palavras e as coisas* como o “herói do Mesmo” que em seu longo “grafismo magro” traça os limites nos quais “terminam os jogos antigos da semelhança e dos signos”. Para Foucault (Idem, p. 63), Dom Quixote “é feito de palavras entrecruzadas; é escrita errante no mundo em meio à semelhança das coisas”. Dom Quixote deve, em suas aventuras, “decifrar o mundo”, “transformar a realidade em signos”, e desenhando “o negativo do mundo do Renascimento”, mostrar que “a escrita cessou de ser a prova do mundo”.

*Dom Quixote* seria a primeira das obras modernas quando “a semelhança entra numa idade que é, para ela, a da desrazão e da imaginação” (Idem, p. 67). Nesse rompimento com a similitude e os signos dois personagens aparecem face a face. O louco, como “o homem das

---

<sup>23</sup> Deve ser ressaltado ainda sobre esse quadro de Velasques, que expressa o “emblema do problema fundamental” tratado por Foucault, que “esta pintura dá conta de problemas específicos da pintura e também do sistema de pensamento da Idade Clássica ou da idade da representação, e também da era do Homem que a sucede” (FOUCAULT, M. Ditos e Escritos III (Estética: Literatura, Pintura, Música e Cinema). Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2013, p.199).

semelhanças selvagens”, “o jogador desregrado do mesmo e do Outro”, o que “acredita, a cada instante, decifrar signos”. Para Foucault (Idem, p. 67),

Segundo a percepção cultural que se teve do louco até o fim do século XVIII, ele só é o diferente na medida em que não conhece a diferença; por toda parte vê semelhanças e sinais da semelhança; todos os signos para ele se assemelham e todas as semelhanças valem como signos.

Na outra extremidade desse espaço cultural estaria o poeta, aquele que “reencontra os parentescos subterrâneos das coisas”. Dessa forma, para Foucault (Idem, p. 68),

Sob os signos estabelecidos e apesar deles, ouve um outro discurso, mais profundo, que lembra o tempo em que as palavras cintilavam na semelhança universal das coisas: a Soberania do Mesmo, tão difícil de enunciar, apaga na sua linhagem a distinção dos signos.

Esse face a face da poesia com a loucura marca “uma nova experiência da linguagem e das coisas”. O homossemantismo do louco “reúne todos os signos e os preenche com uma semelhança que não cessa de proliferar” (Idem, p. 68). O poeta, inversamente, desempenha um papel alegórico, “põe-se a escuta de outra ‘linguagem’”. Dessa forma, se “o poeta faz chegar a similitude até os signos que a dizem, o louco carrega todos os signos com uma semelhança que acaba por apagá-los” (Idem, p. 68). Para Foucault (Idem, p. 68),

Assim, na orla exterior da nossa cultura e na proximidade maior de suas divisões essenciais, estão ambos nessa situação de “limite” – postura marginal e silhueta profundamente arcaica – onde suas palavras encontram incessantemente seu poder de estranheza e o recurso de sua contestação. Entre eles abriu-se o espaço de um saber onde, por uma ruptura essencial no mundo ocidental, a questão não será mais das similitudes, mas das identidades e das diferenças.

Se nesses espaços liminares, no pensamento de Foucault, é possível encontrarmos com figuras como Cervantes e Velasques, ou com personagens como o louco e o poeta, também nos deparamos com um espaço em que os próprios pensamentos fervilham. Talvez, seja possível reconhecer nesses espaços pontos de intensidade entre a vitalidade problemática<sup>24</sup> e a relação com a literatura. Marcas ou registros de um pensamento heterotópico. É desses espaços que Foucault indaga o próprio limite, “pretende-se traçar uma divisória? Todo limite não é mais talvez que um corte arbitrário num conjunto indefinidamente móvel” (Idem, p. 68-

<sup>24</sup> Canguilhem, como já apontamos anteriormente, se refere a uma vivacidade filosófica de Foucault. Canguilhem (2012, p. 21) vê em Foucault uma “originalidade objetiva”, por se colocar numa encruzilhada de disciplinas, para tratar da questão da linguagem na epistémê da Idade clássica. No entanto, foi também “necessário esse élan de originalidade subjetiva que nem todos possuem”.

69), ou o próprio pensamento, “como pode um pensamento esquivar-se diante de outra coisa que ele próprio? Que quer dizer, de um modo geral: não mais poder pensar um pensamento? E inaugurar um pensamento novo?” (Idem, p. 69).

É com o retorno da linguagem e a possibilidade de uma literatura, tal como a conhecemos, que esse velho parentesco com a linguagem se tornará novamente possível. Para Foucault (Idem p. 530),

Neste ponto em que a questão da linguagem ressurgue com uma tão forte superdeterminação e em que ela parece investir, por todas as partes, a figura do homem (esta figura que justamente tomara outrora o lugar do Discurso clássico), a cultura contemporânea está se fazendo numa parte importante de seu presente e talvez de seu porvir.

Abre-se assim espaço para uma literatura cada vez mais “*fascinada pelo ser da linguagem*”, enraizada numa “*vasta configuração em que se desenha toda a nervura de nosso pensamento e de nosso saber*” (Idem, p. 531). Essa literatura, “*votada à linguagem faz valer, em sua vivacidade empírica, as formas fundamentais da finitude*” (Idem, p. 531). Anuncia-se que o homem é finito. Em obras como de Artaud ou Roussel, esse novo modo de ser da literatura é desvelado,

Em Artaud, a linguagem, recusada como discurso e retomada na violência plástica do choque, e remetida ao grito, ao corpo torturado, à materialidade do pensamento, à carne; em Roussel, a linguagem, pulverizada por um acaso sistematicamente manejado, conta indefinidamente a repetição da morte e o enigma das origens desdobradas. (Idem, p. 531).

É por não ser suportada, em sua insuficiência, que a finitude na linguagem se manifesta no interior da loucura. É nesse espaço que a literatura se deu como experiência, experiência da morte, do pensamento impensável, da repetição e da finitude. Esse retorno da linguagem para Foucault (Idem, p. 532) refere-se ao “desdobramento rigoroso da cultura ocidental, segundo a necessidade que ela atribui a si própria no início do século XIX”. A literatura encontra-se então entre os saberes modernos, ou nessa epistémê “ligada ao desaparecimento do discurso e de seu reino monótono”. É nesse espaço fervilhante do pensamento que Foucault (Idem, p. 531) reconhece, após problematizar as difíceis relações entre o homem e a linguagem, que

O homem compôs sua própria figura nos interstícios de uma linguagem em fragmentos. Certamente, não se trata aí de afirmações, quando muito de questões às quais não é possível responder; é preciso deixá-las em suspenso

lá onde elas se colocam, sabendo apenas que a possibilidade de as colocar abre, sem dúvida, um pensamento futuro.

## 1.5 O espaço do discurso

Machado (2007, p. 144) considera que “A arqueologia do saber é um testemunho de que o trabalho teórico de Foucault é um projeto que propõe, revê, aprofunda, retifica”. É uma análise reflexiva que “através de uma revisão crítica das pesquisas já efetuadas, procura sistematizar teoricamente o que em momentos diferentes e de modo não homogêneo, foi praticado e, mais uma vez, redefinir a história arqueológica”. As considerações de Machado nos levam a reconhecer como, na trajetória arqueológica de Foucault, as retificações sistemáticas, assim como sua atitude problematizadora, encontram-se localizadas próximas de suas formulações e elaborações conceituais. Para explicar as diferenças que *A arqueologia do saber* comporta em relação à *História da Loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*, Foucault (1972, p. 26) se refere aos seus próprios limites,

Daí, a maneira precavida, claudicante deste texto: a cada instante, ele se distancia, estabelece suas medidas de um lado e de outro, *tateia* em direção de seus limites, se choca com o que não quer dizer, cava fossos para definir seu próprio caminho. A cada instante, denuncia a confusão possível. Declina sua identidade, não sem dizer previamente: não sou isto nem aquilo. Não é crítico, na maior parte do tempo; não é maneira de dizer que todo mundo se enganou a torto e a direito. É definir uma localização singular pela localização de seus vizinhos; é – mais que querer reduzir os outros ao silêncio, pretendendo que seu propósito é vão – tentar definir esse espaço branco de onde falo, e que toma forma lentamente em um discurso que sinto tão precário, tão incerto ainda.

Em um diálogo<sup>25</sup>, sobre as objeções acerca de seu pensamento, Foucault afirma a sua escrita como uma forma da perda de sua “fisionomia”. Daí sua afirmação, que se tornará emblemática, sobre seu pensamento, sua escrita e sobre si próprio, “não me pergunte quem sou eu e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever” (Idem, p. 27).

<sup>25</sup> Artières (2016, p. 14) se refere a Foucault como “um pensador engajado, inventando formas de tomar a palavra no espaço público, e a de um crítico permanente de seu próprio pensamento”. Artières (Idem, p. 19) também destaca como Foucault “rompe o discurso unívoco, introduzindo diálogos, como no fim da Arqueologia do saber”. Poderíamos ainda acrescentar a essas experiências com a fala, e que se relaciona diretamente com essa despersonalização linguística, as entrevistas que Foucault exigia na publicação o anonimato do entrevistado. Foucault justificava-se afirmando que “é preciso então, para romper com esses efeitos perversos e tentar fazer ouvir uma palavra que não possa ser banalizada em função do nome de quem ela procede, decidir-se a entrar no anonimato” (FOUCAULT, M. O filósofo mascarado. In. FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos II (Arqueologia da Ciências e História dos Sistemas de Pensamento)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 298.

Deleuze (2013, p. 19) lê essa atitude de despersonalização como uma aproximação de Foucault a Blanchot, “Foucault junta-se a Blanchot, que denuncia toda ‘personologia’ linguística e situa os lugares do sujeito na espessura de um murmúrio anônimo. É no murmúrio sem começo nem fim que Foucault pretende se estabelecer, no lugar que os enunciados lhe reservam”. É ao final da arqueologia, em mais um de seus diálogos, que essa atitude de Foucault se tornará clara,

Ao invés de uma certa forma de linguística, você procurou livrar-se do sujeito-que-fala; você acreditou que se podia despir o discurso de todas as suas referências antropológicas e tratá-lo como se jamais tivesse sido formulado por alguém, como se nunca tivesse nascido em circunstâncias particulares, como se não fosse atravessado por representações, como se não dirigisse a ninguém (FOUCAULT, 1972, p. 242).

Esses posicionamentos são tomados como afrontas por concepções que afirmam a unidade do sujeito, concepções que buscam para “a soberania da consciência um abrigo privilegiado”. Concepções essas que buscam “salvar, contra todos os descentramentos, a soberania do sujeito, e as figuras gêmeas da antropologia e do humanismo” (Idem, p. 21).

Para Foucault (Idem, p. 23) o que está em questão não é o desaparecimento da história, mas uma forma de história “referida a atividade sintética do sujeito”. O que se lamenta (Idem, p. 23), “é o uso ideológico da história pelo qual se tenta restituir ao homem tudo o que, há mais de um século, não deixou de lhe escapar”. A história do pensamento, ou das ciências, ou dos conhecimentos, são consideradas incertas de suas fronteiras e indecisas em seu conteúdo. A partir dessas problematizações são indagadas algumas noções como continuidade, descontinuidade, influência, desenvolvimento e evolução. Dessa forma,

[...] é preciso desalojar essas formas e essas forças obscuras pelas quais se tem o hábito de ligar entre si os discursos dos homens; é preciso expulsá-las da sombra onde reinam. E ao invés de deixá-las valer espontaneamente, aceitar tratar apenas, por cuidado de método e em primeira instância, de uma população de acontecimentos dispersos. (Idem, p. 32).

Foucault chama a atenção para o que se tornou familiar nos discursos, noções, recortes e grupamentos. Afinal “nós próprios não estamos seguros do uso dessas distinções no mundo do discurso que é o nosso” (Idem, p. 33). É necessário lembrar que

[...] a “literatura” e a “política” são categorias recentes que só se pode aplicar à cultura medieval ou mesmo à cultura clássica por uma hipótese retrospectiva e por um jogo de analogias formais ou de semelhanças semânticas; mas nem a literatura, nem a política, nem tampouco a filosofia e

as ciências articulavam o campo do discurso, no século XVII ou XVIII, como o articularam no século XIX. (Ibidem, p. 33).

No entanto, para Foucault o que precisa ser colocado em suspenso, da maneira mais imediata do discurso, é o livro e a obra. O livro, por se constituir “a partir de um campo complexo de discursos”, e a obra, “por ser definida por uma certa função de expressão”. É preciso ainda se desfazer, renunciar, daquilo que abriga no discurso um vazio, “uma origem secreta – tão secreta e tão originária que jamais podemos assenhorear-nos inteiramente dela” (Idem, p. 36). Por outro lado, renunciar, ao já-dito do discurso, “um jamais dito, um discurso sem corpo, uma voz tão silenciosa quanto um sopro, uma escritura que não senão o vazio de seu próprio traço” (Idem, p. 36). Enquanto em um dos temas se revela a busca da repetição do discurso no outro “se destina a ser interpretação ou escuta de um já-dito que seria ao mesmo tempo um não-dito” (Idem, p. 36).

O privilégio que Foucault dá aos discursos em seus estudos, “não passa de um privilégio inicial”. É preciso sempre considerar dois fatos,

Que a análise dos acontecimentos discursivos não está, de maneira alguma, limitada a semelhante domínio; e que, por outro lado, o próprio recorte desse domínio não pode ser considerado definitivo, nem como válido de forma absoluta; trata-se de uma primeira aproximação que deve permitir fazer aparecer relações que correm o risco de suprimir os limites desse primeiro esboço. (Idem, p. 42).

Tanto a questão dos limites, dos recortes ou da supressão, não negligenciadas por Foucault, remete a questão do enunciado. Ligado a um gesto de escritura, ou a articulação de uma palavra, “é único como todo acontecimento” e “está aberto a repetição, à transformação, à reativação”. Para Foucault (Idem, p. 40), o enunciado “está ligado não apenas a situações que o provocam, e a consequências que incita, mas, ao mesmo tempo, e segundo uma modalidade inteiramente diferente, a enunciados que o precedem e o seguem”. A escolha do enunciado, entretanto, não assegura um espaço no qual esteja seguro de suas elaborações e afirmações,

O perigo, em suma, é em lugar de dar fundamento ao que já existe, em lugar de repassar com traços cheios de linhas esboçadas, em lugar de nos tranquilizarmos por esse retorno e essa confirmação final, em lugar de completar esse círculo feliz que anuncia, finalmente, após mil ardis e igual número de incertezas, que tudo se salvou, não sejamos obrigados a continuar fora das paisagens familiares, longe das garantias a que estamos habituados, em um terreno ainda não controlado e na direção de um final que não é fácil prever (Idem, p. 52).

É o discurso enquanto prática que está em questão. Não é “pelo recurso a um sujeito transcendental nem pelo recurso a uma subjetividade psicológica que é preciso definir o regime de suas enunciações” (Idem, p. 70). Mais de uma vez insistirá no discurso como um espaço de fragmentação, dispersão do sujeito, “o discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que diz: é, ao contrário, um conjunto em que se podem determinar a dispersão do sujeito e sua descontinuidade consigo mesmo” (Idem, p. 70). Na grande superfície do discurso Foucault não se prende nem ao sujeito-que-fala, nem a sua organização formal, mas permanece na dimensão do discurso, “não procuramos, pois, passar do texto ao pensamento, da conversa ao silêncio, do exterior ao interior, da dispersão espacial ao puro recolhimento do instante, da multiplicidade superficial à sua unidade profunda” (Idem, p. 95).

Em relação ao enunciado também destaca que não é necessário conceber um sujeito, “é um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes” (Idem, p. 119). O que se coloca em questão “é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito” (Idem, p. 120). Assim, abre-se “um conjunto de posições subjetivas possíveis”. Por outro lado, o enunciado não seria “seguido pela presença secreta do não-dito”, nem seu estatuto, nem seu efeito, devem ser confundidos com “a ausência característica de uma regularidade enunciativa e as significações encobertas pelo que se encontra formulado” (Idem, p. 139). A análise enunciativa só é possível das coisas ditas,

A análise enunciativa só pode se referir a coisas ditas, a frases que foram realmente pronunciadas ou escritas, a elementos significantes que foram traçados ou articulados – e, mais precisamente, a essa singularidade que as faz existir, oferece-as à observação, à leitura, a uma reativação eventual, a mil usos ou transformações possíveis, entre outras coisas, mas não como as outras coisas. Só pode se referir a performances verbais realizadas, já que as analisa ao nível de sua existência: descrição das coisas ditas, precisamente porque foram ditas. (Idem, p. 137).

Os enunciados estariam sempre em seu lugar próprio, não há plethora. O lugar do enunciado pertence a ele. O discurso deixa de ser uma atitude exegetica, é “um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política” (Idem, p. 151). Tratar o discurso ao nível dos enunciados é “definir o tipo de positividade de um discurso”. Essa positividade desempenha o papel do que Foucault chamará de *a priori histórico*, uma condição de realidade para os enunciados. O *a priori* “tem que dar conta do fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho” (Idem p. 158).

Apresenta-se “na espessura das práticas discursivas” sistemas que instauram o enunciado como acontecimento e como coisas, é o que denomina de *arquivo*. Não é um documento do passado, conservado por uma cultura, nem as instituições<sup>26</sup> que registram e conservam lembranças,

É ao contrário, o que faz com que tantas coisas ditas, por tantos homens, há tantos milênios, não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou apenas segundo o jogo das circunstâncias, que elas não são simplesmente a sinalização, ao nível das performances verbais, do que pôde desenrolar na ordem do espírito ou na ordem das coisas; mas que elas tenham aparecido graças a todo um jogo de relações que caracterizam particularmente o nível discursivo (Idem p. 160-161).

O arquivo é “a lei do que pode ser dito”, o que permite o agrupamento das coisas ditas em figuras distintas, “é o que define o modo de atualidade do enunciado-coisa”. Para Foucault (Idem, p. 161),

Longe de ser o que unifica tudo que foi dito no grande murmúrio confuso de um discurso, longe de ser o que nos assegura existir no meio do discurso mantido, é o que diferencia os discursos em sua existência múltipla e os especifica em sua duração própria.

Embora não tenha o peso da tradição ou o “lugar de todas as bibliotecas”, não é também “o esquecimento acolhedor que abre a qualquer palavra nova o campo de exercício de sua liberdade” (Idem, p. 162). O lugar do arquivo “é o afastamento de nossas próprias práticas discursivas”, é o que nos desprende “de nossas continuidades”. O arquivo ainda, para Foucault, vale como diagnóstico, não para estabelecer “a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções”, mas para estabelecer a diferença,

Ele estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença longe de ser origem esquecida e recoberta, é a dispersão que somos e que fazemos (Idem, p. 163).

Entretanto, numa prática recorrente em seus textos, Foucault (Idem, p. 195) recoloca a questão dos limites para descrever uma totalidade ou a fisionomia de uma cultura, “não

---

<sup>26</sup> Foucault se refere nas heterotopias àquelas que estariam ligadas a heterocronias. Os museus e as bibliotecas seriam exemplos. Entretanto, diferente do que ocorria no século XVII e XVIII em que estas instituições “eram a expressão e o gosto de cada um”, é idéia totalmente moderna “a idéia de tudo acumular, a idéia de, em certo sentido, parar o tempo, ou antes, deixá-lo depositar-se ao infinito em certo espaço privilegiado, a idéia de constituir o arquivo geral de uma cultura, a vontade de encerrar todos os tempos em um lugar, todas as épocas, todas as formas e todos os gostos, a idéia de constituir um espaço de todos os tempos, como se este próprio espaço pudesse estar definitivamente fora do tempo” (FOUCAULT, 2013, p. 25).

somente admito que minha análise seja limitada; mas quero que seja assim e o imponho a ela”. A arqueologia para Foucault (Idem, p. 196) “não está destinada a reduzir a diversidade dos discursos e a desenhar a unidade que deve totalizá-los, mas que está destinada a repartir sua diversidade em figuras diferentes. A comparação arqueológica não tem efeito unificador, mas multiplicador”. Daí, provavelmente, Deleuze (2013, p. 24) apontá-lo como teórico das multiplicidades, assim como Blanchot, que em sua literatura, toma na sua lógica, “a ligação mais rigorosa entre o singular, o plural, o neutro e a repetição, de maneira a rejeitar de uma só vez a forma de uma consciência ou de um sujeito, e o sem fundo de um abismo indiferenciado”.

Para Deleuze a arqueologia foucaultiana alcança um ponto em que nem os lógicos, os formalistas ou os intérpretes, conseguiram alcançar, que é mostrar que Ciência e poesia são igualmente saber. É interessante que o problema da relação entre a ciência e a poesia tenha sido colocado por Deleuze a partir de um problema que havia perturbado a obra de Bachelard e numa relação direta com o que se encontra posto no livro *A arqueologia do saber*. Na leitura de Deleuze (Idem p. 29) o que Foucault faz da arqueologia é “menos um discurso do seu método que o poema de sua obra precedente, e atinge o ponto em que a filosofia é necessariamente poesia, intensa poesia do que é dito, poesia tanto do não sentido quanto do sentido mais profundo”.

Deleuze (Idem, p. 29) se atém ao modo como a arqueologia foucaultiana lida com os enunciados a partir de sua dispersão, ou aos “discursos sem referência” (uma referência feita por François Ewald e citada por Deleuze), e vê aí uma forma de subversão,

De certa forma, Foucault pode declarar que nunca escreveu nada a não ser ficção: é que, como vimos, os enunciados se parecem com os sonhos, e tudo muda, como num caleidoscópio, segundo o *corpus* considerado e a diagonal que se trace. Mas, por outro lado, ele também pode dizer que nunca escreveu nada que não fosse real, pois tudo é real no enunciado, e nele toda realidade se manifesta.

Machado (2000) faz uma leitura da arqueologia foucaultiana, considerando o período da publicação de *A arqueologia do saber*, como um momento de mudança da relação de Foucault com a literatura. Não há para Machado (2000, p. 121), em *A arqueologia do saber*, “nada que diga respeito à linguagem literária, nem para demarcar sua especificidade, nem muito menos seu privilégio, sua importância por seu poder de transgressão ou de contestação, como se via anteriormente”. As referências a uma arqueologia da literatura são mínimas, e se acontecem, conforme a leitura de Machado (Idem, p. 121) “servem apenas para ilustrar os

problemas gerais que dizem respeito à legitimação da arqueologia como análise do discurso e do enunciado”. Para Machado o que interessa a Foucault, pensando com as categorias exposta em *A arqueologia do saber*, é a “arqueologia da função-autor”. Dessa forma, “o tempo do fascínio pela literatura tinha efetivamente passado” (MACHADO, 2000, p. 123).

A leitura de Machado e a leitura de Deleuze podem nos indicar as dificuldades para pensar Foucault. Talvez, possamos encontrar em Deleuze uma leitura dirigida para um modo, um estilo do pensamento e da própria escrita de Foucault, cujo desdobramento pode se constituir em uma forma de transgressão do saber. Por outro lado, Machado se atém ao percurso ou a trajetória da relação que Foucault estabelece entre a literatura e seus textos. Mais do que diferenças entre as duas leituras, talvez, seja possível reconhecer aí como o pensamento de Foucault abre e configura diferentes espaços para o pensamento. Talvez, poderíamos pensar em contraespaços, contradiscursos, ou até mesmo em contraleituras, esses lugares, ou mesmo não-lugares, da loucura, do saber, do corpo e até mesmo do infame.

## 1.6 O mundo dos infames

Será possível reconhecer ainda um pensamento heterotópico nas investigações foucaultianas? Teremos que percorrer caminhos outros, não mais na arqueologia foucaultiana, em busca dessa heterotopologia, essa ciência dos espaços absolutamente outros que para Foucault estava porvir? Teríamos que começar reconhecendo que a perda do lugar da literatura nos escritos de Foucault anuncia um pensar completamente outro em relação ao que se encontra em sua arqueologia? Talvez, seja possível perguntar a partir dos diferentes problemas colocados por Foucault em relação à linguagem, à loucura, ao corpo e ao saber, se os seus sucessivos e constantes deslocamentos, sua permanente mobilidade, não seriam espaços de formigamento, de fervilhamento, de sua vitalidade problemática?

Se as heterotopias se caracterizam pelas relações, as vinculações, entre certo fascínio de Foucault pela literatura e sua atitude de permanente problematização, poderíamos, em um primeiro momento, considerar que o pensamento heterotópico é característico da arqueologia. Dessa forma, não seria possível localizarmos esse pensamento do contraespaço, ou do espaço outro, na genealogia. Numa outra perspectiva poderíamos considerar que a literatura permanece em Foucault de uma maneira outra, mais silenciosa, “numa outra dimensão”, como pensa Ribeiro (1985).

Talvez, seja possível considerar que Foucault não abandona inteiramente o problema da literatura. A presença de Sade na *História da Sexualidade* seria um exemplo dessa

permanência. Outros exemplos poderiam ser mencionados, como as *Jóias indiscretas* de Diderot, também na *História da Sexualidade*, ou a breve discussão sobre a literatura e o crime em *Vigiar e Punir*. No entanto, para Ribeiro (1985, p. 27), essa relação do pensamento foucaultiano com a literatura, é pensada como uma estratégia da escrita de Foucault e visaria “preparar a construção de um outro tipo de discurso. Um discurso cujo traço essencial talvez seja, justamente, o de ser diferente – o de ser inesperado, o de aparecer sob a forma do talvez”. Estaríamos aqui frente-a-frente com o Foucault pós-arqueologia, um Foucault voltado para a genealogia, voltado para os discursos “como aparelhos de guerra, estratégias de poder”.

Talvez, outra hipótese, seja a possibilidade de pensar essa relação a partir de certa dramaticidade, que se encontra presente tanto na escrita, quanto no pensamento de Foucault. Ribeiro (1985, p.26) se refere a uma boa coreografia, uma ordenação cênica, em que “cada personagem introduz-se, fala e sai; a sua deixa tem hora marcada, e nesta se esgota”. É o que referimos anteriormente como uma opção de Foucault a certa “dramaturgia do real”. No que se refere à escrita podemos tomar a entrevista de Foucault a Claude Bonnefoy, de 1968, como uma expressão de uma ética da escrita voltada para a “densidade” e “espessura” de nossa percepção. Foucault (2016, p. 69) afirma que não é um escritor e que a escrita, tal como a prática,

[...] o ínfimo trabalho que faço todas as manhãs, não é um momento que deve permanecer erigido sobre seu pedestal e se manter de pé a partir de seu próprio prestígio. Não tenho de modo algum a impressão, nem mesmo a intenção, de fazer uma obra. Tenho o projeto de dizer coisas.

Foucault (Idem, p. 69) coloca o seu “modesto” projeto de escrita como “o projeto de presbita”, “de fazer aparecer o que está próximo demais de nosso olhar para que possamos ver, o que está aí bem perto de nós, mas que nosso olhar atravessa para ver outra coisa”. Foucault estaria interessado na “densidade” e na “espessura” daquilo que habitualmente experimentamos como transparente, o que “orienta o campo geral de nosso olhar e de nosso saber”.

Vaz (1992, p. 28), ao discutir a recusa de Foucault em ser um autor, ou um fundador de discursividade, lembra que ele queria que seus livros fossem usados como armas de luta, “a memória que desejava era de alguém que lutou com as armas de que dispunha; sua sobrevida, a presença do seu discurso para além dele mesmo, determinadas pelas resistências que fazemos ao que existe. Nos aproximamos da infâmia”. Foucault declara-se próximo aos infames. Nessa aproximação “o discurso é uma arma” e “quer ser mortal com o que existe”. Na leitura de Vaz (1992, p. 29), “dirigi-se contra nossas mais doces verdades, os poderes que

aceitamos, as identidades que pedimos. E para matar, ele também deve se expor a morte, ou ainda, o sacrifício de si mesmo é o motivo pelo qual se escreve”. Podemos destacar ainda da leitura de Vaz (1992, p. 29) que “a infâmia tem uma articulação diferente entre esquecimento e memória: seu renome só se dá na luta contra o poder”. Dessa forma, a apropriação das idéias de Foucault não seria possível abstendo-se ou obliterando-se a sua nocividade. Talvez, seja necessário colocar-se em risco, conforme a acertada referência de Blanchot sobre o arqueólogo como o homem em perigo.

Poderíamos, enfim perguntar, se a aproximação de Foucault com o mundo infame não seria uma intensificação de seu pensar heterotópico, intensificação da vitalidade problemática e da relação com a literatura? Faz-se necessário lembrar com Ribeiro (1985, p. 25) que “nenhuma outra obra de Foucault exhibe igual fascinação pelo literário\artístico” como *As palavras e as coisas*. Talvez, perguntar se não há na arqueologia foucaultiana uma espécie de *mise-en-scène* para o mundo dos infames? Não seria o anúncio da morte do homem, a ruptura na experiência clássica da loucura entre o pensamento trágico e o pensamento crítico, a (In) visibilidade do corpo na experiência clínica e a diluição ou anonimato do sujeito no discurso, essas afirmações inadequadas aos diferentes humanismos, um tanto infames? Não seria o próprio fascínio de Foucault pela literatura, (sua aproximação a Sade, Artaud ou Cervantes) e sua vitalidade problemática (sua insistência com as perguntas em detrimento a certa “negligência” com as respostas) um tanto infames? Talvez, seja necessário transitarmos um pouco mais no mundo dos infames frequentado por Foucault, esses espaços ou contraespaços, esse “outro mundo”, onde “desordens insignificantes ou desgraças tão comuns são convocadas todo o poder das palavras e através delas a soberania do céu e da terra” (FOUCAULT, 2012, p. 207).

## CAPÍTULO 2

### O ESPAÇO DOS INFAMES

#### 2.1 Foucault e os infames

Foucault desloca-se agora em companhia daqueles que viajavam através do “grande deserto de homens”, daqueles que não queriam perder a memória do tempo presente. O interesse de Foucault se dirige ao nomadismo daqueles errantes que vagam por estradas desconhecidas e em seu pensamento errático procurará “saber a razão pela qual se quis impedir os pobres espíritos de passearem pelas estradas desconhecidas” (FOUCAULT, 2012, p. 200). O que dizer do *recoleta apóstata* ou dos *pobres espíritos perdidos pelos caminhos desconhecidos*? O fascínio de Foucault volta-se para existências reais, “poemas-vida”, peças na “dramaturgia do real” com personagens obscuras, a vida dos homens infames. Para Foucault (Idem, p. 199), “*Vidas de algumas linhas ou de algumas páginas, desventuras e aventuras sem nomes, juntadas em um punhado de palavras. Vidas breves, encontradas por acaso em livros e documentos*”.

No entanto, esses infames já transitavam nos espaços outros da loucura<sup>27</sup>; espaços de exclusão dos leprosos (lugares obscuros de distâncias sacramentadas), espaço da navegação incerta da *Stultifera Navis* (na qual se descreviam itinerários errantes para a purificação de sua carga insana), espaço do internamento (espaço de uma nova sensibilidade em que o pobre e o miserável já não podem mais responder por sua existência; posteriormente, espaço harmonioso da verdade e da coação). Por outro lado, Foucault também caminhava com aqueles que testemunham o fracasso da bela retidão da razão na captura crítica da loucura; Goya, Shakespeare, Cervantes, Sade.

Poderíamos acrescentar que nesses espaços, em que são permitidos aos infames transitar, talvez seja também espaços de inusitados encontros. Talvez, encontros que somente são possíveis nesses contraespaços, nesses espaços outros. Talvez, somente nesse espaço, ou contraespaço, nos deparemos com Sade como uma figura liminar, seja entre aqueles que

---

<sup>27</sup> Foucault relata no texto *A vidas dos homens infames* que havia utilizado há muito tempo documentos semelhantes para um livro, um projeto que o acompanha desde a *História da Loucura*. Encontramos semelhança dos relatos apresentados na *História da Loucura* e a aproximação nesses relatos entre a loucura e o crime. No capítulo “O mundo correccional” Foucault desenvolve uma bela discussão sobre as relações entre a loucura e o crime no período clássico. Em uma entrevista, concedida em 1971, afirma que a questão do sistema penal e da transgressão lhe interessa há muito tempo, “já encontrei esse problema com relação a loucura, pois a loucura é igualmente uma forma de transgressão” (FOUCAULT, 2012, p. 31).

fazem subsistir obscuramente, “nas noites do pensamento e dos sonhos”, a experiência trágica da loucura, seja entre aqueles que não mais apreendem as leis do internamento,

Esse momento é simbolizado por um estranho encontro: o do homem que, sozinho, formulou a teoria dessas existências do desatino e um dos primeiros homens que quis fazer da loucura uma ciência positiva, isto é, fazer calar os propósitos do desatino para ouvir apenas as vozes patológicas da loucura. Este confronto se produz, no começo do século XIX, quando Royer-Collard quer expulsar Sade da casa de Charenton que ele pretende transformar em hospital. Ele, o filantropo da loucura, quer protegê-la da presença do desatino, pois se dá conta de que essa existência, de modo tão normal internada no século XVIII, não tem mais lugar no asilo do século XIX: ele exige a prisão. (FOUCAULT, 2009, p. 108-109).

Em seu texto *A vida dos homens infames* Foucault retorna aos documentos sobre os infames. Foucault (2012, p. 200), sobretudo, afirma a intensidade desses relatos, “uma condensação das coisas ditas, que não se sabe se a intensidade que os atravessa deve-se mais ao clamor das palavras ou a violência dos fatos que neles se encontram”. É a tentativa de recolher, escutar falas breves e estridentes concedidas aos infames. É o interesse pelas coisas que estão “debaixo do dizível”. Talvez, o que fora tomado como um material não nobre e “mediocre” para alguns<sup>28</sup>. Foucault (2012, p. 202-203) explica que as escolhas dos textos não obedecem a uma fidelidade ao real, a uma exatidão ou a seu valor representativo,

Não procurei reunir textos que seriam, melhor que outros, fieis a realidade, que merecessem ser guardados por seu valor representativo, mas textos que desempenharam um papel nesse real do qual falam, e que se encontram, em contrapartida, não importa qual seja sua exatidão, sua ênfase ou sua hipocrisia, atravessados por ela: fragmentos de discurso carregando os fragmentos de uma realidade da qual fazem parte. Não é uma compilação de retratos que se lerá aqui: são armadilhas, armas, gestos, atitudes, astúcias, intrigas cujas palavras foram os instrumentos.

Deleuze (1992, p. 135) vê na concepção do homem infame uma concepção cheia de uma alegria discreta e este homem é “o homem comum, o homem qualquer, bruscamente iluminado por um fato corriqueiro, queixa dos vizinhos, presença da polícia, processo [...] É o homem confrontado ao poder, intimado a falar e se mostrar”.

<sup>28</sup> Os historiadores estão, tal como os filósofos ou os historiadores da literatura, acostumados a uma história dos apogeu. Mas, hoje, diferentemente dos outros, eles aceitam com mais facilidade remexer um material ‘não nobre’. A emergência desse material plebeu na história data de uns bons 50 anos. Tem-se então menos dificuldade de se entender com eles. O senhor jamais escutará um historiador dizer o que disse alguém cujo nome não importa, em uma revista incrível, *Raison présente*, a respeito de Buffon e de Ricardo: Foucault só se ocupa com os medíocres. (FOUCAULT, 2012, p. 157).

Para Deleuze o texto *A vida dos homens infames* é uma obra prima. Ao se referir aos principais conceitos de Foucault afirma que,

Também acontece às vezes de um “pequeno” conceito ter uma grande ressonância: a noção de homem infame é tão bela quanto o último dos homens em Nietzsche, e mostra até que ponto uma análise filosófica pode ser engraçada. O artigo “*La vie des hommes infâmes*” é uma obra prima. Gosto de voltar a esse texto como a um texto menor para Foucault, sem dúvida, e no entanto inesgotável, ativo, eficaz, com o que experimentamos o efeito de seu pensamento. (DELEUZE, 1992, p. 113).

Ao se referir aos riscos presentes nesse pensamento e às paixões por ele suscitadas Deleuze (Idem, p. 128) se refere a Foucault como aquele que percebe o intolerável e que invoca a poeira ou os ruídos de um combate,

Foucault sempre invoca a poeira ou um murmúrio de um combate, e o próprio pensamento lhe parece como uma máquina de guerra. É que no momento em que alguém dá um passo fora do que já foi pensado, quando se encontra para fora do reconhecível e do tranquilizador, quando precisa inventar novos conceitos para terras desconhecidas, caem os métodos e as morais, e pensar torna-se, como diz Foucault, um “ato arriscado”, uma violência que se exerce primeiro sobre si mesmo.

As imagens rememoradas por Deleuze nos remetem a importante observação de Blanchot do arqueólogo como um homem em perigo, do pensar que se coloca negligente com a própria necessidade de legitimar o que sabe. No entanto, a invocação da poeira ou do ruído da batalha é de um Foucault que se apresenta em outra perspectiva, ou em outro espaço, de seu próprio pensamento. Trata-se do espaço genealógico, trata-se da histórica questão do poder: suas minúsculas batalhas, as belicosas determinações históricas, a realidade do saber das lutas e as memórias dos combates. Foucault vai de encontro ao que denomina de hipótese de Nietzsche, na qual o que sustenta a base do poder é o confronto belicoso das forças. Para Foucault (1988, p. 05)

Aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas.

Talvez, seja importante o reconhecimento da genealogia como um espaço de lutas, seja em torno da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto e da

produção histórica da verdade<sup>29</sup>. Espaço de reencontro com as lutas e as memórias dos combates. Para Foucault (1988, p. 171),

Delineou-se assim o que se poderia chamar de uma genealogia, ou melhor, pesquisas genealógicas múltiplas, ao mesmo tempo redescoberta exata das lutas e memória bruta dos combates. E esta genealogia, como acoplamento do saber erudito e do saber das pessoas, só foi possível e só pôde tentar realizá-la à condição de que fosse eliminada a tirania dos discursos englobantes com suas hierarquias e com os privilégios da vanguarda teórica.

Foucault se refere ao que denomina de “*anti-ciências*”, algo diferente da evocação do lirismo da ignorância, do não-saber, ou das ilusões de uma experiência de saber ainda não capturada pelo poder. Trata-se de sublevações “contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (Ibidem, p. 171). Talvez daí a possibilidade de ler, a partir da intensidade de um pensamento heterotópico, a partir do espaço dos infames, como Foucault se coloca em relação ao que poderia ser denominado de “saber infame”.

Não é possível, nesse encontro com os infames, encontrar o intelectual interessado em “dar voz aos oprimidos” ou aquele capaz de tudo tornar inteligível, não são impostos o comentário ou a interpretação. Talvez, novamente uma delicada negligência, desinteressada em dar respostas ou legitimar um saber. É a estupefação, o desconcerto do saber, o “efeito misto de beleza e de terror”, que o movem. Foucault (2012, p. 199) segue a regra do gosto, do prazer, da emoção, do riso, da surpresa, “um certo assombro ou qualquer outro sentimento, do qual teria dificuldades, talvez, em justificar a intensidade, agora que o primeiro momento da descoberta passou”.

Talvez, seja importante voltarmos um pouco mais aos procedimentos de Foucault na leitura da vida dos homens infames, nesse espaço de encontro do solene com as “palavras anfigúricas”, espaço do disparate,

Os documentos que reuni aqui são homogêneos; e eles correm sério risco de parecerem monótonos. Todos, entretanto, funcionam no disparate. Disparate entre as coisas contadas e a maneira de dizê-las; disparate entre os que se queixam e suplicam e os que têm sobre eles todo o poder; disparate entre a ordem minúscula dos problemas levantados e a enormidade do poder aplicado; disparate entre a linguagem da cerimônia do poder e a dos furores ou das impotências. São textos que apontam na direção de Racine, ou Bossuet, ou Crébillon; mas eles portam com eles toda uma turbulência popular, toda uma miséria e uma violência, toda uma “baixeza” como se dizia, que nenhuma literatura nessa época teria podido acolher. (FOUCAULT, 2012, p. 214).

<sup>29</sup> “O que é tido como verdadeiro faz-se obedecer”. (In Veyne, 2009).

Entre os procedimentos, desse livro-jogo, algumas regras que se referem à existência de fato dos personagens, às suas obscuridades e desventuras, à brevidade de suas palavras, seus vínculos com a “história minúscula dessas existências” e os encontros, o choque dessas palavras e dessas vidas com o poder. Foucault se refere a rudimentos “para uma lenda dos homens obscuros” nos discursos que trocam com o poder. Para Foucault (Ibidem, p. 204),

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 vem 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.

Essas lendas, ao contrário do lendário, que é indiferente a existência daquele a quem se refere (“não é nada além do que a soma do que se diz”), são marcadas pela raridade do que foi dito. Eles subsistem em poucas frases,

Essa pura existência verbal, que faz desses infelizes ou desses facínoras seres quase fictícios, eles a devem a seu desaparecimento quase exaustivo e a essa chance ou a esse azar que fez sobreviver, ao acaso dos documentos encontrados, algumas raras palavras que falam deles ou que eles próprios pronunciaram. Lenda negra, mas sobretudo lenda seca, reduzida ao que foi dito um dia, e que improváveis encontros conservaram até nós. (Ibidem, p. 205).

É interessante que a ausência do excesso ou da prolixidade implique a própria certificação de Foucault acerca de suas existências. Essa regra, da existência ou não desses personagens, se vincula a um jogo, ou a um acaso, que torna possível o próprio encontro com suas histórias. Não uma necessidade ou uma importância que tornasse “provável que elas surgissem das sombras, elas mais do que outras, com sua vida e suas desgraças” (Ibidem, p. 206). Daí, talvez, a humorada advertência inicial de que “este não é um livro de história”.

Por outro lado, talvez seja interessante retomarmos aqui uma discussão sobre os arquivos e como Foucault, talvez, tenha modificado o modo de descrevê-los. Para Foucault não é possível descrever nosso próprio arquivo, falamos no interior de suas regras, não é, portanto, “descritível em sua totalidade e é incontornável em sua atualidade” (FOUCAULT, 1972, p. 162). No entanto, “é a borda do tempo que envolve nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade” (Idem, p. 163). Para Foucault (Ibidem, p. 163),

A descrição do arquivo desenvolve suas possibilidades (e o controle de suas possibilidades) a partir dos discursos que começam a deixar de ser os nossos;

seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora de nossa prática discursiva.

É o que faz revelar o outro e o externo, é a dispersão do que somos, o que “estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras” (Ibidem, p. 163). Daí talvez o estranhamento, o assombro e a surpresa que os textos sobre os infames provocam.

É necessário acrescentar ainda a importante discussão de Salomon (2011) sobre os arquivos. Salomon destaca a importância da matéria intensiva do arquivo e se refere à ênfase de Arlete Farge sobre como a emersão no arquivo provoca a inteligência e a emoção. Para Farge “os arquivos são a presença do corpo no pensamento da história” (SALOMON, 2011, p. 33). Foucault (2012, p. 200), ao apresentar o relato sobre o pobre de espírito que caminha por estradas desconhecidas e do recoleto apóstata, afirma

Eu ficaria embaraçado em dizer o que exatamente senti quando li esses fragmentos e muitos outros que lhes eram semelhantes. Sem dúvida, uma dessas impressões das quais se diz que são “físicas”, como se pudesse haver outras. E confesso que essas “notícias”, surgindo de repente através de dois séculos de silêncio, abalaram mais fibras em mim do que o que comumente chamamos de literatura, sem que possa dizer, ainda hoje, se me emocionei mais com a beleza desse estilo clássico, drapeado em algumas frases em torno de personagens sem dúvida miseráveis, ou com os excessos, a mistura de obstinação sombria e a perfídia dessas vidas das quais se sentem, sob palavras lisas como a pedra, a derrota e o afinco.

Certamente com Foucault não sairemos assepticamente imaculados dos arquivos. Não é apenas um modo de se ler a história que está em questão nesses breves e intensos relatos. Mais uma vez<sup>30</sup> Foucault destaca as diferenças das falas do infame com a literatura. Foucault se refere ao surgimento de novos mecanismos de poder que não mais negligenciam o banal, o insignificante do cotidiano, as pequenas histórias do dia a dia. As cartas régias colocam em confronto o corpo do rei com o corpo dos miseráveis, é o “primeiro afloramento do cotidiano no código do político”. Para Foucault (Ibidem, p. 213),

Cada uma dessas pequenas histórias do dia a dia devia ser dita com a ênfase dos raros acontecimentos que são dignos de reter a atenção dos monarcas; a grande retórica devia vestir esses casos de nada. Nunca, mais tarde, a morna administração policial nem os dossiês da medicina ou da psiquiatria encontrarão semelhantes efeitos da linguagem. Às vezes, um edifício verbal suntuoso para contar uma obscura vilania ou uma pequena intriga; às vezes,

<sup>30</sup> No *Vigiar e Punir* Foucault (1999, p. 56) aponta como “a literatura policial transpõe para outra classe aquele brilho de que o criminoso fora cercado. São os jornais que trarão à luz nas colunas dos crimes e ocorrências diárias a mornidão sem epopeia dos delitos e das punições”.

algumas frases breves que fulminam um miserável e o fazem mergulhar novamente em sua noite; ou ainda o longo relato das desgraças contadas sob o modo da súplica ou da humildade: o discurso político da banalidade não podia ser senão solene.

Nesse longo e belo escrito poderíamos localizar algo muito próximo do que compreendemos como literatura. Mas esses textos produzem outros efeitos, disparates. Pessoas de muito baixa condição, quase não alfabetizadas, encaminhavam demandas e “misturavam com as palavras maljeitosas e violentas, expressões rudes, através das quais elas pensavam, sem dúvida, dar às suas súplicas mais força e verdade” (Ibidem, p. 213). Brotavam, nessas palavras, “expressões rudes, inábeis, malsoantes: a linguagem obrigatória e ritual entrelaçavam-se as impaciências, as cóleras, as raivas, as paixões, aos rancores, as revoltas” (Ibidem, p. 213). Ponto extremo de um estranho teatro, no qual indigentes, pobres e medíocres “tomam posturas, clamores de vozes, grandiloquências, em que revestem molambos de roupagens que lhe são necessários se quiserem que se lhes preste atenção na cena do poder” (Ibidem, p. 214). Para Foucault (Ibidem, p. 214),

Às vezes, eles fazem pensar em uma trupe de saltimbancos que se enfarpelam nem bem nem mal, com alguns ouropéis outrora suntuosos para representar diante de um público de ricos que debochará deles. Fora isso, que desempenhem sua própria vida e diante de poderosos que podem decidir sobre ela. Personagens de Céline querendo se fazer ouvir em Versalhes.

Foucault vê, no que denomina de “maquinaria” do poder, um momento importante para a constituição de novos saberes. Entre estes saberes a literatura,

Não quero dizer que a carta régia com ordens de prisão está no ponto de origem de formas literárias inéditas, mas que na virada dos séculos XVII e XVIII as relações do discurso, do poder, da vida cotidiana e da verdade se enlaçaram sob um novo modelo em que também a literatura se encontrava engajada. (Ibidem, p. 215).

O que se coloca com o surgimento dessa nova arte da linguagem é uma dupla relação com a verdade e o poder. A literatura se instaura a partir da não verdade. No entanto, explicitamente se dá como artifício, engaja-se em produzir efeitos de verdade. A literatura deve buscar “o que é o mais difícil de perceber, o mais escondido, o mais penoso de dizer e de mostrar, finalmente o mais proibido e o mais escandaloso” (Ibidem, p. 216). Apaga-se assim a função cerimonial do fabuloso que “não terá mais como tarefa manifestar de modo sensível o clamor demasiado visível da força, da graça, do heroísmo, da potência” (Ibidem, p. 216). Dessa forma, para Foucault (Ibidem, p. 217), a literatura,

Faz parte desse grande sistema de coação através do qual o Ocidente obrigou o cotidiano a se pôr em discurso; mas ela ocupa um lugar particular: obstinada em procurar o cotidiano por baixo dele mesmo, em ultrapassar os limites, em levantar brutal ou insidiosamente os segredos, em deslocar as regras e os códigos, em fazer o inconfessável, ela tenderá, então, a se pôr fora da lei ou, ao menos, a ocupar-se do escândalo, da transgressão ou da revolta. Mais do que qualquer outra forma de linguagem, ela permanece o discurso da “infâmia”: cabe a ela dizer o mais indizível – o pior, o mais secreto, o mais intolerável, o descarado.

Encontramo-nos aqui com outro Foucault, mais interessado por “notícias”, por relações entre a verdade e o poder, capaz de constatar que “é na desordem, no barulho e na dor, o trabalho de poder sobre as vidas, e o discurso que dele nasce” (Foucault, 2012, p. 217). Podemos concordar com Machado (2000) que *A vida dos homens infames* seja um texto que demarque certa distância de Foucault da literatura, com uma perda da importância desta no desmascaramento das relações de poder. No entanto, a literatura apresenta-se ainda como um espaço importante nas investigações de Foucault sobre as condições de funcionamento das práticas discursivas.

Talvez, seja possível identificar uma proximidade dessas discussões com as discussões empreendida sobre a função autor. Nesse texto pelo menos dois aspectos parecem ser importantes para nos situarmos em relação às diferenças que podem ser estabelecidas entre a discussão sobre os infames e a literatura. Em primeiro lugar, a captura da função autor, desta se tornar objeto de apropriação. Para Foucault (2013, p. 279),

O discurso, em nossa cultura (e, sem dúvida, em muitas outras), não era originalmente um produto, uma coisa, um bem: era essencialmente um ato – um ato que estava colocado no campo bipolar do sagrado e do profano, do lícito e do ilícito, do religioso e do blasfemo. Ele foi historicamente um gesto carregado de riscos antes de ser um bem extraído de um circuito de propriedades.

Quando se instaura um regime de propriedade para os textos, com editoras e suas regras sobre os direitos de autoria e de reprodução “a possibilidade de transgressão que pertencia ao ato de escrever adquiriu cada vez mais o aspecto de um imperativo próprio da literatura” (Idem, p. 279). Dessa forma, se estabelece “um campo bipolar do discurso” no qual, ao mesmo tempo, se torna possível a garantia dos benefícios da propriedade e, por outro lado, pratica-se a transgressão. Talvez, seja interessante reconhecermos aqui a importância da interrogação de Foucault acerca da forma como o texto dos infames deveria ser apresentado e como seu discurso poderia ser “incapaz de levá-las como caberia”.

Em segundo lugar, o que se refere ao status do autor e a subversão da idéia tradicional do autor, “pode-se imaginar uma cultura em que os discursos circulassem e fossem aceitos sem que a função autor jamais aparecesse” (FOUCAULT, 2013, p. 291). Foucault coloca em questão os riscos da ficção para o nosso mundo. Embora descreva a função autor apenas como uma das especificações possíveis da função sujeito, “o autor torna possível uma limitação da proliferação cancerígena, perigosa das significações em um mundo onde se é parcimonioso não apenas em relação aos seus recursos e riquezas, mas também aos seus próprios discursos e significações” (Idem, p. 292). O autor não é um gênio ou uma instância criadora que deposita, generosamente no mundo, imensas possibilidades de significações. É um regulador da ficção e seria ilusão imaginar a ficção circulando livremente à disposição de cada um. Para Foucault (Ibidem, p. 292), “Após o século XVIII, o autor desempenha o papel de regulador da ficção, papel característico da era industrial e burguesa, do individualismo e da propriedade privada”.

Na vida dos homens infames a questão parece ser outra, a começar pela evocação da realidade dos personagens. Foucault trata ainda de banir o que pode ser literatura ou imaginação,

[...] nenhum dos heróis negros que elas puderam inventar me pareceu tão intenso quanto esses remendões, esses soldados desertores, essas vendedoras de roupas de segunda mão, esses tabeliães, esses monges vagabundos, todos enraivecidos, escandalosos ou desprezíveis. (FOUCAULT, 2012, p. 202).

Foucault também afasta textos de memórias, lembranças e quadros, o que se apresenta como um relato bem feito da realidade, e mantém-se distante do “olhar, da lembrança, da curiosidade ou da diversão”. Permanece uma insistência na relação desses textos com a realidade, “não somente que a ela se referissem, mas que nela operassem: que fosse uma peça na dramaturgia do real” (Idem, p. 202).

A opção é pela obscuridade das personagens, desprovidas de grandezas e “destinadas a passar sem rastros”, que fossem atravessadas pelo ardor, “animadas por uma violência, uma energia”. Foucault (Ibidem, p. 203) caminha em “busca dessas espécies de partículas dotadas de uma energia tanto maior quanto menores elas próprias o são, e difíceis discernir”. Talvez, essa busca aproxima-se do que Veyne (2009, p. 103) discute sobre o dispositivo e as relações do indivíduo com o poder,

Cada indivíduo é o centro de uma energia que só pode ser vitoriosa ou vencida; no segundo caso, torna-se ressentimento ou, pelo contrário, fiel

dedicação ao vencedor, ou as duas coisas ao mesmo tempo, mas esta vontade de potência nunca é neutralizada nem abolida.

## 2.2 A loucura e os infames

Nas heterotopias Foucault (2013, p. 25) se refere aos “maravilhosos sítios vazios à margem das cidades, por vezes mesmo no centro delas”. Esses lugares eram povoados “uma ou duas vezes por ano com barracas, exposições, objetos heteróclitos, lutadores, mulheres-serpentes e profetisas da boa fortuna”. Espaços organizados ao modo da festa. Espaço do teatro e da feira. Alguns anos antes da publicação das heterotopias, Foucault participara de algumas transmissões radiofônicas consagradas à discussão sobre as linguagens da loucura<sup>31</sup>. Nessas discussões se refere ao que chamará do avesso da festa, o outro lado da festa ou o “silêncio dos loucos”. Sobre os papéis da festa e do teatro em relação à loucura Foucault (2016, p. 32) afirma que,

[...] o teatro vira as costas para a festa, vira as costas para a loucura, que ele tenta atenuar os poderes dela, controlar sua força e sua violência subversiva em benefício de uma bela representação. O teatro, no fundo, rasga os participantes, os participantes da festa, para fazer nascer, de um lado, os atores, e então, do outro, os espectadores. Ele substitui a máscara da festa, que é uma máscara de comunicação, por algo que é uma superfície de papelão, de gesso, mais sutil, porém que esconde e separa.

Ainda encontramos na *História da Loucura* com a festa e o teatro na denúncia da loucura como forma geral da crítica,

Nas farsas e nas sotias, a personagem do Louco, do Simplório, ou do Bobo assume cada vez maior importância. Ele não é mais marginalmente, a silhueta ridícula e familiar: toma o lugar do centro do teatro, como o detentor da verdade – desempenhando aqui o papel complementar e inverso ao que assume a loucura nos contos e sátiras. Se a loucura conduz todos a um estado de cegueira onde todos se perdem, o louco, pelo contrário, lembra a cada um sua verdade; na comédia em que todos enganam aos outros e iludem a si próprios, ele é a comédia em segundo grau, o engano do engano. (FOUCAULT, 2009, p. 14).

Mesmo nas antigas festas de Louco, tão prezadas em Flandres e no Norte da Europa, a crítica social e moral organizadas nos teatros apresentam “aquilo que podiam conter de paródia religiosa espontânea”. A loucura torna-se “um espetáculo bem conhecido pelo espectador estrangeiro”. Dessa forma, “não é mais a estranheza familiar do mundo”.

<sup>31</sup> O silêncio dos loucos. In. Foucault, M. *A grande estrangeira: sobre literatura*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

Entre os homens infames apresenta-se também um estranho espaço de dramaticidade, no qual Foucault perguntará sobre um teatro tão enfático do cotidiano. Foucault (2012, p. 208) se refere aos discursos do poder na Idade Clássica, “os discursos do poder na Idade Clássica, tal como o discurso que a ele se dirige, engendra monstros”. Foucault localiza, no final do século XVII, o surgimento de novos mecanismos do poder que estabelecem novas relações entre o poder, o discurso e o cotidiano. Uma nova *mise en scène* do cotidiano. Através desses mecanismos tudo o que se diz, seja através de denúncias, queixas, relatórios, espionagem e interrogatório, é registrado em dossiês e arquivos. Para Foucault (Idem, p. 209), “O mal minúsculo da miséria e da falta não é mais remetido ao céu pela confiança apenas audível da confissão; ele se acumula sobre a terra sob a forma de rastros escritos”.

O encontro da loucura com os infames não se dá mais apenas nesse espaço outro do teatro, da comicidade ou do disparate. Eles transitam e se encontram também no espaço da prisão, do hospital, das ruas. Encontram-se nos diferentes espaços de exclusão que serão erigidos para eles da época clássica aos nossos dias. Foucault (2016, p. 39) apresenta um curioso relato sobre a detenção em 1657 de cerca de seis mil pessoas em Paris. Essas pessoas, levadas para o Hospital Geral, “eram desempregados, mendigos, inúteis, eram libertinos, excêntricos, eram também homossexuais, loucos, insensatos”. Não havia nenhuma medida jurídica precisa tomada contra eles. Bastava, para enviar essas pessoas para o hospital, uma simples precaução da polícia, ordem do rei ou a súplica das famílias. Nada havia de hospitaleiro nesse hospital, “era bem mais uma espécie de grande prisão onde as pessoas ficavam em detenção preventiva, só que muitas vezes por toda a vida” (Idem, p. 39). É nesse ritual de exclusão, dos quais restaram apenas alguns registros poeirentos, que a loucura e os infames se encontram.

Talvez, antes de discutir os encontros da loucura e dos infames, seja necessário discutirmos um pouco mais a proximidade da *História da Loucura* com os estudos genealógicos e a própria insistência de Foucault com os infames nos espaços da loucura. Para Machado (2007, p. 79) a *História da Loucura* é “o livro arqueológico mais próximo das pesquisas que realizará com o nome de ‘genealogia do poder’”. Nessa perspectiva, Foucault privilegia a análise das instituições, as práticas do internamento, ao invés de voltar para as teorias nosográficas da loucura. O *Grande Internamento* é relacionado com fatores econômicos, sociais e políticos.

Para Machado o que é evidente na leitura da *História da Loucura* é o seu distanciamento em relação às histórias factuais da ciência. A análise da *História da Loucura* “leva em consideração o conjunto heterogêneo dos discursos que a constituem como objeto”

(Idem, p. 75). Dessa forma, “as condições de possibilidade históricas da psiquiatria são mais institucionais do que teóricas”. É através das práticas asilares, muito mais que do conceito de doença mental, que se dá as condições de possibilidade da psiquiatria. Para Machado (2007, p. 81), “O deslocamento da desrazão para a doença mental é institucional, antes de ser teórico. O louco foi circunscrito, isolado, individualizado, patologizado por problemas econômicos, políticos e assistenciais, e não por exame médico”.

A leitura de Roudinesco (1994) sobre a *História da Loucura* se aproxima das discussões de Machado. As teses de Foucault tornavam difícil a defesa do saber psiquiátrico e ainda o aproximava do movimento da antipsiquiatria. Para Roudinesco (1994, p. 12), “os antipsiquiatras compartilhavam com Foucault da idéia de que a loucura devia ser pensada como uma história cujos arquivos haviam sido banidos, à custa de uma formidável conjuração: a do alienismo tornado psiquiatria, a da razão tornada opressão”. Foucault mostrará como a história piedosa da psiquiatria de Pinel se constituía em um ato teatral. No entanto, a palavra dos arquivos transgressores é possível no combate com os historiadores. Roudinesco (1994, p. 15) ressalta a importância desse combate “com e contra os historiadores, para dar a palavra ao arquivo ‘transgressivo’, isto é, ao documento bruto e alucinatório, ao texto ‘infame’, ao traço não do especialista, do juiz ou do censor, mas ao do louco, do criminoso e do assassino”.

Deleuze (1992, p. 129) ao ser indagado se a *História da Loucura* já implicava tudo ou havia irrupções sucessivas, crises ou mudanças de direção, respondera que “a questão da loucura atravessa toda a obra de Foucault”. Para Deleuze a *História da Loucura* não apresentava em germe as concepções que Foucault elaborara sobre o poder, o discurso e o saber. O pensamento da loucura é uma experiência do pensamento. Foucault (2000, p. 251), nesse *Theatrum Philosophicum*, nessa interlocução com Deleuze sobre o pensamento e a loucura, afirma que,

Pensar não consola, nem torna feliz. Pensar se arrasta languidamente como uma perversão; pensar se repete diligentemente em um teatro; pensar se joga em lance fora do copo de dados. E quando o acaso, o teatro e a perversão entram em ressonância, quando o acaso quer que haja entre os três uma tal ressonância, então o pensamento é um transe; e vale a pena pensar.

Podemos localizar o encontro da loucura com os infames, conforme anunciado anteriormente, nos espaços dos rituais de exclusão do *Grande Internamento*. Espaço que se constitui “no amálgama abusivo dos elementos heterogêneos”. Espaço de “um outro

relacionamento do homem com aquilo que pode haver de inumano em sua existência”. Para Foucault (2009, p. 56) o internamento,

[...] organiza numa unidade complexa uma nova sensibilidade à miséria e aos deveres da assistência, novas formas de reação diante dos problemas econômicos do desemprego e da ociosidade, uma nova ética do trabalho e também o sonho de uma cidade onde obrigação moral se uniria à lei civil, sob as formas autoritárias da coação. Obscuramente, esses temas estão presentes na construção das cidades de internamento e em sua organização. São eles que dão sentido a esse ritual e explicam em parte o modo pelo qual a loucura é percebida e vivida pela era clássica.

Nessa nova sensibilidade em relação à miséria haverá uma pobreza submissa, e conforme a ordem que lhe é imposta, se localizaria na região do bem. Por outro lado, uma pobreza insubmissa, que procura transgredir a ordem e se localizaria na região do mal. Haveria assim, aqueles que reconhecem o que as autoridades lhes oferecem; humildes, modestos, satisfeitos com o que lhes é oferecido, “agradecem a Deus”. Haveria os “pobres do Demônio”; mentirosos, bêbados, inimigos da ordem, impudicos. Aqueles que conhecem somente a linguagem do demônio. O internamento seria útil a ambos, descanso para os primeiros e merecimento para o segundo.

Dessa forma, “o internamento se justifica assim duas vezes, num indissociável equívoco, a título de benefício e a título de punição. É, ao mesmo tempo recompensa e castigo, conforme o valor moral daqueles sobre quem é imposto” (Idem, p. 61). Para Foucault (Ibidem, p. 61)

A oposição entre os bons e maus pobres é essencial à estrutura e à significação do internamento. O Hospital geral designa-os como tais e a própria loucura é dividida segundo esta dicotomia que pode entrar assim, conforme a atitude moral que parece manifestar, ora na categoria da beneficência, ora na da repressão.

Foucault entende o internamento como um fenômeno importante, lugar de “uma surpreendente síntese entre a obrigação moral e lei civil”. Ao mesmo tempo em que a moral pode ser administrada, como o comércio ou a economia, inscreve-se, também, a idéia burguesa, posteriormente republicana, da virtude como um assunto de Estado. Assim, espera-se que o internamento possa “eliminar os elementos que lhe são heterogêneos ou nocivos”. Talvez, a partir dos riscos que poderiam se apresentar nos encontros entre pobres e loucos, a importância da observação de Le Blanc (2013, p. 176), de que “na História da Loucura, delineia-se uma história da mendicidade em que as perigosas ligações entre o louco e o pobre

acabam por se desatar”. Le Blanc (Idem, p. 186) insiste nas relações entre a pobreza e a loucura apontando-as inclusive na contemporaneidade,

Com efeito, onde se encontra a loucura, hoje? Na vociferação agitada de um grupo de sem-tetos, atingidos como nunca pela psicose, mas que não encontram mais onde se abrigar no menor dispositivo de cuidado social? No silêncio do prisioneiro em sua cela? Na rua, na prisão? Hoje o medo do louco é reavivado pela sua suposta periculosidade.

Foucault mostra como o internamento se apresentou como uma forma de “eliminação espontânea dos ‘a-sociais’”. A era clássica neutralizou com eficácia “aqueles que, não sem hesitação, nem perigo, distribuímos entre as prisões, casas de correção, hospitais psiquiátricos ou gabinetes de psicanalistas” (FOUCAULT, 2009, p. 79). A consciência médica da loucura forma-se com esse fundo de sensibilidade social. Essa consciência aperfeiçoa essa percepção que a era clássica havia apreendido de modo obscuro. Tem-se aí o que Foucault denomina de uma espécie de *ortogênese* que vai da experiência social ao conhecimento científico.

O gesto do internamento, mais do que livrar a cidade dos “a-sociais”, cria a alienação. Foucault menciona, novamente, o episódio de 1657, da prisão da centésima parte da população de Paris. No entanto, interessa saber como esse gesto foi realizado, as operações por ele formadas, de onde provinham os que foram tomados pelo gesto da segregação e as experiências que o homem clássico realiza consigo mesmo quando “seus perfis mais costumeiros começavam a perder, para ele, sua familiaridade e sua semelhança com aquilo que ele reconhecia sua própria imagem” (Idem, p. 81). Para Foucault (Ibidem, p. 81-82),

Se esse decreto tem um sentido, através do qual o homem moderno designou no louco sua própria verdade alienada, é na medida em que se constituiu, bem antes do homem apoderar-se dele e simbolizá-lo, esse campo da alienação onde o louco se vê banido, entre tantas outras figuras que para nós não mais têm parentesco com ele. Este campo foi realmente circunscrito pelo espaço do internamento; e a maneira pela qual foi formado deve indicar-nos como se constituiu a experiência da loucura.

Pergunta Foucault então acerca daqueles que compõem com o louco a massa indistinta aprisionadas no *Grande Internamento*, “Que é que se encontra, formando com os loucos ali internados uma companhia e parentesco, do qual tanto trabalho eles terão para se libertar ao final do século XVIII?” (Ibidem, p. 82). Na “primeira pátria da loucura moderna”: “indigentes”, “moças incorrigíveis”, “inocentes malformados e disformes”, “velhas senis ou enfermas”, “grandes e pequenos paralíticos”, “preguiçosos, intrujões e libertinos, doentes e criminosos, velhos indigentes e crianças”, “debochado”, “pródigo”, “enfermo”, “espírito

arruinado”, “filho ingrato”, “pai dissipador”, “prostituta”, “insano”. A era clássica aproxima, em um mesmo espaço, “personagens e valores entre os quais as culturas anteriores não tinham percebido nenhuma semelhança” (Ibidem, p. 83). Essa aproximação se torna possível a partir de uma “reorganização do mundo ético, novas linhas de divisão entre o bem e o mal, o reconhecido e o condenado, e o estabelecimento de novas normas na integração social” (Ibidem, p. 83).

No mundo uniforme do desatino as experiências podem ser resumidas a sexualidade, nas suas relações com a família burguesa, “seja na profanação em seus relacionamentos com a nova concepção do sagrado e dos ritos religiosos, seja na ‘libertinagem’, isto é, nas novas relações que começam a se instaurar entre o pensamento livre e o sistema da paixão” (Ibidem, p. 84). Novamente nos deparamos com a figura de Sade,

Ao final do século XVIII, tornar-se-á evidente – que certas formas de pensamento “libertino”, como a de Sade, têm algo a ver com o delírio e a loucura; admitir-se-á de um modo igualmente fácil que magia, alquimia, práticas de profanação ou ainda certas formas de sexualidade mantêm um parentesco direto com o desatino e a doença mental. Tudo isso entrará para o rol dos signos maiores da loucura, e ocupará seu lugar entre as suas manifestações mais essenciais (Ibidem, p. 84).

Ao Hospital Geral devem ser destinados os “estragados”. Assiste-se, nesse *Grande Internamento* da era clássica, “ao grande confisco da ética sexual através da moral da família”. Nasce uma “sensibilidade escandalizada” em relação ao sentimento homossexual. Para Foucault (Ibidem, p. 89), “a homossexualidade, à qual a Renascença havia concedido liberdade de expressão, vai doravante ser posta sob uma capa de silêncio e passar para o lado do proibido, herdando as velhas condenações de uma sodomia ora dessacralizada”. A monarquia coloca o internamento à disposição da família burguesa.

As violências do verbo, os perigos da blasfêmia, também recebem um novo estatuto, “tornou-se um caso de desordem: extravagância da palavra que está a meio caminho entre a perturbação do espírito e a ausência de piedade do coração” (Ibidem, p. 94). Ainda ocupa lugar, nessa longa lista redigida pelo internamento, a “libertinagem do pensamento”. Dessa forma, “começa-se a denunciar um novo relacionamento, onde a descrença não passa de uma sequência de licenciosidades da vida” (Ibidem, p. 99). A crença deve ser tomada como “um elemento da ordem”. O internamento apresenta “a função de reforma moral em prol de um apego mais fiel a verdade”, daí seu caráter “quase pedagógico”.

A leitura que Foucault empreende acerca do internamento o leva a constatação de que a loucura na era clássica torna-se perceptível na forma de ética, “de fato, as fórmulas do

internamento não pressagiam nossas doenças; elas designam uma experiência da loucura que nossas análises patológicas podem atravessar sem nunca levá-la em conta na sua totalidade” (Ibidem, p. 134). É uma consciência ética que observa a loucura. É a razão clássica conjurando todos os poderes da loucura. Nessa percepção moral da loucura, “o internamento aparece como um exorcismo bem sucedido”. Nessa perspectiva,

No momento em que o século XVIII interna como insana uma mulher que ‘faz uma devoção à sua moda’, ou um padre porque não se percebe nele nenhum dos indícios da caridade, o juízo que condena a loucura sob esta forma não esconde um pressuposto moral: ele simplesmente manifesta a divisão ética entre a razão e a loucura. (Ibidem, p. 143).

Encontra-se entre aqueles denominados de insanos, desordenados, pessoas em demência, extravagantes, um novo rosto da loucura no mundo do desatino. Essa sensibilidade reconhece o mal do escândalo e uma nova consciência do mal, as “formas do mal que se aproximam do desatino devem ser mantidas em segredo”. As casas de internamento devem manter a discrição do internamento. No entanto, a exceção era dirigida a loucura. Esta deveria continuar presente no teatro do mundo. Constitui-se uma estranha contradição,

A era clássica envolve a loucura numa experiência global do desatino; assimila suas formas singulares, bem individualizadas na Idade Média e Renascença, numa apreensão geral onde ela constitui vizinhança com todas as formas de desatino. Mas ao mesmo tempo ela aplica a essa mesma loucura um índice particular: não o da doença, mas o do escândalo exaltado. (Ibidem, p. 148).

O aparecimento do infame não se dá apenas no *Grande Internamento* entre as massas indistintas em que são acolhidos os pervertidos, os estragados, os indigentes e os insanos. Os infames também se reencontram com a loucura no seu reaparecimento no século XVIII. Aparecimento confuso e tão repentino quanto o do *Grande Internamento*. Nesse movimento a loucura é deslocada do *Grande Internamento*. Começam a surgir asilos e casas destinadas exclusivamente aos loucos. Para Foucault (Ibidem, p. 383),

Dir-se-ia uma nova exclusão no interior da antiga, como se tivesse sido necessário esse novo exílio para que a loucura enfim encontrasse sua morada e pudesse ficar em pé sozinha. A loucura encontrou uma pátria que lhe é própria: deslocação pouco perceptível, tanto o novo internamento permanece fiel ao estilo do antigo, mas que indica que alguma coisa de essencial está acontecendo, algo que isola a loucura e começa a torná-la autônoma em relação ao desatino com o qual ela estava confusamente misturada.

Começam a surgir “os múltiplos rostos das diferenças” e nos rudimentos da percepção asilar a loucura começa a “falar uma linguagem que não se refere mais à morte e a vida mas a si mesma e aquilo que pode comportar de senso e não-senso” (Ibidem, p. 389). Opera-se uma divisão entre o alienado e o insensato na qual “o alienado está inteiramente do lado do não-senso; o insensato, na intervenção do senso”. Ainda se apresentam nesse espaço o “irado”, o “obstinado” o “espírito desordenado”.

Foucault (Ibidem, p. 389) aponta as dificuldades de seguir “o conjunto desse trabalho, só marcado pelas notícias, sempre muito breves, dos registros de internamento”. O fato de os loucos serem isolados não se deve, na leitura de Foucault (Ibidem, p. 396), a nenhum progresso médico, nenhuma abordagem humanitária, “é do fundo mesmo do internamento que nasce o fenômeno; é a ele que se deve pedir contas a respeito do que seja essa nova consciência da loucura”. Essa nova consciência, mais política do que filantrópica, revela que a loucura é a “verdade brutal do internamento”.

Além da loucura, ou nas suas proximidades com a loucura, o crime se apresenta também como um condenado “à terra da exclusão”. Mas se estabelece uma relação essencial entre a loucura e o internamento. A moderna noção de loucura se forma lentamente nesse espaço do internamento. Para Foucault (Ibidem, p. 414), “enquanto todas as outras figuras encerradas tendem a escapar ao internamento, só ela ali permanece, última ruína, último testemunho dessa prática que foi essencial para o mundo clássico, mas cujo sentido nos parece agora bem enigmático”.

### **2.3 A disciplina e os infames**

Espaço das máquinas: máquina de prender, máquina de morar, máquina de aprender, máquina de curar. Espaço asséptico aos encontros, aos riscos das multiplicidades, aos vícios, ao ócio, a embriaguez. Espaço analítico, de uma pedagogia analítica, em que se empregam diferentes táticas de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração. Espaço da solidão, “a solidão é a condição primeira da submissão total” (Foucault, 1999, p.200). A prisão deve repetir a sociedade,

A prisão deve ser um microcosmo de uma sociedade perfeita onde os indivíduos estão isolados em sua existência moral, mas onde sua reunião se efetua num enquadramento hierárquico estrito, sem relacionamento lateral, só se podendo fazer comunicação no sentido vertical. (Idem, p. 200).

Nessa individualização coercitiva deve-se inibir “qualquer relação que não seja controlada pelo poder ou ordenada de acordo com a hierarquia” (Ibidem, p. 201). A prisão deve ser uma máquina em “que os detentos-operários são ao mesmo tempo as engrenagens e o produto” (Ibidem, p. 204).

Espaço de vigilância: no lugar do uso da força e das coações violentas a “eficácia suave de uma vigilância sem falha”. Na prisão-máquina uma “cela de visibilidade onde o detento se encontrará preso como ‘na casa de vidro do filósofo grego’ e um ponto central de onde um olhar permanente possa controlar ao mesmo tempo os prisioneiros e o pessoal” (Ibidem, p. 209). Ao desaparecimento do “corpo marcado, recortado, queimado, aniquilado do supliciado”, surge o “delinquente”. Novamente nos deparamos com um daqueles estranhos parentescos, uma estranha estirpe, ainda não posta em questão. Para Foucault (Ibidem, p. 212),

A técnica penitenciária e o homem delinquente são de algum modo irmãos gêmeos. Ninguém creia que foi a descoberta do delinquente por uma racionalidade científica que trouxe para as velhas prisões o aperfeiçoamento das técnicas penitenciárias. Nem tampouco que a elaboração interna dos métodos penitenciários terminou trazendo à luz a existência “objetiva” de uma delinquência que a abstração e a inflexibilidade judiciárias não podiam perceber. Elas apareceram as duas juntas e recorta o objeto a que aplica seus instrumentos. E é essa delinquência, formada nos subterrâneos do aparelho judiciário, ao nível das “obras vis” de que a justiça desvia os olhos, pela vergonha que sente de punir os que condena, é ela que se faz presente agora nos tribunais serenos e na majestade das leis; ela é que tem que ser conhecida, avaliada, medida, diagnosticada, tratada, quando se proferem sentenças, é ela agora, essa anomalia, esse desvio, esse perigo inexorável, essa doença, essa forma de existência, que deverão ser considerados ao se reelaborarem os códigos. A delinquência é a vingança da prisão contra a justiça. Revanche tão temível que pode fazer calar o juiz.

Talvez, seja possível localizar nessa longa e densa citação o parentesco apontado anteriormente por Foucault da loucura com o crime. As duas se apresentam como as únicas que ainda devem ser internadas. Talvez, uma das características do pensamento heterotópico de Foucault seja justamente a possibilidade de colocar essas estranhas vizinhanças em questão. No entanto, lembrando que é preciso nos inquietar “diante de certos recortes ou grupamentos com que nos familiarizamos”.

Espaço da festa. Numa breve história da carruagem panóptica, nos relatos da “última cadeia” que atravessava a França no início do século XIX, um espetáculo semelhante aos dos suplícios públicos,

Nessa festa dos condenados que partem, há um pouco dos ritos do bode expiatório que é surrado ao ser banido, um pouco da festa dos loucos onde se pratica a inversão dos papéis, uma parte das velhas cerimônias de cadafalso onde a verdade deve brilhar em plena luz do dia, uma parte também daqueles espetáculos populares, onde se veem os personagens famosos ou os tipos tradicionais: jogo da verdade e da infâmia, desfile da notoriedade e da vergonha, invectivas contra os culpados que se desmascaram, e, por outro lado, alegre confissão dos crimes. (Ibidem, p. 216).

Num funcionamento estranho às regras das “ciências penitenciárias”, nesse espetáculo, o povo era convocado a contemplar os diferentes tipos de criminosos, a tentar discerni-los:

[...] jogo de máscaras e marionetes, mas onde se introduz também, para olhares mais educados, como que uma etnografia empírica do crime. Dos espetáculos de saltimbancos à frenologia de Gall, utilizam-se, de acordo com o meio a que pertence, as semiologias do crime de que se dispõe. (Ibidem, p. 216)

Os condenados entram em cena, “representam em gestos a cena de seu crime, debocham dos juízes ou da polícia, gabam-se de malfeitos que não foram descobertos” (Ibidem, p. 217). Havia mesmo uma comicidade, como a do bufão assassino que aceita o papel do padre Delacollonge e, “à comédia do crime que não cometeu, ele acrescenta a do padre que não é; ao relato de ‘seu’ crime, mistura orações e grandes gestos de benção dirigidos à multidão que o invectiva e ri” (Ibidem, p. 217). Em todas as cidades por onde passava “a cadeia trazia consigo a festa, eram as saturnais do castigo”. Os presos cantavam canções que seriam durante muito tempo repetidas em toda parte. Encontrava-se aí “o eco das queixas emprestadas aos criminosos pelas folhas volantes – afirmação do crime, heroicização negra, evocação dos castigos terríveis e do ódio geral que os cerca” (Ibidem, p. 218). Nesses cantos coletivos invertia-se “o código moral a que obedecia a maior parte das velhas queixas”, aguçava-se a vaidade, recusava-se a justiça. Dessa forma,

O sabá dos condenados respondia ao cerimonial da justiça com faustos que inventava. Invertia os esplendores, a ordem do poder e seus sinais, as formas do prazer. Mais alguma coisa do sabá político não estava longe. Só sendo surdo para não se ouvir um pouco desses novos acentos. (Ibidem, p. 218).

O espetáculo da cadeia se relaciona tanto com a tradição dos suplícios públicos quanto com as diferentes representações “do crime dada na época pelos jornais, pasquins, palhaços, teatros de bulevar” (Ibidem, p. 219). No entanto, relaciona-se ainda “com defrontações e lutas cujo estrondo carrega consigo; ele lhes dá como que uma saída simbólica: o exército da desordem, aterrorizado pela lei, promete voltar; o que foi expulso pela violência da ordem

trará ao retornar a reviravolta libertadora” (Ibidem, p. 219). Talvez, seja necessário transcrever uma nota dos escritos de Foucault na qual são mencionados como esses teatros e folhetins promovem a glorificação do malfeitor e a ironia com a polícia e as autoridades,

Há uma classe de escritores que “se dedicou a colocar malfeitores dotados de espantosa habilidade na glorificação do crime, que os faz desempenhar o papel principal e entrega os agentes de autoridade a suas piadas, ironias e sua zombaria mal disfarçada. Quem tiver visto representar *Auberge des Adrets* ou *Robert Macaire*, drama famoso no meio do povo, reconhecerá facilmente a justeza de minhas observações. É o triunfo, é a apoteose da audácia e do crime. A gente honesta e a polícia são totalmente mistificadas” (H.A. Fregier, *Les classes dangereuses*, 1840, v. II, p. 187-188). (Ibidem, p. 258).

Poderíamos reconhecer aqui um Foucault folhetinesco, interessado no insignificante, no cotidiano, na vida comum? Talvez, lembrar como Foucault, através desses breves relatos, constata novas formas de agenciamento e de controle político. Foucault reconhece que a carroça coberta, utilizada para substituir a cadeia, é mais do que uma carroça, “mas uma máquina bem cuidadosamente elaborada. Uma carruagem concebida como prisão ambulante. Um equivalente móvel do Panóptico” (Ibidem, p. 219). Para Foucault (Ibidem, p. 220), “o que substituiu o suplício não foi um encarceramento maciço, foi um dispositivo disciplinar cuidadosamente articulado”.

Espaço do suplício. Grandes fogueiras. Melancólicas festas de punição. Antigo cerimonial da pena. Foucault relata que até 1831 o suplício de exposição do condenado é mantido na França. Matar ou ferir era a glorificação da força da justiça. Mas o que é um suplício? Para Foucault (Ibidem, p. 31),

Inexplicável, talvez, mas certamente não irregular nem selvagem. O suplício é uma técnica e não deve ser equiparado aos extremos de uma raiva sem lei... É a arte de reter a vida no sofrimento, subdividindo-a em “mil mortes” e obtendo, antes de cessar a existência, *the most exquisite agonies*. (Ibidem, p. 31).

Além de uma arte quantitativa do sofrimento, o suplício é também um ritual. Na liturgia punitiva o excesso da violência é a sua glória. Dessa forma,

O suplício penal não corresponde a qualquer punição corporal: é uma produção diferenciada de sofrimentos, um ritual organizado para a marcação das vítimas e a manifestação do poder que pune: não é absolutamente a exasperação de uma justiça que, esquecendo seus princípios, perdesse todo o controle. Nos “excessos” dos suplícios, se investe toda a economia do poder. (Ibidem, p. 32).

A função precisa do suplício é a obtenção, a revelação, da verdade e do poder. Aproxima-se assim do que se coloca como essencial a todos os mecanismos de punição, a relação verdade-poder. Sobre as críticas, especialmente do Iluminismo, sobre suas “atrocidades”, Foucault aponta que se tratava de um duplo papel, “realiza ao mesmo tempo a ostentação da verdade e do poder; é o ritual do inquérito que termina e da cerimônia onde triunfa o soberano” (Ibidem, p. 48). Não pode se reduzir o suplício a uma lei de talião obscuramente colocada. Para Foucault (Ibidem, p. 48),

Era o efeito, nos ritos punitivos, de uma certa mecânica do poder: de um poder que não só se furta a se exercer diretamente sobre os corpos, mas se exalta e se reforça por suas manifestações físicas; de um poder que se afirma como poder armado, e cujas funções de ordem não são inteiramente desligadas das funções de guerra; de um poder que faz valer as regras e as obrigações como laços pessoais cuja ruptura constitui uma ofensa e exige vingança; de um poder para o qual a desobediência é um ato de hostilidade, um começo de sublevação, que não é em seu princípio muito diferente da guerra civil; de um poder que não precisa demonstrar por que aplica suas leis, mas quem são seus inimigos, e que forças descontroladas os ameaçam; de um poder que, na falta de uma vigilância ininterrupta, procura a renovação de seu efeito no brilho de suas manifestações singulares; de um poder que se retempera ostentando ritualmente sua realidade de superpoder.

Nesse espaço, onde era organizado “a redução ritual da infâmia pelo todo-poderoso”, o povo é o personagem principal. A sua presença era requerida para, através do exemplo, demonstrar-se “que a menor infração corria sério risco de punição”. No entanto, tem lugar nesse estranho “serviço do cadafalso”, certa agitação popular em que se manifesta a revolta com o poder punitivo, “pequenas más inúmeras ‘emoções de cadafalso’”. Dessa forma,

Se a multidão se comprime em torno do cadafalso, não é simplesmente para assistir ao sofrimento do condenado ou excitar a raiva do carrasco: é também para ouvir aquele que não tem mais nada a perder maldizer os juízes, as leis, o poder, a religião. O suplício permite ao condenado essas saturnais de um instante, em que nada mais é proibido nem punível. (Ibidem, p. 51).

Há nesse espaço do suplício uma carnavalização que inverte o poder aterrorizante do soberano, no qual os poderes são ridicularizados e os criminosos transformados em heróis. Nesse espaço se constitui uma cumplicidade entre os infames e o povo, que também poderiam facilmente ser presos e condenados. Para Foucault (Ibidem, p. 52),

Em nenhuma outra ocasião do que nesses rituais, organizados para mostrar o crime abominável e o poder invencível, o povo se sentia mais próximo dos que sofriam a pena; em nenhuma outra ocasião ele se sentia mais ameaçado, como eles, por uma violência legal sem proporção nem medida. A

solidariedade de toda uma camada da população com os que chamaríamos pequenos delinquentes – vagabundos, falsos mendigos, maus pobres, batedores de carteira, receptadores, passadores – se manifestou com muita continuidade; atestam esse fato a resistência ao policiamento, a caça aos denunciadores, os ataques contra as sentinelas ou os inspetores. E era a ruptura dessa solidariedade que visava sempre mais a repressão penal e policial.

Foucault, na discussão sobre a ilegalidade e a delinquência, destaca como foi difícil ao aparelho penal separar a delinquência das camadas populares: “Erguer a barreira que deveria separar os delinquentes de todas as camadas populares de que saíam e com as quais permaneciam ligados era uma tarefa difícil, principalmente sem dúvida nos meios urbanos” (Ibidem, p. 237). Podem-se apresentar muitos discursos sobre o papel do sentimento de humanidade para com os condenados no abandono dos suplícios. Entretanto, não se pode negar que “houve de todo modo, de parte do poder, um medo político diante do efeito desses rituais ambíguos” (Ibidem, p. 54).

É nesse espaço, do “discurso de cadafalso”, que Foucault problematizará o discurso literário. É muito significativa a existência do gênero que se denominará de “últimas palavras de um condenado”. A justiça divulga apócrifos para fundamentar sua verdade: folhetins, cantos do morto, “mecanismo pelo qual o suplício fazia passar a verdade secreta e escrita do processo para o corpo, para o gesto e as palavras do criminoso” (ibidem, p. 54). Por outro lado, “eram publicadas narrativas de crimes e de vidas infames, a título de pura propaganda, antes de qualquer processo e para forçar a mão de uma justiça que se suspeitava de ser excessivamente tolerante” (Ibidem, p. 54). Mas o efeito dessa literatura era contrário,

O condenado se tornava herói pela enormidade de seus crimes largamente propalados, e às vezes pela afirmação de seu arrependimento tardio. Contra a lei, contra os ricos, os poderosos, os magistrados, a polícia montada ou a patrulha, contra o fisco e seus agentes, ele aparecia como alguém que tivesse travado um combate em que todos se reconheciam facilmente. Os crimes proclamados elevavam a epopeia lutas minúsculas que as trevas acobertavam todos os dias. (Ibidem, p. 55).

Esse espaço se constitui para Foucault como “uma espécie de frente de luta em torno do crime, de sua punição e lembrança”. As classes populares encontram aí “não só lembranças, mas pontos de apoio; o interesse de ‘curiosidade’ é também um interesse político” (ibidem, p. 55). Esses folhetins e cantos, que justificavam a justiça, mas também glorificavam o criminoso, logo foram suprimidos pelos reformadores do sistema penal. Essa

literatura com as “emoções do cadafalso” desaparece na medida em que se desenvolve outro tipo de literatura,

Uma literatura em que o crime é glorificado, mas porque é uma das belas-artes, porque só pode ser obra de seres de exceção, porque revela a monstruosidade dos fortes e poderosos, porque a perversidade é ainda uma maneira de ser privilegiado: do romance negro a Quincey, ou do Château d’Otrante a Baudelaire, há toda uma reescrita estética do crime, que é também a apropriação da criminalidade sob formas aceitáveis. É, aparentemente, a descoberta da beleza e da grandeza do crime; na realidade é a afirmação de que a grandeza também tem direito ao crime e se torna mesmo privilégio dos que são realmente grandes. Os belos assassinatos não são para os pobres coitados de ilegalidade. (Ibidem, p. 56).

É importante acrescentar nessa discussão, em relação aos escritos sobre o crime, o que Foucault chama de “contranoticiário policial”. Esses contranoticiários, já no século XIX, questionam a justiça penal e os limites que ela estabelece em relação à delinquência. Foucault cita o caso de *La Phalange*, que tratava “os grandes crimes não como monstruosidades mas como volta fatal e a revolta do que é reprimido, as pequenas ilegalidades não como as margens necessárias da sociedade mas como o fulcro da batalha que aí se desenrola” (Ibidem, p. 240). Embora as análises de *La Phalange* possam não ser consideradas representativas, em relação ao que faziam os jornais populares da época, elas se situam no contexto dessa polêmica. Para Foucault as lições de *La Phalange* não se perderam completamente e são retomadas com os anarquistas na segunda metade do século XIX quando,

Tomando como ponto de ataque o aparelho penal, colocaram o problema político da delinquência; quando pensaram reconhecer nela a forma mais combativa de recusa da lei; quando tentaram, não tanto heroicizar a revolta dos delinquentes quanto desligar a delinquência em relação à legalidade e à ilegalidade burguesa que a haviam colonizado; quando quiseram restabelecer ou constituir a unidade política das ilegalidades populares. (Ibidem, p. 242).

Espaço da docilidade dos corpos. Espaço da arte do “bom adestramento”. Espaço da vigilância, da normalização e do exame. Espaço do “grande livro do homem-máquina”, com seus registros anátomo-metafísico e técnico-político. Imiscuía-se nesses registros a submissão, utilização, funcionamento e explicação dos corpos, “é dócil um corpo que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado. Os famosos autômatos, por seu lado, não eram apenas uma maneira de ilustrar o organismo; eram também bonecos políticos, modelos reduzidos de poder” (Ibidem, p. 118). Espaço do nascimento de uma nova arte do corpo humano. Espaço de uma “anatomia política” que se constitui como uma “mecânica do poder”. Espaço da disciplina,

A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. (Ibidem, p. 119).

Foucault se refere à certa modéstia do poder disciplinar, “não é um poder triunfante”. Os seus instrumentos são simples; “o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame” (Ibidem, p. 143). Sobre a questão da visibilidade são constituídos “observatórios” da multiplicidade humana, “uma arte obscura da luz e do visível preparou um novo saber sobre o homem, através de técnicas para sujeitá-lo e processo para utilizá-lo” (Ibidem, p. 144). Trata-se de uma indiscrição do aparelho disciplinar, “está em toda parte e sempre alerta”, nada deve ficar às escuras. Por outro lado, uma discrição, um silêncio. Graças à vigilância,

O domínio sobre o corpo se efetua segundo as leis da ótica e de mecânica, segundo um jogo de espaços, de linhas, de telas, de feixes, de graus, e sem recurso, pelo menos em princípio, ao excesso, à força, à violência. Poder que é em aparência ainda menos “corporal” por ser mais sabiamente “físico”. (Ibidem, p. 148)

Referem-se aos espaços da normalização, os pequenos mecanismos dos sistemas disciplinares, o estabelecimento de uma “infra-penalidade”. Comportamentos e gestos que passavam despercebidos aos grandes sistemas de castigo passam a ser qualificados e reprimidos,

Na oficina, na escola, no exército funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), da maneira de ser (grosseria, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes “incorretas”, gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência). (Ibidem, p. 149).

Forma-se no espaço disciplinar pequenos tribunais disciplinares onde os mecanismos da justiça criminal ganham forma na trama da existência cotidiana. O poder da norma une-se ao da Lei, da Palavra, do Texto, da Tradição. Para Foucault (Ibidem, p. 153)

O normal se estabelece como princípio de coerção no ensino, com a instauração de uma educação estandardizada e a criação das escolas normais; estabelece-se no esforço para organizar um corpo médico e um quadro hospitalar da nação capazes de fazer funcionar normas gerais da saúde;

estabelece-se na regulação dos processos e produtos industriais. Tal como a vigilância e junto com ela, a regulamentação é um dos grandes instrumentos de poder no fim da era clássica.

O que se considerava até então como marcas da distinção social (status, privilégio, filiação) são substituídas ou acrescidas pelo conjunto de graus de normalidade, “que são sinais de filiação a um corpo social homogêneo”. Entretanto, o poder da norma “introduz, como um imperativo útil e resultado de uma medida, toda a gradação das diferenças individuais” (Ibidem, p. 154).

A combinação entre as técnicas da hierarquia que vigia e a normalização se torna possível através do exame. Foucault (Ibidem, p. 154) pergunta acerca do exame,

Faz-se a história das experiências com cegos de nascença, meninos-lobo ou com a hipnose. Mas quem fará a história mais geral, mais vaga, mais determinante também, do “exame” – de seus rituais, de seus métodos, de seus personagens e seus papéis, de seus jogos de perguntas e respostas, de seus sistemas de notas e de classificação?

Dentre os dispositivos criados na era clássica o exame é aquele em que estarão mais comprometidos um campo de saber e um tipo de poder. Foucault aponta novamente uma invenção da era clássica que os historiadores deixaram passar em branco. É nesse espaço, onde o exame se sobrepõe como exercício do poder e um campo do saber, que Foucault (Ibidem, p. 155) se dirige a escola,

A escola torna-se uma espécie de aparelho de exame ininterrupto que acompanha em todo o seu comprimento a operação do ensino. Trata-se cada vez menos daquelas justas em que os alunos defrontavam forças e cada vez mais de uma comparação perpétua de cada um com todos, que permite ao mesmo tempo medir e sancionar.

Encontram-se nessas discussões sobre o exame uma interessante justificativa para se considerar a leitura de Foucault nas discussões sobre a escola. É nesse espaço que se localiza a elaboração da pedagogia. O exame permite “a passagem dos conhecimentos do mestre ao aluno, mas retira do aluno um saber destinado e reservado ao mestre” (Ibidem, p. 155). Mas, a pedagogia como ciência seria uma invenção contemporânea, assim como a invenção da “disciplina” médica e do “desenvolvimento de um imenso saber tático que teve efeito na época das guerras napoleônicas” (Ibidem, p. 156). Certamente uma contemporaneidade que suscita uma necessária reflexão acerca da pedagogia e de suas relações com o poder. Para Foucault (Ibidem, p. 161),

O momento em que passamos de mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade a mecanismos científicos-disciplinares, em que o normal tomou lugar do ancestral, e a medida o lugar do status, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do homem calculável, esse momento em que as ciências do homem se tornaram possíveis, é aquele em que foram postas em funcionamento uma nova tecnologia do poder e uma outra anatomia política do corpo.

Espaço do panoptismo. Espaço em que a solidão recebe luz, é sequestrada e olhada. A figura arquitetural dessa composição é o Panóptico de Bentham. Espaço de “uma máquina maravilhosa que, a partir dos desejos mais diversos, fabrica efeitos homogêneos de poder” (Ibidem, p. 167). Espaço em que a massa é substituída por uma coleção de individualidades. Espaço de experiências,

Experimentar remédios e verificar seus efeitos. Tentar diversas punições sobre os prisioneiros, segundo seus crimes e temperamento, e procurar as mais eficazes. Ensinar simultaneamente diversas técnicas aos operários, estabelecer qual é a melhor. Tentar experiências pedagógicas – e particularmente abordar o famoso problema da educação reclusa, usando crianças encontradas.

A escola comparece, nesse espaço do panoptismo, com Helvetius e a verificação de que “qualquer pessoa pode aprender qualquer coisa”. O Panóptico pode ser integrado a qualquer função, e ainda aumentar essa função, seja ela educativa, terapêutica, de produção, de castigo. Ao descrever as ramificações dos mecanismos disciplinares Foucault (Ibidem, p. 174) descreve, na decomposição de processos flexíveis de controle, a importância da escola nesses espaços,

A escola tende a constituir minúsculos observatórios sociais para penetrar até nos adultos e exercer sobre eles um controle regular: o mau comportamento de uma criança, ou sua ausência, é um pretexto legítimo, segundo Demia, para se interrogar os vizinhos, principalmente se há razão para se pensar que a família não dirá a verdade.

No entanto, é preciso ressaltar que a “disciplina” não está restrita a uma instituição específica, pode se situar em um movimento “que vai das disciplinas fechadas, espécie de ‘quarentena social’, até o mecanismo generalizável do ‘panoptismo’” (Ibidem, p. 178).

As disciplinas, através de suas “minúsculas invenções técnicas”, visam assegurar a ordenação das multiplicidades humanas, diminuir os inconvenientes que possam gerar ao poder. O poder deve tornar as multiplicidades úteis e regê-las. Portanto, “seja uma oficina ou uma nação, um exército ou uma escola, atinge o limiar da disciplina quando a relação de uma

para com a outra torna-se favorável” (Ibidem, p. 181). Foucault se refere a um ideal desse espaço disciplinar que se localiza em uma disciplina infinita. Por outro lado, interroga as semelhanças entre as diferentes instituições e a prisão, “devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com as prisões?” (Ibidem, p. 187).

É preciso considerar ainda, em relação aos espaços do panoptismo, aos espaços disciplinares, que o próprio Foucault (Ibidem, p. 161) problematiza seus efeitos, suas astúcias, “mas emprestar tal poderio às astúcias muitas vezes minúsculas da disciplina não seria lhes conceder muito? De onde podem elas tirar tão vastos efeitos?” Mais do que um mero efeito retórico, é o próprio Foucault quem nos lembra da necessidade de ouvirmos “o ronco surdo da batalha”. Talvez, lembrarmos ainda que se a técnica da instituição penal é transposta para o corpo social inteiro, “é bom saber o que nos ameaça; mas também é bom saber como se defender” (FOUCAULT, 2012, p. 03).

Talvez, ainda sobre os estranhos, ou inusitados encontros que ocorrem nesses diferentes espaços, ou nesses espaços outros que trata Foucault, algumas palavras se fazem necessárias sobre as relações do espaço disciplinar com a peste. É na cidade pestilenta que se torna possível ao poder disciplinar a utopia da cidade perfeitamente governada,

A peste (pelo menos aquela que permanece no estado de previsão) é a prova durante a qual se pode definir idealmente o exercício do poder disciplinar. Para fazer funcionar segundo a pura teoria os direitos e as leis, os juristas se punham no estado de natureza; para ver funcionar suas disciplinas perfeitas, os governantes sonhavam com o estado de peste. No fundo dos esquemas disciplinares, a imagem da peste vale por todas as confusões e desordens; assim como a imagem da lepra, do contato a ser cortado está no fundo do esquema de exclusão. (FOUCAULT, 1999, p. 164 -165).

Reencontramos aqui com o espaço da festa. Num modo similar ao da loucura, o avesso, o contrário da festa. A ficção literária da festa que se dá em torno da peste numa carnavalesca imagem apresenta,

[...] as leis suspensas, os interditos levantados, o frenesi do tempo que passa, os corpos se misturando sem respeito, os indivíduos que se desmascaram, que abandonam sua identidade estatutária e a figura sob a qual eram reconhecidos, deixando aparecer uma verdade totalmente diversa (Ibidem, p. 164).

O sonho político da peste é o contrário, é a recusa da festa coletiva e das transgressões. Nesse sonho cada um deve se apresentar com seu “verdadeiro” nome, seu “verdadeiro” lugar,

seu “verdadeiro” corpo e sua “verdadeira” doença. Para Foucault (Ibidem, p. 164), “atrás dos dispositivos disciplinares se lê o terror dos ‘contágios’, da peste, das revoltas, dos crimes, da vagabundagem, da deserção, das pessoas que aparecem e desaparecem, vivem e morrem na desordem”.

Nesse espaço em que a festa em torno da peste é interrompida pelo sonho político em nome do exercício de poder sobre os homens, do controle de suas relações e de impossibilitar suas perigosas misturas, reencontramos um desses companheiros de Foucault que andava por estradas desconhecidas através do “grande deserto de homens”. Artaud (2006, p. 28-29) afirma em sua bela comparação do teatro com a peste,

O teatro, como a peste, é uma crise que se resolve pela morte ou pela cura. E a peste é um mal superior porque é uma crise completa após a qual resta apenas a morte ou uma extrema purificação. Também o teatro é um mal porque é o equilíbrio supremo que não se adquire sem destruição. Ele convida o espírito a um delírio que exalta suas energias; e para terminar, pode-se observar que, do ponto de vista humano, a ação do teatro, como a da peste, é benfazeja pois, levando os homens a se verem como são, faz cair a máscara, põe a descoberto a mentira, a tibieza, a baixeza, o engodo; sacode a inércia asfixiante da matéria que atinge até os dados mais claros dos sentidos; e, revelando para coletividades o poder obscuro delas, sua força oculta, convida-as a assumir diante do destino uma atitude heróica e superior que, sem isso, nunca assumiriam.

Talvez, o que trata Artaud sobre o teatro e a peste esteja muito mais próximo do que Foucault descreve sobre a *Stultifera Navis*, especificamente da separação entre a experiência trágica da loucura e a consciência crítica. Ao esquecimento das “grandes ameaças trágicas”, os poderes inquietantes do teatro perdem sua violência. Artaud, nesse texto sobre o teatro e a peste, relata como a “vontade despótica do príncipe”, aos riscos da peste, precipita ferozmente contra os direitos das pessoas e o respeito à vida humana. Entretanto, a peste também mobiliza forças, “desencadeia possibilidades, e se essas possibilidades e essas forças são negras a culpa não é da peste ou do teatro, mas da vida” (Idem, p. 28).

#### **2.4 Herculine Barbin - documento da estranha história do verdadeiro sexo**

Dentre os documentos sobre os infames, o memorial de Herculine Barbin e de Pierre Rivière parecem figurar entre aqueles que exerceram uma importância substancial em seus escritos. Os temas tratados por Foucault na sociedade disciplinar e na história da sexualidade aproximam-se das discussões que se colocam em torno desses manuscritos. Foucault chega a anunciar na publicação dos escritos de Herculine Barbin que a questão dos “estranhos

destinos”, semelhantes ao de Herculine, seria tratado em um dos volumes da história da sexualidade dedicado aos hermafroditas. Esse projeto não foi efetivamente realizado por Foucault<sup>32</sup>.

Encontramos na *História da Sexualidade* raras referências ao hermafroditismo. Na *Vontade de Saber* ao tratar dos efeitos da explosão discursiva sobre o sexo, nos séculos XVIII e XIX, Foucault aponta que até o final do século XVIII as leis e normas que regiam as práticas sexuais estavam centradas nas relações matrimoniais. Dessa forma, “durante muito tempo os hermafroditas foram considerados criminosos, ou filhos do crime, já que sua disposição anatômica, seu próprio ser, embaraçava a lei que distinguia os sexos e prescrevia sua conjunção” (FOUCAULT, 2007, p. 45). Ainda, tratando-se dos efeitos dessa explosão discursiva, ocorre uma “nova caça às sexualidades periféricas”, com a “incorporação das perversões” e “nova especificação dos indivíduos”. Nessa conversão dos “pequenos perversos” em espécie,

A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie. (Idem, p. 51).

Herculine Barbin é contemporânea dessas transformações que organiza e faz “proliferar, grupos com elementos múltiplos e sexualidade circulante” (Ibidem, p. 53). Esse é um dos motivos do reconhecimento da não banalidade do memorial de Herculine Barbin. É exatamente nesse período (1860-1870), “que a procura de identidade na ordem sexual é praticada com maior intensidade” (FOUCAULT, 1982, p. 05).

Um outro motivo parece se situar em certo “embaraço” que Foucault sente na leitura dos textos infames ou na emoção com a beleza desses textos. O texto de Herculine, “com um estilo gracioso, afetado, alusivo, um pouco pomposo e em desuso, que era para os internados daquela época não só um modo de escrever mas também uma maneira de viver, a narrativa escapa a todas as capturas possíveis da identificação” (Idem, p. 05). Herculine é apresentada como “um desses heróis infelizes da caça à identidade”.

Herculine Barbin não aparece na *História da Sexualidade*: Sade, Diderot, Freud, poucas referências aos infames na *História da Sexualidade*. Somente um pobre camponês de

---

<sup>32</sup> Foucault promete que apresentaria seis volumes da história da sexualidade. Projeto que é interrompido por sua morte prematura. Numa palestra na Universidade de Tóquio, afirma que se ocupa “com uma espécie de história da sexualidade, que, com a maior imprudência, prometi seis volumes. Espero na verdade, não chegar a tanto, embora acredite que meu trabalho continuará a girar em torno desse problema da história da sexualidade”. (FOUCAULT, 2006, p. 57)

Lorena, que um dia obteve as carícias de uma menina, aparece submetido aos dispositivos discursivos diversos inventados para obter a verdade do sexo. Novamente, encontra-se nesse episódio, como noutros com os infames, as instituições de saber e de poder encobrindo “esse pequeno teatro do dia-a-dia com seu discurso solene”. Para Foucault (2007, p. 38),

O importante está em que dessa personagem comum, até então parte integrante da vida camponesa, se tenha tentado medir a caixa craniana, estudar a ossatura facial e inspecionar a anatomia, na busca de possíveis sinais de degenerescência; que o fizessem falar; que o interrogassem sobre seus pensamentos, gostos, hábitos, sensações, juízos.

Podemos reconhecer nos constrangimentos a que é submetido o camponês de Lorena algo semelhante ao estranho destino de Herculine Barbin. A menina que nasceu para amar, “*Aquiles magricela escondido no seminário*”, também é forçada a confessar ao padre e ao médico. O médico lhe diz,

Aqui você não deve ver em mim apenas o médico, mas também o confessor. Se tenho necessidade de ver, tenho também de saber. O momento é grave, muito mais do que você imagina, talvez. Terei de que prestar declarações precisas a seu respeito, primeiramente ao monsenhor, e em seguida à lei que sem dúvida me chamará como testemunha. (FOUCAULT, 1982, p. 76)

Herculine Barbin e o camponês de Lorena são personagens que ocupam um espaço limiar entre um mundo em que pequenos gestos de prazeres, “prazeres pouco mais que furtivos”, “um mundo onde pairavam no ar sorrisos sem gatos”, não tem nenhuma importância e um mundo em que se investe sobre o indivíduo “todo um aparelho de discurso, de análise e de conhecimento”.

Essas semelhanças permitem que façamos outra indagação acerca de Herculine Barbin e a estranha história do verdadeiro sexo. Ao invés de perguntarmos sobre a presença de Herculine ou do próprio hermafroditismo na *História da Sexualidade*, conforme havia anunciado Foucault, poderíamos perguntar sobre a presença da *História da Sexualidade* nos escritos de Herculine. Talvez, seja necessário lembrar que, ao tratar das questões da sexualidade, Foucault parece atravessar diferentes deslocamentos até chegar ao que denomina de “história do homem de desejo”. Não há uma hesitação em “esforçar-se, começar e recomeçar, experimentar, enganar-se, retomar tudo de cima a baixo e ainda encontrar meios de hesitar a cada passo” (FOUCAULT, 2007, p. 12). No entanto, essa indagação visa reafirmar a importância que os textos dos infames ocupam nos escritos de Foucault sem pretensão de localizar qualquer tipo de continuidade.

Foucault (1982, p. 01), no texto de apresentação dos escritos de Herculine Barbin, pergunta sobre a necessidade que temos de um verdadeiro sexo, “precisamos verdadeiramente de um verdadeiro sexo?” Contudo, como parte de sua forma de ler a história, mostra que nem sempre foi assim, “prova disso é a história do estatuto que a medicina e a justiça concederam aos hermafroditas. Muitos séculos se passaram até que se postulasse que um hermafrodita deveria ter um único e verdadeiro sexo” (Idem, p. 01). É com o advento das teorias biológicas da sexualidade, das concepções jurídicas do indivíduo e das formas de controle administrativas dos Estados Modernos que se dá “a recusa da idéia da mistura dos dois sexos em um só corpo e conseqüentemente a restrição da livre escolha dos indivíduos incertos” (Ibidem, p. 02).

Os textos recolhidos sobre o caso de Herculine Barbin oferecem uma fértil evidência de como a preocupação com “verdadeiro sexo” já se apresenta no discurso médico. Tardieu se refere às conseqüências de uma constatação errônea do “verdadeiro sexo” do recém-nascido,

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 o suicídio. (Ibidem, p. 113).

Chesnet é chamado a opinar sobre o “verdadeiro sexo” de Herculine Barbin. Em seu “verdadeiro testemunho”, “Alexina é um homem, hermafrodita sem dúvida, mas com evidente predominância do sexo masculino” (Ibidem, p. 118). Goujon, da mesma forma que Tardieu, chama atenção para as dificuldades de um diagnóstico preciso, o reconhecimento do “verdadeiro sexo” em um recém-nascido. Por outro lado, a possibilidade desse reconhecimento na puberdade,

Revelam-se de fato, nesse momento, nas pessoas que são vítimas desse erro, as inclinações e os hábitos de seu **verdadeiro sexo**, cuja observação, aliás, ajudaria consideravelmente a marcar seu lugar na sociedade, caso o estado dos órgãos genitais e de suas diferentes funções não sejam suficientes para esclarecer-lhes o sexo. (Ibidem, p. 128).

Pode-se acrescentar aos relatos médicos, o interesse dos jornais e dos pasquins pela estranha metamorfose de uma jovem professora. Apesar de escassos, os raros textos encontrados tratam da inquietação em relação às “particularidades orgânicas” da jovem e estimada moça. A surpresa com a “inversão” da jovem mobiliza a mais “fina-flor dos fofoqueiros”. Assim,

Algumas pessoas na missa, surpresas com tal inversão num lugar como aquele, e em tal companhia, começaram a ficar inquietas e retiraram-se da igreja para espalhar a notícia. Logo todo o bairro ficou agitado; formaram-se grupos; todos procuravam em vão a chave do enigma entregando-se às conjecturas mais bizarras. (Ibidem, p. 134).

Os relatos médicos e esse enfático teatro cotidiano da curiosidade popular se situariam no mesmo espaço da incessante demanda de verdade sobre o sexo e do nascimento de uma *scientia sexualis*. Foucault transcreve em história a fábula de Diderot, *Jóias indiscretas*. Assim, como o personagem de Diderot, estamos presos em nossa imensa curiosidade pelo sexo,

Vivemos todos, há muitos anos, no reino do príncipe Mangoggul: presa de uma imensa curiosidade pelo sexo, obstinados em questioná-lo, insaciáveis a ouvi-lo e ouvir falar nele, prontos à inventar todos os anéis mágicos que possam forçar sua discrição. Como se fosse essencial podermos tirar desse pequeno fragmento de nós mesmos, não somente prazer, mas saber e todo um jogo sutil que passa de um para o outro: saber do prazer, prazer de saber o prazer, prazer-saber. (FOUCAULT, 2007, p. 87).

Foucault situa nesse espaço de nossa expansiva eloquência em torno do sexo a implantação múltipla das “perversões”, a iniciação das heterogeneidades sexuais de nosso tempo. A explosão discursiva do sexo faz com que diferentes figuras, que eram apenas entrevistas, tenham que tomar a palavra e dizer, confessar, aquilo que são. Dessa forma, “o que se interroga é a sexualidade das crianças, a dos loucos e dos criminosos; é o prazer dos que não amam o outro sexo; os devaneios, as obsessões, as pequenas manias ou as grandes raivas” (Ibidem, p. 46). Isso não implica na dissipação completa da importância do casamento. A medicina adentrou com seus aparatos nos prazeres do casal,

[...] inventou toda uma patologia orgânica, funcional ou mental, originada nas práticas sexuais “incompletas”; classificou com desvelo todas as formas de prazeres anexos; integrou-os ao “desenvolvimento” e às “perturbações” do instinto; empreendeu a gestão de todos eles. (Ibidem, p. 48).

Espaço da confissão. Estaríamos no espaço de uma ciência organizada para dizer a verdade do sexo que desenvolveu “procedimentos que se ordenam, quanto ao essencial, em função de uma forma de poder-saber rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral, que é a confissão” (Ibidem, p. 66). A confissão passa a ser “uma das técnicas mais altamente valorizadas para produzir a verdade” (Ibidem, p. 67). Nossa sociedade se torna “uma sociedade singularmente confessanda”. Os efeitos da confissão estão difundidos na

justiça, na medicina, nas relações familiares, nas relações amorosas. Para Foucault (Ibidem, p. 68),

Confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama; fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de confiar a outrem, com o que se produzem livros.

O homem se converteu em um “animal confidente”. A ciência encontra nesse mecanismo da confissão, seja através de sua extorsão, uma das matrizes do discurso verdadeiro sobre o sexo. No relato de Goujon, as memórias (confissões) de Herculine Barbin, junto aos exames de autópsia das “diferentes partes da anomalia” e o acompanhamento do indivíduo-objeto do nascimento até a morte são apresentadas como uma das observações “mais completas que a ciência já possuiu no gênero”. Tardieu também vê nas memórias (confissões) de Herculine Barbin uma exatidão capaz de ilustrar as consequências do desconhecimento do “verdadeiro sexo”. Por isso, não hesita em publicá-las,

Não hesito em publicá-las quase que 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 ponto de vista da gravidade das consequências individuais e sociais que pode ter uma constatação errônea do sexo de um recém-nascido. (Ibidem, p. 114).

Entretanto, nos relatos de Herculine Barbin se revelam uma estranha consonância entre os seus pensamentos de morte e a ciência. Em um dos momentos mais intenso de seus escritos, ao anunciar a conveniência de seu fim, afirma,

Quando chegar esse dia, alguns médicos farão tumulto em torno de meus despojos; eles virão buscar em mim nova luz, analisar todos os misteriosos sofrimentos que se concentraram num único ser. Oh príncipes da ciência, sábios químicos, cujos nomes ecoam no mundo, analisem então, se for possível, todas as dores que queimaram e devoraram esse coração até as últimas fibras; todas as lágrimas ardentes que o inundaram, dessecaram em suas selvagens opressões! (Ibidem, p. 96).

Talvez, possamos reencontrar nessa força de uma “exilada do mundo”, numa “luta incessante da natureza contra a razão” o que Foucault (2006, p. 81) afirma em seu belo texto sobre a revolta, sobre “ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal”. Para Foucault (Idem, p. 80),

Um delinquente arrisca sua vida contra castigos abusivos; um louco não suporta mais estar preso e decaído; um povo recusa o regime que o 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 em fazê-las calar, para que faça sentido escutá-las e buscar o que elas querem dizer.

Essa força, que Herculine Barbin não hesita expressar, expõe a luta sobre a qual os médicos e a justiça procuram silenciar em torno do “verdadeiro sexo”. Uma luta, um confronto, em que está em questão relações de poder e saber. É nesse espaço, de estranhos encontros e relações que Foucault novamente encontra com o discurso da literatura. O hermafroditismo desperta o interesse de toda uma literatura de histórias de aventuras e romances médico-pornográficos. Foucault (1982, p. 08) se refere a um encontro imaginário entre Oscar Panizza, psiquiatra e escritor alemão, e Herculine Barbin,

O encontro imaginário entre a pequena provinciana francesa de sexo incerto e o psiquiatra frenético que morreria no asilo de Bayreuth causa-nos surpresa. Por um lado, os prazeres furtivos e sem nome que crescem na tepidez das instituições católicas e internatos de moça; por outro, a raiva anticlerical de um homem em que entrelaçavam-se estranhamente um positivismo agressivo e um delírio de perseguição no centro do qual reinava Guilherme II. Por um lado, os estranhos amores secretos que uma decisão de médicos e juízes tornou impossível; por outro, um médico que foi condenado a um ano de prisão por ter escrito *Concile d'Amour*, um dos textos mais escandalosamente “anti-religiosos” numa época em que esses textos abundaram, e que foi expulso da Suíça, onde procurou refúgio depois de “atentado” contra uma menor.

Estão lado a lado dois personagens cujos rastros se encontram quase que completamente apagados. Poderíamos tratar desses escritos como parte do arquivo, ou do material “não nobre” que Foucault insiste na publicação, em revirar as suas poeiras, em reaver uma memória de lutas e confrontos. Foucault (Ibidem, p. 09) esclarece que,

Se aproximei esses dois textos e achei que mereciam ser publicados juntos, foi porque primeiramente pertencem ao final do século XIX, época tão intensamente dominada pelo tema do hermafrodita – da mesma forma que o século XVIII foi dominado pelo tema do travesti. É também porque permitem que se veja o rastro que essa pequena crônica provinciana que sequer chegou a provocar um escândalo, conseguiu deixar na memória infeliz de seu protagonista, no saber dos médicos que tiveram que intervir, e na imaginação de um psiquiatra que caminhava a seu modo para a própria loucura.

## 2.5 Pierre Rivière - o assassino dos olhos vermelhos

Foucault se diz subjugado pelo assassino dos olhos avermelhados. Não queria que seus escritos sobrepusessem ao memorial de Rivière. Assim como o encontro com Herculine Barbin é a beleza, a estupefação, a emoção, o embaraço que explica a sua publicação. Foucault (2013, p. 16) evita a interpretação ou qualquer comentário psiquiátrico ou psicanalítico, “enfim e sobretudo, por uma espécie de veneração e talvez também de terror por um texto que devia arrastar com ele quatro mortes, não queríamos sobrepôr nosso texto ao memorial de Rivière”. O essencial é que os documentos fossem publicados. Foucault (Idem, p. 13) esclarece que,

Se decidimos publicar esses documentos, todos esses documentos, é para fazer de algum modo o plano dessas lutas diversas, restituir esses confrontos e essas batalhas, reencontrar o jogo desses discursos, como armas, como instrumentos de ataque e defesa em relações de poder e de saber.

Ainda, de forma semelhante à Herculine Barbin, se produziu um silêncio em torno do caso de Pierre Rivière. Pergunta Foucault (Ibidem, p.12), “O que havia aí capaz de – após ter chamado tão vivamente a atenção dos médicos – desconcertar o seu saber?” Em uma entrevista, em 1975, Foucault (2012, p. 168) ainda se surpreende com o mutismo acerca do texto de Rivière, “o que é surpreendente é que esse texto, que esse texto, que os deixou sem voz na época, hoje, deixou-os no mesmo mutismo”. O interesse das investigações foucaultianas era “fazer aparecer a maquinaria médica e judiciária que circundava a história” (Idem, p. 168). Por isso, dossiês como o de Herculine Barbin ou Pierre Rivière são tão valorizados, pois apresentam o cruzamento de diferentes discursos: do médico, do juiz, do padre, dos aldeões e do próprio acusado (seja o assassino, no caso Rivière, ou do hermafrodita, no caso de Herculine). Para Foucault (2013, p. 12-13),

Mas todos eles, e em sua heterogeneidade, não formam nem uma obra nem um texto, mas uma luta singular, um confronto, uma relação de poder, uma batalha de discursos e através de discursos. E ainda dizer uma batalha não é dizer o bastante; vários combates desenrolaram-se ao mesmo tempo e entrecruzando-se.

Para Foucault entre as singularidades do caso de Pierre Rivière coloca-se o fato de não ter se transformado em um clássico da psiquiatria penal, ou mesmo da justiça penal. O caso de Rivière não foi um “grande caso”. No entanto, estava-se em um momento de debates sobre a utilização dos conceitos da psiquiatria na justiça penal. É reiterado, nas explicações sobre o

encontro com esses textos, a importância do acaso. Ao procurar nas revistas dos séculos XIX e XX as *expertises* médico-legais e psiquiátricas encontrou-se com o caso Rivière. É um exemplo do que está disponível nos arquivos e se oferece a possíveis análises. Acaso que é também um traço do infame,

O acaso a leva desde o início. Foi preciso, primeiramente, um jogo de circunstâncias que, contra qualquer expectativa, atraíram sobre o indivíduo o mais obscuro, sobre sua vida medíocre, sobre seus erros afinal bastante comuns o olhar do poder e o clamor de sua cólera: acaso que fez com que a vigilância dos responsáveis ou das instituições, destinada sem dúvida a apagar qualquer desordem, tenha detido este de preferência àquele, esse monge escandaloso, essa mulher espancada, esse bêbado inveterado e furioso, esse vendedor brigão, e não tantos outros, ao lado destes, cujo barulho não era menor. (FOUCAULT, 2012, p. 205).

Foucault (Idem, p. 31) se refere, em seus estudos sobre a prisão, ao interesse de saber sobre a “maneira como uma sociedade define o bem e o mal, o permitido e o não permitido, o legal e o ilegal, a maneira como ela exprime todas as infrações e todas as transgressões feitas a sua lei”. Dessa forma, também podemos supor que os estudos sobre os infames se constituem em uma forma diferente de abordagem da história, uma história outra inventada por Foucault.

Talvez, seja importante lembrar com Deleuze (2013, p. 59), acerca dessa história outra feita por Foucault, que a história lhe responde porque soube inventar, “sintonizado com as novas concepções dos historiadores, uma maneira propriamente filosófica de interrogar, maneira nova e que dá nova vida à História”. Talvez, por isso Foucault (2013, p. 14), ao tratar dos arquivos sobre Rivière, procura “manter afastados os velhos métodos acadêmicos da análise textual e todas as noções que derivam do prestígio monótono e escolar da escrita”. Trata-se também de captar a formação e o jogo de saber nas suas relações com as instituições e com os papéis que lhes são prescritos. Nessa perspectiva, a análise do discurso é política e associada ao acontecimento, estratégica. Nessa leitura dos arquivos, “pode-se enfim captar aí o poder de perturbação próprio de um discurso como o de Rivière e o conjunto de táticas pelas quais se tenta recobri-lo, inseri-lo e classificá-lo como o discurso de um louco ou de um criminoso” (Idem, p. 14).

Talvez, seja necessário reiterar como o silêncio, um longo silêncio, acerca dos documentos sobre os infames mobilizou ou perturbou Foucault. Tanto no texto sobre a vida dos homens infames quanto no diário de Herculine Barbin e no memorial de Pierre Rivière ele se volta para o silêncio em que esses documentos ficaram encerrados. A esses documentos, a esse silêncio, Foucault (2012, p. 203) reage no texto *A vida dos homens infames* afirmando a

existência real dessas pessoas, “esses discursos realmente atravessaram vidas: essas existências foram efetivamente riscadas e perdidas nessas palavras”. Algo que escapa a literatura ou a imaginação, mas algo que escapou ao próprio pensamento. Também sobre o memorial de Rivière o seu espanto ao silêncio se converte em uma modéstia,

O memorial de Pierre Rivière nos chega, cerca de 150 anos depois, como um texto de uma grande estranheza. Nós nos defendemos mal do sentimento de que foi preciso um século e meio de conhecimentos acumulados e transformados, para poder, finalmente, se não compreendê-lo, ao menos lê-lo, e ainda assim tão pouco e tão mal. (FOUCAULT, 2013, p. 285).

Modéstia, pelas poucas palavras que apenas pelos seus rastros, breves e enigmáticos, “a partir do momento de seu contato instantâneo com o poder”. Abaixo do discurso, do dizível é que foi possível o seu surgimento. É impossível a recuperação dessas vidas “em estado livre”. É através de “rupturas, apagamento, esquecimentos, cancelamentos, reparações” que elas nos chegam. Para Foucault (2012, p. 205-206),

[...] foi preciso que entre tantos documentos perdidos e dispersos fosse este e não outro que tivesse chegado até nós e que fosse encontrado e lido. De qualquer modo que, entre essas pessoas sem importância e nós que não temos mais que eles, nenhuma relação de necessidade. Nada tornava provável que elas surgissem das sombras, elas mais do que outras, com sua vida e suas desgraças.

Também aqui uma experiência com a palavra. Foucault se refere a uma “*arma-discurso*”. Texto e gestos como fases de atividade e produção de uma maquinaria que é do “*assassinato-narrativa*”. Foucault nomeia esse mecanismo de “*mecanismo da calibre ou albaetre*”. É através desse mecanismo que Rivière pôde ser reconhecido,

E se ela pode desempenhar esse papel, é talvez porque os jogos de Pierre Rivière, sua imaginação, seu teatro, o que ele chamava de suas *idéias* e seus *pensamentos*, transformaram-se um dia (teria sido o dia em que uma moça veio beijá-lo na boca?) em discurso-arma, em poemas-inectivas, em invenções verbo-balísticas, em máquinas para divertimento, nesses aparelhos mortais cujos nomes se fabricam e cujo cadáver se enterra, nessas palavras-projéteis que doravante não mais cessarão de sair de seus lábios e jorrar de suas mãos. (FOUCAULT, 2013, p. 289-290).

O relato de Rivière se reúne a uma série de narrativas que formavam uma “memória popular do crime”. Retornamos a um Foucault com um interesse voltado para os panfletos e folhetins. Talvez, um Foucault folhetinesco voltado para os títulos e manchetes, ao que designam a função desse discurso em relação aos livros e jornais. Estava em questão “fazer

aparecer o grão minúsculo da história, abrir ao cotidiano o acesso da narração” (Idem, p. 290). Talvez, estaria em questão aqui o que não seria capturado pela literatura e o que estaria ausente na história. Estaria em questão o lugar dos pequenos acontecimentos e a possibilidade de “fazer entrar na narrativa elementos, personagens, nomes, gestos, diálogos, objetos que na maioria das vezes aí não tem lugar por carência de dignidade ou importância social” (Ibidem, p. 291). Dessa forma, esses relatos folhetinescos operavam um intercâmbio “entre o familiar e o notável, entre o cotidiano e o histórico”.

Tudo aquilo que se apresentava como uma espécie de bisbilhotice, falatório, boato, intriga ou mexerico torna-se digno de ser escrito. A narrativa não é mais objeto de fofoca, do contar incerto, “é a notícia fixada de uma vez por todas, em todos os seus detalhes canônicos” (Ibidem, p. 291). A aldeia e a rua passam a produzir história, “uma história abaixo do poder e que vem chocar-se com a lei” (Ibidem, p. 291). As notícias curiosas e extraordinárias se juntam, numa relação de vizinhança, oposição e reversibilidade aos grandes acontecimentos ou aos personagens da história. As memórias de batalhas, com suas glórias, respondem a vergonha do assassinato. No entanto, “são tão vizinhas que estão sempre prontas a se entrecruzarem” (Ibidem, p. 292). O assassinato é o que transpõe o limite entre as matanças nas batalhas e os confrontos de rua. Para Foucault (Ibidem, p. 292),

O assassinato é o ponto de cruzamento da história e do crime. É o assassinato que faz a imortalidade dos guerreiros (eles matam, fazem matar e aceitam eles mesmos o risco de morrer); é o assassinato que assegura o sombrio renome dos criminosos (eles aceitaram, vertendo sangue, o risco do cadafalso). O assassinato estabelece o equívoco do legítimo com o ilegal.

Embora esses folhetins fossem zelosos com a separação entre a glória de um soldado e a vergonha de um assassino, até conformistas e muito moralizantes, por sua própria existência, “enaltecem uma e 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” (Ibidem, p. 293). Para Foucault, após as lutas revolucionárias e as guerras imperiais, uma batalha surda se desenrolava, estava em questão, “o direito de matar e mandar matar; o direito de falar e de contar” (Ibidem, p. 293). É nesse espaço que Pierre Rivière compõe sua narrativa e se apresenta como autor do crime e autor do texto. Para Foucault (Ibidem, p. 296)

Pierre Rivière foi o sujeito desse memorial num duplo sentido: ele é aquele que se lembra, 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, no assassinato real, o que colocou-o na posição fatal do condenado.

Além da escrita, de suas palavras-projéteis, poderíamos tratar ainda de outro jogo que se trava nos escritos de Rivière. Entre os depoimentos, relatos da justiça penal, relatos médicos e o próprio memorial, a questão da leitura. Os seus indícios estão claros nos problemas que se colocam na própria ambiguidade dos folhetins, no interesse de curiosidade da memória popular e no lirismo em que são acolhidos os cantos do crime. Foucault se refere a um tipo de discurso e a um certo campo do saber. Não são apenas ornamentos ou justificativas tardias. Para Foucault (Ibidem, p. 296),

Da História Sagrada, como se aprende na escola, até os acontecimentos próximos que as folhas e os panfletos informam ou comemoram, é todo um domínio de saber que se acha investido em seu assassinato-narrativa, e no qual esse assassinato-narrativa encontra-se engajado.

Se Rivière joga, através de seu crime e de seu texto, a partir de uma prática discursiva e do saber a que está ligado, está em cena também um “leitor selvagem”. Nos autos de acusação de seu caráter selvagem está a “prontidão em aproveitar todas as ocasiões oferecidas para ler obras de qualquer espécie, e seu gosto pela leitura fez com que várias vezes lhe dedicasse suas noites” (Ibidem, p. 77). Nessa leitura selvagem, “uma imaginação ardente, cruel e violenta”. Em seu memorial dedica uma improvável reverência a leitura, “mesmo se encontrasse um pedaço de jornal que tivesse sido usado para limpar o traseiro eu o lia” (Ibidem, p. 134). Leitura em que figuravam os livros de religião, filosofia e astronomia. Leituras em que se cruzavam o seu gesto com os dos grandes guerreiros,

Quis desafiar as leis, pareceu-me que seria uma glória para mim, que me imortalizaria morrendo por meu pai, eu considerava os guerreiros que morriam pela sua pátria e seu rei, o valor dos alunos da escola politécnica quando da tomada de Paris em 1814, eu me dizia: essa gente morria para sustentar o partido de um homem que não conheciam que também não os conhecia, que jamais havia pensado neles; e eu morria para libertar um homem que me ama e que me quer bem. (Ibidem, p. 138).

Em seu memorial, Rivière fala de sua idéia de instruir-se e “subir”, apesar de sua comoção em relação à condição do pai,

Sempre tinha a idéia de me instruir e de subir. Pensava que, se alguma vez me visse com dinheiro, compraria livros e o curso completo de instruções do padre Gaultier, relativo à leitura, escrita aritmética, geometria, geografia, história, música, às línguas francesa, latina e italiana etc., custando tudo

sessenta francos. Pensava que subiria. Apesar desses desejos de glória que tinha, gostava muito de meu pai, e suas infelicidades me comoviam sensivelmente. (Ibidem, p. 138).

Entretanto, se a leitura lhe inspirava o desejo de “subir”, até mesmo de uma vida religiosa, também se entrelaçava a seu gesto da escrita e do assassinato. Em seu relato narra que levantava para ler o catecismo e escrever o relato inicial, “eu me tinha levantado algumas noites para ler o catecismo de Montpellier, e, sob esse mesmo pretexto, levantei e comecei a escrever o relato inicial” (Ibidem, p. 140). Da mesma forma, que as leituras o convertiam em um irreligioso, “o que li sobre astronomia, e outras coisas que examinei, tornaram-me irreligioso (há) três anos” (Ibidem, p. 134), também fazia parte de seu destino de redenção em relação ao pai,

A última história que li era uma história de naufrágios que Lerot havia me emprestado. Li aí que quando os marinheiros não tinham mais víveres, sacrificavam dentre eles, que comiam pra salvar o resto da tripulação. Eu pensava, eu também me sacrificarei por meu pai; tudo parecia me convidar a esse ato. (Ibidem, p. 139).

Nos interrogatórios, nos autos do processo, nos pareceres médico-legais, nos artigos de jornais, a leitura transforma-se, ora em uma justificativa de seu caráter monstruoso, o “iluminado frio” que lia muito, ora como alimento para sua imaginação viva e desregrada, “as leituras que ele devorava ao acaso ofereciam à sua imaginação viva e desregrada avaliações imensas que uma multidão de contradições vinha obscurecer perpetuamente” (Ibidem, p. 206). A avidez de suas leituras contradizia o seu “espírito limitado”, “ele tinha uma memória prodigiosa, lia com extrema avidez todos os livros que estavam a sua disposição, e não esquecia nada do que tinha lido” (Ibidem, p. 195). O seu ardor à leitura é a expressão das suas limitações intelectuais e fonte de seu fanatismo, “parece que esse jovem miserável entregará-se com ardor à leitura de obras piedosas, e foi dessas leituras, por culpa de um discernimento deficiente, que tirou o fanatismo que o conduziu ao crime” (Ibidem, p. 79).

A relação de Rivière com a leitura não passa despercebida nos autos e interrogatórios, embora antes de ser preso tenha se exposto por três ou quatro horas, “lendo um livro que tinha nas mãos”. Para os aldeões era um alienado, “o aspecto desse homem não fazia suspeitar que ele tivesse sido capaz de cometer o assassinato” (Ibidem, p. 35). Ao ser interrogado sobre esse episódio, Rivière afirma que tinha apenas um velho almanaque e algumas folhas de papel. Aliás, os livros e as folhas se juntavam ao arco e flecha, ao enxofre e as facas, como os

pertences carregados por Rivière. É ainda no histórico de Rivière, sobre a sua educação, que a leitura aparece como uma justificativa de seu ato,

A educação não pôde corrigir as más inclinações de Rivière, porque ele não a recebeu; aprendeu somente a ler e a escrever, e ninguém preocupou-se em mostrar o bom caminho a seu espírito. Dotado de memória prodigiosa, parece ter tirado das leituras apenas exemplos que justificassem seu ato, e que transformassem esse ato num motivo de orgulho aos olhos dos homens. (Ibidem, p. 67).

Talvez, seja interessante lembrar que Foucault em seu texto *A vida dos homens infames* afirma que gostaria que este fosse lido como “notícias”. E o termo “notícias” é conveniente pela ‘rapidez dos relatos e a realidade dos acontecimentos relatados’. No entanto, também pelo efeito dessas leituras sobre o próprio Foucault, seja pela emoção ou o terror, seja pelo silêncio que nos separa e que ainda nos provoca, seja pelo seu rápido e intenso encontro com o poder. A leitura encontrar-se-ia então nas entranhas da genealogia foucaultiana, na busca do “saber histórico das lutas”, da “memória dos combates”. Está em questão nessa luta como os textos podem ser lidos, mas também o que pode ser lido.

## 2.6 Heterotopia e saber: espaço, visibilidade, distância e o “Fora”

O pensamento heterotópico é marcado na arqueologia por uma vitalidade problematizadora e pela relação dessa problematização com a literatura. Para Machado (2000) a literatura acompanha os deslocamentos temáticos seguindo de perto as inflexões das análises arqueológicas. Por outro lado, é uma afirmação do pensamento filosófico de Foucault se revelando mais eficaz e crítico. Não há dúvida de que essa relação com a literatura permitirá a Foucault uma maior liberdade em suas abordagens arqueológicas sobre o saber, a loucura, o discurso e o pensamento médico. Talvez, essa abordagem seja o que possibilita os diferentes vínculos ou as diferentes relações entre diferentes figuras como Sade e Bichat, “não é Bichat, em suma, contemporâneo de quem introduziu o erotismo e seu inevitável extremo, a morte, na mais discursiva das linguagens? Uma vez mais, o saber e o erotismo denunciam, nessa coincidência, seu profundo parentesco” (FOUCAULT, 2011, p. 189).

Esses encontros não são exclusivos do *Nascimento da Clínica*; nas *Palavras e as coisas*, um lugar importante para *Dom Quixote e seu longo grafismo magro*, onde “a escrita cessou de ser a prosa do mundo”. Ao lado do triste fidalgo, que *vagueia ao sabor da aventura*, Descartes excluindo a semelhança e a lembrança confusa de *um conhecimento*

*misturado e sem regra*. Talvez por isso, a esses inusitados encontros na *História da Loucura*, Foucault se referir ao livro como um “objeto evento”, sem aquele que diz o que o livro deve ser. No entanto, que se apresentasse como discurso, “simultaneamente batalha e arma, conjunturas e vestígios, encontro irregular e cena repetível” (FOUCAULT, 2009, p. VIII).

Talvez, poderíamos falar ainda, além desses insólitos encontros, de uma paisagem outra, onde seja possível uma visibilidade outra, não mais presa às distâncias que nos habituamos ou que fomos habituados. A literatura é cúmplice dessa transgressão do olhar,

Rei Lear é provavelmente a raríssima, a solitária expressão de uma experiência plena e completamente trágica da loucura. Ela não tem equivalente, numa cultura como a nossa, porque nossa cultura sempre teve o cuidado, no fundo, de manter a loucura afastada e de lançar sobre ela o olhar um pouco distante, sempre justificado, apesar de eventuais complacências, do cômico. (FOUCAULT, 2016, p. 35).

Dessa forma, é no espaço da literatura, ou no espaço do leitor e dos próprios personagens, nessa paisagem outra, nessa visibilidade outra, que é possível reconhecermos algo como a experiência trágica da loucura,

O trágico de *Dom Quixote* não habita a própria loucura do personagem, não é a força profunda de sua linguagem. O trágico em *Dom Quixote* se situa no pequeno espaço vazio, nessa distância, por vezes imperceptível, que permite não apenas aos leitores, mas também aos outros personagens, a Sancho e, no final, ao próprio Dom Quixote ter consciência dessa loucura. (FOUCAULT, 2016, p. 35).

Poderíamos, ainda tratando dessa relação dos espaços, das paisagens e suas distâncias, nos referirmos a certos efeitos surpreendentes da visibilidade em Foucault. A estranha proximidade do louco, entregue a “grande certeza exterior de tudo”, a criança proibida e maldita, “encerrada numa barquinha e entregue às ondas que a levam para um outro mundo”. Acrescentamos a essas imagens as crianças privadas das brincadeiras na cama dos pais, desvanecidas de seus sonhos, e do médico que usa a água como uma máquina de confissão. Talvez, o que aproxime temas tão distintos para Foucault seja a questão da verdade. Tanto o louco quanto a criança estariam fadadas ao retorno à verdade. Ao tratar da questão da água no mundo asilar, Foucault (2011, p. 207) afirma que,

A água no mundo moral do asilo, conduz à verdade nua; ela é violentamente lustral: batismo e confissão a um só tempo, uma vez que reconduzindo o doente ao tempo de antes da queda, ela o obriga a reconhecer-se naquilo que ele é. Ela força a loucura a confessar – a loucura que é, nessa época, crença sem confissão.

Muito poderia ser dito sobre a questão da verdade para Foucault<sup>33</sup>, no entanto, talvez seja interessante, dado a intensidade que trata dessa questão, retomarmos a sua discussão sobre a escrita, a morte e a verdade. Para Foucault (2016, p. 47-48),

O eixo de minha escrita não se estende da morte à vida ou da vida à morte, ele está antes no eixo que se estende da morte à verdade e da verdade à morte. Acho que a alternativa à morte não é a vida, e sim a verdade. O que é preciso reencontrar através da brancura e da inércia da morte não é a vibração perdida da vida, e sim o desdobramento meticuloso da verdade.

A escrita segue um rumo diferente da marcha para a vida, é a “deriva do pós-morte”. A escrita (Idem, p. 49) implica em mudança, em se tornar algo diferente do que se é, “consiste essencialmente em empreender uma tarefa graças à qual e ao final da qual poderei, para mim mesmo, encontrar alguma coisa que não tinha visto inicialmente”. Foucault se coloca como diagnosticador, o que nos leva a supor a importância em sua escrita da questão da distância, ou das paisagens, sejam as que se colocam entre a vida, a morte e a verdade.

Poderíamos tratar ainda da relação do médico com o paciente nesses espaços, nessas distâncias, em que está colocada a questão da verdade, da vida e da morte. Ao se referir à experiência da anatomoclínica, à necessidade do olhar médico ver o mal, “se expor e dispor diante dele à medida que penetra no corpo”, Foucault (2011, p. 151) afirma que,

O que se modifica, fazendo surgir a medicina anatomoclínica, não é, portanto, a simples superfície de contato entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido; é a disposição mais geral do saber que determina as posições recíprocas e o jogo mútuo daquele que deve conhecer e daquilo que é cognoscível. O acesso do olhar médico ao interior do corpo doente não é a continuação de um movimento de aproximação que teria se desenvolvido, mais ou menos regularmente, a partir do dia em que o olhar, que começava a ser científico, do primeiro médico se dirigiu, de longe, ao corpo do primeiro paciente.

Está colocada nessa experiência a importância das “figuras de localização”, a localização da doença. Bichat liberta a medicina do problema causal, reconhecendo nesse ponto um espaço onde “a organização patológica se irradia”. O olhar médico se volta para a morte, “é nesse sentido que a fixação em um cadáver de um segmento de espaço imóvel pode resolver os problemas colocados pelos desenvolvimentos temporais de uma doença” (Ibidem,

---

<sup>33</sup> Foucault dedicou um de seus últimos cursos no Collège de France a questão da verdade (*A coragem de dizer a verdade*). Nesse texto Foucault pergunta “a partir de que práticas, através de que tipos de discursos se tentou dizer a verdade sobre o sujeito louco ou sobre o sujeito delinquente? A partir de que práticas discursivas se constituiu, como objeto de saber possível, o sujeito falante, o sujeito trabalhante, o sujeito vivente?” (FOUCAULT, 2011, p. 05).

p. 155). Nas heterotopias o espaço da experiência utópica do corpo é a assegurada pelo cadáver e pelo espelho,

Espelho e cadáver é que asseguram um espaço para a experiência profundamente e originariamente utópica do corpo; espelho e cadáver é que silenciam e serenizam, encerrando em uma clausura – que, para nós, hoje, é selada - esta grande cólera utópica que corrói e volatiliza nosso corpo a todo instante. (FOUCAULT, 2013, p. 15).

Foucault se volta para o *tópos* do corpo, seus lugares possíveis e impossíveis, suas distâncias e proximidades em relação às coisas, “pois, é em torno dele que as coisas estão dispostas, é em relação a ele – e em relação a ele como em relação a um soberano – que há um acima, um abaixo, uma direita, uma esquerda, um diante, um atrás, um próximo, um longínquo” (Idem, p. 14).

Ainda sobre essa visibilidade/distância, na *História da Loucura* o reconhecimento pelo espelho é parte importante do mundo asilar, “tudo é organizado para que o louco se reconheça nesse mundo do juízo que o envolve de todos os lados; ele deve saber-se vigiado, julgado e condenado; da falta à punição, a ligação deve ser evidente, como uma culpabilidade reconhecida por todos” (FOUCAULT, 2009, p. 494). Esse reconhecimento, entretanto, vincula-se a transformação do personagem do médico. Para Foucault (Idem, p. 496) a apoteose da personagem do médico “vai autorizar não apenas novos contatos entre o médico e o doente, mas um novo relacionamento entre a alienação e o pensamento médico e, enfim, comandar toda a experiência moderna da loucura”.

Na entrevista que Foucault concede a Claude Bonnefoy deixa claro como a questão da distância lhe é importante. O seu interesse por objetos longínquos e heteróclitos não se dá por aquilo que secretam ou que está além deles, mas o que nos separa deles e, ao mesmo tempo, nos aproxima “e faz com que possamos falar deles, mas falar deles como de objetos que não são nossos próprios pensamentos, nossas próprias representações, nosso próprio saber” (FOUCAULT, 2016, p. 71).

A escrita para Foucault (Idem, p. 71-72), “é essencialmente um papel de colocação a distância e de medida da distância. Escrever é situar nessa distância que nos separa da morte e daquilo que está morto”. Não há intenção de encontrar nesses discursos longínquos do passado “seu ponto de origem e o segredo de seu nascimento”. Foucault (Ibidem, p. 72) se situa nessa distância entre seu próprio discurso e o discurso do outro, “meu discurso nada mais é que a distância que tomo, que meço, que acolho entre o discurso dos outros e o meu”. Foucault (Ibidem, p. 72-73) se coloca como um “agrimensor”,

Sou o agrimensor dessas distâncias, e meu discurso não é mais que o metro absolutamente relativo e precário por meio do qual meço todo esse sistema de afastamento e de diferença. Medir a diferença com aquilo que não somos, é nisso que exerço minha linguagem e é por isso que lhe dizia agora há pouco que escrever é perder seu próprio rosto, perder sua própria existência.

Talvez, é a partir dessas distâncias que foi possível o reconhecimento, “nos interstícios de uma linguagem em fragmentos”, da própria figura do homem. Talvez, daí a constatação do homem ser uma invenção recente, próxima. No entanto, ainda marcado pela distância, sem garantias de seu próprio desvanecimento, “como, na orla do mar, um rosto de areia”.

A questão da distância se coloca como uma possibilidade posta pelo pensamento heterotópico no espaço arqueológico, nas investigações arqueológicas de Foucault. Entretanto, como poderia pensá-la em suas investigações genealógicas? Se os rumos, os caminhos, pelo qual Foucault frequenta e percorre na arqueologia é marcado pela proximidade com a literatura, como pensar sua diferente distância na genealogia, especificamente no espaço infame? Como pensar a distância no nomadismo dos errantes que vagam por estradas desconhecidas ou nas palavras *breves e estridentes* dos infames? Como pensar a distância nas minúsculas batalhas, na poeira dos combates, na realidade do saber das lutas?

Talvez, seja interessante voltarmos para as novas companhias de Foucault, não mais a literatura. Certamente não mais o “contradiscurso”, marcado pela materialidade e a repetição. Não mais a auto-referência silenciosa que se repete na densidade da linguagem. Não mais a linguagem iluminada, imóvel e fraturada. Poderíamos nos referir a outros silêncios, talvez o silêncio dos lugares obscuros deixados pela lepra, o que nos mantinham a uma distância segura. Talvez, do silêncio que nos separou do outro lado da festa, do *silêncio dos loucos*. Talvez, do silêncio que nos separa da solidão do preso, em sua cela fechada, em seu sepulcro *provisório*. Mas poderíamos pensar também em novas aproximações. Talvez, o que se coloca nessa discussão sobre as aproximações e as distâncias do louco e do delinquente no espaço infame seja algo de novo em relação ao pensamento heterotópico de Foucault.

Poderíamos lembrar que no *Grande Internamento* qualquer um poderia ser internado e, ainda hoje, em relação às prisões, qualquer um pode ser preso. No entanto, Deleuze (2013) chama atenção para os equívocos de se considerar Foucault um pensador do internamento. Para Deleuze o interesse de Foucault está no trânsito, nos circuitos e nos enquadramentos dos espaços abertos. Para Deleuze (2013, p. 51),

Na verdade, o internamento para Foucault sempre foi um dado secundário, que derivava de uma função primária, bem diferente conforme o caso; e não é absolutamente, da mesma forma que o hospital geral ou o asilo internam os loucos, no século XVII, e que a prisão interna os delinquentes nos séculos XVIII e XIX.

Os dispositivos de internamento efetuam, formalizam e organizam o enquadramento e a exclusão, que são a princípio funções de exterioridade. Nessa leitura, a prisão remete “*a uma circulação controlada, a toda uma rede que atravessa também os meios livres e pode aprender a sobreviver sem a prisão*” (Idem, p. 52). Para Deleuze (Ibidem, p. 52),

Como diz Maurice Blanchot, o internamento remete a um lado de fora, e o que está fechado é o “lado de fora”. É “no” lado de fora ou por exclusão, que os agenciamentos internam, tanto em relação à interioridade psíquica quanto no internamento físico. Foucault invoca frequentemente uma forma do discursivo, uma forma do não-discursivo; mas essas formas não internam nada, nem interiorizam; são “formas de exterioridade” através das quais ora os enunciados, ora os visíveis, se dispersam.

Talvez daí as belas páginas de Foucault sobre a carruagem panóptica nos relatos da “última cadeia”. É nessa relação entre o lado de dentro e o lado de fora que é concebido “uma máquina cuidadosamente elaborada”, não apenas como se dizia na época uma “simples carroça coberta”. Essa carruagem penitenciária é, para Foucault, “de uma perfeição toda benthamiana”. A sua passagem é silenciosa e sombria, deixando aos espectadores uma impressão saudável e durável. Os seus efeitos internos são corretivos, o preso sai dela bem comportado. Para Foucault (1999, p. 220),

Breve história a da carruagem panóptica. Entretanto, a maneira como ela substitui a cadeia e as razões dessa substituição resumem todo o processo pelo qual em oitenta anos a detenção penal tomou o lugar dos suplícios: como uma técnica pensada para modificar os indivíduos. A carruagem celular é um aparelho de reforma. O que substitui o suplício não foi um encarceramento maciço, foi um dispositivo disciplinar cuidadosamente articulado. Pelo menos em princípio.

Tanto na carruagem panóptica quanto nos suplícios encontra-se o problema inerente a todos os mecanismos de punição, a relação verdade e poder. Entretanto, na contemporaneidade sua forma é totalmente diversa e com outros efeitos. O suplício é “revelador da verdade e agente do poder”. Para Foucault (Idem, p. 47),

Ele promove a articulação do escrito com o oral, do secreto com o público, do processo de inquérito com a operação de confissão; permite que o crime seja reproduzido e voltado contra o corpo visível do criminoso; faz com que

o crime, no mesmo horror, se manifeste e se anule. Faz também do corpo do condenado o local de aplicação da vindita soberana, o ponto sobre o qual se manifesta o poder, a ocasião de afirmar a dissimetria das forças.

Essa relação verdade e poder adquire outros contornos no mundo disciplinar, assim como a relação de separação entre o dentro e o fora. Se a lepra suscitou modelos de exclusão, é a peste que suscita o sistema disciplinar. Por um lado, o grande fechamento, por outro, o bom treinamento. Para Foucault (Ibidem, p. 164), “um é o de uma comunidade pura, o outro, de uma sociedade disciplinar. Duas maneiras de exercer poder sobre os homens, de controlar suas relações, de desmanchar suas perigosas misturas”. A cidade pestilenta abriga em si “a utopia da cidade perfeitamente governada”. Mas esses espaços não são incompatíveis, o poder disciplinar os aproxima,

Tratar os “leprosos” como “pestilentos”, projetar recortes finos da disciplina sobre o espaço confuso do internamento, trabalhá-lo com os métodos de repartição analítica do poder, individualizar os excluídos, mas utilizar processos de individualização para marcar exclusões – isso é o que foi regularmente realizado pelo poder disciplinar desde o começo do século XIX.

A visibilidade se converte no poder disciplinar em uma armadilha. Induz-se um “estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder” (Ibidem, p. 166). Pouco importa quem exerce o poder, qualquer indivíduo pode fazer funcionar a máquina. O Panóptico dissocia o par ver - ser visto. Para Bentham o poder devia ser visível e verificável; “*Visível: sem cessar o detento terá diante dos olhos a alta silhueta da torre central de onde é espionado. Inverificável: o detento nunca deve saber se está sendo observado; mas deve ter certeza de que sempre pode vê-lo*” (Ibidem, p. 167). A sujeição se dá em uma relação fictícia. Dessa forma,

Não é necessário recorrer à força para obrigar o condenado ao bom comportamento, o louco à calma, o operário ao trabalho, o escolar à aplicação, o doente à observância das receitas. Bentham se maravilha de que as instituições panópticas pudessem ser tão leves: fim das grades, fim das correntes, fim das fechaduras pesadas: basta que as separações sejam nítidas e as aberturas bem distribuídas. (Ibidem, p. 167).

A partir de Bentham a arquitetura da fortaleza é substituída “pela geometria simples e econômica de uma ‘casa de certeza’”. Estava em questão um modo de definir as relações de poder com a vida cotidiana. A jaula cruel e sábia do Panóptico, puro sistema arquitetural e

óptico, “é na realidade uma figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico” (Ibidem, p. 170).

Talvez, seja procedente reconhecermos, a partir dessa problematização acerca desses espaços outros da visibilidade, da distância e da própria relação entre o dentro e o fora<sup>34</sup>, que se distingue aí o próprio espaço do pensamento heterotópico de Michel Foucault. É nesse espaço que talvez possamos perguntar sobre uma curiosa companhia de Foucault. Curiosa pelo seu trânsito entre os diversos escritos de Foucault, pelas diferentes distâncias que Foucault estabelece em relação a sua leitura, pelos diferentes espaços que transita (seja a loucura, a sexualidade, a literatura), pelas próprias possibilidades do pensamento que se colocam em torno de sua figura. Talvez, possamos pensar aqui em Sade.

---

<sup>34</sup> Pelbart (2009, p. 19) discute a questão do “fora” a partir da diferença entre Loucura e Desrazão, seguindo a problematização colocada por Foucault, “é no rastro dessa problematicidade pendente em Foucault que esse trabalho seguirá seu curso. Examinando a princípio o modo pelo qual nossa modernidade pensa e expõe à Desrazão – que nos termos desse estudo leva o nome de o Fora -, verificando depois a maneira pela qual se ‘entrelaçam’ Fora e História e de que modo esse entrelaçamento ‘produz’ ora uma relação com a Desrazão ora com a Loucura, e finalmente tentando medir as possibilidades que a noção de Fora oferece para o pensamento”.

## CAPÍTULO 3

### OS ESPAÇOS DE SADE: DA LOUCURA À LEITURA

#### 3.1 Foucault e Sade

Talvez, não seja um absurdo nos referirmos aqui a um saber heterotopológico ou a um saber infame. Saberes voltados para a volatilidade das relações do real com o fictício, para as difíceis relações da verdade com o poder e seus efeitos e para as inusitadas relações entre os lugares reais e utópicos com o espaço outro. Poderíamos ainda indagar se não haveria nesses espaços, ou nesses saberes, algo de novo, seja o disparate, a surpresa, o assombro, a vibração e a intensidade que só encontramos nesses lugares sem lugar ou nos lugares reais fora de todos os lugares? Talvez, seja necessário constatar que todos esses espaços, caminhos transitados por Foucault, se tratam do próprio pensamento. Pensamento que um dia fora tratado por Heidegger (1991, p. 02) como a ação mais pura e mais verdadeira do ser, portanto, inacabada: “o pensar é l’engagement através e em favor da verdade do ser. A sua história nunca é completa, ela sempre está na iminência de vir a ser”.

Encontramos em Foucault diferentes paisagens, não mais aquelas habituais de nosso pensamento e, talvez, por isso, a “extravagância de encontros insólitos”, o riso que “perturba todas as familiaridades do pensamento” e daí a subtração do “solo mudo onde os seres podem justapor-se”. Canguilhem (2012, p. 11) se ateu a essa novidade,

Ora, eis que chega alguém para nos falar de “rupturas essenciais”, inquietar-se de “não mais poder pensar um pensamento”, “na direção pela qual ele escapa a si mesmo”, e nos convida tão somente a “recolher estas descontinuidades na ordem empírica, a um só tempo evidente e obscura, em que elas se dão”.

No entanto, como é bem lembrado por Canguilhem, não se trata de um geólogo ou de um “missionário da cultura moderna”. Foucault não “naturaliza a cultura retirando-lhe a história”. Não se trata, como esclarece Canguilhem (2012, p. 11), do “análogo de uma camada da crosta terrestre que aparece através de um fenômeno natural de ruptura e de desmoronamento”. Muito diferente do que se apresenta a ecologia e a geologia, pensa-se o homem em uma cultura, “o homem habita uma cultura, não um planeta”. É ao pensamento que Foucault se dirige. A hesitação, o rigor e o cuidado com uma arqueologia do pensamento tem origem no problema que se formula nas relações do pensamento com a cultura,

O descontínuo – o fato de que em alguns anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo – dá acesso, sem dúvida, a uma erosão que vem de fora, a esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem. Em última análise, o problema que se formula é o das relações do pensamento com a cultura. (FOUCAULT, 2007, p. 69).

Talvez, por isso Foucault, nessas relações entre os espaços, suas paisagens, distâncias e visibilidades, incorpore ao seu texto as *Regulae*, de Descartes, *Dom Quixote*, de Cervantes e *Las meninas*, de Velasques.

Ternes (2009) aponta como, através do quadro de Velásquez, Foucault reconhece a incompatibilidade “entre a visibilidade do representante e a do representado”, que atravessa toda a Idade Clássica. Para Ternes (Idem, p. 32), “na verdade, não é propriamente um quadro. É um espelho. Foucault vê nessa alegoria do espelho a expressão mais exata da representação clássica”. Daí, podermos supor, a importância da afirmação sobre a história do pensamento, de que “todo limite não é mais talvez que um corte arbitrário num conjunto indefinidamente móvel”.

A essa trama do visível com o invisível Ternes (Ibidem, p. 32) chama atenção para algo fundamental da Idade Clássica,

Há, na Idade Clássica, algo fundamental que funda toda a visibilidade. Trata-se da luz. Sem ela, o quadro cairia na penumbra. As identidades e as diferenças não apareceriam. Se observarmos bem, todo o cenário de *Las meninas* só é possível perante uma abertura bastante estreita do quadro. É a luz que entra por aí que se constitui em condição de possibilidade para a representação pretendida de Velásquez.

Mas, se num extremo dessa cultura, a geometria da pintura de Velásquez inaugura o espaço da representação, organizando suas visibilidades, distâncias e lugares, encontramos, ainda nesse espaço, com Descartes. Nas *Regulae* é a ordem e à medida que determinam as relações entre os seres, “as relações entre os seres serão realmente pensadas sob a forma da ordem e da medida, mas com este desequilíbrio fundamental de se poderem sempre reduzir os problemas da medida aos da ordem” (FOUCAULT, 2007, p. 78). Por isso é o quadro que ocupa o centro do saber nos séculos XVII e XVIII. O limite do saber situa-se na “transparência perfeita das representações nos signos que as ordenam”. Somente quando a representação em quadro deixa de se manifestar o pensamento clássico cessa “de nos ser diretamente acessível”.

Se as formas do visível são destacáveis na arqueologia, também na genealogia Foucault se volta para essas formas. Para Deleuze (2013, p. 42),

O que *A Arqueologia* reconhecia, mais ainda designava apenas negativamente como meios não-discursivos, encontra em *Vigiar e Punir* sua forma positiva, que obcecava Foucault em todas as suas obras: a forma do visível, em contraste com a forma do enunciável.

Pode ser citada como exemplo a concomitante visibilidade das massas com o aparecimento dos enunciados médicos de novos enunciáveis. Deleuze se refere a um mapa co-extensivo a todo corpo social, o diagrama. Fluído e instável o diagrama é mais próximo do teatro do que da fábrica. Dessa forma, “o diagrama, ou a máquina abstrata, é o mapa das relações de forças, mapa de densidade, de intensidade, que procede por ligações primárias não-localizáveis e que passa a cada instante por todos os pontos, ‘ou melhor, em toda relação de um ponto a outro’” (Idem, p.46). Trata-se aqui da questão do poder e do sujeito e de como Foucault a formula. No entanto, podemos nos ater a outra questão do pensamento foucaultiano que é a própria mobilidade. Ao se posicionar em relação a diferentes e equivocadas leituras que fazem de Foucault um pensador do internamento, Deleuze (Ibidem, p. 51) aponta suas possíveis aproximações a Paul Virilio,

Paul Virilio, por exemplo, acredita estar se opondo a Foucault quando afirma que o problema das sociedades modernas, o problema da “polícia”, não é de internamento, mas de *voirie*, de velocidade ou de aceleração, de domínio e controle das velocidades, de circuitos e de enquadramento no espaço aberto.

Um mal entendido que não é grave (Ibidem, p. 51), “porque a força e a originalidade de seu caminho próprio demonstram que os encontros entre pensadores independentes ocorrem sempre numa zona cega”.

Deleuze (Ibidem, p. 33-34), ao se referir ao *Vigiar e Punir*, além da alegria, reconhece um estilo marcado pelos efeitos pictóricos,

Foucault sempre soube pintar quadros maravilhosos como fundo de suas análises. Aqui, a análise torna-se cada vez mais microfísica e os quadros cada vez mais físicos, exprimindo os “efeitos” da análise, não no sentido causal, mas no sentido óptico, luminoso, de cor: do vermelho dos suplícios ao cinza sobre cinza das prisões. A análise e o quadro caminham juntos; microfísica do poder e investimento político do corpo. Quadros coloridos sobre um mapa milimétrico.

Pelo menos dois aspectos da leitura de Deleuze se colocam como fundamento em nossa leitura. Em primeiro lugar, o reconhecimento da mobilidade do espaço do diagrama,

seus devires e mutações, e a consequência para o conjunto do pensamento foucaultiano. Seja quando se trata da mobilidade dos limites, dos espelhos ou da luz sobre os quais se refletem as identidades e diferenças ou das próprias cores que matizam o cinza da prisão ou o vermelho do suplício, Foucault se volta para o pensamento. Não abre mão de sua mobilidade. Em segundo lugar, podemos ainda, a partir da forma como trata das paisagens, visibilidades, distâncias e localidades, nos voltarmos para o que constitui o pensamento heterotópico. Enfim, poderíamos nos referir ao interesse de Foucault pelo heteróclito, pelo longínquo e pelos limiares e passagens, “lá onde, por um instante, para sempre talvez, o guarda-chuva encontra a máquina de costura” (FOUCAULT, 2007, p. XII).

A predileção por esses espaços em que “o impossível não é a vizinhança das coisas, é o lugar mesmo onde elas poderiam avizinhar-se” (Idem, p. XI) é, também, o trânsito por lugares em que “o próprio espaço comum dos encontros se acha arruinado”. Talvez, poderíamos pensar, não sem certo humor, nessa impossibilidade, ou nessas ruínas, em que se perdem “o ‘comum’ do lugar e do nome”. Talvez, é nesse “espaço solene, todo sobrecarregado de figuras complexas, de caminhos emaranhados, de locais estranhos, de secretas passagens e imprevistas comunicações” (Ibidem, p. XV), que se colocam as condições de possibilidade do encontro de Foucault com Sade. Não seria Sade uma figura a ocupar nos escritos de Foucault espaços limiares, de fim ou início de uma época, de um discurso, de um modo de pensar? Não seria Sade um daqueles que soube, “por todos aqueles que o quiseram ignorar”, que o pensamento é um ato perigoso? Não seria Sade, ao lado de Goya, testemunha da impossibilidade da destruição da experiência trágica da loucura pela experiência crítica? Poderíamos lembrar que para Sade (2008, p. 25), os homens “não deixaram de compor a linguagem dos fantasmas de seu espírito, de tudo o que imaginaram mais adequado para seduzir ou assustar”.

### **3.2 Sade e o espaço da loucura**

É no espaço de captura da experiência trágica da loucura pela experiência crítica que Sade é apresentado por Foucault como vestígio de uma experiência que permanecerá ocultamente “nas noites dos pensamentos e dos sonhos”. Ao ser colocado ao lado de Goya pode-se associá-lo a uma experiência da pintura do século XV que desenvolve o que é denominado de “trágica loucura do mundo”. Essa experiência se dá “no espaço da pura visão que a loucura desenvolve seus poderes”. Nesse espaço, “fantasmas e ameaças, puras

aparências do sonho e destino secreto do homem”. Espaço em que a “força primitiva de revelação” será expressa com toda sua intensidade,

Revelação de que o onírico é real, de que a delgada superfície da ilusão se abre sobre uma profundidade irrecusável, e que o brilho instantâneo da imagem deixa o mundo às voltas com figuras inquietantes que se eternizam em suas noites; e revelação inversa, mas igualmente dolorosa, de que toda a realidade do mundo será reabsorvida um dia na Imagem fantástica, nesse momento mediano do ser e do nada que é o delírio da destruição pura; o mundo não existe mais, porém sobre ele o silêncio e a noite ainda não se abateram inteiramente. (FOUCAULT, 2009, p. 27).

Sade, de sua parte, não pretende a glória dos contos cor-de-rosa, golpeia os relatos da história e dominado pela imaginação quer pintar tudo. Se sua pena serve aos vícios de traços mais odiosos, são os impulsos que o exigem, “a quebra desse freio se torna necessária aos prazeres que nos prepara” (SADE, 2008, p. 40). Por outro lado, Sade permanece em um espaço de irreducibilidade da experiência trágica, que a consciência crítica da loucura jamais conseguirá abafar. Por isso, próximo de figuras como Nietzsche, Freud e Artaud. Para Foucault (2009, p. 29),

A bela retidão que conduz o pensamento racional à análise da loucura como doença mental deve ser reinterpretada numa dimensão vertical; e neste caso verifica-se que sob cada uma de suas formas ela oculta de uma maneira mais completa e também mais perigosa essa experiência trágica que tal retidão não conseguiu reduzir.

Se a experiência da consciência crítica da loucura faz chegar até os modernos uma figura fragmentária da experiência da loucura muito se deve ao seu confisco pela razão. Não é mais possível a “trama do visível e do secreto, da imagem imediata e enigma reservado”. A loucura passa a figurar a manifestação e triunfo da razão,

É que agora a verdade da loucura faz uma só e mesma coisa com a vitória da razão e seu definitivo domínio, pois a verdade da loucura é ser interior à razão, ser uma de suas figuras, uma força e como que uma necessidade momentânea a fim de melhor certificar-se de si mesma. (Idem, p. 36).

Talvez, uns dos efeitos dessa captura da loucura se localizem nos debates filosóficos em torno da libertinagem. Foucault se refere a uma comunicação difícil da libertinagem com as luzes. No período de triunfo das luzes, vivendo uma existência obscura, “traída e acuada”, a libertinagem só recebe “um estatuto de tipo policial entre os muros do internamento”. A libertinagem é jogada ao espaço da insanidade. Para Foucault (2009, p. 101),

Fora de um certo uso superficial da palavra, não há no século XVIII uma filosofia coerente da libertinagem; esse termo só será encontrado e utilizado de modo sistemático nos registros dos internamentos. E o que ele então designa não é exatamente o livre pensamento, nem exatamente a liberdade dos costumes, mas, pelo contrário, um estado de servidão no qual a razão se torna escrava dos desejos e servente do coração. Nada mais afastado dessa nova libertinagem que a livre escolha de uma razão que examina; tudo nela fala, pelo contrário, das sujeições da razão: à carne, ao dinheiro, às paixões.

Sade, através de escritos como *Justine* e *Juliette*, se apresentará como experiência primeira a formular uma teoria da libertinagem, embora com uma permanência meio secreta. Klossowski (1985, p. 17) se refere a uma “filosofia celerada” em Sade na qual questiona tanto a razão universal quanto o comportamento humano,

Ao escolher a forma perversa de sentir e atuar, desprovida de lógica, como testemunho do ato de razão que é o ateísmo, Sade questiona, por um lado, a razão universal, enquanto a torna contraditória em sua própria aplicação. Por outro lado, questiona o comportamento humano, na medida em que deriva da subordinação das funções de viver.

Mesmo enclausurado na razão normativa Sade provoca uma ruptura em relação à “tradição literária libertina e introduz o tema da perversão dos costumes na pintura do cotidiano” (Idem, p. 28). Sade encontra seus personagens nos centros das instituições, por isso não os critica visto que “elas asseguram o triunfo das perversões”. É através desses personagens, que se apresentam dramaticamente seu esforço por se libertar das categorias morais de seu tempo. Da mesma forma, se coloca em relação ao conhecimento que pretende propiciar “uma moral individual e social melhor”. Klossowski (Ibidem, 95-96), em sua leitura de Sade, chama atenção para uma noção que parece cara tanto ao saber quanto ao poder na modernidade, a noção do *crime-conhecimento*,

Não é tal noção singularmente representada pelo pensamento de Sade e, mais particularmente, por alguns de seus heróis? Se o conhecimento acabou por se tornar um crime, o que se chama crime deve, portanto, conter também a chave do conhecimento. Por isso, só estendendo sempre mais a esfera do crime é que o espírito, atingindo os crimes inauditos, recuperará os conhecimentos perdidos, ‘conhecimentos infinitamente superiores aos que possuímos’.

Não é em nome do conhecimento que Royer-Collard lamenta a demasiada liberdade que o Senhor Sade goza em Charenton? Para este médico Sade não é um alienado e lhe prescreve o mais “severo sequestro”, “uma fortaleza lhe conviria muito mais do que um estabelecimento destinado ao tratamento de enfermos, que exige uma vigilância constante e

precauções morais muito delicadas” (APOLLINAIRE, 2007, p. 74). Poderíamos, dessa forma, reconhecer a pertinência das indagações de Blanchot (1990, p. 16) acerca das relações de Sade com seus censores e juízes,

[...] chegamos a perguntar-nos se os censores e os juízes que pretendem encarcerar Sade não estão a serviço do mesmo Sade, não realizam os votos mais vivos de sua libertinagem, o que sempre aspirou a solidão das entranhas da terra, ao mistério de uma existência subterrânea e reclusa? Sade, de dez maneiras, formulou essa idéia, a de que os mais grandes excessos do homem exigiam o segredo, a obscuridade do abismo, a solidão inviolável de uma cela. No entanto, coisa estranha, são os guardiões da moral quem, ao condená-lo ao segredo, se juntam a ele como cúmplices da mais baixa moralidade.

Nessa perspectiva, a surpreendente constatação de Blanchot (Idem, p. 63) de que o homem sádico encarcerado, com uma inteligência mais profunda, pode “ajudar que o homem normal compreenda a si mesmo, ajudando a mudar as condições de qualquer compreensão”. Moraes (2011, p. 151), ainda nessa perspectiva, acentua a ousadia de Sade no que poderíamos denominar de suas relações com a verdade,

Sade disse e repetiu ao longo de toda a sua obra que desejava conhecer o ser humano na sua totalidade, avançando sem medo sobre territórios perigosos, nos quais seus contemporâneos iluministas não ousavam pisar. Para ele, tratava-se de “*revelar a verdade por completo*”, o que implicava abrir mão de todo e qualquer preconceito para ampliar as possibilidades de entendimento do homem, levando em conta suas fantasias mais secretas, cruéis e inconfessáveis. “*A filosofia deve dizer tudo*”, reitera a personagem principal de *Histoire de Juliette*.

É importante ainda reconhecer na carta de Royer-Collard, apesar da “abominável celebridade” em Charenton, o caráter ou a feição infame de Sade. Ao criticar a familiaridade com que os historiadores da medicina reconhecem o “grande livro do internamento” Foucault aponta a incompatibilidade entre as fórmulas de internamento e nossas doenças. Era possível ao racionalismo conceber uma loucura “onde a razão não seria perturbada”. O segredo da loucura estaria em uma má vontade ou em uma vida moral falsificada. Os relatos do tenente d’Argenson, “um século antes do caso de Sade”, apresentava as mesmas dúvidas de Royer-Collard. O tenente se surpreende com as razões apresentadas por uma mulher presa,

Uma mulher de dezesseis anos cujo marido se chama Beaudoin [...] declara em alto e bom som que nunca amará seu marido, que lei nenhuma pode ordená-la a tanto, que todos são livres de dispor de seu coração e de seu corpo como melhor lhes aprouver, mas que é uma espécie de crime dar um sem dar o outro. (FOUCAULT, 2009, p. 137).

Para Foucault (Idem, p. 137), “estamos na trilha daquilo que o século XIX chamará de ‘loucura moral’”. A mesma racionalidade para o crime e a loucura, sem que isso se constitua ainda em um problema. Entretanto, o que chama atenção em nossa discussão é a aproximação da figura de Sade com a figura de uma mulher desconhecida, uma infame. Poderíamos supor uma presença diluída de Sade entre os infames, mesmo que essa tese apresente todos os riscos de inferir ao autor algo que não se sustente? Ou, ainda, seria Sade um personagem à espreita nos infames? Poderíamos ainda pensar em uma presença, que não fosse aquela das entrelinhas, oculta e pronta a ser decifrada em um programa de leitura futura?

As dificuldades que se impõem na discussão das relações conceituais entre o que formula Foucault acerca dos infames e a figura de Sade podem ser colocadas tanto aos limites da literatura quanto a economia das palavras dos infames (fragmentos). Mas essa diferença, entre o que está destinado a se colocar em discurso, a “ultrapassar os limites”, “a dizer o mais indizível”, e o que está circunscrito à clausura e ao silêncio, ou destinado, pela rapidez e obscuridade, a uma “história minúscula”, nos apresenta como algo fundamental de nossa discussão. Provavelmente, essa diferença se refere ao próprio pensamento de Foucault. Os diferentes espaços que transita são, sobretudo, marca dessas diferenças. Dessa forma, pode-se reconhecer também um estilo de pensamento presente nas paisagens, distâncias, localizações e visibilidades reveladas nesses espaços.

Ao nos referirmos a possibilidade de Sade como uma figura à espreita entre os infames lembramo-nos novamente da figura de Goya. Em uma recente discussão<sup>35</sup> sobre as técnicas pictóricas de Goya são destacados seus magistrais desenhos preparatórios e seus permanentes movimentos de mudança de composição. Estes desenhos e movimentos permitem, revelados através da utilização da Reflectografia infravermelha, ver o próprio movimento da mão de Goya. No entanto, mais importante do que as técnicas e o reconhecimento de seus inumeráveis recursos pictóricos é o reconhecimento de suas constantes buscas e as marcas desse esforço em sua obra. Talvez, não seja absurdo reconhecer em Foucault algo parecido nos registros de seus escritos.

Philippe Sabot<sup>36</sup> ao se referir ao trabalho de releitura de *As palavras e as coisas* ressalta a importância do trabalho de leitura dos arquivos, aos cuidados da Biblioteca Nacional da França, para a renovação da compreensão dos trabalhos de Foucault. Os

---

<sup>35</sup> Almudena Sánchez, restauradora do Museu Nacional do Prado. In. <https://www.museodelprado.es/coleccion/artista/goya-y-lucientes-francisco-de/39568a17-81b5-4d6f-4fa-12db60780812>

<sup>36</sup> Nos arquivos da arqueologia: Rerer As palavras e as coisas hoje. Sessão na Jornada de estudos em torno do livro de Foucault *As palavras e as coisas* 50 anos depois. Realização Programa de Pós-Graduação em História e Faculdade de Filosofia da UFG, Novembro de 2016.

documentos, diários e fragmentos de textos carregariam as pistas de elaboração da arqueologia foucaultiana e, também, sobre a própria forma como Foucault a enxerga. Destacamos das leituras iniciais de Sabot a importante discussão sobre o conceito de “acontecimento”,

O acontecimento remete, arqueologicamente, a esta abertura que designa um escancaramento tanto quanto um limiar, um afastamento tanto quanto uma passagem: quer dizer, no fundo, o rompimento de um limite, da ordem do que Foucault denomina, com Bataille, uma transgressão: ‘Passar de um limite (rompimento deste limite e ao mesmo tempo abertura deste espaço por onde passa o limite)’.

Encontra-se nesses escritos tanto Bataille, como mencionado na citação, quanto à figura de Sade. Reafirma-se, na perspectiva desse estudo, a importância de “experiências-limite” e da própria preocupação de Foucault com o estatuto da “arquê”. Poderíamos ainda lembrar a afirmação, do *Prefácio à transgressão*, que “nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, afirma o ilimitado no qual ela se lança, abrindo-o pela primeira vez a existência” (FOUCAULT, 2013, p. 33).

Nessa perspectiva seria absurdo pensar em um Sade à espreita em Foucault, sempre pronto a entrar em cena? É o que ocorre no mundo clássico quando a loucura é encenada em plena luz do dia. Embora o mal só pudesse ser atenuado através da luz do dia, devendo passar pela confissão e pela manifestação antes que fosse suprimida, a loucura era erigida em “espetáculo acima do silêncio dos asilos e tornando-se para alegria geral, escândalo público” (p. 147). Dessa forma,

A loucura torna-se puro espetáculo num mundo sobre o qual Sade estende sua soberania e que se oferece como distração à consciência tranquila de uma razão segura de si mesma. Até o começo do século XIX, e até a indignação de Royer-Collard, os loucos continuam a ser monstros – isto é, seres ou coisas que merecem ser mostrados (FOUCAULT, 2009, p. 147-148).

Foucault discute nessa leitura a loucura em suas formas últimas para o classicismo. Para os clássicos “a loucura era ainda considerada na violência contranatural da animalidade” (Ibidem, p. 155). Ao mesmo tempo em que esta animalidade é exaltada, esforçava-se para evitar “o escândalo da imoralidade do irracional”. A questão da animalidade e suas relações nas práticas do internamento constituem seu elemento imaginário e “os aspectos mais estranhos de sua selvageria”. Para Foucault (Ibidem, p. 155), “isso é indício suficiente da distância que se instaurou, na era clássica, entre a loucura e as outras formas de desatino,

ainda que seja verdade que de um certo ponto de vista elas foram confundidas ou assimiladas”.

É importante lembrar que a questão das relações entre a loucura e a animalidade está fortemente presente nas “práticas inumanas” do internamento. Na era clássica a animalidade é, obsessivamente, tomada como o espaço natural da loucura. Sade, entretanto, se vale dos conhecimentos naturalistas do século XVIII para afirmar as suas idéias,

O que importa para a natureza se a raça humana se extinguir ou se aniquilar sobre a terra! Ela ri de nosso orgulho, como que para persuadir-nos de que tudo se acabaria se esta desgraça ocorresse; mas sequer perceberia isso. Será que já não há raças extintas? Buffon enumera várias, e a natureza, muda diante uma perda tão preciosa, parece nem se dar conta. A espécie inteira poderia se aniquilar, e nem por isso o ar seria menos puro, o astro menos brilhante e a marcha do universo menos exata. (SADE, 2012, p. 104).

Dessa forma, Sade situa-se entre aqueles que rejeitam a idéia do primado do humano. Daí o reconhecimento dos surrealistas ao “Divino Marquês”, “cabe ao marquês o mérito de ter dado o primeiro passo no sentido de expor nossa unidade profunda” (MORAES, 2012, p. 160). Aos surrealistas, Sade nos revela a comoção em relação ao nosso próprio corpo.

Mas se Sade ocupa um lugar importante tanto no imaginário clássico, quanto no moderno, em relação à questão da animalidade, também está ao lado do *Neveu de Rameau* no reaparecimento da loucura: Para Foucault (2009, p. 345), assim como,

[...] o interesse, no *Neveu de Rameau*, indica justamente essa pressão do ser em sua ausência de mediação. Encontra-se o mesmo movimento de pensamento em Sade; sob uma aparente proximidade, é o contrário da “filosofia” do interesse (mediação em direção a verdade e à razão), que se encontrará normalmente no século XVIII.

Por um lado, essa proximidade, entre aquele que sabe muito bem, em “suas fugidias certezas”, que está louco e Sade leva Foucault a reconhecer no internamento, na prisão do Marquês, o lugar de reserva do imaginário da loucura, de “manutenção do fantástico”. Para Foucault (Idem, p. 358),

No momento em que, na superfície da sociedade, separavam a razão do desatino, elas conservavam nas profundezas as imagens em que uma e outra se misturavam e se confundiam. Funcionaram como uma grande memória durante muito tempo silenciosa; mantiveram nas sombras um poder imaginário que se poderia acreditar exorcizado; erigidas pela nova ordem clássica, conservaram, contra esta e contra o tempo, figuras proibidas que puderam ser transmitidas intactas do século XVI para o XIX.

É nessa leitura que Moraes (2011) desenvolve sua crítica de que Foucault teria se restringido a uma concepção do confinamento como determinante da escrita de Sade. É a condição de “homem reduzido ao silêncio das prisões e dos hospícios” que subordina sua imaginação. Dessa forma, “parece que Foucault condena o autor de Justine mais uma vez ao internamento, sobretudo quando concebe seu texto como ‘resistência do imaginário’” (MORAES, 2011, p. 45). É pela grade social que Foucault lê Sade. Essa leitura se estende a *História da Sexualidade*, na passagem da sanguinidade à sexualidade e na colocação do sexo em discurso. Na leitura de Foucault encontra-se “um Sade envolvido por completo pelas teias de um poder que produz o sujeito enquanto sujeição” (Idem, p. 47). Se Moraes estendesse essa leitura ao texto *Sade, Sargento do sexo*, encontraria com um Foucault absolutamente contra a sacralização do Marquês e evocando “um erotismo não disciplinar”. (2013, p. 374). Assim, Sade “nos entedia, é um disciplinador, um sargento do sexo, um contador de bundas e de seus equivalentes” (FOUCAULT, 2013, p. 374).

Por outro lado, talvez seja importante retomarmos a interessante discussão de Foucault sobre o limite e a transgressão, o papel de Sade e do próprio erotismo na “derrocada da subjetividade filosófica” no pensamento contemporâneo. É no lugar do desfalecimento do sujeito, da impossibilidade da palavra que devemos nos perguntar sobre essa linguagem que “não é acabada nem sem dúvida senhora de si, embora seja para nós soberana e nos domine, imobilizando-se às vezes em cenas que se costuma chamar de ‘eróticas’ e subitamente se volatizando em uma turbulência filosófica na qual parece perder o chão” (FOUCAULT, 2013, p. 36). Nesse espaço a obra de Sade apresenta uma arquitetura complexa e seria insuficiente reduzi-la a regras simples de alternância, continuidade ou dos contrastes temáticos. Para Foucault (Idem, p. 36),

Digamos somente que esse espaço está inteiramente coberto por uma linguagem discursiva (mesmo quando se trata de um relato), explícita (mesmo no momento em que ela não nomeia), contínua (sobretudo quando o fio passa de um personagem a outro), linguagem que, no entanto, não tem sujeito absoluto, não descobre jamais aquele que em último recurso fala e não cessa de sustentar a palavra desde quando o “triunfo da filosofia” era anunciado com a primeira aventura de Justine.

Seria impróprio dizer que as hipóteses foucaultianas sobre Sade não tocam nas relações entre a sexualidade e o erotismo ou que sejam tratadas apenas como contracensura. Talvez, tais afirmações, se sustentam numa concepção mencionada por Deleuze que reduz Foucault a um pensador do internamento. Em nossa leitura, esses diferentes posicionamentos, seja sobre Sade ou sobre a literatura, se relacionam aos diferentes espaços, visibilidades e

distâncias do próprio pensamento de Foucault. Talvez, daí a distância que se manifesta em nossa dispersão filosófica e sobre a qual precisamos nos dirigir,

Essa distância prodigiosa em que se manifesta nossa dispersão filosófica mede, mais que uma desordem, uma profunda coerência: essa separação, essa real incompatibilidade, é a distância do fundo do qual a filosofia nos fala. É sobre ela que é preciso focalizar nossa atenção. (Ibidem, p. 38)

É sobre as distâncias que trata Foucault ao indagar sobre a loucura “que liga e separa o tempo”, loucura estranha à experiência de seu tempo, murmurante na experiência clássica, que se amplia até o “grito e o furor” em nosso tempo. Distância na qual é reposta a “primitiva selvageria” da loucura. Para Foucault (2009, p. 525),

A calma, paciente, linguagem de Sade recolhe, ela também, as últimas palavras do desatino e lhes dá, para o futuro, um sentido mais distante. Entre o desenho rompido de Goya e essa linha ininterrupta de palavras cuja retidão se prolonga desde o primeiro volume de *Justine* até o décimo de *Juliette* sem dúvida não há nada em comum, a não ser um certo movimento que, subindo o curso do lirismo contemporâneo e escondendo suas origens, redescobre o segredo do nada do desatino.

Sade, na companhia de Goya, recoloca a possibilidade do reencontro com “*a experiência trágica para além das promessas da dialética*”. É a partir dessa possibilidade que o desatino se coloca como o que há de decisivo em toda obra. Dessa forma, através da loucura,

[...] é o mundo que se torna culpado (pela primeira vez no mundo ocidental) aos olhos da obra; ei-lo requisitado por ela, obrigado a ordenar-se por sua linguagem, coagido por ela a uma tarefa de reconhecimento, de reparação; obrigado à tarefa de dar á razão desse desatino, para esse desatino. (Ibidem, p. 530).

Nesse novo triunfo da loucura, esta se apresenta como “contemporânea da obra, dado que ela inaugura o tempo de sua verdade”. A loucura empurra indefinidamente a obra para seus confins. Assim,

Artifício e novo triunfo da loucura: esse mundo que acredita avaliá-la, justificá-la através da psicologia, deve justificar-se diante dela, uma vez que em seu esforço e em seus debates ele se mede por obras desmedidas como a de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. E nele não há nada, especialmente aquilo que ele pode conhecer da loucura, capaz de assegurar-lhe que essas obras da loucura o justificam. (Ibidem, p. 530).

Podemos afirmar que o espaço destinado a Sade na *História da Loucura* é extenso. No entanto, ele não está só. E junto a Goya, Artaud e Nietzsche, mais do que manter uma reserva do imaginário da loucura, ele reafirma o pertencimento da loucura a obra. Ainda que o jogo delas seja de vida e de morte, é ainda hoje um confronto perigoso, “uma obra abre um vazio, um tempo de silêncio, uma questão sem resposta, provoca um dilaceramento sem reconciliação onde o mundo é obrigado a interrogar-se” (Ibidem, p. 530).

### 3.3 Sade, o corpo e o saber

Se no espaço da loucura, em seus limiares, nas “*noites dos pensamentos e dos sonhos*”, Sade transita livremente, também o reencontramos nos espaços da verbalização e especialização do patológico, das tramas e do olhar que se dirigem às visibilidades e invisibilidades do corpo. Entre a densa noção de vida patológica dos fenômenos mórbidos que ligam a vida à morte Sade ao lado de Bichat denunciando o profundo parentesco entre o saber e o erotismo. Para Foucault (2011, p. 189),

Nos últimos anos do século XVIII, esse pertencimento abre a morte à tarefa e aos infinitos recomeços da linguagem. O século XIX falará com obstinação da morte: morte selvagem e castrada de Goya, morte visível, musculoso e escultural em Géricault, morte voluptuosa dos incêndios em Delacroix, morte lamartiniana das efusões aquáticas, morte de Baudelaire.

É a partir da morte que o indivíduo se encontra e se depara com a sua singular raridade. Desaparece a velha lei aristotélica que proíbe o discurso científico sobre o indivíduo. O espaço oferece “ao olhar a forma diferenciada de indivíduo”. Entretanto, Foucault (Idem, p. 139) trata de esclarecer como foi necessária uma nova reorganização epistemológica para que a anatomia patológica viesse fazer parte do campo médico,

Para que, do interior da clínica, se esboce e se imponha o apelo da anatomia patológica, será preciso uma mútua reorganização: nesta, o aparecimento de novas linhas geográficas; naquela, um novo modo de ler o tempo. No final dessa litigiosa estruturação, o conhecimento da viva e duvidosa doença poderá se ajustar à branca visibilidade dos mortos.

Dessa forma, desfaz-se o mito de uma resistência que a medicina teve que contornar, da religião, da moral e de diferentes preconceitos que se opunham à abertura dos cadáveres. Mito de uma história fundada numa confusão entre “os problemas e debates da Aufklärung com os dilaceramentos do Renascimento”.

O olhar médico a partir de então se dirige para o espaço do organismo. Mas poderíamos localizar aqui relações entre a reorganização epistemológica da medicina e Sade? Em *Justine* encontramos um diálogo sobre a dissecação entre o Cirurgião, Senhor Rodin, e um amigo, apontando para uma ciência atenta ao organismo e a dor,

- Esta parte da anatomia jamais será conhecida – disse um deles. – Se não for examinada com muito cuidado, numa pessoa de doze ou treze anos, aberta no mesmo instante do contato da dor com os nervos... Como é odioso que considerações tão fúteis façam parar deste jeito o progresso da ciência...! Está certo que alguém seja sacrificado para que milhões de outras pessoas sejam salvas? Deve-se vacilar diante deste preço? O assassinato legal é diferente do que vamos cometer com a nossa operação e por acaso o objetivo das leis ditas tão sábias não é o de sacrificar um para salvar milhares? Que nada nos sirva de empecilho. (SADE, 1968, p. 73-74).

Está em questão o que Foucault denomina de “espaço discursivo do cadáver”. Espaço que também exige da linguagem que se abra a todo um domínio novo. A integração epistemológica da morte à experiência médica, bem como a constituição do homem como objeto da ciência, sua existência discursiva, se dá “por referência a sua própria destruição”. É nesse espaço que o pensamento médico passa a servir tanto para a constituição das ciências humanas quanto para a experiência lírica que surge no século XVIII. É também nesse espaço que se torna possível nos voltarmos para as nossas perversões e para o próprio desejo, os quais Sade foi o primeiro a apresentar. Portanto, ocupando um lugar tão importante no pensamento sobre o homem.

Ao tratar da questão do desejo e da linguagem em Sade, talvez tenhamos que nos voltar para um espaço outro das investigações arqueológicas de Foucault. Espaço da arqueologia que se dirige ao mundo geral do saber. Espaço do “limiar que nos separa do pensamento clássico e constitui nossa modernidade”. É nesse espaço que nos deparamos com a constatação de que no mundo clássico “as palavras jamais dizem senão o ser da representação, mas nomeiam sempre algo de representado” (FOUCAULT, 2009, p. 164).

É nesse espaço do mundo clássico que “tudo pode tornar-se discurso”. Cabe ao discurso nomear, “atribuir um nome as coisas”, e o nome se transforma em sua “enigmática matéria”. Reencontramos nesse espaço com Sade e seu “incessante murmúrio primordial”. Para Foucault (Idem, p. 167),

Com essa violência do nome enfim pronunciado por si mesmo, a linguagem emerge na sua brutalidade de coisa; as outras “partes da oração”, por sua vez, ganham autonomia, escapam a soberania do nome, deixam de formar em torno dele uma ronda acessória de ornamentos. E, visto que não há mais beleza singular em “reter” a linguagem em torno e à margem do nome, em

fazê-la mostrar o que ela não diz, haverá um discurso não-discursivo, cujo papel, consistirá em manifestar a linguagem em seu ser bruto.

Se o nome organiza todo o discurso clássico é, também, “sempre temível porque mata, ao mesmo tempo que esgota, a possibilidade de falar” (Ibidem, p. 166). Sade estaria ligado à literatura clássica como um “momento intolerável” e em segredo, ao mesmo tempo, “atravessado em toda a sua extensão pelo desejo do qual era lugar de aparição, a saciedade e o infinito recomeço” (Ibidem, p. 167). A nomeação se oferece assim,

[...] na sua mais simples nudez, e as figuras da retórica, que até então a mantinham em suspenso, oscilam e se tornam as figuras indefinidas do desejo que os mesmos nomes sempre repetidos se exaurem em percorrer, sem que jamais lhe seja dado atingir-lhes o limite. (Ibidem, p. 166).

Mas se encontramos aqui um Sade ligado à literatura clássica com a tarefa de nomear ilimitadamente as figuras indefinidas do desejo, nas últimas páginas dedicadas a Idade Clássica, Foucault o coloca como contemporâneo de “um querer ou uma força” que surgirá na experiência moderna. Sade um contemporâneo do fim do “reino do discurso representativo”.

No entanto, é preciso considerar nesse ponto como a leitura que Foucault faz de Sade se articula a todo um modo ou uma forma de seu pensamento. Em sua atitude indagativa acerca da arqueologia aponta como as reflexões sobre a história do saber não podem se contentar com o “alinhamento dos conhecimentos”, da mesma forma, “não se diz o que os tornou possíveis enunciando o que era conhecido antes deles e o que eles, como se diz, ‘trouxeram de novo’” (Ibidem, p. 288). O saber só pode ser pensado a partir do que lhe é contemporâneo, não a partir de influências recíprocas, “mas em termos de condições e de a priori constituídos no tempo”. Dessa forma, o fim da Idade clássica coincide “com o recuo da representação”. Para Foucault (Ibidem, p. 289), em sua bela síntese, “o espírito de um povo que fala, a violência e o esforço incessante da vida, a força surda das necessidades escaparão ao modo de ser da representação”.

É interessante que Foucault se volta, quando se trata da contemporaneidade do saber<sup>37</sup>, para figuras liminares da cultura, especialmente da literatura, e Sade é retomado na companhia de *Dom Quixote*. *Justine* e *Juliette*, no surgimento da modernidade, estariam talvez na mesma posição de *Dom Quixote* entre o Renascimento e o Classicismo. É a narrativa sadiana que fecha a idade clássica sobre si mesma. Para Foucault (Ibidem, p. 292),

---

<sup>37</sup> Não seria nossa própria contemporaneidade?

Sade atinge a extremidade do discurso e do pensamento clássico. Reina exatamente em seu limite. A partir dele, a violência, a vida e a morte, o desejo, a sexualidade vão estender, por sob a representação, uma imensa camada de sombra, que nós agora tentamos retomar como podemos, em nosso discurso, em nossa liberdade, em nosso pensamento. Mas nosso pensamento é tão curto, nossa liberdade tão submissa, nosso discurso tão repisado que é preciso realmente nos darmos conta de que no fundo, essa sombra subterrânea é um poço de dificuldades. As prosperidades de *Juliette* são sempre mais solitárias. E não tem termo.

Poderíamos indagar por que Foucault recorre à literatura e não à filosofia ou a outro saber ao tratar da contemporaneidade do saber na idade clássica. Por outro lado, ao tratar da filosofia, especificamente de Kant e suas interrogações sobre o limite da representação, o coloca no limiar de nossa modernidade, portanto, próximo da análise ideológica e de Sade. O pensamento kantiano, “sanciona assim, pela primeira vez, este acontecimento da cultura europeia que é contemporâneo do fim do século XVIII: a retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação” (Ibidem, p. 334). Da mesma forma, a proximidade de Curvier, nas discussões sobre o estatuto imaginário e as funções da vida no pensamento do século XIX,

Transferindo sua mais secreta essência do vegetal ao animal, a vida abandona o espaço da ordem e volta a ser selvagem. Revela-se mortífera nesse mesmo movimento que vota a morte. Mata porque vive. A natureza já não sabe ser boa. Que a vida não possa mais ser separada do assassinio, a natureza do mal, nem os desejos da contranatureza. Sade o enunciava ao século XVIII, cuja a linguagem ele esgotava, bem como à idade moderna, que por longo tempo quis condená-lo ao mutismo. Que se desculpe a insolência (para com quem?): *Les 120 journées* são o reverso aveludado, maravilhoso, das *Leçons d'anatomie comparée*. Em todo o caso, no calendário de nossa arqueologia, têm a mesma idade. (Ibidem, p. 383).

Essa proximidade entre Sade e Curvier apresenta como efeito a importante indagação de Foucault sobre o campo de saber e a impossibilidade de uma reflexão homogênea e uniforme a partir do século XIX. Nessa perspectiva, cada forma de positividade possuiria a filosofia que lhes convêm. Mas essa relação do saber com o pensamento nos leva a própria questão da constituição das ciências humanas e do aparecimento do homem como figura do saber. Talvez, a importância das reflexões de Foucault sobre o homem e seus duplos, o momento do Outro e a dispersão do Mesmo. Talvez, a importância de reconhecer no homem a separação da origem que o torna contemporâneo de sua própria existência,

O que se anuncia no imediato do originário é, pois, que o homem está separado da origem que o tornaria contemporâneo de sua própria existência:

em meio a todas as coisas que nascem no tempo e nele sem dúvida morrem, ele, separado de toda origem, já está aí. (Ibidem, p. 458).

Tratando-se de um saber heterotopológico não é absurdo afirmar que o espaço concedido a Sade na arqueologia é extenso. Por que não dizer um acontecimento de nossa cultura e do nosso pensamento? Talvez seja importante lembrar que a arqueologia “multiplica as diferenças, baralha as linhas de comunicação e esforça para tornar as passagens mais difíceis” (FOUCAULT, 1972, p. 207). A arqueologia não se prende a homogeneidade dos discursos, procura discernir “na espessura do discurso, diversos planos de acontecimentos possíveis”. É nessa perspectiva que a época clássica é entendida não como uma figura temporal, mas como “um emaranhado de continuidades e discontinuidades, de modificações internas das positivities, de formações discursivas que aparecem e desaparecem” (Idem, p. 214).

### 3.4 Sade no espaço genealógico

No espaço genealógico o aparecimento de Sade se dá por outros caminhos, não mais da transgressão, não mais “em direção à noite total”, não mais através da “violência escandalosa” de sua linguagem a interrogar a própria linguagem. Talvez, nesse espaço, “a sexualidade só é decisiva para nossa cultura se falada e à medida que é falada”. Na *História da Sexualidade* Sade localiza-se ao lado da pastoral cristã. Assim, da mesma forma que os escritores libertinos, essa pastoral,

[...] procurava produzir efeitos específicos sobre o desejo, pelo simples fato de colocá-lo integral e aplicadamente em discurso: efeitos de domínio e de desinteresse, sem dúvida, mas também efeito de reconversão espiritual, de retorno a Deus, efeito físico de dores bem-aventuradas por sentir no seu corpo as ferroadas da tentação e o amor que lhe resiste. (FOUCAULT, 2007, p. 29)

Buscava-se a constituição de “uma aparelhagem para produzir discursos sobre o sexo, cada vez mais discursos, susceptíveis de funcionar e de serem efeito de sua própria economia” (Idem, p. 29). Sade estaria no centro de um projeto do século XVIII de “colocação do sexo em discurso”. Tudo que se relaciona ao sexo deveria passar “pelo crivo interminável da palavra”. Coloca-se como imperativo a conversão de todo desejo em discurso.

Por outro lado, Sade está ao lado dos eugenistas na passagem da sanguinidade para a sexualidade, na passagem de uma simbólica do sangue para uma analítica da sexualidade no século XIX. Para Foucault (Ibidem, p. 162)

Sade vincula a análise exaustiva do sexo aos mecanismos exasperados do antigo poder de soberania e aos velhos prestígios inteiramente mantidos do sangue; este corre ao longo de todo o prazer – sangue do suplício e do poder absoluto, sangue da casta que se respeita a si mesma e se derrama, contudo, nos rituais maiores do parricídio e do incesto, sangue do povo que se verte a vontade, porque o que corre nas suas veias não é digno nem de ser mencionado.

Entretanto, isso não significa que essa passagem tenha se apresentado como uma sucessão uniforme de dois regimes de poder distintos. Esse processo é marcado por “justaposições, interações e ecos”. Não é por acaso que, “de diferentes maneiras, a preocupação com o sangue e a lei tem obcecado há quase dois séculos a gestão da sexualidade” (Ibidem, p. 162). É a partir das diferentes combinações desses regimes que Foucault chama a atenção para duas intervenções que ocorrem a partir da metade do século XIX e que são notáveis pela sua importância histórica e pelos problemas teóricos que colocam. Em primeiro lugar, a formação do racismo em sua forma moderna, estatal e biologizante. Desenvolve-se, a partir de um tipo de poder político exercido através dos dispositivos de sexualidade,

[...] toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mística de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. (Ibidem, p. 163).

O nazismo teria sido a combinação mais “ingênua” e “ardilosa”, “dos fantasmas do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar”. Impunha-se uma “ordenação eugênica da sociedade” que “acompanhada pela exaltação onírica de um sangue superior” implicou em um dos mais horríveis massacres conhecidos da história.

Em outro extremo seguia-se “o esforço teórico para reinscrever a temática da sexualidade no sistema da lei, da ordem simbólica e da soberania” (Ibidem, p. 163). A psicanálise ocupa nesse espaço um papel importante. Foucault (Ibidem, p. 163) considera que,

É uma honra política para a psicanálise – ou pelo menos para o que pôde haver nela de mais coerente – ter suscitado (e isto desde seu nascimento, ou seja, a partir de sua linha de ruptura com a neuropsiquiatria da

degenerescência) do que poderia haver de irreparavelmente proliferante nesses mecanismos de poder que pretendiam controlar e gerir o cotidiano da sexualidade.

É ressaltada a importante postura teórica e prática de oposição da psicanálise em relação ao fascismo. No entanto, essa oposição está “ligada a uma conjuntura histórica precisa”. Dessa forma, nada impediria que “pensar a ordem do sexual de acordo com a instância da lei, da morte, do sangue e da soberania – com todas as referências a Sade e Bataille, com todos os penhores de ‘subversão’ que se lhe peça – seja, afinal de contas, uma ‘retroversão’ histórica” (Ibidem, p. 164).

A referência a Sade indica outro posicionamento na leitura de Foucault e, tão notável quanto este posicionamento, é a evocação posterior de uma leitura pensada a partir do que é contemporâneo, “o dispositivo de sexualidade deve ser pensado a partir das técnicas de poder que lhe são contemporâneas” (Ibidem, p. 164). Nessa perspectiva, não seria absurdo pensar que as discussões de Foucault na *História da Sexualidade*, entre outras questões, tratam justamente de mostrar as nossas diferenças (de nosso tempo, nossos desejos e nossas perversões) em relação à Sade.

### 3.5 Foucault e os gestos da leitura de Sade

Talvez, uma questão imediata a essa discussão seria perguntar-nos como as diferentes leituras que Foucault faz de Sade podem nos ajudar a compreender os gestos de leitura do próprio Foucault. Poderíamos ainda, repensando a questão a partir de nossa discussão, indagar os vínculos desses gestos de leitura com o que, apressadamente, estamos denominando de saber heterotopológico?

Nessa perspectiva, arriscamos a indagar sobre um elemento da leitura que nos parece essencial para pensar a relação da leitura com o saber heterotopológico de Foucault. Trata-se da distância. Talvez, a relação que se faz de um autor com o que se discute ao seu redor, os objetos, as questões e os problemas que o cercam. Talvez, lembrar que o “mundo da distância não é de forma alguma o do isolamento, mas o da identidade em proliferação, do Mesmo no ponto de sua bifurcação, ou na curva de seu retorno” (FOUCAULT, 2013, p. 63). Lembrar ainda da “distância que pertence ao olhar (e parece, portanto, se impor do exterior aos objetos), mas que a cada instante se renova no cerne mais secreto das coisas” (Ibidem, p. 63).

Para melhor nos localizarmos em relação ao saber heterotopológico e a leitura, e sobre a importância da leitura que Foucault faz de Sade, apresentamos as distintas discussões de

Charles (2007) e Sabot (2013). Charles (2007) denomina os gestos de leitura de Foucault acerca de Sade de “bicéfala”. Isto se pode dizer porque “Sade aparece efetivamente sob a forma de duas figuras essenciais na obra de Foucault e em dois momentos diferentes” (Ibidem, p. 335). Em um primeiro momento, a interrogação se dirige mais ao estatuto da obra sadiana do que ao seu conteúdo. Esse momento seria marcado pela proximidade das indagações foucaultianas com o estruturalismo. Posteriormente, em um segundo momento, Sade é apresentado “como pensador da sexualidade, e não mais autor ou ainda como utilizador da linguagem desejanter” (Ibidem, p. 335).

Na primeira leitura, ou a primeira figura de Sade, será lida em suas relações com o desaparecimento da filosofia do sujeito. Sade coloca em oposição à autoridade suprema do sujeito, “um sujeito fragmentado, elemento intermutável de combinações infinitas, objeto de um discurso que o utiliza no lugar de afirmá-lo” (ibidem, p. 339). Nessa perspectiva, em que o autor desaparece e a obra adquire sua real autonomia, Sade seria pioneiro,

[...] o iniciador dessa anulação do sujeito em proveito da exterioridade do discurso, anulação que adquire todo seu sentido nos séculos XIX e XX com Holderlin, como vimos, mas sobretudo com Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Raymond Roussel, Bataille, Klossowski ou Blanchot, todos obscurecidos pela ausência do sujeito na obra. (Ibidem, p. 339).

Sade, ao lado de Lautréamont, situa-se em um lugar importante nessa “*genealogia da exterioridade narrativa própria da modernidade*”. A literatura é reconhecida como lugar de desaparecimento do homem. Poderia se reconhecer aí, “*o desaparecimento possível do homem, deste homem criado em todas as suas partes pela epistémê moderna*” (Ibidem, p. 340). Dessa forma,

A obra de Sade simboliza o fim do modo de representação como fundamento do saber em benefício da potência do desejo, a introdução da desordem do desejo num mundo dominado pela ordem, pela regularidade e pela classificação. Disso ela é o símbolo, pois ela é o limite dos dois mundos, habitado simultaneamente pela representação (pense no caráter minuciosamente descritivo das cenas descritas por Sade) e pela força desejanter. (Ibidem, p. 340)

Nessa leitura Sade é apresentado como “nosso contemporâneo”, “coveiro da modernidade, liberto da representação sem dela estar liberado inteiramente”. É interessante observarmos como é evocada essa contemporaneidade de Sade<sup>38</sup>. Talvez, não seja absurdo

---

<sup>38</sup> Muito provavelmente também em função das leituras de Klossowski (1985) sobre a nossa proximidade de Sade.

pensar que a obra de Sade e a leitura que Foucault faz dessa obra coloque em questão a própria noção de contemporaneidade. Seja pelas distâncias que estabelecemos na leitura de um autor, seja pelas batalhas e lutas que se travam em torno dessas leituras<sup>39</sup>.

Na segunda leitura, muito próxima do que se formula na *História da Sexualidade*, a postura de Foucault será cada vez mais crítica em relação à Sade. A libertinagem sadiana será criticada por ter “sujeitado o desejo e o prazer à mecanização disciplinar” e por “ter militado em favor de uma transparência expressiva da sexualidade”. Dessa forma, inaugura o “culto da verdade do sexo e sobre o sexo, redutível a uma vontade de saber que nos conduz a procurar não somente a verdade do sexo, mas a lhe perguntar sobre nossa própria verdade” (Ibidem, p. 341).

Por um lado, a escrita sadiana, ao usar mecanismos infinitos de disciplinarização dos corpos, afirma as novas tecnologias de poder. De outro lado, aproxima-se da pastoral cristã da confissão como um “confessor evidente”, com sua “vontade de tudo dizer sobre o sexo”. Nessa perspectiva,

Desde então, para Foucault, liberar o homem ocidental da confissão será não somente a libertação em relação à pastoral cristã e aos discursos científicos que tomaram o seu lugar (a famosa *scientia sexualis*), mas também libertá-lo de Sade e dessa vontade de tudo dizer sobre o sexo e o desejo. (Ibidem, p. 342).

A libertação em relação a Sade seria uma forma de rompimento com o modelo ocidental da sexualidade, visto que, no fundo, ele seria “apenas um representante possível de seus efeitos discursivos e disciplinares” (Ibidem, p. 342). A sexualidade deve ser pensada não mais seguindo o modelo de uma *scientia sexualis* perscrutadora,

[...] mas segundo o modelo de uma *ars erótica*, mais centrada no prazer do que no desejo e que, à figura do mestre inquisidor, oponha a figura do mestre iniciador, tendo como finalidade o aumento do prazer e não a modificação de um sujeito supostamente liberto, liberado ou curado (Ibidem, p. 342).

Nessa análise Foucault se volta para os prazeres recíprocos, levando em conta o prazer do outro e o prazer pessoal. Ao invés da liberação do desejo, “seria preciso antes imaginar e

---

<sup>39</sup> Na interessante apresentação de uma versão brasileira de *Justine ou os infortúnios da virtude*, Otto Maria Carpeaux trata com dificuldades a importância da leitura de Sade, “Já se vê que minha admiração pela literatura do Marquês de Sade é limitada. E é mais limitada minha simpatia. Mas é preciso ler, pelo menos, esta *Justine*, o melhor romance do autor. Para conhecê-lo. Para compreendê-lo. E então, só um hipócrita ou um ignorante poderia negar a formidável importância histórica de Sade que, aliás, não é só histórica. Um de seus admiradores incondicionais, Pierre Klossowski, escreveu sobre ele um livro intitulado *Sade, mon prochain*. ‘Sade, meu próximo’, isto me parece um exagero. Mas seria exato dizer: ‘Sade, nosso contemporâneo’”. (1968, p. 09-10).

criar prazeres novos, e o desejo sobreviverá então” (Ibidem, p. 343). Dessa forma, seria possível a convocação como inspiração da obra de Sade, “mas supondo uma leitura invertida na qual seria doravante o prazer que sobrepujaria o desejo, e a liberdade do sujeito fizesse o mesmo em relação à submissão dos personagens” (Ibidem, p. 343).

Sabot (2013), numa outra linha de leitura, discorda das afirmações de Charles (2007) sobre uma “leitura bicéfala” de Sade por Foucault. Para Sabot (2013, p. 116) é possível identificar outra linha de leitura “na margem das pesquisas sobre a sexualidade e o poder”. Nesse eixo de interpretação,

[...] a “razão de Sade” vai aparecer aos poucos como expressão do racionalismo avançado das Luzes indo até aos seus próprios limites e até as suas últimas consequências: é o triunfo de uma razão instrumental que faz de Sade a verdade oculta do kantismo, a expressão de uma dialética da razão em que se atesta seu poder de inversão e destruição por meio de sua lógica implícita e inquietante – anteriormente inaceitável. (Idem, p. 116).

Nessa leitura, a ruptura com a figura transgressora de Sade estaria na proposição de um modelo de recondução a Kant. No entanto, isso não implica “uma redescoberta banal do moralismo kantiano, que seria proposto como um antídoto eficaz ao veneno do erotismo sadiano” (Ibidem, p. 117). Os excessos sadianos de fato revelam a “verdadeira cara” de uma perspectiva generalizada do iluminismo, “de uma racionalidade instrumental que se transforma em instrumento de dominação e de destruição”. No entanto, para Foucault essa autocritica às luzes,

[...] remete esta obra a seus próprios limites, aqueles que condicionam seu pertencimento a um certo regime de poder e a um certo modo de discurso sobre o sexo. De acordo com uma completa inversão de perspectiva, Sade deixa de ser encarado então como a figura exemplar de escritor transgressivo, abrindo para a linguagem moderna novas possibilidades de expressão. (Ibidem, p. 118).

Na mudança de orientação da análise de Foucault, a obra sadiana apresenta-se “solidária a uma certa tecnologia do poder”, uma herança das luzes “ao ponto de realizar os desejos disciplinares”. Por outro lado, aproximando do que havia formulado na História *da Sexualidade*, ao confinar a sexualidade ao interior da linguagem Sade seria parte importante na colocação do sexo em discurso. Dessa forma,

Sade apenas relança e realiza o projeto, já antigo, de uma “discursivização” integral do sexo. Como ela está destinada ao “monólogo decorado” do sexo que fala, então sua obra escandalosa não faz rupturas; mas se inscreve na linha pastoral cristã do século XVII e do “grande assujeitamento” do sexo à

fala que se elabora por meio do processo prescritivo da confissão e de seus usos disciplinares. (Ibidem, p. 118).

Nessa perspectiva, a obra de Sade apresenta “certo esclarecimento sobre a racionalidade das luzes”, faz aparecer “uma genealogia da ‘scientia sexualis’”. Foucault se contrapõe ao dizer tudo sadiano, apontando para a necessidade de outra relação com a sexualidade e com a verdade do sexo. Não mais uma *scientia sexualis*, mas uma “ars erótica”, contra o dispositivo da sexualidade, “no qual os romances sadianos parecem no final ao lado dos tratados de direção espiritual” (Ibidem, p. 119).

Esse movimento na leitura da obra de Sade parece funcionar para Foucault como um “operador crítico”, revela “a ambiguidade do discurso das Luzes e talvez do discurso sobre as Luzes”. É o que permite um outro retorno às Luzes,

É lógico, então, que o trabalho de Foucault sobre Sade, finalmente, passa da referência à figura sadiana a evolução de sua própria relação com as Luzes, desenhada, no interior; assim, retorna melhor as Luzes e o imperativo que prescrevem as figuras ilusórias – perigosas da “libertação”, sob a forma de uma “atitude limite” que consiste em se desligar tanto quanto possível. (Ibidem, p. 119).

A leitura de Sabot se vale de um texto publicado em 1984 no qual Foucault problematiza nossa relação com as Luzes e a necessidade de pensar o presente e a relação consigo mesmo. É ressaltada a necessidade de “recusar tudo o que poderia se apresentar sob a forma de uma alternativa simplista e autoritária” (FOUCAULT, 2000, p. 345). Trata-se de evitar atitudes que ficam reclusas a polarizações de afirmação ou de crítica as Luzes ou que a confundem com o humanismo, “em todo caso, creio que é preciso escapar tanto da chantagem intelectual e política de ser ‘a favor ou contra a Aufklärung’, como também da confusão histórica e moral que mistura o tema do humanismo com a questão da *Aufklärung*” (Ibidem, p. 347). Afirma-se uma “atitude-limite”, que não seja uma rejeição ou uma alternativa do fora e do dentro. Novamente encontra-se colocado a questão dos limiares, “é preciso situar-se nas fronteiras”. A crítica se volta para a questão dos limites e a reflexão sobre eles. Para Foucault (Ibidem, p. 347),

[...] se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível.

Recusa-se, nessa perspectiva, a projetos com pretensões globais e radicais. Recusa-se, da mesma forma, programas que prometem um “novo homem”, “que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX”. Se não é possível um “acesso ao conhecimento completo e definitivo” de nossos limites históricos, também nossas experiências práticas e teóricas “que fazemos de nossos limites e de sua ultrapassagem possível é sempre limitada, determinada e, portanto, a ser recomeçada” (Ibidem, p. 349). Dessa forma, a relação com as Luzes é retomada como uma atitude crítica em relação ao presente e a nós mesmos. Para Foucault (Ibidem, p. 351),

É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um *êthos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível.

Nessa perspectiva, a leitura atenta de Sabot (2013), aponta para o que foi destacado em nossas discussões iniciais sobre a vitalidade problematizadora do pensamento foucaultiano. Trata-se, como já foi mencionado, de uma atitude indagadora com as próprias investigações e que apontam novos caminhos, operam deslocamentos, muitas vezes imprevisíveis. Essa atitude se constitui em uma forma importante do pensamento heterotópico, a qual Foucault não abriu mão em todas as suas investigações, da loucura a sexualidade. Assim, não teria sentido pensarmos em um Sade a espreita ou como mera continuação diluítoria em suas obras. Talvez, seja nessa direção que ao se referir à crítica Foucault afirma que esta seja exercida “não mais na pesquisa das estruturas formais que têm valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos” (Ibidem, p. 347).

Talvez, essas discussões apontem para uma reflexão acerca do modo como lemos Foucault e, conseqüentemente, como essa leitura, suas dificuldades e problemas instigam, sugerem e até provoquem questionamentos sobre nossos gestos de leituras. Mais do que a força das repostas que encontramos em nossas leituras é a intensidade e a permanência dos problemas que interessam. Talvez, por isso, na *História da Loucura*, o distanciamento e a economia de palavras para justificar seu livro,

Não procuremos nem justificar esse velho livro, nem reinscrevê-lo hoje; a série dos eventos à qual ele pertence, e que é sua verdadeira lei, está longe de estar concluída. Quanto à novidade, não finjamos descobri-la nele, como uma reserva secreta, uma riqueza inicialmente despercebida: ela se fez

apenas com as coisas sobre ele ditas, e dos eventos do qual se viu prisioneiro. (FOUCAULT, 2009, p. VIII)

Talvez, por isso deixa claro a sua oposição à “monarquia do autor” e suas declarações tirânicas ao leitor. Declarações, cujos preceitos devem impor ao leitor o conformismo das críticas ao que desejou ou ao que pretendeu fazer o autor. Declarações em que os limites do que pretendeu o autor devem ser também os limites de liberdade do leitor, aqueles que impedem o privilégio de contrapor ao próprio livro “o fantasma de um outro, bem próximo dele porém mais belo que ele” (Ibidem, p. VIII). Dessa forma, dirigi-se ao leitor referindo-se ao próprio livro como discurso: “simultaneamente batalha e arma, conjuntura e vestígios, encontro irregular e cena repetível” (Ibidem, p. VIII). Ainda na *História da Loucura* se refere ao livro como um “objeto-evento” que

[...] quase imperceptivelmente entre tantos outros, se recopiasse, se fragmentasse, se repetisse, se simulasse, se desdobrasse, desaparecesse enfim sem que aquele a quem aconteceu escrevê-lo pudesse alguma vez reivindicar o direito de ser o seu senhor, de impor o que queria dizer, ou dizer o que o livro devia ser. (Ibidem, p. VIII)

Talvez, a partir dessa discussão sobre as distâncias entre o autor e o leitor, sobre como nessas diferentes distâncias encerra-se um espaço de diferenças<sup>40</sup>, de liberdade e do próprio discurso, portanto, um espaço de lutas, um espaço sempre aberto a diferentes problematizações, seja possível colocar a questão do saber heterotopológico e da leitura. Especificamente, nossa discussão até aqui nos encaminha na direção de uma reflexão acerca de como essa relação entre leitor e autor é tratada por Sade, como a questão da distância, para esse autor que recomendou aos homens o esquecimento de sua memória é problematizada em seus textos. Por outro lado, nos interessa discutir como essa questão da leitura em Sade pode contribuir para a própria questão da leitura em Foucault. Talvez, questões que nos possibilitem pensar com outro distanciamento, aceitando o desafio posto por Foucault de “estudar de forma cuidadosa especificidades e formas de funcionamento que desnaturalizem as nossas evidências menos questionadas. Pensar contra o presente. Pensar diferente” (RAMOS do Ó, 2007, p. 45).

---

<sup>40</sup> Talvez seja importante lembrar, conforme a afirmação de Vaz (1992, p. 130), que “a diferença não seria mais uma origem esquecida e recoberta pelo que se apresenta como o Mesmo por uma suposição de progresso: passa a ser uma modificação nos modos de ser, agir e pensar. A questão da liberdade não mais consistiria em abrir-se para a alteridade, para a estranheza, até porque seria nossa verdade secreta; seria, sim, pensar diferentemente do que se pensa”.

## CAPÍTULO IV

### O ESPAÇO DA LEITURA: FOUCAULT, SADE E O LEITOR

#### 4.1 Ler Foucault com Foucault

Poderíamos indagar sobre as distâncias ou mesmo as diferenças entre os espaços da leitura nos espaços aqui apresentados: os espaços de constituição do pensamento heterotópico na arqueologia, os espaços dos infames - sua economia ou intensidade discursiva - os espaços de Sade - extensos e paradoxais. Como o espaço da leitura encontra-se nesses espaços outros, sem continuidades, hierarquias ou ordens? Aliás, o problema não está nas ruínas dos espaços comuns dos encontros, no lugar em que as coisas podem avizinhar-se, “na vizinhança súbita das coisas sem relação”? Como pensar as distâncias entre a carta de Royer-Collard a Fouché<sup>41</sup> e o suplício de Damiens<sup>42</sup>? Como pensar as distâncias entre a descoberta do cadáver pelo saber médico<sup>43</sup>, o encontro do tempo patológico com o tempo cadavérico e o empreendimento

---

<sup>41</sup> Foucault (2016, p. 47), na entrevista a Jean Doat, insiste na importância dessa carta, “Essa carta é a constatação, no fundo, de que essa loucura que fora tão bem cingida, catalogada, internada no Hospital geral, pois bem, agora não se encontra mais um lugar preciso para se atribuir a ela. Não se sabe mais de onde ela vem nem aonde ela vai. Ela não tem mais lar nem lugar, não tem mais fé nem lei”. A “incansável linguagem de Sade” teria escavado sob nossas palavras um vazio, “de onde nos vem incessantemente uma linguagem imprevista”. É nesse vazio, da impossibilidade da palavra e do pensamento, “que a loucura, em nossa cultura, reencontra seu direito soberano à linguagem”.

<sup>42</sup> Carpeaux (1968, p. 08-09) coloca Sade nesse espetáculo, “Em 1557 um certo Robert Damiens tenta matar o rei. A descrição das torturas que sofreu em praça pública antes de ser executado faz arrepiar os cabelos. O Marquês de Sade é, então, um adolescente de 17 anos. Parisiense e residindo em Paris, assiste ao espetáculo hediondo, que lhe deve ter inspirado prazeres até então inconfessados”. Deixemos de lado que Carpeaux não apresente as fontes para tal afirmação, ou que talvez nenhuma relação possa ser apreendida daí, a não ser um fundo psicológico que explique a obra pelo autor. Talvez, nessa perspectiva, Foucault nos coloca ao lado de Sade, seja pelas críticas às alegações iluministas, que se recusavam a ver nos suplícios as razões políticas, seja por reconhecer que numa sociedade confessanda como a nossa a tortura não é desprezada como um método de obtenção da verdade. Entretanto, mais do que a discussão ou a interpretação que possamos encontrar desses acontecimentos, nos deparamos a sós com esses escritos que nos fazem virar o rosto. Talvez, tão a sós quanto Foucault.

<sup>43</sup> Dentre as exíguas referências sobre a relação de Foucault com o leitor, na conversa com Claude Bonnefoy, refere-se à escrita e a leitura nas suas relações com a morte, “Acho que é isso que me acontece com aqueles que criticam ou que gritam contra mim depois de terem me lido. Sempre tenho dificuldade em lhes responder, senão por meio de uma desculpa, desculpa que tomam talvez por um rasgo de ironia, mas que é verdadeiramente a expressão de meu espanto: 'Puxa, então eles não estavam mortos!’” (FOUCAULT, 2016, p. 45-46). É claro aqui que Foucault dirige-se a seus críticos. Entretanto o seu leitor pode reconhecer, nessa aproximação do escritor com o anatomista, algo próximo do personagem de Edgar Allan Poe (2013), em seu conto “O enterro prematuro”. Um personagem com uma letargia exagerada, “sem dor, sem a capacidade de me mexer, ou falando estritamente, de pensar, com uma consciência apática e letárgica da vida e da presença daqueles que cercavam a minha cama”. Mais do que essa curiosa aproximação interessa-nos, sobretudo, a suposição de uma relação entre escrita/morte/leitura.

da gestão do sexo pela medicina<sup>44</sup> na modernidade, sua voraz necessidade de “nomear toda essa vegetação de sexualidades sem propósito”? Como pensar as distâncias entre a *Stultifera Navis*, essa estranha “alma-barca” e seus círculos semi-imaginários e a carruagem panóptica, com o fim da festa dos condenados<sup>45</sup>?

Talvez, outra forma de abordarmos a questão da distância no espaço da leitura seja a de tratar da própria proximidade entre Foucault e o seu leitor: a questão de estar junto com Foucault, ler Foucault com Foucault e de estar só, de lê-lo na sua ausência. Mas como seria o ler em suas ausências? Não correríamos o risco de renunciar a sua permanente mutabilidade? Ou ainda, não seria uma maneira de afirmá-la em sua extrema radicalidade? Seria a sua ausência um abandono do leitor ou, muito mais, uma renúncia do autor? Estaríamos a sós com Damians, Herculine Barbin e Pierre Rivière? Estaríamos a sós com as nossas imagens da loucura, com a morte do homem, com a nossa loquaz e tagarela *Scientia Sexualis*?

É importante considerar que alguns autores trataram da disposição topológica da leitura. Barthes (2004) se refere a uma relação regulada, uma ‘proporção’, entre os elementos do texto que permitiriam ao leitor imprimir uma postura, uma distância. Talvez, a partir dessa proporção ou dessa distância, seja possível a Barthes tratar o espaço da escritura como um espaço a ser percorrido, não penetrado. Talvez, daí a possibilidade de reconhecer a leitura como uma atividade contrateológica, onde recusa-se a deter o sentido, portanto, recusa-se

---

<sup>44</sup> Judith Butler (2003) aponta a contradição entre o que Foucault apresenta na *História da Sexualidade* e o que discute no texto introdutório sobre Herculine Barbin. Em sua leitura Foucault haveria negligenciado as relações de poder que constroem e condenam a sexualidade de Herculine. Nessa perspectiva, a leitura dos diários de Herculine seria uma forma ou oportunidade de ler Foucault contra ele mesmo. Butler faz uma bela leitura das vidas paralelas de Herculine e Foucault, “vidas que não trilham o caminho “reto”, por assim dizer, da eterna comunidade da grandeza, mas se desviam e ameaçam tornar-se totalmente irrecuperáveis”. Talvez, nos deparamos assim com o problema da possibilidade da leitura de Foucault com Foucault. Como estar junto com aquele que se volta para “o descaminho daquele que conhece”? Talvez, um problema que nos coloca sempre a necessidade de refletir sobre as distâncias em relação a sua leitura.

<sup>45</sup> Talvez, possa ser dito mais sobre a estranha vizinhança entre a carruagem panóptica e a *Das Narrenschiff*. Dessa estranha vizinhança as suas relações com o carnaval, com a festa. A carruagem celular que anuncia seu fim, enquanto *A nau dos insensatos* parece ser um dos seus temas privilegiados. Para Manguel (1997, p. 331) *Das Narrenschiff* teria sido lançada em pleno carnaval, “Em fevereiro de 1494, durante o famoso carnaval da Basileia, o jovem doutor em leis Sebastião Brant publicou um pequeno volume de versos alegóricos em alemão, intitulado *Das Narrenschiff*, ou *A nau dos insensatos*”. O sucesso teria sido imediato, com diversas reimpressões do livro. O curioso da história descrita por Manguel é, por um lado, o fato de se destacar a importância das xilogravuras, feitas por Albrecht Dürer, para o sucesso do livro. Foucault se ateu a essa aproximação entre as artes plásticas e literárias nesse período, embora sempre com muita cautela, “não se deve deixar levar pelo que há de estrito na continuidade dos temas, nem supor mais do que a própria história diz” (FOUCAULT, 2009, p. 17). Por outro lado, Brant não teria o controle da publicação de seu texto, este fora alterado nas diferentes publicações e traduções.

Deus e suas hipóstases<sup>46</sup>. Talvez, daí a afirmação de que “o nascimento do leitor deve pagar-se com a morte do autor”.

Proust (2011) também se referia a uma topologia da leitura<sup>47</sup>. Por um lado, a leitura se apresentando como diferença, uma diferença que em seu entorno seria delimitada pela linguagem,

Para mim, não me sinto viver e pensar senão num quarto onde tudo é a criação e a linguagem de vidas profundamente diferentes da minha, de um gosto oposto ao meu, onde eu não reencontre nada de meu pensamento consciente, onde minha imaginação se exalte e sinta mergulhada no seio do não eu. (Idem, p.20).

Mas isso não se situaria em um espaço de identificação, adesão ou conversão como também se espera, equivocadamente, desse lugar da leitura. Proust se refere à leitura “á maneira do que dizem os geômetras”, não como uma verdade surda ao pensamento ou

[...] como uma coisa material, depositada entre as folhas dos livros como um mel todo preparado pelos outros e que não temos senão de fazer o pequeno esforço para pegar nas prateleiras das bibliotecas e, em seguida, degustar passivamente num repouso perfeito do corpo e do espírito. (Ibidem, p. 40).

Por outro lado, a leitura se apresenta como uma iniciação e mais do que oferecer resposta ou conclusões nos leva à incitações ou às suas próprias insuficiências. Talvez, por isso, “com os livros, não há amabilidade”. Talvez, por isso, a verificação da distância, desse necessário espaço da solidão,

Porque ele não estava situado senão numa distância de alma, dessas distâncias que não se medem por metros e por léguas como as outras, e que, aliás, é impossível confundir com elas quando se olham os olhos “distantes” dos que pensam “em outra coisa”. E aí? Esse livro não era senão isso? (Ibidem, p. 25).

Ainda que possamos encontrar nessa geometria sobre a leitura de Proust, ou na leitura contrateológica de Barthes certa vizinhança com Foucault, é preciso reconhecer que ele não era um teórico da leitura. É ainda em sua ausência, ou a certa distância, que a questão da leitura é colocada. Talvez, tanto no que se refere à leitura, à loucura ou ao próprio saber, o que façamos sobre Foucault sejam discursos sobre a sua ausência. Talvez, seja possível supor que

---

<sup>46</sup> Foucault (2016) se refere à forma de sua linguagem como profundamente anticristã. Parecia-lhe estranho à escrita que se propusesse a fazer reviver, reencontrar o segredo da vida ou atualizar as palavras dos homens ou de Deus.

<sup>47</sup> Talvez, possamos distinguir em Proust alguém que reconheceu a necessidade de “levantar-se cedo e deitar-se tarde”, de ler “muito do que não leram os outros”.

o leitor situa-se no espaço deixado vago pela desapareição do autor, ou que a própria leitura se apresente entre “as funções livres que essa desapareição faz aparecer”, conforme a discussão de Foucault no texto *O que é um autor?* No entanto, a sua discussão se volta para o que nomeia de “instaurações discursivas”. Talvez, daí a sua afirmação que,

No momento preciso em que nossa sociedade passa por um processo de transformação, a função autor desaparecerá de uma maneira que permitirá uma vez mais à ficção e aos seus textos polissêmicos funcionar de novo de acordo com um outro modo, mas sempre segundo um sistema obrigatório que não será mais o do autor, mas que fica ainda por determinar e talvez por experimentar. (FOUCAULT, 2013, p. 292).

Talvez, seja interessante lembrar com Canguilhem (2012), ainda que seja numa referência a arqueologia, como Foucault substitui a questão “o que é pensar?” pela questão “o que é falar?”. Talvez, lembrar também como Artaud (2006, p. 34) indaga o “falar” no teatro,

Como é que no teatro, pelo menos no teatro tal como o conhecemos na Europa, ou melhor, no Ocidente, tudo o que é especificamente teatral, isto é, tudo o que não obedece à expressão através do discurso, das palavras ou, se preferirmos, tudo o que não está contido no diálogo (o próprio diálogo considerado em função de suas possibilidades de sonorização na cena, e das exigências dessa sonorização) seja deixado em segundo plano?

Foucault reconhece, ao discutir as possibilidades de falar da loucura, como os escritos de Artaud, especificamente as correspondências com Jacques Rivière, se apresentam como um acontecimento importante,

Rivière que recebeu poemas que Artaud queria publicar na NRF; Rivière que, entretanto, pensava que aqueles poemas não podiam ser publicados. Então Artaud responde, e ele queria a todo custo fazer seus poemas serem escutados. E para fazê-los escutar, ele se volta para esse desmoronamento de pensamento de onde nascem esses poemas. Eis que Rivière, que não tinha escutado os poemas, eis que ele escuta, agora, a explicação que é fornecida deles, e a explicação por parte de Artaud da impossibilidade em que se vê de escrever poemas. E, finalmente, essa explicação se torna documento, se torna poema puro, linguagem segunda, primeira talvez, e é essa linguagem que vai constituir a obra extraordinária que é a correspondência de Artaud e de Rivière. (FOUCAULT, 2016, p. 47).

Não há dúvida que se juntarmos a essas cartas de Artaud à Rivière, que desorientam nossa linguagem, a carta de Royer-Collard a Fouché, sobre o não-lugar da loucura, reconheceremos como é importante o interesse epistolar de Foucault, essa incerta

comunicação à distância<sup>48</sup>. Mas, sobretudo o seu interesse sobre a questão do falar, talvez sobre o que pode ser dito e quem pode dizê-lo. Talvez, se lembrarmos de que nas cartas Artaud se refere à aceitação de sua existência literária, ao seu “direito de continuar a pensar, em verso ou em prosa”, essa questão também pode se referir ao que pode ser pensado e, talvez, ao que pode ser lido. Artaud estava lutando pela leitura de seus poemas. Talvez, a questão da própria liberdade do falar, do pensar e do ler. Talvez, trata-se da liberdade de se perder, de andar por estradas desconhecidas...

Talvez, possamos retornar aqui a uma cenografia foucaultiana, como já fora mencionado por Ribeiro (1985), sobre uma “boa coreografia, ou ordenação cênica”. No entanto, contando provisoriamente com a sua ausência. Talvez, retomarmos aqui a um *Theatrum Philosophicum*, lugar em que “a morte é o acontecimento de todos os acontecimentos, o sentido em estado puro: seu domínio é a circulação anônima do discurso” (FOUCAULT, 2000, p. 237). Talvez um lugar distante de ínfimas crenças,

Mas quais? A tirania de uma vontade boa, a obrigação de pensar “em comum” com os outros, o domínio do modelo pedagógico, e sobretudo a exclusão da tolice, eis toda a vilania moral do pensamento, da qual seria fácil sem dúvida decifrar o jogo em nossa sociedade. É preciso nos libertarmos disso. Ora, ao perverter essa moral, é toda a filosofia que se desloca.

Retomemos a cena, Sade ao invés de Foucault. Evoquemos Artaud, para quem o espetáculo se dirige tanto ao organismo quanto “a uma mobilização intensiva de objetos, gestos, signos, utilizados dentro de um espírito novo”. Para Artaud (2006, p. 98),

As palavras pouco falam ao espírito; a extensão e os objetos falam; as imagens novas falam, mesmo que feitas com palavras. Mas o espaço atreador de imagens, repleto de sons, também fala, se soubermos de vez em quando arrumar extensões suficientes, de espaço mobiliadas de silêncio e imobilidade.

Nesse espaço de encenação em que a extensão, as imagens e os objetos falam nos deparamos primeiro com a celeridade de um leitor voraz, suas interditas e dissonantes interlocuções com Rousseau e sua súbitas, surpreendentes e impertinentes relações com a

---

<sup>48</sup> Deleuze e Guattari (2014, p. 58) se referem à importância das cartas para Kafka, um móbil epistolar, para a montagem de suas outras peças, “Se as cartas fazem plenamente parte da obra, é porque elas são uma engrenagem indispensável, uma peça motora da máquina literária tal como a concebe Kafka, mesmo se essa máquina é chamada a desaparecer ou a explodir tanto quanto a da Colônia penal. Impossível conceber a máquina de Kafka sem fazer intervir o móbil epistolar. Talvez seja em função das cartas, de suas exigências, de suas potencialidades e de suas insuficiências, que as outras peças serão montadas”. Talvez, não seja absurdo, ou até apologético, reconhecer como os textos considerados “menores” são importantes para Foucault, não apenas equivalentes em relação à obra, mas como um móvel potencializador de seu pensamento. Talvez daí, nos seus encontros com os infames se preocupar, sobretudo, que sejam ouvidos.

educação. Sade, também, nas difíceis distâncias com o seu leitor, seja solicitando-lhe que endureça o seu coração, seja lhe cortejando para um banquete com os mais variados pratos. Sade com outras companhias, não mais Foucault. Em sua ausência, em sua distância, outros crimes, outros vícios, outros prazeres, outras leituras, outros caminhos. No entanto, para um novo encontro, para novas distâncias, para espaços outros.

## 4.2 Sade e o Leitor

Diferentes autores trataram da relação de Sade com o leitor: Blanchot (1990), Klossowski (1985), Beauvoir (1961), Barthes (2005), Moraes (2011). Alguns desses autores foram contemporâneos de Foucault e se constituíram como referências de sua obra, como Blanchot e Klossowski. As traduções que utilizamos nesse estudo apresentam importantes discussões como “Sade e o Brasil” (Hadad, 1961), *Novelas de Marquês de Sade e um estudo de Simone de Beauvoir*, “Sade, nosso contemporâneo” (Carpeaux, 1968), *Justine ou os infortúnios da virtude*, “A revolução da palavra libertina” (Borges, 2012), *Filosofia na alcova*, “Inventário do abismo” (Moraes, 2006), *Os 120 dias de Sodoma, ou, A Escola da libertinagem*. Talvez, seja procedente afirmar que a divulgação e a recepção da obra de Sade no Brasil, apesar de ser reconhecida como o “inferno das bibliotecas” e, por tanto tempo, ter sido vendida “debaixo do balcão”, conforme Borges (2012) se apresentam infidelidades, incorreções e consideráveis lacunas, apresentam méritos e “tentativas (muitas vezes felizes) de resgate da palavra do autor”.

Para tratar da questão da leitura em Sade e de suas supostas relações com o saber heterotopológico adotaremos um percurso que pontualmente trata do “Sade Leitor” (suas escolhas, sua voracidade), suas ambíguas relações com a leitura de Rousseau e suas interlocuções com a educação. Nessa perspectiva, reconhecemos as importantes ligações entre o diálogo que se estabelece entre a sua escrita e as suas leituras. Entretanto, não há intenção em recolher aquilo que poderia se constituir como suas influências, mas de se ater aos modos dessas leituras, seus gestos, suas recusas, suas aproximações e distâncias. Talvez, distâncias entre a sua celeradez filosófica e suas ambíguas relações com Rousseau. Para Klossowski (1985, p. 16),

Se se quiser render justiça a Sade, é necessário levar a sério essa “filosofia celerada”. Pois, tal como se prodigaliza numa obra imensa, ela traça um sinistro ponto de interrogação sobre a atitude de pensar e escrever e, particularmente, de pensar e descrever um ato em vez de o cometer.

Para o celerado a filosofia deve “favorecer a atividade da paixão mais vigorosa”. Sade a partir da generalidade normativa de sua época elabora uma contrageneralidade na qual projeta a noção de monstrosidade integral. A sua pretensão é a de “emancipar o pensamento de toda razão normativa preestabelecida”. Por isso, talvez, certa malícia da escrita sadiana em dissimular um “objetivo”, mesmo que seja científico,

Esta malícia reside na intuição profunda de que a monstrosidade integral não se pode realizar alhures, exceto no interior das condições que tornam o sadismo possível, no interior de um espaço composto de obstáculos, ou seja, na linguagem logicamente estruturada das normas e instituições. (Idem, p. 22-23).

Em sua discussão sobre a celeradez sadiana Klossowski lembra que o termo “perverso” não existe em Sade. As perversões são designadas como paixões. Trata-se de viciosos, depravados, criminosos e, especificamente, maníaco, aquele que “subordina seu prazer à execução de um gesto único” (Ibidem, p. 25). É pelas vias do perverso que se torna possível “a perpétua expectativa do instante em que possa executar esse gesto” (Ibidem, p. 25). É importante considerar nessa leitura que “Sade nunca procura saber a origem da perversão em relação às normas, nem como estas ter-se-iam deprimado no indivíduo. Ele a toma por um fenômeno dado (constitucional ou congênito), que convém explicar racionalmente, como tudo que a natureza manifesta” (Ibidem, p. 27- 28).

Essas reflexões acerca da perversão, dos vícios e da paixão parecem vinculadas ao que os personagens de Sade especulam sobre os sistemas filosóficos apontando para o “racionalismo de Voltaire e dos Enciclopedistas e do materialismo de Holbach e de La Mettrie” (Ibidem, p. 77). No entanto, sem se preocuparem em passar “de um sistema a outro ao sabor de suas paixões, pouco se importando com as suas contradições” (Ibidem, p. 78). Talvez, poderíamos nos referir a certa celeradez da leitura. Sade se esforça em provar que,

[...] é o temperamento que inspira a escolha de uma filosofia e que a própria razão que invocam os filósofos de seu tempo não é mais que uma forma de paixão. Por isso designa-os indiferentemente como sectários da virtude, sectários do vício e, portanto, também sectários da razão. (Ibidem, p. 78).

Em sua *Nota sobre romances ou A arte de escrever ao gosto do público* encontraremos diversas referências as suas leituras, dos gregos a Dom Quixote, Abade

Prévost e Rousseau<sup>49</sup>. Mais do que o interesse em expor seu sistema filosófico, como fizera em outros textos, nesse texto Sade transita nos gêneros românticos de sua época. Na tentativa de justificar os seus escritos se declara contra os vícios, “não quero que se amem os vícios; não tenho, como Crébilon e Dorat, o perigoso projeto de fazer com que as mulheres gostem dos personagens que as enganam; quero, ao contrário, que os detestem” (SADE, 2008, p. 46). Da mesma forma, se declara contra o crime, “nunca, repito, nunca pintarei o crime senão com as cores do inferno; quero que o vejam a nu, que o temam, que o detestem e não conheço outro modo de fazê-lo senão mostrando-o com todo horror que o caracteriza” (Idem, p. 46). E nesse curioso movimento nega a própria autoria de *Justine*,

Que nunca mais atribuam-me, após essa exposição, o romance *Justine*: nunca fiz obras semelhantes e certamente nunca as farei. Só imbecis ou maus; apesar da autenticidade de minha negação, podem continuar a suspeitar ou acusar-me de ser o autor, e o mais soberano desprezo será, doravante, a única arma com que combaterei suas calúnias. (Ibidem, p. 46).

Poderíamos falar desse “enigma prodigioso”, conforme o designa Blanchot (1990, p. 44), que “Sade é um caos de idéias claras na qual tudo está dito, porém, também, tudo dissimulado”. Borges (2012, p. 230) lembra que nos romances sentimentais “a expressão sensível assume sempre um valor positivo de enaltecimento da virtude, estabelecendo-se como o lugar da verdade da enunciação”. No entanto, apesar da afirmação positiva do sentimento, levando a redenção da alma, a virtude ainda paga o alto preço do sofrimento e da morte. Borges (2012, p. 230) observa atentamente que a necessidade do vício, para atormentar a virtude, fazem os juízos de Sade parecer cínicos,

Em seus romances, no entanto, o que faz tal juízo parecer cínico, a retórica do sentimento, parodiada, acaba mesmo enaltecendo o vício como valor triunfante da verdade. *Justine*, *Aline*, têm sua virtude ameaçada e punida. *Aline* é terna, espirituosa, cheia de virtudes como *Justine*, naturalmente todas se espelham na *Julie* de Rousseau.

Talvez, nessa distância que separa o leitor celerado, movido por uma paixão vigorosa, de suas teses românticas, onde procura dissimuladamente se redimir de seus escritos, seja o

---

<sup>49</sup> Apollinaire (2007) relata que Sade “Desde sua juventude entregou-se as mais diversas leituras. Lia todo tipo de livros, porém preferia as obras de filosofia e história, sobretudo, os relatos de viajantes, que lhe proporcionava informações sobre os costumes dos povos distantes”. Moraes (2011, p. 18-19), em um relato sobre a vida de Sade na prisão, afirma “Sabemos que a leitura – ao lado da escrita – representou a mais constante das atividades para Sade. Na prisão, o marquês devorava uma impressionante quantidade de livros, cuja variedade de assuntos não é menos notável: romances, filosofia, obras históricas, literatura de viagem, poesia, de autores modernos e antigos. As biografias o comprovam, reiterando a conhecida frase de Jean Paulhan: ‘Sade leu tantos livros quanto Marx’”.

espaço para o encontro com a ambígua leitura de Rousseau. Em suas teses sobre o romance a leitura de *Manon Lescaut*, de Abade Prévost, é a inspiração para Rousseau do romance *Júlia ou a Nova Heloísa*, “foi nela que Rousseau viu que, apesar das imprudências e desatinos, uma heroína podia pretender enternecer-nos, e, talvez, nunca tivéssemos tido Julie sem Manon Lescaut” (SADE, 2008, p. 36). *Julie* é tratado como um livro sublime e Rousseau é enaltecido por sua “alma de fogo”,

Possa essa verdade fazer com que a pena caia das mãos daquela multidão de escritores efêmeros que, há trinta anos, não param de nos dar cópias ruins desse original imortal: que eles sintam, pois, que é preciso ter uma alma de fogo como a de Rousseau e um espírito filosófico como o seu para atingí-lo, duas coisas que a natureza não promove duas vezes no século. (Idem, p. 33)

Rousseau, nessa perspectiva, localizar-se-ia no mesmo espaço de Sade. Entretanto, Blanchot (1990, p. 17) lembra, ao se referir à respeitabilidade de Sade, “quem é mais respeitado que Sade? Muitos, todavia hoje, acreditam que lhes bastaria ter por um momento entre as mãos esta obra maldita para que se verifique a orgulhosa frase de Rousseau: ‘toda jovem que ler uma só página desse livro, estará perdida’”. Talvez, a recomendação de Rousseau deveria nos levar a considerar a importância da leitura de Sade no campo educativo. Mas, se do lado de Rousseau encontramos essa valorosa e restritiva recomendação educativa, que foi olvidada nos estudos da educação, do lado de Sade encontramos um árduo leitor do filósofo genebrino. Sade, em um episódio no qual lhe foi censurada a leitura de Rousseau pelos seus algozes, se declara criticamente como seu leitor,

Em 1783, em Vincennes, a administração penitenciária recusou-se a deixar passar para o prisioneiro as confissões de Rousseau. Sade comenta: ‘Honram-me muito em acreditar que um autor deísta possa ser um mau livro para mim; bem que gostaria de ainda estar nesse ponto [...] Saibam que é o ponto onde se está que torna uma coisa boa ou má, e não a própria coisa [...] Partam disso, meus senhores, e tenham o bom senso de entender, mandando-me o livro que lhes peço, que Rousseau pode ser um autor perigoso para beatões de sua laia, mas torna-se para mim um excelente livro. Jean-Jacques é para mim o que é para os senhores uma Imitação de Cristo [...]’ (BARTHES, p. 219-220).

Para Barthes (Idem, p. 220) revela-se aí a estupidez e a ineficácia da censura, “a censura é detestável em dois níveis: porque é repressiva, porque é burra; assim sempre se tem vontade, contraditoriamente, de combatê-la e de lhe dar lição”. Sade teve que lidar, em boa parte de sua vida, com os diferentes tipos de censura, inclusive com aqueles que o tomam como repetitivo, incompreensível e monótono. Para Barthes (Ibidem, p. 147),

Sade é aparentemente censurado duas vezes: quando se proíbe de uma maneira ou de outra a venda de seus livros; quando é declarado enfadonho, ilegível. A verdadeira censura, entretanto, a censura profunda, não consiste em interdizer (cortar, amputar, esfaimar), mas em nutrir indevidamente, manter, reter, sufocar, enviscar nos estereótipos (intelectuais, romanescos, eróticos), em só dar como único alimento a palavra consagrada dos outros, a matéria repetida da opinião corrente. O instrumento verdadeiro da censura não é a polícia, é a endóxa. Assim como uma língua se define melhor por aquilo que obriga a dizer (suas rubricas obrigatórias) do que por aquilo que proíbe dizer (suas regras retóricas), a censura social não está onde se proíbe, mas onde se obriga a falar.

Seus discursos são paradoxais e imensos, nos quais a liberdade é glorificada em todos os sentidos, e que, conforme Borges (2012, p. 228-229), “sem dúvida, como outros escritores libertinos de seu século, e quiçá, à maneira de muitos gregos e latinos confundiu liberdade com libertinagem”. A imaginação é a senhora desses discursos, “é na capacidade de imaginar, ad infinitum, monstruosos reflexos que o homem, inteiramente privado então de liberdade, aparece não obstante à procura de uma liberdade que perdeu, da qual sua força imaginária lhe dá conta e supre” (KLOSSOWSKI, 1985, p. 79). É na imaginação que está toda felicidade do homem. Dolmancé, na *Filosofia na Alcova*, “a imaginação é o agulhão dos prazeres... ela regula tudo, é o móvel de tudo; ora, não é por ela que gozamos? Não é dela que nos vem as volúpias mais picantes?” (SADE, 2012, p. 61). No entanto, essa estima pela imaginação o afasta de Rousseau,

Foi justamente o medo do grande potencial da imaginação que levou Rousseau a recomendar aos educadores a controlá-la nas crianças, não deixando que ela as excitasse muito cedo, temendo que seu uso desenfreado as tornassem infelizes no futuro. Sade, ao contrário, insiste em “dar asas à imaginação” na libertinagem; e quanto mais cedo melhor, já que a imaginação é o “agulhão dos prazeres”, motor essencial do desejo libertino. (BORGES, 2012, p. 228).

Talvez, para tratarmos da ambiguidade de Sade em relação a Rousseau seja necessário reconhecermos que o Marquês foi um leitor crítico e atento, portanto, respeitável do filósofo genebrino. Talvez, não seja mero acaso o fato de que Rousseau recomende o *Emílio* a “uma boa mãe que sabe pensar”, enquanto Sade afirma sobre *A filosofia na alcova* que “a mãe prescreverá sua leitura à filha”. Talvez, essa afirmação, um tanto irônica em relação a pouca simpatia do Marquês com as mães<sup>50</sup>, é de quem tenha lido muito atentamente as orientações

<sup>50</sup> Para Klossowski (1985, p. 148), “quer seja em Justine, em Juliette, em *A filosofia na alcova*, a mãe figura sempre como um ídolo tirânico, derrocada prontamente do altar no qual havia sido colocada a veneração social e religiosa e, no sentido sádico deste termo, reduzida à sua condição de objeto de prazer do homem”.

de Rousseau (1999, p. 127) sobre as mães<sup>51</sup> e a própria leitura, “suprimindo assim todos os deveres da criança, suprimo os instrumentos de sua maior miséria, os livros. A leitura é o flagelo da infância, e é quase a única ocupação que lhes sabem dar”. Talvez, haja mais proximidades ou diferenças entre os dois autores que deveriam ser pensadas e discutidas entre os educadores.

Moraes (2011) refere-se ao profundo conhecimento que Sade apresenta de seus contemporâneos, tanto dos filósofos quanto dos escritores românticos. A autora faz uma leitura das teses sobre o romance e de como Rousseau é tratado de forma elogiosa nesse texto. Ao mesmo tempo, aponta como em outros textos é sumariamente descartado, “em *La Nouvelle Justine*, por exemplo, o marquês alude ao filósofo genebrino como um ‘misantropo que, muito fraco ele próprio, preferia rebaixar a si mesmo àqueles sobre os quais não ousava se elevar’” (Idem, p. 18). Moraes discute a questão de saber quem seria, para Sade, o seu leitor ideal e afirma que “por certo não seria Rousseau”. Muito provavelmente, nossa posição seria diferente e reconheceríamos em Rousseau um interlocutor importante do marquês.

A questão das leituras de Sade, sua assídua voracidade pelos textos (tão próxima de Marx) e as distâncias e proximidades em relação aos seus contemporâneos, especificamente Rousseau, colocam em questão a própria leitura. Blanchot (1990, p. 15), ao discutir a razão de Sade, interroga,

Temos, pois, de alguma maneira na mão, neste mundo tão relativo de literatura um verdadeiro absoluto, e não ousamos interrogá-lo? Não pensamos em perguntar-lhe por que não se pode superar o que há de excessivo, eternamente demasiado forte para o homem? Estranha negligência. Porém, será talvez somente o escândalo a causa dessa negligência?

Blanchot se volta para os esforços dos censores em impedir a divulgação dos livros de Sade, se *Justine* e *Juliette* ainda são os livros mais escandalosos para se ler é porque o “livro quase não é possível”. Deparamo-nos então com um autor de difícil acesso, difícil aproximação e uma obra ilegível, “por sua extensão, sua composição, suas repetições, como

---

<sup>51</sup> Para Rousseau (1999, p. 22) os primeiros passos fora da natureza são nos braços da mãe, “Sem mãe, não há filho. Entre eles os deveres são recíprocos e, se forem mal cumpridos por um lado, serão desdenhados por outro. O filho deve amar a mãe antes de saber que este é o seu dever. Se a voz do sangue não for fortalecida pelo hábito e pelos zelos, ela desaparece nos primeiros anos, e o coração morre, por assim dizer, antes de nascer. Ei-nos desde os primeiros passos fora da natureza”. O mesmo ocorre quando há um excesso de zelo, “quando, ao invés de desdenhar os cuidados de mãe, uma mulher os exagera; quando faz de seu filho seu ídolo, aumenta e alimenta sua fraqueza para impedi-lo de senti-la e, esperando furtá-lo às leis da natureza, afasta dele alguns golpes dolorosos, sem pensar quantos perigos e acidentes, em troca de alguns incômodos de que o preserva momentaneamente, acumula mais adiante, e quanto é bárbara a precaução de prolongar a fraqueza da infância sob as fadigas dos homens adultos” (Idem, p. 22).

pelo vigor de suas descrições e a indecência de sua ferocidade, que não podia senão precipitá-la ao inferno” (Idem, p. 17). Para Blanchot (Ibidem, p. 61) é surpreendente que o pensamento de Sade tenha permanecido desconhecido por tanto tempo,

Até o dia em que Apollinaire, Maurice Heine, André Breton, com seu sentido para adivinhar as potências escondidas da história, nos abriram caminho até ele, e inclusive depois, até os últimos estudos de Georges Bataille, de Jean Paulhan e de Pierre Klossowski. Sade, senhor dos grandes temas do pensamento e da sensibilidade moderna continua brilhando como um nome vazio.

A negligência com a leitura de Sade pode se relacionar tanto com a inteligibilidade quanto com o conteúdo de sua obra. No entanto, essas duas razões colocam em questão o próprio gesto da leitura. Blanchot (1990, p. 18) se refere tanto ao que parece simples, uma filosofia do interesse seguida pelo egoísmo integral, quanto a um mal estar do leitor frente a um pensamento “que não se esclarece senão com o aparecimento de outro pensamento, que, por sua vez, nesse instante não pode esclarecer, é frequentemente muito grande”. Nesse sentido, a interessante observação de Moraes (2011, p. 21) sobre a exigência de Sade de um leitor filósofo,

Voltando àquele grupo seletivo que o marquês julgava capaz de compreendê-lo, é possível supor que esses leitores também ‘saibam o que ele faz’ e, ao abrirem seus livros, ‘saibam o que irão encontrar ali’. Portanto, não é o aspecto assustador da obra que lhes parece lhes mover o interesse, mas justamente a capacidade do autor de renovar *ad infinitum* o seu motivo central. A esse leitor, Sade chamará de “filósofo”. É o filósofo “corrompido” do qual falamos inicialmente: o filósofo na alcova.

Aproximamo-nos assim do que Barthes (2005) se refere a uma educação sadiana, muito mais voltada para a formação do leitor. As lições dos libertinos são cursos de técnicas e seu projeto tem como objetivo o “absoluto da libertinagem”. Para Barthes (Idem, p. 15), “a educação não é a desta ou daquela personagem, é do leitor” e “o domínio que se busca é o da filosofia”. Borges (2012, p. 215) se refere a uma educação pelo avesso, que celebra o prazer e ataca “tudo aquilo que de alguma forma se interpõe entre o indivíduo e a sua felicidade”. Um projeto que não recusa a imaginação. Assim, em *A filosofia na alcova*, se refere Saint-Ange à educação de Eugénie,

Pretendo a maior parte do tempo cuidar da educação da moça. Dolmancé e eu incutiremos em sua linda cabecinha todos os princípios da libertinagem mais desenfreada. Abrasá-la-emos com nosso fogo; nossa filosofia lhe servirá de alimento e nossos desejos de inspiração. Como vou mesclar

prática e teoria e demonstrar à medida que fomos dissertando, meu caro irmão, destinei-te a colheita dos mirtos de Citera, e a Dolmancé a das rosas de Sodoma. Terei dois prazeres ao mesmo tempo: o de gozar eu mesma dessas volúpias criminosas e o de ministrar lições sobre elas, inspirando esses gostos na amável inocente que lanço em nossas redes. E então, cavalheiro, não é um projeto digno de minha imaginação? (SADE, 2012, p. 19).

É preciso ficar claro, nessa antipedagogia sadiana, que “o pensamento nasce para justificar o gozo e a crueldade”. É a isso que se dirigem os libertinos com sua filosofia e seu ensino. Em *A filosofia na alcova* os diálogos se sucedem entre cenas de deboche e discursos filosóficos. As aulas se organizam a partir de uma “ação discursiva”, em que nenhuma dimensão do ser humano pode ser esquecida. Para Borges (2012, p. 219), “a palavra convida à ação do corpo, assim como o desfecho luxuriante traz em cena novamente a palavra, sob a égide do esclarecimento, seja da própria prática libertina, seja dos termos de volúpia nela utilizados”.

Sade, novamente em uma interlocução com Rousseau, ao invés de reconhecer uma bondade natural dos homens, exaltando assim a natureza, a reconhece a partir da paixão, da violência e da crueldade. Dolmancé em seu diálogo com Eugénie, em *A filosofia na alcova*, explica sobre o crime que,

Sendo a destruição uma das primeiras leis da natureza, nada que destrói poderia ser um crime. Como uma ação que serve tão bem a natureza poderia alguma vez ultrajá-la? Aliás, essa destruição que deleita o homem é uma quimera. O assassinato não é destruição. Quem o comete só varia as formas. Ele devolve à natureza elementos de que sua hábil mão se serve para imediatamente recompensar outros seres. Ora, como as criações só podem ser prazer para aqueles que se entregaram a elas, o assassino também prepara um gozo para a natureza: fornece-lhe materiais que ela imediatamente emprega, e a ação que os tolos tiveram loucura em censurar revela-se apenas um mérito aos olhos desse agente universal. (SADE, 2012, p. 66).

Essa “imaginação vulcânica” de Sade lhe valeu, além dos eloquentes relatórios e cartas de Royer-Collard, a acusação de fazer apologia ao crime. Entre os diferentes críticos de sua obra isso aparece como uma contradição em relação a sua própria pessoa, que abominava a violência. Ange Pitou teria afirmado sobre Sade: “Aquele homem se estremecia ante a idéia de morte e sofria uma síncope quando via suas celas” (APOLLINAIRE, 2007, p. 19). Para Klossowski (1985), Sade se revela um dos “epifenômenos” mais inspirador e revelador de um amplo processo de decomposição e recomposição social. É como um abscesso que diz o que ocorre no corpo do enfermo. Reconhece-se, em sua suposta apologia ao crime, a denúncia “das forças obscuras dissimuladas em valores sociais pelos mecanismos de defesa da

coletividade” (Idem, p. 72). Em uma de suas interlocuções sobre o seu leitor é o próprio Sade quem se defende muito bem dessas acusações,

Que não me taxem de inovador perigoso; que não me digam que há nisso risco de embotar o remorso na alma dos malfeitores, como talvez fariam estes escritos; que há um mal ainda maior em aumentar pela doçura de minha moral a inclinação que estes mesmos malfeitores têm para os crimes. Atesto formalmente aqui não ter em vista nenhum desses objetivos perversos. Exponho as idéias com as quais me identifico desde a idade da razão e ao jorro das quais o infame despotismo dos tiranos há tantos séculos se opõe. Pior para aqueles que só sabem tirar o mal das opiniões filosóficas, suscetíveis de corromper por tudo! Quem sabe se eles não se gangrenariam lendo Sêneca e Charron? Não é para eles que falo: só me endereço aos que são capazes de me entender; estes me lerão sem riscos. (SADE, 2012, p. 141).

Talvez, seja possível ler nesse discurso que evoca em nome da república, a liberdade e a coragem do povo francês, todos os riscos que podem representar a leitura. Talvez, nesse discurso, a poeira de uma batalha. Talvez, “o ronco surdo da batalha”. Daí, talvez, a bela imagem que Klossowski lhe atribui de um “contrabandista moral” (poderia ser também a de um corsário<sup>52</sup>), aquele que deve revelar a seus contemporâneos as forças obscuras do homem. No entanto, revela aquilo que pode levar ao descrédito os princípios imortais da revolução de 1789. Para Klossowski (1985, p. 71) “fica-se tentado a indagar se Sade não pretendeu desacreditar, à sua maneira, os imortais princípios de 89; se esse grande senhor decaído não abraçou a filosofia das luzes com o único fim de revelar-lhe os seus tenebrosos fundamentos”.

A leitura em Sade se apresenta como um espaço de lutas, com todos os riscos em que a leitura da literatura ou da filosofia libertina pode apresentar a uma sociedade. Mas, seria absurdo perguntar se o risco não se coloca a todas as leituras que apresentam de alguma forma aquilo que a razão quer banir? Ou, com aquelas que se colocam livremente ou como discurso de subversão da própria palavra? Talvez, ainda a subversão não estaria no próprio gesto da leitura, nas distâncias em que nos colocamos em relação ao texto, seja este uma leitura moral da escola ou mesmo as leituras da educação que se apresentam como críticas e transgressoras? Talvez, a partir dessas indagações seja curioso pensar que Barthes (2005, p. 205-206) convoca o leitor de Sade a lê-lo com delicadeza,

<sup>52</sup> Moraes (2011, p. 59) ao tratar das tramas estabelecidas entre o texto de Sade e a sensibilidade de seus contemporâneos se refere a um vocabulário secreto das associações libertinas formado por termos da marinha, “Escondendo seus escândalos sob um vocabulário secreto, formado por termos da marinha, essas sociedades sustentavam que seu objetivo último era alcançar a ‘Ilha da felicidade’, lugar paradisíaco onde aportavam ‘esquadras’ compostas de ‘navios’ (homens) e ‘fragatas’ (mulheres). Essa ilha era associada ao próprio Éden, perdido na origem dos tempos, quando o homem transgrediu as leis divinas, e enfim reconquistado ‘depois de tantos séculos de trabalho para expiar o crime de nossos antepassados’”.

Certo que se pode ler Sade segundo um projeto de violência; mas também se pode lê-lo (e é o que ele nos recomenda) *segundo um princípio de delicadeza*. A delicadeza sadiana não é um produto de classe, um atributo de civilização, um estilo de cultura. É uma potência de análise e um poder de gozo: análise e gozo reúnem-se em proveito de uma exaltação desconhecida das nossas sociedades, e que por isso mesmo constitui a mais formidável das utopias. Quanto à violência, segue um código desgastado por milênios da história humana: e revirar a violência é ainda falar o mesmo código.

Moraes (2011, p. 145) ao comentar a discussão de Barthes sobre Sade lembra como as interpretações desse autor se aproximam de um olhar da fotografia “o punctum, o detalhe significativo que se apodera da sensibilidade do observador e produz a elaboração mental da foto”. O texto “nos conduz a paisagens interiores”. Nessa perspectiva, o prazer da leitura ocorre quando um livro opera uma *transmigração* para dentro de nossa vida, produzindo uma “co-existência”. Encontrar-se-ia nessa leitura uma questão da distância dada pelo afeto, “uma convivência íntima entre escritor e leitor”. Moraes (Idem, p.63), ao se referir as cartas que o marquês escrevera na prisão, afirma como o desejo de abolir distâncias se transformou em princípio soberano da literatura de Sade,

Ao longo dos treze anos que comporiam sua primeira reclusão ininterrupta, na prisão de Vincennes, o marquês afirmou com tal intensidade o desejo de ‘abolir distâncias’ que acabou por transformá-lo num princípio soberano de sua literatura. É o que testemunham suas cartas da prisão.

Sade busca essa aproximação tanto a partir do corpo do leitor, “ao impor a presença do corpo no próprio corpo do texto”, quanto do domínio mental, ao operar “igualmente com uma prodigiosa quantidade de números, cálculos e cifras”. Assim, “tal é a radicalidade da ‘filosofia lúbrica’ que Sade propõe em toda a sua literatura, reconciliando a abstração absoluta das cifras com a irreduzível imanência do corpo para recusar a milenar separação entre idéia e matéria” (Ibidem, p. 68). Trata-se, dessa maneira, “da tentativa desvairada de abolir a mais difícil das distâncias impostas entre um homem e o mundo” (Ibidem, p. 68). No entanto, ainda assim não haveria riscos?

Talvez, uma das discussões mais acirradas acerca dos perigos da leitura tenha se dado em função dos debates sobre a publicação da obra de Sade na França. Moraes (Ibidem) relata o processo judicial contra Jean-Jacques Pauvert, editor das obras de Sade na França. A Comissão Nacional do Livro emitiu parecer no qual acusa a obra sadiana de ameaça à sociedade, por descrever crueldades, orgias e perversões. Breton, Paulhan, Bataille e Cocteau, em defesa da publicação das obras do Marquês, afirmaram “a importância da obra sadiana para o conhecimento mais profundo da condição humana” (Ibidem, p. 150). Para Moraes

(Ibidem, p. 151) algumas questões acerca dos perigos da leitura de uma obra que se propõe “a tudo dizer” são recorrentes,

Quais seriam, vale perguntar, os perigos subjacentes a esse “tudo dizer”? Que tipo de subversão esse tipo de literatura – que interroga o homem a partir de transgressões fundamentais, como o incesto, a tortura e o assassinato – propõe para quem a lê? Ou, colocando a pergunta de outra forma: que ordem de ameaças aos indivíduos e à sociedade pode se ocultar em uma obra que manipula representações do mal, tal como a ficção de Sade, ou mesmo a de Bataille?

Em suas formas mais simplistas as respostas se distinguem entre difamações e apologias. Por um lado, identifica-se nos livros do marquês a capacidade de corrupção das consciências, “esses textos ativariam fantasmas adormecidos do leitor, agindo como um programa de ação” (Ibidem, p. 152). Por outro lado, a questão se volta para os leitores, identificando em sua vida interior os maiores riscos. Não existiria um livro que “em si” fosse perigoso. Acerca desses posicionamentos Moraes (Ibidem, p. 154) indaga, “afinal, não existem livros que nos transtornam a ponto de nos desviarem de um caminho a outro? A atividade que o leitor põe em curso não pode – e até mesmo deve – ser fundamentalmente transformadora”?

Haveria ainda, uma terceira forma de compreensão sobre os riscos da leitura de Sade, formulada por Bataille, que reconhece na literatura de fato um risco,

[...] segundo a concepção batailliana, a ficção pode correr o risco de explorar os subterrâneos de nossa humanidade justamente porque está circunscrita ao campo simbólico: ‘sendo inorgânica, a literatura é irresponsável, nada pesa sobre ela. Pode dizer tudo’. (Ibidem, p. 156).

Dessa forma, se a literatura pode ser acusada, isso não significa que livros, como os de Sade, devem ser atirados ao fogo, nem tampouco edulcorados. Para Bataille deve-se “afirmar o sentido maior de sua transgressão: perigosa, a literatura de Sade traduz um conhecimento que alarga, queiramos ou não, nossa concepção de humanidade” (Ibidem, p. 156). A perspectiva de Bataille se distancia de leituras que concebem Sade como um “isolista”, cuja escrita é reativa a uma sociedade que eternamente o coloca recluso. Talvez, tais concepções estejam fundadas num modo de pensar a escrita e a própria leitura como um gesto no qual o diálogo seja sempre restrito ou impossibilitado, “o escrever, melhor ainda que o falar, é suscetível de dar às imagens a solidez de um monumento, que resiste a todas as contestações” (BEAUVOIR, 1961, p. 35). No entanto, o que diz Sade em seus gestos ou exercícios de aproximação com leitor?

Em *Os 120 dias de Sodoma ou A escola da libertinagem*, o “relato mais impuro já feito desde que o mundo existe”, deve ser notado a constante evocação de Sade ao leitor, seja para não mencionar determinados fatos, seja para uma suspensão necessária em um momento da narração, como se tudo não pudesse ser dito ainda ou como se tudo não pudesse ser dito. Dessa forma, incitando e instigando a imaginação do leitor. Seria absurdo supor nessas constantes evocações as atitudes de um professor? Talvez, essas evocações sejam algo mais do que uma “sujeição” ou a “minha própria morte”. É ao prazer e à filosofia que se dirige Sade (2006, p. 63),

Cabe a ti tomar a tua parte e deixar o resto; um outro fará o resto; e, aos poucos, tudo encontrará seu devido lugar. Esta é a história de uma magnífica refeição em que seiscentos pratos diversos serão oferecidos a teu apetite. Apreciarás todos? Não, sem dúvida! Mas esse número prodigioso ampliará os limites de tua escolha, e, encantado por esse aumento de faculdades, não te atrevas a repreender o anfitrião que te presenteia. Faze o mesmo aqui: escolhe e deixa o resto, sem vituperar contra esse resto sob pretexto que não tem o talento de te agradar. Lembra-te que agradará a outros, e sejas filósofos.

Podemos concordar com Barthes que de fato trata-se da educação do leitor. Segue-se a recomendação de se estudar as diferentes paixões, porque as diferenças existem, “por mais leve que seja, ela apenas tem esse refinamento, essa delicadeza que distinguem e caracterizam o gênero de libertinagem aqui tratado” (Idem, p. 63). Também, com certo cuidado, o leitor é informado que o corpo é lembrado, “teria sido monótono demais detalhá-las de outro modo e uma por uma, sem as integrar no corpo de uma narrativa” (Ibidem, p. 63). Nessa orientação, o próprio zelo em denominar as paixões, “distinguímos cuidadosamente cada uma dessas paixões por um traço à margem, acima do qual está o nome que se pode dar a essa paixão” (Ibidem, p. 63). Por último, em um tom professoral, um roteiro para a identificação dos personagens,

Contudo, como há muitos personagens em ação nessa espécie de drama, apesar do cuidado que se tomou, nesta introdução, de retratá-los e designá-los todos, apresentaremos um quadro com o nome e a idade de cada ator, e um breve esboço de seu retrato. Cada vez que se encontrar nos relatos um nome que nada evoca, poder-se-á recorrer a esse quadro ou, mais acima, aos retratos por extenso, caso esse breve esboço não baste para lembrar o que foi dito. (Ibidem, p. 63).

No entanto, esse caráter didático e pedagógico da escrita não se dirige apenas a questões teóricas ou a orientações de leitura. Também as práticas libertinas se valiam de uma inspiração pedagógica,

Foi comigo que ele quis principiar; precisava ensinar-lhe sua lição, e a cada erro que cometia, era condenado a se ajoelhar e a receber, ora nas mãos, ora no traseiro, vigorosas pancadas de uma férula de couro, igual àquelas que os professores usam em sala de aula. (Ibidem, p. 214).

Talvez, não menos importante, nessas proximidades ou distâncias entre a escrita sadiana e a educação, seja reconhecer naquilo que constitui o maior prazer dos libertinos: o ouvir, uma das questões importantes das relações pedagógicas. Talvez, por isso, Sade insiste em esclarecer ao leitor o necessário rigor na escolha das historiadoras, aquelas que contariam as histórias. Os relatos dos desregramentos possíveis da devassidão, considerando as diferenças entre elas e a própria imaginação, se apresentava como um dos mais belos trabalhos sobre os costumes. Dessa forma, “tratava-se, portanto, de encontrar pessoas que pudessem dar conta de todos esses excessos, de analisá-los, ampliá-los, detalhá-los, graduá-los e realçar, mediante isso, o interesse de um relato” (Ibidem, p. 36). Sade parece ciente de que seu leitor pode não estar de acordo com seu projeto de escrita, ou assim procede, para justificar seus personagens e suas escolhas,

Como as quatro atrizes de que falamos desempenham um papel muito essencial nessas memórias, acreditamos, nem que por isso tenhamos de pedir desculpas ao leitor, ainda ser de nossa obrigação retratá-las. Elas irão narrar e agir: assim sendo, como mantê-las desconhecidas? Embora houvesse, sem dúvida, projetos nos quais se serviriam física e moralmente dessas quatro criaturas, não espereis aqui retratos de beleza. Seja como for, apenas seu espírito e sua experiência interessavam e, nesse sentido, não havia como fazer melhor escolha. (Ibidem, p. 37).

Da mesma forma, estabelece com o leitor uma proximidade para falar da escolha de seu cenário, considerando o estado de beleza e de solidão que deve conter os espaços de sua narrativa,

Já está na hora de fazer aqui, para o leitor, uma descrição do famoso templo destinado a tantos sacrifícios luxuriosos durante os quatro meses previstos. Nela verá com que cuidado escolheram um retiro afastado e solitário, como se o silêncio, o distanciamento e a tranquilidade fossem os poderosos veículos da libertinagem e como se tudo o que, por essas qualidades, incute um terror religioso aos sentidos devesse obviamente revestir a luxúria com mais um encanto. (Ibidem, p. 49).

Se encontramos em *Os 120 dias de Sodoma ou A escola da libertinagem* esse zelo pedagógico e estético com o leitor, em *A filosofia na alcova* nos deparamos com uma narrativa cujos efeitos são mais teatrais sem, entretanto, abrir mão de seu caráter pedagógico. Talvez, o diálogo professoral entre Dolmancé e Saint-Ange sobre a educação de Eugénie, não

esteja muito distante do que se apresentaria como uma discussão entre preceptores sobre a educação de uma moça ou de um rapaz da época,

Dolmancé – ...Vamos, escutai-me, minha linda e pequena aluna, ou receais que, se não fordes dócil, usarei sobre vós direitos que me dão amplamente o título de vosso preceptor.

Saint-Ange – Oh, sim, sim, Dolmancé, eu vo-la entrego. Deveis repreendê-la a valer, se não tomar juízo.

Dolmancé – Eu poderia muito bem não ficar só na advertência... (SADE, 2012, p. 27).

A educação proposta por Sade pressupõe uma práxis em que a teoria e a prática são justapostas de modo a atingir a perfeita formação do libertino, “isso é justo: um pouco de teoria é sempre bom depois da prática; é o meio de se tornar uma aluna perfeita” (Ibidem, p. 123). Sade também inclui em seu projeto uma formação política. Introduce em *A filosofia na alcova* o livreto, “Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos”, reafirmando suas principais idéias sobre o crime, a natureza e a própria política. É com certa ironia que convoca seus contemporâneos a trabalharem pelo progresso das luzes,

Venho vos oferecer grandes idéias; elas serão ouvidas e sobre elas se refletirá. Se todas não agradarem, algumas ao menos ficarão; terei de algum modo contribuído para o progresso das luzes, e ficarei contente. Não o escondo, é com pesar que vejo a lentidão com que tentamos atingir essa meta, é com inquietude que sinto que estamos à véspera de fracassar novamente. (Ibidem, p. 125).

Talvez, seja importante destacar sobre a abordagem educativa de Sade que ele não inventa nenhum novo método, já encontra a seu dispor diferentes formas de práticas educativas reconhecidas pela sociedade. Também, sobre seus métodos, não se constitui em um espontaneísmo ou um irracionalismo, funda-se em um sistema organizado com idéias fundadas em distintas concepções de homem, natureza, mundo e seus costumes. Não é uma abordagem que se distancia das discussões sobre a educação de seu tempo, sua evocação e diálogo com Rousseau o comprovam. Não prescinde da importância dos antigos, sua forma dialógica tem suas raízes com os gregos. Aliás, o seu convite para o banquete, com diferentes pratos, para os distintos gostos<sup>53</sup>, em *Os 120 dias de Sodoma ou A escola da libertinagem*, não lembra o banquete platônico? Seria absurdo pensar que a educação proposta por Sade

<sup>53</sup> No paradigma proposto por Barthes (1988, p. 21) é o gosto das palavras que fazem o saber profundo, “a escritura se encontra em toda parte onde as palavras têm sabor (saber e sabor têm, em latim, a mesma etimologia). Curnonski dizia que, na culinária, é preciso ‘que as coisas tenham o gosto do que são’. Na ordem do saber, para que as coisas se tornem o que são, é necessário esse ingrediente, o sal das palavras. É esse gosto das palavras que faz o saber profundo, fecundo”.

seja, sobretudo, filosófica? Os diálogos de seus personagens e suas constantes interlocuções com o leitor não o comprovariam?

Seria razoável argumentar, acerca da educação proposta por Sade, que este faz uso daquilo que a sociedade quer encobrir de suas práticas educativas<sup>54</sup>. Argumentar ainda, com Barthes (2005, p. 15), que em seu projeto educativo, “a educação nunca permite passar de uma classe para outra: Justine, a quem tantas vezes se admoesta, jamais deixa o seu estado vitimal”. Não seria sua proximidade com Rousseau, seja pelo estilo ou pelo conteúdo, um sacrilégio? Enfim, poderia se argumentar de diferentes maneiras, as condições de possibilidades de um Sade educador. Entretanto, interessa-nos pensar como, apesar de sua censura, de seu silenciamento, de seu rótulo de monótono<sup>55</sup>, enfadonho e repetitivo, continua a se apresentar como um problema a seu leitor: seja por seu conteúdo ou por sua localização (moderno, clássico, arcaico), seja pela necessária reflexão que demanda do leitor<sup>56</sup> acerca de seu lugar e do próprio gesto de ler (visibilidade, distância e proximidade).

### 4.3 Foucault e o leitor

Curiosamente “quase” não encontramos nenhuma citação da obra de Sade nos livros de Foucault. Apesar do extenso espaço que lhe é concedido, a sua presença é como uma referência de proximidade a diferentes questões ou diferentes autores (Kant, Nietzsche, Artaud...), de distância ou diferença em relação à contemporaneidade (o que diz respeito a nossa própria sexualidade, loucura ou saber). Uma referência que parece acompanhar os

---

<sup>54</sup> Talvez, seja importante lembrar-se do texto de Adorno sobre as aversões em relação a figura do professor e seu papel no projeto educativo moderno. Para Adorno (2000, p.105), “por trás da imagem negativa do professor encontra-se o homem que castiga, figura que também ocorre no Processo de Kafka. Mesmo após, a proibição dos castigos corporais, continuo considerando este contexto determinante aos tabus acerca do magistério. Esta imagem representa o professor como sendo aquele que é fisicamente mais forte e castiga o mais fraco. Nesta função, que continua a ser atribuída ao professor mesmo depois que oficialmente deixou de existir, e em alguns outros lugares parece constituir-se em valor permanente e compromisso autêntico, o docente infringe um antigo código de honra legado inconscientemente e com certeza conservado por crianças burguesa”.

<sup>55</sup> Barthes (2005, p. 29), talvez o leitor mais delicado de Sade, afirma que “a combinatória sadiana (que de forma alguma é, como dizem, a de toda literatura erótica) só pode parecer-nos monótona se desviarmos arbitrariamente a nossa leitura do discurso sadiano para a ‘realidade’ que julgamos ser por ele representada ou imaginada: Sade só é enfadonho se fixarmos o olhar nos crimes relatados e não no desempenho do discurso”.

<sup>56</sup> Talvez, daí a importante observação de Moraes (2011, 23), “tendo o corpo do leitor como alvo, a escrita de Sade visa, em última instância, tocar na singularidade de cada um de nós. Talvez, por essa razão, as interpretações de sua obra tendem, muitas vezes, a ser perfuradas por depoimentos de leitura, já que, como sugere Jean-Marie Goulemot, as conclusões que tiramos tanto da erótica sadiana quanto do texto em si remetem inevitavelmente aos nossos próprios fantasmas. Ou, como sintetiza Georges Bataille: ‘cada um de nós é pessoalmente visado’ nos livros de Sade”.

diferentes deslocamentos e inflexões das investigações foucaultianas. Isso também poderia ser dito de outras referências, como Artaud, Nietzsche e Freud.

Não poderíamos encontrar nessa atitude de Foucault marcas do que Barthes (2005) denomina de “texto terrorista”? Aquele que sabe escutar o arrebatamento da mensagem, que dissemina nos textos da cultura, da ciência e da literatura traços com fórmulas irreconhecíveis, que, através de sua violência, excede as leis que uma sociedade, uma ideologia ou uma filosofia criam para se conciliarem.

As leituras dos textos foucaultianos não nos levariam a interrogar o próprio gesto de leitura? Seja pela sua frequência em diferentes espaços (loucura, saber, sexualidade), seja pelo seu escândalo (em declarar o desaparecimento do homem), seja pelas suas diferentes inflexões e deslocamentos, quase sempre surpreendentes e imprevisíveis. Não poderíamos, a partir da forma como o saber heterotopológico remete as questões das distâncias e das proximidades, interrogar a contemporaneidade da leitura dos textos foucaultianos? Nossa própria distância ou proximidade desses textos? Não seria do próprio Foucault (1972, p. 26), falar de suas incertezas, de suas precariedades e se referir a “uma localização singular pela exterioridade de seus vizinhos”? É do próprio Foucault (2012, p. 260) se referir aos livros como bombas que

[...] depois da explosão, se poderia lembrar às pessoas que esses livros produziram um belíssimo fogo de artifício. Mais tarde os historiadores e outros especialistas poderiam dizer que tal ou tal livro foi tão útil quanto uma bomba, e tão belo quanto um fogo de artifício.

Trata-se aqui do uso que se faz daquilo que denomina de ferramentas, certa maneira como as suas análises ou idéias seriam utilizadas. Poderíamos falar dessa escrita ou dessa leitura como um acontecimento. Trata-se de livros que pudessem ser utilizados “precisamente no momento em que alguém escreve ou os lê” e depois desapareceriam. Mas podemos nos perguntar sobre a distância entre essa leitura acontecimento e a leitura dos mortos, num avesso de nosso mundo, “onde a vida dos outros descambou para a morte”. No texto “O que é um autor?”, quase contemporâneo à entrevista a Claude Bonnefoy, ao tratar da relação do texto com o autor, Foucault se refere ao tema milenar da escrita como exorcismo da morte; entre os gregos e seus heróis e Shehrazade e seus esforços noturnos para afastar a morte. No entanto,

Esse tema da narrativa ou da escrita feitos para exorcizar a morte, nossa cultura o metamorfoseou: a escrita está atualmente ligada ao sacrifício, ao próprio sacrifício da vida: apagamento voluntário que não é para ser representado nos livros, pois ele é consumado na própria existência do escritor. A obra que tinha o dever de trazer a imortalidade recebeu agora o

direito de matar, de ser assassina de seu autor. Vejam Flaubert, Proust, Kafka. (FOUCAULT, 2013, p. 272-273).

A questão da morte, em seus vínculos com o desaparecimento do autor, situa-se também como “uma das especificações possíveis da função sujeito”. No “anonimato do murmúrio” pouco importa quem fala, “e, atrás de todas essas questões, talvez apenas se ouvisse o rumor de uma indiferença: ‘Que importa quem fala’”. No entanto, entre esses espaços, da leitura acontecimento e morte, encontramos um Foucault muito próximo de seus leitores. Diferença ou distância em relação à Sade, em sua subterrânea distância de seus leitores. Aulas, conferências, palestras, entrevistas e conversas margeiam intensamente os limites da obra foucaultiana. Chartier (1999, p. 28) se refere a certa generosidade de Foucault, talvez negligência quanto a possibilidade de apropriação de sua própria palavra,

Foucault era bastante liberal e generoso quanto à possibilidade de apropriação de sua palavra, uma vez que circulavam, antes das edições francesas de suas lições ministradas no *Collège*, um conjunto de volumes em espanhol, italiano e português, frutos de diversas transcrições: durante seus cursos, funcionavam centenas de gravadores, aos quais ele não prestava muita atenção.

No entanto, essa generosidade, se a considerarmos como mais um elemento de intensidade das margens, não obscurece, minimiza ou supervaloriza a importância de sua obra, se assim a podemos denominar. Não porque nessa distância outra do leitor não possamos encontrar importantes problematizações de sua obra, ou até mesmo o próprio efeito de sua leitura entre seus leitores<sup>57</sup>, ou aquilo que Foucault supusesse de importante nas apropriações de sua leitura<sup>58</sup>. Mas, talvez, seja importante nos voltarmos para o que se apresenta como uma difícil localização para seu leitor e que se reitera em sua obra, as suas inflexões temáticas e teóricas.

---

<sup>57</sup> Talvez, não seja absurdo imaginarmos a importância de um estudo que se detivesse nas perguntas que foram direcionadas a Foucault em suas aulas, entrevistas, conversas e palestras. Talvez, um inventário dessas perguntas e suas relações com as questões políticas e teóricas que se colocavam no momento. Talvez, com uma hipótese de que as perguntas giram em torno de sua obra, sobretudo sobre as distâncias que nos separam de sua leitura.

<sup>58</sup> É com certo humor que Foucault (2012, p. 34) se refere, em uma entrevista sobre o sistema penal, a forma como o movimento de antipsiquiatria havia se apropriado de seu livro sobre a loucura, “essas pessoas, certamente, desenvolveram seu movimento a partir de suas próprias idéias e de suas próprias experiências como psiquiatras, mas viram no livro que eu escrevera uma espécie de justificativa histórica e, de algum modo, elas o reassumiram, reconsideraram e, até certo ponto, se encontraram, e eis que esse livro histórico está em via de ter uma espécie de resultado prático. Digamos então que estou um pouco ciumento, e que agora gostaria muito de fazer as coisas eu mesmo”.

Em seu livro *A arqueologia do saber* estabelece uma espécie de diálogo com um interlocutor oculto<sup>59</sup>. Trata-se de um debate sobre o estruturalismo e sobre o que se constituía como sagrado nessas discussões, “a quem se aproximar da fortaleza em que nos refugiamos, mas que queremos manter solidamente, repetiremos, com o gesto que imobiliza a profanação: *Noli tangere*” (FOUCAULT, 1972, p. 246). Essa profanação se referia a um autor que se recusa declarar seu estado civil, “De qualquer maneira, você se ateu a nos dizer o que são esses discursos que você se obstina há dez anos em prosseguir, sem nunca ter tomado o cuidado de estabelecer seu estado civil. Em uma palavra, que são eles: história ou filosofia?” (Idem, p. 248). As diferentes questões que são colocadas por esse interlocutor sobre a arqueologia, as práticas discursivas, a soberania do sujeito, Foucault procede pacientemente rumo a uma outra forma de pensar o discurso,

Seria preciso que eu supusesse que em meu discurso não está assegurada minha sobrevivência? E que falando dele não conjuro minha morte, mas que a estabeleço; ou, antes, suprimo toda interioridade nesse exterior que é tão indiferente à minha vida, e tão neutro, que não faz diferença entre minha vida e minha morte? (Ibidem, p. 255).

Também na *História da Sexualidade II, o uso dos prazeres*, Foucault se volta, não para um interlocutor anônimo, mas para o que denomina de “desvios” de seu trabalho. Dessa forma, se expõe a diferentes riscos: de não cumprir seu projeto, de abordar documentos desconhecidos, de perder “os fios das questões que quer colocar”. Certamente, riscos em ter quer recomeçar seu trabalho, manter-se na reserva e na inquietação. Foucault quer afirmar a diferença do pensamento e a própria atividade filosófica como uma “experiência modificadora de si no jogo da verdade”. Talvez, por isso sua intensa e bela afirmação sobre a distância e o pensamento,

Tal é a ironia desses esforços feitos a fim de mudar-se a maneira de ver, para modificar o horizonte daquilo que se conhece e para tentar distanciar-se um pouco. Levam eles, efetivamente, a pensar diferentemente? Talvez tenham, no máximo, permitido pensar diferentemente o que já se pensava e perceber o que se fez segundo um ângulo diferente e sob uma luz mais nítida. Acreditava-se tomar distância e no entanto fica-se na vertical de si mesmo. A viagem rejuvenesce as coisas e envelhece a relação consigo. Parece-me que seria melhor perceber agora de que maneira, um tanto cegamente, e por meio de fragmentos sucessivos e diferentes, eu me conduzi nessa empreitada de uma história da verdade. (FOUCAULT, 2007, p. 15).

---

<sup>59</sup> Seriam seus leitores ou seus críticos? Muito provavelmente, essa questão não seja tão procedente se considerarmos que em quase todos os livros Foucault se interroga sobre seus escritos. No entanto, é importante compreendermos que esse livro funciona como uma espécie de delimitação entre seus escritos arqueológicos e os escritos genealógicos. É nesse livro que Foucault toma para si um princípio de mudança, de recusa em permanecer o mesmo.

Nesse relato Foucault reconhece como seu trabalho se voltou para uma história das problematizações do sujeito, sejam para as suas formas na arqueologia ou para as suas práticas e modificações na genealogia. No entanto, podemos reconhecer também como as distâncias se relacionam com o pensamento, especificamente, ou propriamente, com o pensar diferente.

Ainda outra questão, quem sabe uma imagem que pode ser tratada dessa relação de Foucault com o seu leitor é a que se refere, ou a que se volta, a evocação das poeiras dos livros com as poeiras de uma batalha. Canguilhem (2012, p. 20) se refere, nessa batalha, ao insone leitor dos textos que dormiam nas bibliotecas,

Encontra-se aí uma das razões do estupor que a leitura de Foucault suscitou em vários de seus críticos. Ele não cita nenhum dos historiadores desta ou daquela disciplina e só se refere a textos originais que dormiam em bibliotecas. Falou-se de “poeira”. E de fato. Mas, assim como a camada de poeira sobre os móveis indica a negligência das faxineiras, a camada de poeira sobre os livros indica as frivolidades das escritoras.

Outros despojos de leitura. É nesse espaço, nesse campo de batalhas, que nos deparamos com a figura de Bichat ao lado de Marx, Curvier e Ricardo,

Mas, justamente por poder ser colocado no mesmo nível daquelas outras figuras, logo nos devemos lembrar de que, para a Arqueologia, o autor não conta. Conta o que é dito, o discurso. De alguma forma Bichat é, antes, resultado de uma disposição epistêmica nova na qual se acha enredado. E se Foucault o coloca em evidência, é para celebrar outra coisa que não os feitos de um herói. (TERNES, 2009, p. 152).

Mas essa batalha transpõe os espaços da arqueologia, se repetirá no espaço genealógico. É a genealogia o espaço do “saber histórico das lutas”, das “memórias do combate”, é o saber que se volta contra a tirania dos discursos. Saber que se caracteriza pelos encontros entre o saber da erudição e o saber desqualificado pela ciência e o conhecimento,

Delineou-se assim o que se poderia chamar uma genealogia, ou melhor, pesquisas genealógicas múltiplas, ao mesmo tempo redescoberta exata das lutas e memória bruta dos combates. E esta genealogia, como acoplamento do saber erudito e do saber das pessoas, só foi possível e só se pôde tentar realizá-la à condição de que fosse eliminada a tirania dos discursos englobantes com suas hierarquias e com os privilégios da vanguarda teórica. (FOUCAULT, 1979, p. 171).

Talvez, por isso Foucault afirmar sobre suas pesquisas que se tratavam de indicações, não são conduções, “a algum lugar, a alguma direção pré-determinada”. Trata-se de

fragmentos, linhas pontilhadas, as quais poderiam ser continuadas ou modificadas. Reencontramos nesse espaço aquele leitor insone, que se inquieta com o sono dos livros e se declara amorosamente à “maçonaria da erudição inútil”,

Que o trabalho que eu apresentei tenha tido este aspecto, ao mesmo tempo fragmentário, repetitivo e descontínuo, isto corresponde a algo que se poderia chamar de preguiça febril. Preguiça que afeta caracteralmente os amantes de biblioteca, de documentos, referências, dos escritos empoeirados e dos textos nunca lidos, dos livros que, logo que publicados, são guardados e dormem em prateleiras de onde só são tirados séculos depois; pesquisa que conviria muito bem à inércia profunda dos que professam um saber inútil, uma espécie de saber suntuoso, uma riqueza de novos-ricos cujos signos exteriores estão localizados nas notas de pé de página; que conviria a todos aqueles que se sentem solidários com uma das mais antigas ou mais características sociedades secretas do Ocidente, estranhamente indestrutível, desconhecida na Antiguidade e que se formou no início do Cristianismo, na época dos primeiros conventos, em meio às invasões, aos incêndios, às florestas: a grande, terna e calorosa maçonaria da erudição inútil. (Idem, p. 168).

A esse belo relato, uma defesa da erudição, muito provavelmente algo de uma “bibliofilia”, como o designou muito apropriadamente Ribeiro (1985, p. 24), “um amor – borgiano – às bibliotecas, a seus textos que subvertem datas e enquadramentos. E não é nos textos teóricos que se esgota esse poder dos escritos, nem a vontade foucaultiana de ler”. Declarar o seu amor aos livros e as palavras, é isso que faz Foucault. No entanto, um amor nômade, daqueles errantes que vagam por estradas desconhecidas.

Talvez, deva ser ressaltado que a leitura é uma discussão à margem do que Foucault escreveu e pensou. No entanto, não menos importante, considerando o imenso e intenso espaço de suas margens. Talvez, ainda seja importante lembrar que as margens são espaços em branco, abertos para a morte, para o acontecimento, para as lutas e batalhas. Um espaço marginal. Um espaço para o leitor. Talvez, espaços nos quais sempre temos que nos reaver. Um espaço aberto aos diferentes encontros, às estranhas vizinhanças, essas que permitem os mais diferentes discursos sobre Foucault, inclusive o nosso.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- APOLLINAIRE, Guillaume. *El Marqués de Sade*. Buenos Aires: Quadrata, 2007.
- ARTIÈRES, Philippe. Monumentos de papel: a propósito de novos usos sociais dos arquivos. In. SALOMON, M. *Saber dos arquivos*. Goiânia: Ricochete, 2011.
- \_\_\_\_\_. A polícia da escritura: práticas do panóptico gráfico. In. GONDRA, J.; KOHAN, O. *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BEAUVOIR, Simone de. Deve-se queimar Sade? In. SADE, Marquês de. *Novelas do Marquês de Sade e um estudo de Simone de Beauvoir*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.
- BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BLANCHOT, Maurice. *Lautréamont y Sade*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- BORGES, Contador. A revolução da palavra libertina. In. SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova, ou, Os preceptores morais*. São Paulo: Iluminuras, 2012.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero. Feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CANGUILHEM, Georges. *Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do Cogito?* Goiânia: Edições Ricochete, 2012.
- CARPEAUX, Otto Maria. Sade, nosso contemporâneo. In. SADE, Marquês de. *Justine ou os infortúnios da virtude*. Rio de Janeiro: Saga, 1968.
- CHARLES, Sébastien. Foucault leitor de Sade: da infinidade do discurso à finitude do prazer. *Rev. Filos. Aurora*, v. 19, n. 25, p. 333-344, jul./dez. 2007.
- CHARTIER, Roger. *A aventura do livro: do leitor ao navegador*. São Paulo: Unesp, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: ed. 34, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: Por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Petrópolis: Vozes; Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1972.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000.

\_\_\_\_\_. A vida dos homens infames. In: \_\_\_\_\_. *Ditos e Escritos IV: Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2007.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. São Paulo: Graal, 2007.

\_\_\_\_\_. *História da Loucura: na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

\_\_\_\_\_. A água e a loucura. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos I: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria, psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

\_\_\_\_\_. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *O corpo utópico, As heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

\_\_\_\_\_. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão...* Rio de Janeiro: Graal, 2013.

\_\_\_\_\_. *O Belo perigo: conversa com Claude Bonnefoy*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

\_\_\_\_\_. *A grande estrangeira: sobre literatura*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

HADDAD, Jamil A. Sade e o Brasil. In: SADE, Marquês de. *Novelas do Marquês de Sade e um estudo de Simone de Beauvoir*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Moraes, 1991.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Sade, meu próximo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

- KRAEMER, Celso. Crítica, liberdade, arte e transversalidade em Michel Foucault. In. REZENDE, Haroldo (Org.). *Michel Foucault: transversais entre educação, filosofia e história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- LE BLANC, Guillaume. História da Loucura na Idade Clássica: uma história da pobreza. In. MUCHAIL, S. T., FONSECA, M. A.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). *O mesmo e o outro: 50 anos de História da Loucura*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MANGUEL, Alberto. *Uma história da leitura*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- MELVILLE, Herman. *Moby Dick*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- MORAES, Eliane R. A palavra insensata. *Revista Cult*, São Paulo, n. 81, p. 49-52, jun. de 2004.
- \_\_\_\_\_. Inventário do abismo. In. SADE, Marquês de. *Os 120 dias de Sodoma, ou, A Escola da libertinagem*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Lições de Sade: ensaios sobre a imaginação libertina*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O corpo impossível: a decomposição da figura humana de Lautréamont a Bataille*. São Paulo: Iluminuras, 2012.
- PELBART, Peter Pál. *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- POE, Edgar Allan. *O enterro prematuro e outros contos do mestre do terror*. Porto Alegre: BesouroBox, 2013.
- PROUST, Marcel. *Sobre a leitura*. Campinas: Pontes, 2011.
- RAMOS DO Ó, Jorge. O governo do aluno na modernidade. *Foucault pensa a educação*, 2007, p. 36-45. (Especial: Biblioteca do professor 3, Educação).
- RIBEIRO, Renato Janine. O discurso diferente. In. *Recordar Foucault: os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985. (p. 24-35).
- ROUDINESCO, Elisabeth. Leituras da História da Loucura (1961-1986). In: ROUDINESCO, Elisabeth et. al. *Foucault: leituras da História da Loucura*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou, Da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SABOT, Phillipe. Foucault, Sade e as Luzes. *REDISCO*. Vitória da Conquista, v. 2, n. 2, p. 111-121, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Nos arquivos da arqueologia: Reler As palavras e as coisas hoje*. Sessão na Jornada de estudos em torno do livro de Foucault As palavras e as coisas 50 anos depois. Realização

Programa de Pós-Graduação em História e Faculdade de Filosofia da UFG, Novembro de 2016.

SADE, Marquês de. *Novelas do Marquês de Sade e um estudo de Simone de Beauvoir*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

\_\_\_\_\_. *Justine ou os infortúnios da virtude*. Rio de Janeiro: Saga, 1968.

\_\_\_\_\_. *Os 120 dias de Sodoma, ou, A Escola da libertinagem*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Os crimes do amor e Arte de escrever ao gosto do público*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na alcova, ou, Os preceptores morais*. São Paulo: Iluminuras, 2012.

SALOMON, Marlon. A danação do arquivo: ensaio sobre a história e a arte das políticas culturais. In: SALOMON, M. *Saber dos arquivos*. Goiânia: Ricochete, 2011.

SUGIZAKI, Eduardo. O tratamento moral dos loucos e a educação – Psiquiatria e Pedagogia no nascimento da nossa modernidade. *Educativa*. Goiânia, v. 15, n. 2, p. 301-308, jul./dez. 2012.

TERNES, José. Foucault: uma história espacial. In: POMMER, A. FRAGA, P. D.; SCHNEIDER, P. R. (Orgs.). *Filosofia e crítica: Festschrift dos 50 anos de Filosofia da Unijuí*. Ijuí: Unijuí, 2007.

\_\_\_\_\_. *Michel Foucault e a idade do homem*. Goiânia: Ed. UCG/Ed. UFG, 2009.

\_\_\_\_\_. *Compelle intrare: a transgressão do Sobrinho*. In: MUCHAIL, S. T., FONSECA, M. A.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). *O mesmo e o outro: 50 anos de História da Loucura*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

\_\_\_\_\_. Na escola de Maldoror. In: ALMEIDA, Fábio F. (Org.). *Sobretudo a noite: ensaios sobre tempo, morte, memória*. Goiânia: Ricochete, 2016.

VAZ, Paulo. *Um pensamento infame*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

VEIGA-NETO, Alfredo. Teoria e método em Michel Foucault (im) possibilidades. *Cadernos de Educação*. FaE/PPGE/UFPel. Pelotas, v. 34, p. 83-94, set./dez. 2009.

VEYNE, Paul. *Foucault: o pensamento, a pessoa*. Lisboa: Texto e Grafia, 2009.