

UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

## **Dispositivos e diagramas na filosofia de Michel Foucault**

Pedro Fraga dos Santos

Orientadora: Prof. Dr. James Bastos Arêas

Dissertação de Mestrado apresentada  
ao Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia da UERJ como requisito  
parcial para a obtenção do título de  
Mestre em Filosofia.

Rio de Janeiro  
Julho de 2007

UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

## **Dispositivos e diagramas na filosofia de Michel Foucault**

Pedro Fraga dos Santos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, aprovada pela Banca Examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. James Bastos Arêas (UERJ) – Orientador

Prof. Dr. Ivair Coelho Lisboa R. de N. Itagiba (UERJ)

Prof. Dr. João Rezende (UFF)

Rio de Janeiro  
Julho de 2007

## Agradecimentos

Aos professores James Arêas e Ivair Itagiba, pela riqueza de suas aulas, por seus vivos conselhos e por suas orientações na elaboração do presente trabalho.

Ao professor João Rezende, pelo cuidado na leitura da presente obra.

Aos professores Aristóteles Alves (*in memoriam*) e Julia Fraga, que me proveram, ao longo dos anos, de condições para experimentar a Filosofia. Cabe, ainda, agradecer às professoras Julia Fraga e Cristina Machado pela ajuda na formatação e revisão do texto.

Agradecimentos especiais:

Aos meus familiares, pelo apoio.

Aos colegas da UERJ e, mais ainda, ao amigo Vladimir Seixas, pelas contribuições conceituais que auxiliaram o enriquecimento desta dissertação.

E a Cristina Machado, pelo carinho, amor e compreensão dedicados às engrenagens desse trabalho.

## Resumo

Santos, Pedro Fraga dos. **Dispositivos e diagramas na filosofia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro, 2007. 84p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, IFCH-UERJ.

O conceito de disciplina desenvolvido por Foucault em *Vigiar e punir* possibilita um prolongamento das indagações situadas em *Doença mental e psicologia* e em *História da loucura* acerca da relação entre a loucura, entendida como doença mental, e a psiquiatria a partir do século XVIII. Assim, é na convergência de tais obras que este trabalho busca compreender de que maneira a disciplina se exerce sobre o tempo, o espaço e os movimentos dos indivíduos com o objetivo de formar corpos úteis e almas dóceis.

Nas análises de Foucault, o poder disciplinar funciona, no bloco espaço-tempo, à maneira de um diagrama que articula formações de potências e regimes de signos em todo o corpo social. Isso significa dizer que não somente a loucura encara uma constante sujeição às técnicas disciplinares, mas também as crianças, os militares, os operários e tantos outros. No entanto, não se pode supor, nessa sujeição, um total domínio do poder sobre os corpos. A filosofia de Michel Foucault apresenta-se como um campo conceitual em que os enfrentamentos e as tensões aparecem nas mais diversas formas e nos mais diversos espaços.

## Palavras-chave

disciplina; loucura; bloco espaço-tempo.

## Résumé

Santos, Pedro Fraga dos. **Dispositifs et diagrammes chez Michel Foucault**. Rio de Janeiro, 2007. 84p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, IFCH-UERJ.

Le concept de discipline développé par Foucault dans *Surveiller et punir* rend possible un prologement des questions proposées dans *Maladie mentale et psychologie* et dans *Histoire de la folie* en ce qui concerne la relation entre la folie, comprise comme maladie mentale, et la psychiatrie dès le XVIII<sup>ème</sup> siècle. Donc, c'est dans la convergence de telles oeuvres que ce travail essaie de comprendre de quelle façon la discipline s'exerce sur le temps, l'espace et les mouvements des individus ayant pour l'objectif de former des corps utiles et des âmes dociles.

Dans les analyses de Foucault, le pouvoir disciplinaire fonctionne, dans le bloc espace-temps, à la manière d'un diagramme qui fait l'articulation entre des formations des puissances et les regimes des signes dans tout le corps social. Cela veut dire que la folie n'est pas l'unique à affronter une constante sujétion aux techniques disciplinaires, mais aussi les enfants, les militaires, les ouvriers et tant d'autres. Et pourtant, on ne peut pas supposer, dans cette sujétion un total domaine du pouvoir sur les corps. La philosophie de Michel Foucault se présente comme un champs conceptuel où les batailles et les tensions surgissent sous les plus différentes formes et sous les plus différents espaces.

## Mots-clés

discipline; folie; bloc espace-temps.

## Sumário

Introdução	8
	14
Capítulo 1 – A loucura sob o signo da disciplina	
1.1 – A loucura e seus encontros ao longo da Idade Clássica	14
1.2 – O espetáculo a céu aberto e a fábrica de autômatos	25
	30
Capítulo 2 – Dispositivos e diagramas	
2.1 – Extensus-cronos: o bloco espaço-tempo	30
2.2 – Dispositivos abstratos: enunciados, visibilidades e forças	41
	58
Capítulo 3 – Topologias	
3.1 – A água, a loucura e as ilhas desertas	58
3.2 – Utopias e heterotopias	70
	77
Considerações finais	
	80
Referências bibliográficas	
	84
Bibliografia complementar	

Liberdade completa ninguém desfruta: começamos oprimidos pela sintaxe e acabamos às voltas com a Delegacia de Ordem Política e Social, mas, nos estreitos limites a que nos coagem a gramática e a lei, ainda nos podemos mexer.

Graciliano Ramos, *Memórias do Cárcere*

## Introdução

A temática da loucura ocupou, no pensamento de Michel Foucault, um lugar de destaque desde as suas primeiras obras. Em sua tese de doutoramento, conhecida hoje como *História da loucura na Idade Clássica* (Foucault, 2000a), assim como na segunda parte de seu primeiro livro intitulado *Doença mental e psicologia* (Foucault, 1975a), Foucault levanta, através de uma perspectiva histórico-filosófica, a hipótese de que somente a partir do século XVIII a loucura receberia o caráter de doença mental impresso pelos primeiros alienistas. Segundo Foucault, antes desse período, a loucura teria toda uma história ainda por ser traçada, da qual nada falavam os livros de história psiquiátrica. A proposta de Foucault de delinear essa história apontava para uma série de relações mantidas pela loucura, ao longo da Idade Clássica, não apenas com a medicina, mas também com as artes, a criminalidade, a igreja etc.<sup>1</sup>, que desfaziam qualquer autoridade *a priori* da medicina sobre a loucura. Partir, então, desses encontros realizados pela loucura, durante a Idade Clássica, significaria, para ele, expor a fragilidade da ligação paciente-alienista, tida como imemorial e inquestionável pela historiografia médica, uma vez que passaríamos a encará-la como apenas um encontro dentre tantos outros possíveis.

Por meio dessa hipótese, Foucault pôde não somente estabelecer uma data de nascimento para a transformação da loucura em doença mental, como também apontar as condições necessárias para essa transformação. Essas condições, contudo, não foram desenvolvidas em seus dois primeiros livros; foi preciso esperar a publicação de *Vigiar*

---

<sup>1</sup> As referências de Foucault às relações existentes entre as artes e a loucura, tais como a obra de Erasmo ou de Bosch, ao longo do primeiro capítulo de *História da loucura*, foram, muitas vezes, interpretadas como um olhar um pouco romântico ou uma experiência *naïf* da loucura; mas essa leitura mostra-se incoerente se considerarmos a hipótese de que a loucura nem sempre fora entendida como doença mental e tivera outros encontros para além da medicina.



e punir (Foucault, 1987b), pois o estudo do modelo de sociedade disciplinar possibilita a reinserção da mutação da loucura em doença mental nesse novo ambiente.

É neste ponto que reside nossa própria hipótese, ou seja, somente com a formação de um bloco espaço-tempo<sup>2</sup>, concretizado nos dispositivos de uma sociedade disciplinar, é que se realiza a transformação da loucura em doença mental. Nesses dispositivos, sejam eles a prisão, o asilo, o exército, a família etc., realizam-se processos para repartir os indivíduos, para fixá-los e distribuí-los espacialmente. A cada função realizada pelos indivíduos, deverá haver um tempo correspondente para a obtenção de melhores resultados práticos. A doença mental aparecerá, portanto, num diagrama disciplinar que perpassa todo o campo social, nele impõe-se uma função qualquer a uma multiplicidade humana qualquer. Transportamos, então, o estudo de Foucault sobre os embates de forças, característicos das relações mantidas pela loucura, para o interior desses dispositivos. É lá que se desenvolvem, segundo a condição do bloco espaço-tempo, funções formalizadas tais como: a correção e a cura impostas ao louco, “um fazer trabalhar” para o trabalhador, a obrigatoriedade de portar-se polidamente no interior familiar etc.

Veremos, no primeiro capítulo, de que forma Foucault desenvolve sua hipótese e como ele abdica, dessa forma, da leitura proposta pela historiografia psiquiátrica. Em seguida, visamos depreender como as culminações dessa hipótese, presentes na terceira parte da *História da loucura*, marcariam, assim, os enfrentamentos físico e espiritual da loucura num espaço fechado e bem determinado denominado *Asilo*. Buscaremos, a seguir, mostrar como a última parte do livro em questão representava, para Foucault, apenas um ponto de partida que seria mais tarde desenvolvido em *Vigiar e punir*. O

---

<sup>2</sup> Utilizamos o conceito de bloco espaço-tempo, trabalhado por Gilles Deleuze no texto sobre a sociedade de controle. Segundo Deleuze, “Foucault analisou muito bem o projeto ideal dos meios de confinamento, visível especialmente na fábrica: concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares” (Deleuze, 1992, p.219).

conceito de disciplina, desenvolvido neste último, permite a convergência das duas obras num mundo em que um certo número de técnicas se exerce de maneira sistemática sobre o tempo e o espaço para alcançar os movimentos físicos e espirituais dos indivíduos.

Ao se situar no ponto de ligação entre as duas obras, este trabalho preocupa-se, portanto, em investigar de que forma a desrazão e, mais precisamente, a partir do século XVIII, com o aparecimento dos primeiros alienistas, a loucura devem ser distribuídas no espaço e ordenadas no tempo, para que se estabeleça sobre elas o processo de cura necessário a sua reintegração social. Se, em parte, esse já era um dos focos de análise do doutoramento de Foucault, é em *Vigiar e punir* que se poderá afirmar que a função dos dispositivos é, ao mesmo tempo, desempenhar o papel de uma ortopedia social e de concentrar as forças produtivas no caso particular das fábricas.

Promovemos uma convergência, ao longo de nossa dissertação, entre a literatura e o trabalho realizado por Foucault, não para perceber o que a literatura tem a dizer sobre a filosofia de Foucault ou o que o filósofo tem a dizer sobre ela, mas para encontrar os pontos em que eles se tornam intercessores nas resistências ao processo disciplinar que esmaga, pressiona e direciona a vida dos indivíduos.

No conto machadiano intitulado *O alienista* (Assis, 1961), por exemplo, pode-se perceber como, ao retornar ao universo de Itaguaí munido das idéias adquiridas no estrangeiro, o respeitado e temido alienista, com a autoridade ganha, realiza sobre a vida dos indivíduos um olhar constante e atento ao menor desvio de conduta. É preciso reajustar todo o universo de Itaguaí em um espaço e tempo determinados, ao qual o alienista chama “Casa Verde”. Os conceitos de espaço e tempo tomam conta de nosso trabalho quando atuam como um bloco em dispositivos.

Desenvolveremos a relação desses dois conceitos com o de disciplina ao longo do segundo capítulo, pois são esses conceitos que nos auxiliam e mesmo servem de condição para a compreensão dos efeitos do poder disciplinar sobre os corpos dos indivíduos. Não somente é preciso conceber, e disso Foucault nos advertiu diversas vezes, o poder como uma ação repressora sobre os corpos, mas, como toda uma “tecnologia política do corpo”, que se exerce segundo princípios físicos de ótica e mecânica nos mais diversos dispositivos. Nesse aspecto, a leitura proposta de *Vigiar e punir* torna-se ainda mais necessária, à medida que, lá, Foucault lança bases para uma teoria do poder em termos de produção e não somente repressão. Uma vez colocada a base de nossa discussão, no que concerne aos encontros da loucura e a sua localização espacial asilar no primeiro e segundo capítulos, será preciso estudar de que forma Foucault desenvolve, em seus trabalhos, a questão do espaço e do tempo.

Em uma conferência intitulada “Outros espaços”, proferida em 1967 (Foucault, 2001b), já tendo escrito *História da loucura* e a caminho de *Vigiar e punir*, Foucault ressaltou a importância do conceito de espaço em seus trabalhos e os diversos tipos de considerações que esse conceito pôde suscitar ao longo do pensamento ocidental. Segundo ele, os antigos e medievos não conheciam o conceito de espaço tal como o trabalhamos hoje. Para eles, o espaço funcionava como “um conjunto hierarquizado de lugares”. Da perspectiva da vivência dos homens, havia os lugares (abertos e fechados, rurais e urbanos, protegidos e abertos etc.); para as teorias cosmológicas, havia lugares supracelestes opostos ao celeste, e este, por sua vez, opunha-se ao terrestre. Havia os lugares em que as coisas se situavam em repouso natural, e, por oposição, outros em que as coisas se encontravam porque haviam sido deslocadas violentamente. A totalidade dessa hierarquia que Foucault delineia em oposições dizia respeito aos espaços de localização. É somente com as descobertas de Galileu, no século XVII, que se

substituirá o conceito de espaço de localização pelo de extensão. A propósito dessa mudança, diz Foucault:

[...] o verdadeiro escândalo da obra de Galileu não foi tanto ter descoberto, ou melhor, redescoberto que a Terra girava em torno do Sol, mas ter constituído um espaço infinito, e infinitamente aberto; de tal forma que o lugar da Idade Média se encontrava aí de uma certa maneira dissolvido, o lugar de uma coisa não era mais do que um ponto em seu movimento infinitamente ralentado (Foucault, 2001b, p.412).

As teorias de Galileu ou Newton sobre o espaço entendido como extensão não serão a base de nossa discussão; daremos importância, contudo, às ações prático-políticas que derivam dessa física utilizada por Bentham e examinada por Foucault. Desenvolvemos, então, o estudo dos efeitos da disciplina para perceber de que forma se dá o entrecruzamento de tempo e espaço e como esses dois elementos, por sua vez, são dispostos para funcionar sobre a vida dos indivíduos. Se, de uma maneira, a física e a cosmologia nos permitem entender a ação topológica da disciplina como ótica (visibilidade) e como mecânica (movimento), de uma outra, a literatura de Bruno Schulz oferece, também, a compreensão da ação da disciplina relacionada à metrificacão do tempo e à temporalização do espaço.

Em “O sanatório sob o signo da clepsidra”, de uma maneira direta, cara à sua própria elaboração literária, Schulz (1994) permite-nos compreender como o movimento dos corpos, em seu rebatimento sobre o bloco espaço-tempo, só funciona segundo uma disciplina que, insistentemente, o domestica.

Uma vez delineado o bloco espaço-tempo, passamos, então, ao estabelecimento dos dispositivos, em suas funções abstratas e concretas, que enquadram forçosamente as condutas num esquema devidamente escalonado. Esses mecanismos operam não para reprimir, segundo Foucault, mas para inscrever positivamente os indivíduos em uma normatividade cuidadosamente axiomatizada. É a partir da leitura que Gilles Deleuze faz do dispositivo que podemos dar um outro alcance à topologia proposta por Foucault.

Há que se ver aí uma cartografia, que não diz mais respeito aos recortes e estriamentos operados pela disciplina, mas à criação de possíveis para que não sufoquemos nos enlaces do poder e do saber. Procuraremos mostrar de que maneira o conceito de heterotopia funciona como um espaço alternativo ao suscitado pelo modelo disciplinar.

Por fim, veremos como a afirmação de que a loucura não é uma ilha, mas um continente, proposta pelo alienista machadiano, se confunde com as imagens espaciais indicadas por Foucault, quando se vai da errância marinha da nau dos loucos à aparente fortaleza constituída sobre as ilhas (Foucault, 2000a, p.359). Ao tomar como apaziguados os embates entre a terra e a água, os primeiros alienistas souberam encerrar a loucura sobre terra firme, seja ela ilha ou continente, constituindo uma ordem disciplinar. É preciso, contudo, com Foucault, escapar das normas, coerções e condicionamentos desse modelo, criando outros espaços, espaços heterogêneos, mistos de ilhas desertas e oceanos incertos.

## Capítulo 1 – A loucura sob o signo da disciplina

### 1.1 – A loucura e seus encontros ao longo da Idade Clássica

Uma das principais teses de Foucault acerca da loucura desde seu primeiro livro, *Doença mental e psicologia*, consistia em dizer que: “Foi numa época relativamente recente que o Ocidente concedeu à loucura um status de doença mental” (Foucault, 1975a, p.75). No início da Idade Clássica, a loucura era tida como pertencente às quimeras do mundo. Dessa maneira, podia viver entre elas, não sendo separada, a não ser quando tomava formas extremas ou perigosas. Antes do século XVIII, segundo Foucault, a experiência da loucura era bastante polimorfa, e seu confisco, em nossa época, pelo conceito de “doença” não deve nos deixar cegos em relação aos seus outros sentidos. Somente a partir do fim do século XVIII, ela passa a ser uma realidade sobre a qual é preciso agir sob a perspectiva objetivista da medicina.

Alguns comentadores insistiram no ponto de que Foucault escrevera, em a *História da loucura*, um livro sobre a natureza da loucura, como se ela pudesse, em sua essência ou fundamento, guardar algo. No entanto, o problema, para Foucault, nunca foi outro a não ser tentar averiguar os efeitos dos encontros e das relações que a loucura manteve em séries históricas contingentes por toda a Idade Clássica, e não apenas com a medicina em meados do século XVIII. A genealogia de Foucault consiste em pesquisar essa série de acontecimentos<sup>3</sup> em que a loucura aparece entre uma enxurrada de personagens sempre pronta a navegar por águas estranhas, como *stultifera navis*, a perseverar por entre os vícios, libertinagens e crimes mais atrozes, ou entre as artes. É a

---

<sup>3</sup> Essas séries não obedeciam a uma linha de causalidade ou a uma evolução. Elas também não tratavam de apresentar juízos de atribuição para a loucura. Para uma maior compreensão acerca do conceito de acontecimento na obra de Foucault: cf. “Nietzsche, a genealogia e a história” (Foucault, 2000) e “Mesa-redonda em 20 de Maio de 1978” (Foucault, 2003).

loucura como fluxo que se encontra, por exemplo, com a Igreja e, uma vez se desterritorializando da Igreja, reterritorializa-se na medicina. Como diz Michel Serres em seu estudo sobre o livro em questão, “[...] de repente, compreende-se que não há essência da loucura a não ser a própria situação” (Serres, 1962, p.175). Para Serres, Foucault escrevera a história de uma constituição lenta, complexa e plurívoca de encontros possíveis que envolviam não somente a loucura, mas toda a desrazão. Foucault já antecipava, ainda que não à maneira de uma teoria formal, aquilo que ele iria desenvolver em *Vigiar e punir*, ou seja, o poder como relação. A construção da *História da loucura* não residia, portanto, numa seqüência de causas psicológicas, mas numa teoria das relações ou dos encontros possíveis que a loucura traçara ao longo da Idade Clássica.

É em *O alienista* que se pode encontrar um ressoar em relação ao esforço de Foucault, quando Machado de Assis mostra como a loucura aparece em uma outra disposição antes de seu encontro com o médico Simão Bacamarte. Segundo o narrador, “A idéia de meter os loucos na mesma casa, vivendo em comum, pareceu em si mesma um sintoma de demência, e não faltou quem o insinuasse à própria mulher do médico” (Assis, 1961, p.53). Certamente, esse conto aponta inicialmente para o tema do poder como repressão do alienista em relação à loucura; contudo, é para mais tarde mostrar o quanto esse poder definia-se por uma tensão de forças em que ele ora reprime a loucura, enclausurando-a, ora sofre seus efeitos. Percebe-se o estranhamento que causa aos personagens machadianos o enclausuramento da loucura, como se seu parentesco com a medicina não fosse estabelecido desde o início dos tempos ou se constituísse como uma finalidade. Nesse sentido, diz Foucault, é preciso escutar a história para perceber que a familiaridade rapidamente aceita entre a loucura e a medicina, presente na maioria das histórias da psiquiatria publicadas antes da *História da loucura*, nem sempre ocorreu e

não necessariamente está fadada a ser um fim. É essa teoria da relação que poderá fornecer a Foucault os meios de seguir o curso de sua investigação acerca da legitimidade do rapto e da captura da loucura sob o jugo de doença mental.

No intuito de entender como a loucura vai aparecer entre os muros dos grandes asilos do século XVIII, em companhia da “boa consciência” dos alienistas, deve-se em primeiro lugar atentar para seus outros caminhos. Os historiadores da psiquiatria orgulham-se, ainda hoje, em mostrar que a medicina “libertou” a loucura das punições físicas que ela sofria por seus excitamentos. Eles regozijam-se também ao afirmar que a medicina liberou a loucura das correntes que a prendiam nas antigas instituições do século XVII; no entanto, esquecem-se de mostrar como ela passa a ser punida por seus erros e como vai se constituir em torno dela uma instância perpétua de julgamento: a disciplina. É preciso, contudo, um pouco mais de calma se quisermos compreender essa transição.

De acordo com Foucault, a partir do século XVII, o mundo da loucura torna-se o da exclusão. A princípio, as internações eram compartilhadas por todos que fossem considerados desprovidos não só de razão, mas também de princípios morais e sociais. Em toda a Europa, criaram-se locais destinados à internação de uma série de indivíduos bastante diferentes entre si. Nesses locais, além dos loucos, eram inseridos os mendigos, os inválidos pobres, os desempregados, os portadores de doenças venéreas, os libertinos de todos os tipos, as pessoas cuja família ou o poder real quisesse evitar o castigo público; em suma, todos aqueles que, em relação às ordens da razão, da moral e da sociedade, davam mostras de “alteração”. É com esse intuito que o governo da França cria o *Hôpital Général* e que, na Inglaterra, são criadas as *Workhouses*.

Inicialmente, essas instituições não têm relação alguma com a medicina. Ninguém é levado a esses lugares para ser tratado, ou corrigido, mas porque não pode



ou não deve mais fazer parte da sociedade. Essas internações, a princípio, não colocam em questão a relação da loucura com a doença, mas as relações da sociedade consigo própria. No entanto, essa internação em que a loucura aparece entre os desatinados não dura mais de um século.

Esse mundo de pecados, crimes e erros em que a loucura está encerrada começa a se deslocar. A loucura não rompe o circuito de internamento, mas se desloca e começa a tomar distância em relação aos seus antigos irmãos. Ela encontra uma nova pátria: “deslocação pouco perceptível, tanto o 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” (Foucault, 2000a, p.384). A loucura está agora isolada e seu isolamento denuncia-a naquilo que ela tem de irredutível, de insuportável para a razão. Rompeu-se o grande envolvimento no qual estava a confusa unidade do desatino no Hospital-Geral; eis o nascimento do asilo.

Em torno da loucura, uma nova forma de visibilidade atravessada por novos enunciados e diferenciações marca o nascimento do asilo no século XVIII. O hospital-asilo deve ser a instância perpétua de julgamento: o louco tem de ser vigiado nos seus gestos, rebaixado em suas pretensões, contradito em seus delírios e ridicularizado em seus erros. Cabe ao médico impor um controle ético sobre o paciente e exercitar sobre a alma do doente suas sínteses morais.

De um lado, Philippe Pinel e os demais médicos franceses tentam dar à loucura, insistentemente, uma objetividade e uma precisão dentro de uma organização que deve apresentá-la em uma verdade pura. De outro, a figura de Samuel Tuke e sua sociedade de amigos está pronta, em seu assistencialismo, a tratar os loucos em suas casas de internamento, seu *Retiro*.

O que há de semelhante, à primeira vista, entre o asilo de Pinel e o *Retiro* de Tuke é seu caráter filantrópico. Locais que, segundo a dramaturgia da história psiquiátrica, não mais são jaulas do homem, mas uma espécie de república perfeita onde as relações só se estabelecem numa transparência virtuosa. No entanto, enquanto o asilo de Pinel visa curar o louco, estabilizando-o num tipo social moralmente reconhecido e aprovado, no *Retiro* de Tuke deve-se reproduzir a sociedade religiosa e moralista dos Quakers. “[...] onde, longe de estar protegido, ele será mantido numa eterna inquietação, incessantemente ameaçado pela Lei e pela Falta” (Foucault, 2000a, p.478). Foucault mostra como, no *Retiro*, o louco deve coibir-se a si próprio diante das sínteses morais dos intendentess.

O medo e as sanções inseridos nesse local dirigem-se ao louco não através de punições físicas, como no antigo internamento, salvo quando se julgar necessário, mas em discursos que devem delimitar e ressaltar a região de sua responsabilidade. O *Retiro* de Tuke liberta a loucura de suas correntes. Mas que nova disposição é essa em que a loucura é atravessada por um poder incorpóreo? As forças de coação devem se inserir de diversas formas: o trabalho vem em primeira linha nesse tratamento, juntamente ao olhar do alienista, que deve vigiar a “autocontenção” do louco. É nesse ambiente que o louco se atribui a culpabilidade de sua desrazão: passagem de um mundo de pura reclusão e reprovação para o de julgamento.

A proposta asilar de Pinel, ao contrário do *Retiro* de Tuke, deve ser um “domínio religioso, sem religião, domínio da moral pura, da uniformização ética” (ibid., p.487). Essas casas de internamento, que traziam consigo ainda os limites dos antigos leprosários, aparecem, no século XVIII, como uma continuidade da moral social. Os valores da família, do trabalho e das virtudes em geral são encontrados nos asilos, onde se tem por objetivo o reino homogêneo da moral. Tuke propunha uma segregação

religiosa com fins de purificação espiritual; para Pinel, é necessário instaurar um movimento disciplinar, neutro, caro à vida social burguesa da época. Lá devem ser apagadas ou corrigidas, através de sínteses morais, as alienações que nascem na fronteira ou nos limites da vida social. O trabalho dos vigilantes e dos médicos seria fazer cumprir essas sínteses, que não visam mais diretamente os corpos, mas as almas dos alienados e dos que vivem à margem.

O personagem do médico é o ponto central para o qual devem convergir as obras de Pinel e de Tuke. É ele que deve julgar, em seus enunciados, os que ficam e os que saem dos asilos. Esse personagem limita a loucura não por conhecê-la, mas porque a domina. Ele exerce sua autoridade sobre o mundo asilar, na medida em que seu papel deve ser o de representar o pai e o juiz, a família e a lei.

Foucault nos mostra como o espaço fechado do internamento deve servir de suporte para análise da tecnologia de poder disciplinar que envolve não apenas a loucura, mas todo o espaço social. Essa problematização dos espaços, das margens e das delimitações extensivas, que se desenrola por toda a *História da loucura*, diz respeito ao esforço de Foucault em mostrar os efeitos repressivos desse poder que exila, discrimina e cerca.

Trata-se de um poder que aparece não apenas exercido sobre o corpo do louco, mas também nos mecanismos de dominação da alma dos que são vigiados, treinados e corrigidos. Isso se aplica desde as crianças e os escolares, até os colonizados e os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. Contudo será preciso esperar *Vigiar e punir* para entender como o estudo do poder em sua forma de codificação repressiva atendia apenas a uma das faces do confinamento asilar. Em uma entrevista, Foucault dirá:

Quando escrevi a *História da Loucura* usei, pelo menos implicitamente, esta noção de repressão. Acredito que então supunha uma espécie de loucura viva, volúvel e ansiosa que a mecânica do poder tinha reduzido ao silêncio. Ora, me parece que a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produto no poder. Quando se definem os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. Ora, creio ser esta uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou. Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso (Foucault, 1979, p.7-8).

Faz-se necessário, portanto, recorrer às análises de *Vigiar e punir* para compreender como Foucault desenvolverá uma nova concepção de poder. Um poder que, para além do caráter repressivo, deve constituir uma produtividade através dos meios de confinamento que formam o *corpus* social. Foucault deu o nome de disciplina a esse novo movimento sobre o *corpus*. Pode-se, então, realizar uma outra leitura do movimento asilar no século XVIII, segundo essa nova concepção de poder.

*Vigiar e punir* inaugura uma outra teoria do poder em seu envolvimento com os corpos e as almas. De acordo com Foucault, as teorias tradicionais do poder o encaravam ora como propriedade conquistada por uma classe, ora como poder de Estado. Nesses dois casos, o poder deveria ser tomado como puramente repressivo. François Ewald nos esclarece a esse respeito:

Toda uma tradição falou do poder procurando sua origem (Rosseau), suas condições ou causas (Marx-Engels), reduzindo-o a outra coisa – à luta de classes, por exemplo – fazendo dele um efeito, um produto ou uma superestrutura. Como se o poder devesse sempre ser explicado, interpretado, como se tivesse um sentido inscrito no ser ou na história; dependia de quem determinasse da melhor maneira esse sentido ou essa natureza do poder (Châtelet, 1993, p.365).

Foucault, no entanto, apresenta o poder como estratégia. Os efeitos desse poder não devem ser, portanto, atribuídos a uma “apropriação”, mas a disposições, manobras, táticas, técnicas e funcionamentos. O poder não possui homogeneidade, ele passa por diversos pontos singulares, define-se por singularidade: “o poder se exerce mais do que

se possui, não é privilégio adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas” (Foucault, 1987, p.26).

Esse modo funcional de encarar o poder não nega a existência de classes ou mesmo de suas lutas, mas as insere, segundo Deleuze, “num quadro totalmente diferente, com outras paisagens, outros personagens, outros procedimentos, diferentes desses com os quais nos acostumou a história, inclusive a marxista” (Deleuze, 1988, p.35). A pergunta a ser feita sobre o poder não é o de sua natureza, mas como ele se exerce, como se forma e por que está em toda parte.

Foucault mostra que o próprio aparelho de Estado aparece como efeito ou resultante de uma multiplicidade de engrenagens que se situam num nível bem diferente do estatal. É o poder que se rebate sobre um plano extensivo, isto é, ele deve estar em todos os lugares sem, contudo, se fixar a um aparelho de Estado, sujeito ou classe. Seu aparecimento se dá segundo sua funcionalidade em suas relações de força nos corpos e nas almas. Deve-se, portanto, abandonar as perguntas clássicas: “Por que alguns querem dominar?”, “O que procuram?” e “Qual sua estratégia?”. Em outros termos, o poder não deve ser representado pela forma de indivíduos, no entanto, ele passa por eles: “o poder passa pelos indivíduos que ele mesmo constituiu” (Foucault, 1979, p.184).

Em uma expressão, François Châtelet (1983, p.673-683) soube resumir o intuito inovador de Foucault em relação ao funcionamento do saber e do poder: “o poder como exercício e o saber como regulamentação”. Se o poder como estratégia se dirige aos corpos, os saberes, por sua vez, devem servir de regulamentação para o exercício desse poder. Realizar uma microfísica do poder significa, portanto, entender como é possível através de mecanismos e processos, sujeitar um corpo, dirigir seus gestos e reger seus comportamentos. A esse respeito, acrescenta Ewald:

É preciso reconsiderar completamente a oposição da matéria e do espírito, do corpo e da alma, do idealismo e do materialismo. Nas relações de poder, não existe jamais nada além de corpos, confronto de corpos, e o próprio pensamento não escapa a essa física universal, seja quando funciona como instrumento da tomada do poder sobre os corpos, seja quando for seu efeito. O pensamento se dirige sempre ao corpo, talvez mesmo lhe dê corpo, é uma maneira de ser, para um corpo, indispensável (Ewald apud Châtelet, 1993, p.373).

Antes de entrar em seus estudos detalhados sobre os meios de confinamento disciplinar, Foucault retrocede até um modelo não muito distante de nós, o das sociedades de soberania. O importante, ao estudar esse modelo, é mostrar o quanto nossas engrenagens punitivas já se diferenciaram em termos de objetivos e funções.

Ao analisar a ostentação dos suplícios, Foucault mostrará que são verdadeiras peças teatrais erigidas por um poder soberano para apontar a culpabilidade de um indivíduo e sua afronta perante o príncipe. Foucault usa a definição clássica de suplício como uma arte quantitativa de sofrimento regulado sobre um corpo. Um processo que deve servir para produzir e reproduzir a verdade do crime.

Nesse teatro penal, se cada um dos atores desempenha bem seu papel, a cena adquire a eficácia de uma longa confissão pública. Essa máquina de produzir a verdade sobre um acusado a céu aberto, através de um sofrimento do corpo, busca salvar a alma ou abreviadamente lhe apresentar uma centelha do teatro do inferno. A punição tem a função de restituir o poder do príncipe, pois o crime ataca não somente uma vítima imediata, mas fere também os poderes do soberano “ataca-o pessoalmente, pois a lei vale como a vontade do soberano; ataca-o fisicamente, pois a força da lei é a força do príncipe” (Foucault, 1987b, p.41). O teatro de suplícios tem, portanto, uma função jurídico-política importante, ele é um cerimonial que deve recompor o poder soberano que fora ameaçado, ainda que por um breve instante.

A mecânica do poder soberano se exercia diretamente sobre os corpos através de sanções físicas. No entanto, quais são os inimigos que ameaçam esse poder e que forças

podem se insurgir contra ele? Na ausência de uma vigilância ininterrupta sobre a ação dessas forças, fez-se necessário, para a manutenção desse poder, realizar um cenário particular de dor e sofrimento. Apesar da eficácia dessas técnicas punitivas, os séculos XVIII e XIX já não as conhecem, salvo raros casos. O povo, um dos principais personagens que deveria dar o reconhecimento próprio a esse ritual, confere-lhe, a cada dia, um estatuto de reprodução cruel do crime que fora cometido. A cena ganha para o povo um caráter negativo. Passa-se a suspeitar que o cerimonial dos suplícios, que dava uma solução final aos crimes, mantinha com ele afinidades. Muitas vezes, os carrascos e os juízes podiam ser confundidos com o criminoso por sua ferocidade em aplicar a punição. “A execução pública é vista então como uma fornalha em que se acende a violência” (Foucault, 1987b, p.13). Percebe-se aí uma inversão de papéis, tal a ambigüidade com que se apresenta essa cena. O Iluminismo, os humanistas e os juristas lentamente lhe conferem o caráter de atrocidade. Por toda parte surgem novas forças prontas a exigir uma reforma. As visibilidades e luminosidades da punição devem ganhar um novo espaço. O suplício, aos poucos, perde sua funcionalidade e dá lugar a novos mecanismos. A punição deixa, então, o campo da percepção a céu aberto para entrar em um novo mundo de abstrações. Adota-se uma nova política em relação às sanções aplicadas sobre a sociedade. Elas devem tornar-se imanentes ao corpo social, nas palavras de Foucault: “não punir menos, mas punir melhor; punir talvez com uma severidade atenuada, mas para punir com mais universalidade e necessidade; inserir mais profundamente no corpo social o poder de punir” (Foucault, 1987b, p.70). Percebe-se aí, curiosamente, não um ato de sensibilidade, mas, talvez, um outro meio de se lidar com as ilegalidades.

Na sociedade de soberania, decidia-se sobre a vida ou a morte de um corpo supliciado. O modelo que lhe sucede, preocupa-se em gerir a vida mais do que decidir

sobre a morte. Faz-se necessário, para todo um “novo” sistema judiciário e para a sociedade em geral, corrigir, reeducar e curar aqueles que cometem faltas agora não mais contra o soberano, mas contra toda a sociedade: “o direito de punir deslocou-se da vingança do soberano à defesa da sociedade” (Foucault, 1987b, p.76). A captura do louco é realizada então em nome da coletividade. A ameaça ou real agitação da ordem pública dá às autoridades o direito do seqüestro.

Para além de qualquer discussão acerca da real sensibilidade que se instaura por parte dos reformadores em função de suas sanções, o que nos importa é tentar entender o lugar que essas sanções ocupam nos mecanismos de uma nova política em relação aos movimentos aberrantes do corpo e da alma que vão aparecer a partir do século XVIII.

É nessa nova ambientação de gerência da vida que encontraremos o lugar próprio da loucura, caro aos alienistas do século XVIII, e é nesse mesmo espaço que ela se encontrará até que se possa realizar com o louco, ou ao menos com uma parte deles (os neuróticos), uma relação contratual que implique uma outra codificação.



## 1.2 – O espetáculo a céu aberto e a fábrica de autômatos

Ao contrário das sociedades de soberania, em que as punições sobre o corpo alcançavam também a alma, nas sociedades disciplinares, a alma é que deve tornar-se prisão do corpo. O gradativo desaparecimento das técnicas supliciantes apresenta duas implicações: a primeira diz respeito ao fim dos espetáculos a céu aberto, e a segunda, a um novo domínio exercido sobre o corpo: “não tocar mais no corpo, ou o mínimo possível, e para atingir nele algo que não é o corpo propriamente” (Foucault, 1987b, p.14). O trabalho de alienistas, como Pinel, será fazer com que o louco seja colocado num sistema de coação e privações, de obrigações e interdições. O uso da ducha, por exemplo, terá a função de fazer o louco confessar seus erros e de mostrar-lhe a impossibilidade de que os mesmos sejam cometidos novamente. Nota-se, na obra de Pinel, segundo Foucault, a função corretiva que as duchas devem tomar. Elas trazem o sujeito delirante para a verdade de suas tarefas como homem de razão, realizam uma ablução para expurgar seus desvarios. A ducha comporta-se como um dispositivo voltado para o futuro, ela deve evitar a repetição do erro. Da mesma maneira, os asilos, os reformatórios e as prisões visam bloquear essa repetição, fazendo do corpo um mero meio para atingir a alma.

O corpo ganha uma condição de instrumento ou intermediário. As atividades sobre ele em suas mais diversas formas, como o enclausuramento, o trabalho obrigatório e a ducha, comportam um caráter de correção. Esses aparelhos de correção visam aplicar seus esforços não mais num ritual de tortura, mas nas atividades de todos os dias. Os jogos de cena e as representações são substituídos por exercícios disciplinadores. A alma é, nesse sentido, atingida na medida em que é sede de hábitos. O treinamento do comportamento pelo emprego do tempo, de atividades reguladas, a

meditação solitária, o trabalho em comum entre outras técnicas moldam indivíduos obedientes, sujeitos à aplicação de bons hábitos e normas. Uma vez constituída essa consciência, ela deve funcionar automaticamente nos indivíduos para que não haja possibilidade da repetição de um crime contra a sociedade. Esses hábitos ou movimentos automáticos, aplicados sobre nossos corpos e almas, fazem de nós autômatos. Seguindo a nova concepção de Foucault, o poder se exerce nos indivíduos, ele deve “formar um sujeito de obediência dobrado à forma ao mesmo tempo geral e meticulosa de um poder qualquer” (Foucault, 1987b, p.106).

Como nos faz notar Foucault (1987b, p.117-118), foi René Descartes, ao descrever o corpo humano e o corpo animal como uma máquina ou um autômato natural, em seu *Discurso do método* (2003, p.62-66), que anotou as primeiras palavras no “grande livro do Homem-máquina”. Para Descartes, o funcionamento e as respostas comportamentais automáticas, tanto nos homens quanto nos animais, podiam ser explicadas simplesmente pela estrutura anatômica interna meticulosamente organizada e por um estímulo externo apropriado. No entanto, segundo o próprio Descartes, esses autômatos não podiam ser homens, pois não possuíam aquilo que nos caracteriza como tal, ou seja, nossas almas. Martial Gueroult, em seu *Descartes selon l'ordre des raisons* (Gueroult, 1975), contudo, nos mostra como as *Meditações metafísicas* obedeciam a uma ordem das razões, a um *nexus rationum*. Uma vez alcançada a certeza do *cogito* por meio do método da dúvida, poder-se-ia através de uma ordem de análise dedutiva, chegar à idéia de Deus e, dessa mesma idéia, ao *cogito*, segundo os mesmos recursos. Esse monólogo ou meditação interior subjetiva exigia, portanto, um automatismo, ainda que não aquele que Descartes nos apresenta em seu *Discurso do método*.

Essa capacidade lógica ou abstrata de deduzir formalmente os pensamentos uns dos outros designava também em Baruch de Spinoza (1983, p.63) e em Gottfried

Leibniz<sup>4</sup> os automatismos na alma. Em *Pour une histoire naturelle des normes* (Macherey, 1988), Pierre Macherey encontrava em Spinoza um precursor de Foucault, no que diz respeito à imagem de um autômato que pensa por si mesmo e que reporta sua gênese a uma “tecnologia”, uma ação mecânica. Segundo Pierre Macherey, no caso de Foucault, o autômato seria constituído segundo uma ordem de Saber e de Poder. É preciso insistir nesse sentido anátomo-metafísico<sup>5</sup> descrito por esses filósofos, mas há ainda um outro tipo de automatismo.

O automatismo técnico-político é estabelecido por regulamentos militares, escolares, asilares e por processos empíricos que visam o controle e a correção das ações do corpo e da alma. Trata-se, portanto, de dois registros distintos: o primeiro diz respeito à utilização do corpo, e o outro, à submissão da alma; contudo há pontos de cruzamento entre eles. Foucault detecta no “homem-máquina” de La Mettrie:

[...] Ao mesmo tempo uma redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento, no centro das quais reina a noção de “docilidade” que une ao corpo analisável o corpo manipulável. É dócil um corpo que pode ser submetido, 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; obsessão de Frederico II, rei minucioso das pequenas máquinas, dos regimentos bem treinados e dos longos exercícios (Foucault, 1987b, p.118).

Poder-se-ia dizer que, bem antes do século XVIII, o corpo já havia sido fonte de limitações, proibições ou obrigações. O que permite a Foucault avançar em suas hipóteses é a nova natureza que o poder vai ganhar em suas relações com os corpos. Uma vez que o problema do poder é recolocado não apenas na forma de repressão, mas também de formação de nós mesmos, pode-se descobrir, enfim, como nos tornamos

---

<sup>4</sup> Segundo Deleuze, pode-se encontrar no *Système nouveau*, de 1695, de Leibniz, o conceito de autômato espiritual, que apresenta um aspecto comum com o conceito presente no *Tratado da correção do intelecto*, de Spinoza. O conceito designa, em ambos os filósofos, a nova forma, o novo conteúdo expressivo da idéia e a unidade de sua forma e de seu conteúdo (Deleuze, 1968).

<sup>5</sup> Deleuze, no capítulo intitulado “O pensamento e o cinema”, retomará a discussão sobre o autômato espiritual, para mostrar como o cinema pós-guerra, suscita um novo ritmo diferente do modelo de sociedade disciplinar. O personagem do autômato dá lugar à múmia em suas deambulações, impossibilidade de agir, esquizofrenia galopante etc.

dóceis às suas mais diversas formações. O conceito de disciplina evocado por Foucault deve dizer respeito a essa nova tecnologia de dominação que imprime operações mecânicas nos corpos e que sujeita constantemente suas forças. Esse conceito nos permite não somente investigar a relação da loucura com a psiquiatria a partir do século XVIII, mas também as relações de docilidade-utilidade impostas sobre os corpos em geral. A disciplina é ao mesmo tempo um mecanismo que nos torna mais obedientes, à medida que mais úteis, e vice-versa. Essa nova tecnologia de poder visa traçar sobre a potência de realização dinâmica dos corpos uma linha de normalidade, ela a torna uma aptidão, uma capacidade restrita que é preciso aumentar e sustentar. Da energia resultante dessa linha sobreposta deve-se encontrar uma resultante de forças estritamente sujeitada.

Mas de que maneira essa linha se instaura nos corpos? Em um curto artigo, Deleuze nos mostra de maneira concisa em que forma aparece a disciplina:

O indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escola (“você não está mais na sua família”), depois a caserna (“você não está mais na escola”), depois a fábrica, de vez em quando o hospital, eventualmente a prisão, que é o meio de confinamento por excelência (Deleuze, 1992, p.219).

Ao mostrar que o poder não está nas mãos de alguém, mas espalhado em rede por todo o corpo social, Foucault substituirá as antigas formas de análise piramidais do poder por uma microanálise funcional, cujos focos de poder e técnicas disciplinares formam um número de segmentos de igual proporção que se articulam uns sobre os outros, e através dos quais passam os indivíduos de uma massa. Foucault mostra como, mesmo nas sociedades de soberania, o despotismo do rei não obedece a uma forma piramidal (de cima para baixo) como um atributo de seu poder transcendente, mas esse despotismo compõe forças com aqueles que são mais humildes, como pais, vizinhos,

colegas que desejam que se prenda um incitador público etc. O monarca funciona como um poder público imanente que deve ser capaz de regular os conflitos cotidianos.

Não se trata de analisar cada uma dessas instituições disciplinares, mas de perceber as técnicas essenciais que elas comportam. Técnicas que se entrecruzam nessas instituições que recobrem o corpo social e o preenchem. A minúcia dos regulamentos, o olhar pormenorizado das inspeções e o regime de controle sobre o corpo e a vida constituem os dispositivos de poder capazes de captar até a mais simples quebra de norma.

Percebemos que as sociedades disciplinares funcionam segundo a força de seus dispositivos, mas de que forma eles se organizam? De que forma são distribuídos os indivíduos? Qual será a importância físico-espacial, isto é, arquitetural variável de cada instituição e suas qualidades abstratas? A questão que se mostra então é a de entender o que são os dispositivos disciplinares e de que forma eles funcionam em relação aos corpos e as almas. É a partir da elucidação dessas questões que se poderá compreender a afirmação do narrador, em *O alienista*: “A Casa Verde, disse ele ao vigário, é agora uma espécie de mundo, em que há o governo temporal e o governo *espiritual*” (Assis, 1961, p.58).

## Capítulo 2 – Dispositivos e diagramas

### 2.1 – Extensus-cronos: o bloco espaço-tempo

As múltiplas relações vividas pela loucura, descritas na *História da loucura*, mostravam que seus caminhos até o aprisionamento eram incertos; nesse sentido, o primeiro capítulo, “*Stultifera navis*”, já se mostrava decisivo em apresentar a fluidez dos movimentos traçados por ela segundo a incerteza das marés. As inquietações de Foucault o levaram a pensar de que forma a experiência do internamento modificara esses movimentos. A distribuição espacial dos corpos e seu ordenamento no tempo, segundo esse modelo de confinamento, implicava tratar o deslocamento dos indivíduos de maneira diferente.

A concepção clássica de movimento<sup>6</sup> se definia como uma sucessão de pontos no espaço, ou seja, como um recorte do espaço percorrido, entre pontos, num determinado intervalo de tempo. De saída, Foucault não só divergia desse modelo de sucessão, como o opunha a uma concepção completamente diferente. Não havia um ponto de saída ou de chegada em que a loucura deveria se situar. Seu lugar, no início da Idade Clássica, era o “entre”, local fronteiro ou espaço marítimo que, quando muito, recebia as influências da Lua<sup>7</sup> em seu insinuar amoroso sobre as marés. Diz-nos Foucault:

Fechado no navio, de onde não se escapa, o louco é entregue ao rio de mil braços, ao mar de mil caminhos, a essa grande incerteza exterior a tudo. É um prisioneiro no meio

---

<sup>6</sup> Pode-se encontrar essa concepção, na “Definição 2” e no “Escólio” (Newton, 1974).

<sup>7</sup> Foucault mostrou-nos que o lunático aparecerá nesse período sem a conotação depreciativa que lhe é imputada hoje. “Ao final do século XVI, De Lancre vê no mar a origem da vocação demoníaca de todo um povo: o sulco incerto dos navios, a confiança apenas nos astros, os segredos transmitidos, o afastamento das mulheres, a imagem enfim dessa grande planície perturbada fazem com que o homem perca a fé em Deus bem como todas as ligações sólidas com a pátria; ele se entrega assim ao Diabo e ao oceano de suas manhas” (Foucault, 2000a, p.13).

da mais livre, da mais aberta das estradas: solidamente acorrentado à infinita encruzilhada. É o Passageiro por excelência, isto é, o prisioneiro da passagem. E a terra à qual aportará não é conhecida, assim como não se sabe, quando desembarca, de que terra vem. Sua única verdade e sua única pátria são essa extensão estéril entre duas terras que não lhe podem pertencer” (Foucault, 2000a, p.12.).

O capítulo intitulado “A grande internação”, na *História da loucura*, marca uma ortopedia do movimento, contudo, são as análises de *Vigiar e punir* que mostrarão de que forma ele está domesticado e impedido de desviar, uma vez que está circunscrito em espaços fechados e bem determinados. Distribuir os indivíduos nesse espaço significa colocar seus movimentos em um campo extensivo quantitativo fechado, uma soma de instantes num espaço homogêneo. Pode-se perceber que a fundação dessa concepção de movimento aplicada ao circuito funcional das instituições ganha uma nova significação que ultrapassa as tentativas tanto sociológicas como psicológicas de entender os meios de confinamento. A determinação de um espaço próprio para a circulação e o desenvolvimento do movimento deve obedecer, tal como Foucault vislumbra, à disciplina. Percebemos, então, que é esse conceito que nos permite realizar uma leitura de algumas de suas obras precedentes sobre uma outra ótica. É a disciplina, sob a forma de uma consciência médica, que deve forçar os movimentos a se adaptarem a um circuito determinado e vigiado constantemente.

É interessante notar, aqui, o fato de que Henri Bergson, no primeiro capítulo de *Matéria e memória* (Bergson, 1999), formula uma concepção de consciência longe da fenomenológica, mas próxima à de Foucault. Bergson dava à consciência um papel de enquadramento em relação à percepção e à ação. É ela que deve, uma vez afetada a imagem privilegiada (meu corpo) por outra imagem presente no conjunto infinito das imagens, agir como um filtro e ordenar ao sensório-motor uma resposta imediata. Ela determina as ações possíveis. A consciência disciplinar, seja ela médica ou não, apareceria em Foucault também como um redutor ou um enquadramento dos

movimentos. Falando do ponto de vista bergsoniano, a loucura, entendida como doença mental, sofreria a ação, então, de uma consciência da consciência, ou seja, uma segunda consciência que deveria aplicar um determinado regime de controle para corrigir, direcionar e ampliar as atividades do sensório-motor, pela segunda vez, num bloco espaço-tempo. Mas essa aproximação talvez perca seu sentido imediato, pois as preocupações de Bergson referem-se a suas grandes teses sobre a imagem.

“Mas o princípio de ‘clausura’ não é constante, nem indispensável, nem suficiente nos aparelhos disciplinares. Estes trabalham o espaço de maneira muito mais flexível e mais fina” (Foucault, 1987b, p.122-123). Não basta colocar o movimento em seus trilhos, mas também dispô-lo de uma forma adequada no espaço para que se possa utilizá-lo e vigiá-lo. A arquitetura individual de cada dispositivo exerce um papel fundamental, quer seja quando serve para facilitar a vigilância dos indivíduos, ou quando é usada a fim de isolá-los para o trabalho nas fábricas, o exame nos hospitais etc.

O tempo, por sua vez, entendido como parte integrante do movimento, isto é, solapado junto ao espaço de ação dos corpos, deve ser também moldado para construir funções utilitárias. É o tempo *de la journée*, tal como os franceses o entendem. Um tempo de antecedentes e conseqüências. As almas e os corpos devem ser forjados nesse esquema cronológico “perfeito” de continuidade e sucessão, de acordo com cada dispositivo disciplinar. As atividades produtivas de cada modelo de internamento devem estar comprometidas com o desenvolvimento de cada indivíduo. Não há, no mundo da disciplina, mais um itinerário qualquer para vagabundos, transeuntes, ciganos, doentes, em suma, para os homens que estão sempre de passagem. “É preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua



circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de aglomeração” (Foucault, 1987b, p.122-123).

A literatura americana soube encontrar, nas figuras de Burroughs, Kerouac, Fitzgerald e Ginsberg, para citar alguns de seus representantes, alternativas à disciplina. Essa literatura explorou personagens em perambulações, em errâncias que não buscam qualquer origem, mas que valem por si mesmas, que se efetuam em espaços sem qualificação, sem referências, em espaços quaisquer<sup>8</sup>. Seus heróis, ou anti-heróis, já não conseguem realizar ações possíveis, pois se perdeu o fio da narrativa clássica em que uma situação inicial dada deveria ser resolvida pelo personagem. Ele percebia, sentia e reagia. Entretanto, na literatura americana do pós-guerra ou da crise da bolsa de valores de 1929, como no caso de Fitzgerald, desde o início, os personagens já se encontram perdidos, o papel do herói torna-se secundário. Há, por parte desses escritores, uma descrença no mundo, ou melhor, num mundo da disciplina em que o homem, uma vez moldado por hábitos e normas, poderia reagir a uma determinada situação.

Essa literatura encontrará, ainda, na relação com as drogas, um movimento de experimentação sem correlato com valores morais e, portanto, uma outra possibilidade de se lidar com o corpo e com os nomadismos do espírito, ainda que sem sair do lugar.

Mas talvez seja o literato polonês Bruno Schulz quem, de maneira mais direta, nos colocará o problema da ação da disciplina no tempo e no espaço. A disposição narrativa de *O sanatório* (Schulz, 1994) aponta para a dificuldade ou derrocada da narrativa tradicional que seguia uma cadência linear. O que se pode extrair desse jogo de escritura aparentemente insensata é que a literatura não necessariamente mantém com a narrativa clássica ou acadêmica laços de obrigatoriedade disciplinar. Se a literatura americana dos anos cinquenta e sessenta ainda apresenta uma unidade de todas

---

<sup>8</sup> Deleuze, em seu livro *Imagem-tempo*, mostrará como a literatura e o cinema encontraram meios de trabalhar esses espaços quaisquer (Deleuze, 1990).

as partes da obra, a operação estilística da obra de Schulz, seguindo uma outra linha, apresenta lados dissimétricos, direções quebradas, divisões não comunicantes cujas imbricações parecem sempre se servir de restos estranhamente emaranhados uns nos outros. O todo narrativo se apresenta apenas como uma parte dentre outras. A estilística de Schulz, porém, não é somente uma operação na forma de expressão que foge às amarras da literatura tradicional, suas preocupações se mostram insistentes também em relação à problematização do tempo.

Ao colocar o sanatório sob o signo da clepsidra, Schulz marca, no título de um de seus capítulos, a forma cronológica de funcionamento que o tempo deverá tomar e sua função junto ao espaço e ao movimento dos corpos. A descrição do sanatório mostra-nos de que forma o movimento dos corpos deve obedecer a uma arquitetura de lugares determinados para satisfazer não somente à vigilância dos indivíduos, mas também para romper comunicações indesejáveis e criar maior objetividade funcional para cada setor. O tempo, por sua vez,

este elemento desordenado mantém-se mais ou menos numa certa disciplina somente graças a um incessante cultivo, a um cuidado meticuloso, a um controle apurado e a uma correção de seus excessos. Privado dessa assistência ele fica imediatamente propenso a transgressões, a uma aberração selvagem, a travessuras irresponsáveis, a uma palhaçada amorfa (Schulz, 1994, p.171).

Encontramos uma importante intercessão entre os trabalhos literário de Schulz e filosófico de Foucault. Este vê nessa elaboração temporal dos atos um sistema, um programa que deve definir um esquema anátomo-cronológico do comportamento. Os movimentos dos corpos devem ser decompostos, deve-se definir uma posição para o corpo e suas articulações; um programa deve prescrever uma ordem de sucessões: trata-se de “uma maneira de ajustar o corpo a imperativos temporais” (Foucault, 1987, p.129). A disciplina rebate o tempo sobre o espaço para, através destes, poder alcançar uma melhor relação entre um gesto e a atitude global do corpo.

Schulz vê nesse tempo algo de vomitado, de segunda mão, de gasto, pois, pela penetração de seus delicados mecanismos, os homens realizam suas tramóias, como se nós, ao dominarmos suas anomalias, fizéssemos dele uma propriedade nossa, uma coisa demasiadamente humana. Dirá então o personagem indignado de Schulz:

Chega! Deixem o tempo em paz, o tempo é intocável, não se pode provocar o tempo! Não lhes satisfaz o espaço? O espaço é para o homem, no espaço vocês podem balançar à vontade, podem dar cambalhotas, cair, saltar de uma estrela a outra. Mas, pelo amor de Deus, não mexam no tempo!" (Schulz, 1994, p.175).

A principal diferença entre o nascimento do asilo e a grande internação dos insensatos em um meio indiferenciado de contenção, chamado de Hospital-Geral, é o surgimento da disciplina. É ela que possibilita a separação física e espiritual dos loucos em relação aos seus antigos irmãos. Foucault mostra como, no meio asilar, a ação da disciplina sobre um meio específico (repartição espacial), sobre o corpo (codificação das atividades de um organismo) e sobre o tempo (séries progressivas) se mostrava diferente em relação à amorfia e pouca ordenação das antigas casas de internação. A incidência de uma normatividade programática sobre o tempo-espaço especifica-nos o arranjo cuidadoso e estratégico utilizado para direcionar os delírios. O trabalho da disciplina é, portanto, moldar e direcionar, em um meio fechado, a capacidade delirante tanto dos corpos quanto das almas. Os organismos são transformados em máquinas sensório-motoras eficazes e produtivas, as almas são tornadas dóceis e normalizadas, prontas a obedecer a programas.

O primeiro esforço, em relação ao conceito de disciplina, consiste em mostrar que o bloco espaço-tempo e a disciplina trabalham em relação de reciprocidade. A disciplina força os movimentos sobre um espaço determinado e mantém o tempo em seu trabalho de continuidade, mas é também nesse bloco que ela deve se manter para continuar a viver e se alimentar das forças produtivas. O segundo diz respeito a sua

capacidade de adestrar e fabricar indivíduos. Uma vez constituído o bloco, basta dar uma forma ideal arquitetural ao espaço físico para que o funcionamento da disciplina assuma uma continuidade automática através de três instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e as técnicas de exame.

A vigilância hierarquizada traz consigo uma nova mecânica do poder, ela faz dele um sistema integrado ligado à produtividade do local em que ele se exerce. Esse poder se organiza então:

como um poder múltiplo, automático e anônimo; pois se é verdade que a vigilância repousa sobre os indivíduos, seu funcionamento é de uma rede de relações de alto a baixo, mas também até um certo ponto de baixo para cima e lateralmente; essa rede “sustenta” o conjunto, e o perpassa de efeitos de poder que se apóiam uns sobre os outros: fiscais perpetuamente fiscalizados (Foucault, 1987b, p.148).

A presença de um dirigente ou chefe aparece em função de uma arrumação piramidal, no entanto, é o aparelho como um todo que distribui e organiza os indivíduos em uma localidade específica ou na totalidade alcançada de um campo social. Isso permite que o poder disciplinar funcione não como algo que se detenha, ou que se encontre fixo como propriedade adquirida, ele deve ser entendido como uma máquina. Pelo fato de o poder encontrar-se espalhado em toda parte, ele acaba por tornar-se indiscreto e alerta. Ele não deixa parte alguma às escuras, ao menos por princípio, e cria um vínculo obrigatório entre o observador e o observado, que acaba por se tornar também um observador. São técnicas sutis de olhares infinitos e ininterruptos que, em sua discrição, isto é, em seu funcionamento silencioso, substituem o brilho do antigo espetáculo a céu aberto. Segundo as análises de *Vigiar e punir*, não é numa sociedade de espetáculos que vivemos, mas de vigilâncias.

O poder sobre a alma de cada indivíduo vigiado se efetua segundo leis de ótica e de mecânica. Essas leis, por sua vez, funcionam em um enquadramento de pontos bem delimitados que atuam em conjunto com um determinado período de tempo. “Poder que

é em aparência ainda menos corporal por ser mais sabiamente “físico” (Foucault, 1987, p.148).

No que diz respeito às sanções, os sistemas disciplinares trazem em si uma posição que evita a violência direta. Eles funcionam segundo o discurso da regra, não o da regra jurídica derivada da vontade de um Príncipe, mas de um código de normalização. Isso se dá, segundo Foucault, porque cada sistema atua como um mecanismo de penalidade. Esses sistemas qualificam e reprimem com mais eficácia os comportamentos, se comparados aos antigos e grandiosos sistemas punitivos, que, por uma ausência de vigilância constante sobre o espaço e o tempo, deixavam escapar os pequenos detalhes. A constituição física da sociedade disciplinar impede que haja a possibilidade de se desviar da norma.

As fábricas, as escolas, os hospitais e mesmo a família apresentam maneiras de acionar sanções relacionadas à quebra de normas estabelecidas como programas. Atividades temporais (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), micropenalidades referidas às atividades (desatenção, negligência, falta de zelo), atitudes corporais (gestos não conformes, sujeira) e sexualidade (imodéstia, indecência), quando consideradas sob a ótica da disciplina, tornam-se alvo de correção. As técnicas usadas para manter uma linha rígida de conduta vão desde pequenas humilhações, repetição de tarefas e exercícios, inclusive os físicos, até pequenos maus tratos físicos. Toda uma instância reduzida do tribunal deve viver diariamente para conter o campo indefinido do não-conforme. Deve-se deixar claro que, na sociedade disciplinar, as sanções possuem um caráter puramente corretivo e funcional. É preciso fazer dos indivíduos homens normativos, visando um melhor desempenho em termos de produtividade. Castigar, portanto, significa exercitar e corrigir para obter melhores resultados. Encontramo-nos aqui, novamente, com as obras de Pinel, Tuke e dos primeiros psiquiatras em suas

tentativas de fazer da loucura algo passível de correção. Os primeiros alienistas souberam responder a um problema de governo, que era a loucura, não de uma maneira puramente política, como o antigo internamento se propunha, mas de uma forma político-técnica, em que os antigos poderes estendidos do clero e da nobreza são substituídos por uma administração interna sobre o jugo dos alienistas e de seus funcionários. O que interessa a Foucault, mais do que encontrar em Pinel e Tuke os libertadores da loucura, é o novo ordenamento do espaço hospitalar com fins terapêuticos que esses dois homens-símbolo vão construir.

Um hospício de alienados [...] é destituído de um objeto fundamental se, através de sua disposição interior, não mantiver as diversas espécies de alienados num tipo de isolamento, não for capaz de separar os mais furiosos daqueles que são tranquilos, não evitar suas comunicações recíprocas a fim de impedir recaídas e facilitar a execução de todos os regulamentos de polícia interior ou a fim de evitar anomalias inesperadas na sucessão do conjunto de sintomas que o médico deve observar e descrever (Pinel, 1809, p.193-194).

As práticas dos exames ou perícias realizadas por esses “técnicos” combinam a hierarquia que vigia e a sanção que normaliza. É a tecnologia do exame que permite classificar os loucos, ordená-los e localizá-los numa instância que julga permanentemente e individualiza. Toda a realização arquitetural deve se dar de acordo com as especificações dos examinadores que sancionam e diferenciam, sejam eles médicos, pedagogos, militares, familiares etc. É no espaço subjugado pelo poder disciplinar que o exame exerce sua função, ele funciona como uma força de objetivação. É através dele que o poder se exerce nos indivíduos como visibilidade constante e bem determinada.

O exame exige seus próprios cerimoniais, não mais o dos triunfos de um monarca, mas o da revista minuciosa e o da “parada”. O olhar deve funcionar numa fiscalização constante, ele exige corpos legíveis e almas calmas. Para dar conta da individualidade, o exame torna-se um campo que não pode aceitar anamneses, ele opta

então pela tecnologia da documentação. A individualidade é reduzida a um arquivo com detalhes e minúcias que seguem uma ordem cronológica. O modelo de documentação administrativo, que invoca métodos como identificação, assimilação ou descrição, deve servir de fonte de inspiração para organizar essa escrita. Esses métodos permitem, por exemplo, que se reconheçam os doentes, que os simuladores sejam expulsos dos hospitais, que haja acompanhamento da evolução das doenças, que se prescreva um tratamento etc. Assim acontece também nos estabelecimentos de ensino e no exército.

É a partir dessa documentação que os peritos podem formar uma série de códigos de individualidade homogêneos sobre os traços individuais estabelecidos pelo exame. Esses exames são realizados tentando estabelecer critérios de codificação médica de sintomas, código escolar ou militar de comportamentos e desempenhos. Em suma:

Graças a todo esse aparelho de escrita que o acompanha, o exame abre duas possibilidades que são correlatas: a constituição do indivíduo como objeto descritível, analisável, não contudo para reduzi-lo a traços “específicos”, como fazem os naturalistas a respeito dos seres vivos; mas para mantê-lo em seus traços singulares, em sua evolução particular, em suas aptidões ou capacidades próprias, sob o controle de um saber permanente; e por outro lado a constituição de um sistema comparativo que permite a medida de fenômenos globais, a descrição de grupos, a caracterização de fatos coletivos, a estimativa dos desvios dos indivíduos entre si, sua contribuição numa “população” (Foucault, 1987, p.158).

Cada indivíduo torna-se um “caso” graças às técnicas documentárias dos exames. Ao mesmo tempo, cada um de nós deve ser um objeto de conhecimento e um efeito do poder. Para Foucault, o caso perdeu a função que tinha na casuística ou na jurisprudência, como conjunto de circunstâncias que qualificam um ato e podem mudar o rigor de uma regra aplicada. Ele representa, na disciplina, o indivíduo descrito, mensurado, medido, comparado a outros; algo pronto a ser treinado, normalizado e enquadrado.

A História da Filosofia, em seu modelo geral, apelou às grandes categorias subjetivas ou a elementos divinos para apresentar o aparecimento e o desenvolvimento da subjetividade (relação corpo-alma). O trabalho de Foucault diverge, pois é na imanência das ações e práticas cotidianas que o poder se encontra com o corpo e a alma para realizar um processo e não um modelo. Foucault se refere a três conceitos fundamentais na tradição filosófica: tempo, espaço e movimento. Contudo é para ora lhes retirar suas antigas amarras relativas a uma subjetividade dada *a priori*, ora para inserir esses conceitos numa posição exterior aos sistemas fechados de pensamento e para compreender sua função direta na imanência das práticas vividas.

Limitamo-nos até o presente momento a estudar a forma concreta, isto é, física e imagética que os dispositivos da tecnologia do poder disciplinar podiam tomar seguindo muitas vezes o modelo do asilo, mas sem nos restringirmos a ele. As imagens que utilizamos para apresentar o funcionamento da disciplina devem dar lugar, agora, a uma abstração ideal retirada de qualquer uso específico. É esse esquematismo (tríade de Poder, Saber e Subjetividade) ideal que nos permitirá compreender como a disciplina funciona para além de qualquer situação específica e recobre todo o campo social.



## 2.2 – Dispositivos abstratos: enunciados, visibilidades e forças

A antipsiquiatria freqüentemente viu no trabalho de Foucault uma crítica ao caráter repressivo das instituições. Certamente havia na *História da loucura* algo que ia nessa direção, como o próprio Foucault admitira alguns anos mais tarde. Contudo a questão que ele coloca e que permitirá uma melhor compreensão do exercício do poder sobre a loucura é a seguinte: o que faz com que não nos rebelemos contra as formas de repressão em que vivemos? A resposta consistirá em dizer que os dispositivos possuem duas características: a repressão dos indivíduos, como aparece nas teorias clássicas do poder, e também a produção desses mesmos indivíduos. Esta é uma das novidades de Foucault. É o caráter produtivo do poder que faz com que nossas almas sejam envoltas em processos de apatia e docilidade diante de um determinado meio, seja ele de soberania, disciplinar ou de controle.

Ao realizar sua leitura de *Vigiar e punir*, Deleuze (1980) encontra ali uma definição essencial para os dispositivos, sem perder de vista suas funções normativa e produtiva, bem como seu caráter abstrato. Ele o define como um emaranhado de linhas não figurativas, um conjunto multilinear. Essa definição possui grandes implicações, pois é a partir dela que se poderá entender de que maneira a disciplina trabalha os automatismos de que falávamos no capítulo anterior.

Para Deleuze, os objetos visíveis, os enunciados formuláveis, as forças em exercício, os sujeitos em posição terão um novo lugar nesse regime não figurativo de linhas. Ele insiste na idéia de que só se começará a compreender o trabalho de Foucault, quando se perceber que mesmo as três grandes instâncias que este distingue sucessivamente – Saber, Poder e Subjetividade – não são formas concretas ideais, mas canais de variáveis que se penetram umas nas outras.

As linhas não delimitam sistemas, tais como sujeitos, objetos, linguagem etc., elas não lhes dão contornos, ao contrário, seguem direções, traçam processos em desequilíbrio constante. Deleuze encontrava, na literatura de Herman Melville, uma maneira de pensar em termos de linhas moventes. Há, em *Moby Dick*, linhas de pesca, linhas de mergulho e mesmo linhas mortais. As linhas, para Foucault, são de outra natureza, e distinguir essas linhas em um dispositivo, diz Deleuze, é preparar um mapa, cartografar.

As duas primeiras dimensões ou linhas dos dispositivos, destacadas por Foucault, em que se deve trabalhar são as de visibilidade e enunciação. Por exemplo, o asilo funciona, em sua especificidade arquitetural, como um local de visibilidade, e a doença mental, como objeto de enunciado da medicina. É na terminologia de Louis Hjelmslev (1975), quando este se refere às formas de conteúdo e expressão e às substâncias de conteúdo e expressão, que Deleuze vai buscar importantes aparatos para tratar da atividade dos dispositivos.

Hjelmslev descarta o modelo do significante proveniente da teoria lingüística moderna de Ferdinand de Saussure e Leo Weisberger (Hjelmslev, 1975, p.197). Nessa concepção de Saussure, extraía-se da palavra o significante, e da coisa, o significado adequado à palavra, portanto, submetido ao significante. Há uma correspondência entre o significante e um significado. Hjelmslev opera uma transformação na lingüística quando substitui a noção de signo que recobria o todo formado pelo par significado-significante pela de função semiótica instalada entre o conteúdo e a expressão. Conteúdo e expressão agem por solidariedade ou reciprocidade, e não por correspondência, como queriam alguns lingüistas anteriores a ele. Sendo assim, a solidariedade e a reciprocidade existentes, por exemplo, entre o asilo (forma de conteúdo que se difere de coisas) e os enunciados médicos (forma de expressão que se

difere de palavras), num determinado estrato, atuam como um agenciamento, uma forma de equilíbrio instável. A forma de expressão não se reduz, portanto, a uma unidade mínima lingüística, ela é um conjunto de enunciados proveniente de um estrato, isto é, de um campo social ou histórico determinado. Assim, também, a forma de conteúdo não deve ser entendida como uma coisa, mas como uma formação de meio. Os signos devem deixar, portanto, de ser signos de alguma coisa ou mesmo signos de signos para se referirem ao agenciamento<sup>9</sup>.

*Arqueologia do saber* (Foucault, 1972) apresentava essa distinção da seguinte maneira: as formações discursivas e as não-discursivas. Por exemplo, o direito penal, no século XIX, é uma formação discursiva, no entanto, ele o é somente se relacionado à prisão como um meio não-discursivo. Nesse aspecto, também, *Vigiar e punir* dá seqüência às pesquisas da *Arqueologia*. A prisão torna-se uma formação de meio (cárcere), isto é, ela é uma forma de conteúdo (o conteúdo seria então o prisioneiro). Lembra-nos Deleuze que, mesmo antes de *Vigiar e punir*, como em Hjelmslev, essa forma não remete a uma palavra:

que a designaria, nem a um significante de que seria o significado. Ela remete a palavras e conceitos completamente diferentes, como a delinqüência ou o delinqüente, que exprimem uma nova maneira de enunciar as infrações, as penas e seus sujeitos. Chamemos *forma da expressão* a esta formação de enunciado (Deleuze, 1980, p.41).

Temos então o direito penal como um enunciado que opera classificações e traduz infrações em termos de linguagem. Por outro lado, a prisão, entendida como um local onde se vê e se é visto, constitui a visibilidade que nos apresenta o crime e o criminoso. Chegamos aqui ao arquivo descrito na *Arqueologia do saber*, mas em sua forma audiovisual, isto é, de enunciados e visibilidades.

---

<sup>9</sup> Essa distinção entre o par significante-significado, os conteúdos-expressões e as formas-substâncias é analisada por Deleuze, em *Foucault* (Deleuze, 1980), e por Deleuze e Guattari, em “10.000 a.C. A geologia da moral (quem a Terra pensa que é?)” (Deleuze; Guattari, 1995, p.83-84).

A visibilidade não se reduz ao meio físico, entendido como arquitetura ou mesmo pintura, como se percebe na análise de Foucault de *Las meninas*, de Velásquez (Foucault, 1987, p.19-31); ela é um regime de luz expresso por um plano. O sujeito que vê aparece nesse regime, ocupa um lugar de vetor nele, embora a visibilidade independa dele. O sujeito, assim como o autor do quadro estão elididos. Foucault afasta-se da concepção filosófica que envolve a idéia de uma consciência que irradia uma luz geral para clarear os objetos preexistentes. A visibilidade é feita de linhas de luz que formam figuras variáveis em um dispositivo qualquer.

Da mesma maneira, os enunciados não dizem respeito a signos, frases, proposições etc. de um sujeito enunciativo, mas a um “murmúrio anônimo”. “Rachar as coisas, rachar as palavras”, é essa a fórmula que Foucault encontra para dizer que a visibilidade, em uma determinada época, é o regime que se produz do contato da luz com as coisas, e que o enunciável é o regime de linguagem e as variações pelas quais essa linguagem não cessa de passar, e isto é o que nos permite dizer algo. Os dispositivos fazem, nesse sentido, ver e dizer.

Em um trecho de *Arqueologia do saber* (Foucault, 1971, p 206-207), Foucault resume bem a idéia de que o enunciado não se confunde com as emissões de determinadas singularidades, ao dizer que não é necessário ser alguém para produzi-lo. O enunciado não remete a um *cogito*, ou a um sujeito transcendental que o torna possível, enfim, não apresenta origem. Enquanto as frases, com efeito, remetem a um sujeito comumente chamado de enunciativo, que inicia todo o discurso através de pronomes pessoais, como pessoas lingüísticas que apóiam a constituição do discurso, os enunciados, ao contrário, não estão ligados a uma forma única, mas a posições variáveis que fazem parte do próprio enunciado. Em lugar de um EU primordial, Foucault irá propor, seguindo Maurice Blanchot (1969, p.556-567), uma “não-pessoa”, um “ele”, um

“ele diz”, um “diz-se”, um “neutro”, “uma espécie de quarta pessoa do singular pela qual ninguém fala e que, todavia, existe”<sup>10</sup>.

O problema da impessoalidade atravessa toda a obra de Blanchot, tanto a literária quanto a crítica. Para ele, fazer literatura nada tem a ver com comunicar, ou com uma catarse pessoal. A literatura, ao contrário, conjura toda a “personologia” das duas primeiras pessoas das quais a lingüística parte. Em suma, para Blanchot, “escrever é passar do eu ao ele” (Blanchot, 1969, p.558). A literatura se situa num murmúrio sem começo nem fim. Vejamos então o que diz Blanchot ao desenvolver o tema do “se” em relação ao problema da morte na obra de Rilke:

A palavra impessoal que introduzimos aqui mostra o que distingue os pontos de vista do primeiro e do último Rilke. Se a morte é o coração da transparência onde ela infinitamente se transmuda a si mesma, já não pode ser questão de uma morte pessoal, onde eu morria na afirmação de minha realidade própria e de minha existência única, de modo que eu seria nela supremamente invisível e ela visível em mim (Blanchot, 1987, p.148).

Em “O que é um autor?” (Foucault, 2001b), aparecia esse mesmo tema, mas estendido ao desaparecimento do autor. Foucault reconhecia o caráter instaurador que uma determinada obra poderia ter, no entanto, mostrava como essa obra aparece dentro de um campo discursivo que precede o autor.

Se, por um lado, os enunciados da psiquiatria ou do direito penal são capazes de dizer algo sobre as infrações, constituindo, como vimos, o primeiro aspecto do arquivo – o enunciável –, por outro, a prisão, o asilo, a escola, o exército etc. constituem o segundo aspecto do arquivo: o visível. Vejamos o que diz Foucault:

---

<sup>10</sup> Aqui, vale notar o poema de Lawrence Ferlinghetti que dá início ao artigo de René Schérer. Ambos abordam o problema da impessoalidade. Schérer desenvolve, neste artigo, o tema tanto na obra de Deleuze quanto na de Foucault. (Scherer, 2000). Poderíamos confrontar, ainda, a teoria dos enunciados de Foucault e o discurso indireto livre encontrado por Deleuze e Guattari tanto no pensamento cinematográfico de Pasolini quanto no político de Bakhtin. Ambos prescindem das categorias tradicionais da linguagem. Explicam Deleuze e Guattari que a linguagem funcionaria segundo uma polifonia de alhures: “Se a linguagem parece sempre supor a linguagem, se não se pode fixar um ponto de partida não-lingüístico, é porque a linguagem não é estabelecida entre algo visto (ou sentido) e algo dito, mas sempre de um dizer a um dizer” (Deleuze e Guattari, 1995, p.13).

O exercício da disciplina supõe um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar; um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam. Lentamente, no decorrer da época clássica, são construídos esses “observatórios” da multiplicidade humana para os quais a história das ciências guardou tão poucos elogios (Foucault, 1987b, p.144).

Há, de um lado, os dispositivos concretos de que falamos até agora, mas esses dispositivos obedecem, segundo Foucault, a uma formação geral abstrata que os perpassa a todos. É na explicação sobre o funcionamento do panoptismo que se pode aclarar tanto esse caráter concreto de um determinado dispositivo quanto o abstrato. O princípio que Jeremy Bentham (2000) instaura, ao pensar o panóptico, é o da policrestia (instrumento de múltiplos usos). O panóptico, entendido como agenciamento concreto (prisão), é um “ver sem ser visto”, um jogo de olhares. Do ponto de vista abstrato, contudo, ele funciona como uma máquina que se aplica a uma forma visível geral (hospital, prisão, quartel, escola etc.). O nome que Foucault usa para designar o caráter informe desses dispositivos é *diagrama*. Escreve ele:

O Panóptico não deve ser compreendido como um edifício onírico: é o diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal; seu funcionamento, abstraindo-se de qualquer obstáculo, resistência ou desgaste, pode ser representado como um puro sistema arquitetural e ótico: é na realidade uma figura de tecnologia política que se pode e se deve abstrair de qualquer uso específico (Foucault, 1987b, p.170).

O sonho de Bentham, percebido por Foucault, é realizar uma máquina abstrata que produziria enunciados e iluminaria em toda parte. É através dessa máquina que se pode “impor uma conduta qualquer a uma multiplicidade humana qualquer” (Deleuze, 1980, p.42). Michelle Perrot notara que:

O Panóptico não é apenas um projeto de prisão modelo para a reforma dos detentos reintegrados ao circuito da produção ou às fileiras do exército. Por vontade expressa e reiterada do autor, é também um plano exemplar para todas as instituições educacionais, de assistência e de trabalho, uma solução econômica para os problemas de encerramento e, de acordo com a mecânica perfeitamente arranjada de um microcosmo newtoniano, o esboço geométrico de uma sociedade racional (Perrot, 2000, p.111).

Temos, portanto, duas imagens da disciplina: a das instituições duras, bem separadas umas das outras e voltadas sobre si mesmas, e a da disciplina (policrestia) flexível, difusa e voltada para um funcionalismo.

O diagrama disciplinar funciona, em nossa sociedade, como enquadramento do campo social que aparece a partir do século XVIII. Mas o alcance que Foucault dá a um diagrama, definindo-o como matérias e funções informes, não se resume a uma formação histórica determinada, apesar de cada recorte espaço-temporal exigir suas próprias funções e matérias. Em cada estratificação ou formação histórica existem maneiras de sentir, perceber e dizer que se compõem de coisas e palavras, formas e substâncias de expressão, formas e substâncias de conteúdo, não devendo haver, portanto, uma iluminação que clareia objetos preexistentes ou mesmo enunciados que possam falar ou ser falados quando enviados a linhas de enunciação que, por sua vez, fazem nascer os enunciados. Tomemos, por exemplo, a loucura no século XVII: sob que luz nós podemos vê-la e em que enunciados ela pode ser expressa? Como mostrou Foucault, com certeza, não são os mesmos do Renascimento.

Encontramos, nas sociedades de soberania, o diagrama trabalhando de uma maneira diferente da que encontramos na disciplina. Em vez de agir sobre o detalhe, ele divide as massas. Máquina de cerimonial a céu aberto, ele funciona com o modelo excludente do exílio, mais do que com o inclusivo da peste. “Se é verdade que a lepra suscitou modelos de exclusão que deram até um certo ponto o modelo e como que a forma geral do grande Fechamento, já a peste suscitou esquemas disciplinares” (Foucault, 1987, p.164). Dizer que o diagrama “deve ser abstraído de qualquer uso específico” é entendê-lo em seu sentido desterritorializado não somente referido a um passado, mas também referido a um presente intempestivo: O que nós, atualmente, podemos dizer, o que somos capazes de ver?

O conceito de diagrama afasta a antiga idéia hegeliana (Hegel, 2001) de que haveria sujeitos realizadores da História, tais como Pinel, Napoleão etc. Isso se dá pelo fato de que eles apenas representam personagens como um efeito do diagrama em uma determinada formação histórica, e não o contrário. Os diagramas nos mostram que os estratos ou formações históricas possuem uma dramaticidade que está para além deles. Pinel, Tuke, Esquirol etc. não são entendidos como sujeitos realizadores da História, eles aparecem em função dos cruzamentos incessantes de matérias e funções do diagrama.

A terceira linha que Foucault percorre em um dispositivo é a de força. Esse conceito não é novo, e é um dos pontos em que se pode perceber a influência dos trabalhos de Friedrich Nietzsche sobre Foucault. Mas o que significa pensar em termos de força? Uma força é definida como capacidade ativa e passiva de afetar outras forças com as quais ela mantém relações. Na sociedade disciplinar dir-se-á, por exemplo, que a relação de força é uma função que reparte, coloca em série, combina, normaliza etc. Deleuze explica da seguinte maneira o conceito de força presente na filosofia de Foucault:

O poder de ser afetado é como uma *matéria* da força, e o poder de afetar é como uma *função* da força. Só que se trata de uma função pura, isto é uma função não-formalizada, tomada independentemente das formas concretas em que ela se encarna, dos objetivos que satisfaz e dos meios que emprega: física da ação, é uma ação da física abstrata. E trata-se de uma pura matéria não formada, tomada independentemente das substâncias formadas, dos seres ou objetos qualificados nos quais ela entrará: é uma física da matéria-prima ou nua (Deleuze, 1988, p.80).

Uma das preocupações de Deleuze acerca das relações entre as forças, em *Nietzsche e a filosofia* (Deleuze, 1976, p.33-37), foi dizer, retomando o pensamento nietzscheano, que toda forma é um composto dessas relações. Foucault, por sua vez, também retoma a teoria das forças na *História da loucura*, explorando-a de maneira



inovadora. Ele se pergunta: com que forças de fora<sup>11</sup> as forças na loucura entram em relação numa determinada formação histórica? Como a loucura pôde somente no século XVIII começar a ser entendida sob a forma de doença mental? Ela não existiu sempre como tal e talvez não seja entendida assim para sempre. Trata-se de encarar a história de uma maneira diferente, de inserir na história o devir das forças. O estudo da história, para Foucault, não serve para dizer o que somos, mas do que estamos em vias de diferir. Em *As palavras e as coisas*, o problema será entender, no que concerne ao problema das forças, como a forma-homem aparece no século XIX. Em função de que forças de finitude, de que riquezas descobertas no trabalho, na linguagem, na vida etc?

Poderíamos tentar simplificar a *História da loucura*, ao investir numa interpretação que veria no domínio de uma pretensa e uniforme razão a total derrocada da desrazão. Contudo a relação das forças talvez seja o que possibilita a compreensão não do apaziguamento da loucura, mas de suas mutações. O internamento não deve significar uma mediação na relação das forças, as forças não se submetem à mediação de um poder antagonico ou a uma tentativa de socialização que deveria mantê-las em relações adequadas. O próprio Foucault esclareceu esse engano ao dizer o seguinte:

[...] a partir do momento em que se quer fazer uma história que tem um sentido, uma utilização, uma eficácia política, não se pode fazê-lo concretamente senão sob a condição de que se esteja ligado, de um modo ou de outro, aos combates que se desenrolam nesse domínio. Aquele do qual tentei fazer a genealogia foi inicialmente o da psiquiatria, porque eu tinha prática e uma certa experiência do hospital psiquiátrico, e sentia ali os combates, linhas de força, pontos de enfrentamento, tensões (Foucault, 2003, p.176).

Não se pode ver no hospital psiquiátrico, na clínica ou na prisão, portanto, uma mediação que constituiria as relações entre as forças. A idéia de uma mediação reside

---

<sup>11</sup> O conceito de fora aparece diversas vezes na obra de Foucault. Ora pode ser encontrado em sua análise da obra literária de Blanchot (Foucault, 2001b), ora no artigo intitulado os “Outros espaços” (idem), que discutiremos no próximo capítulo. Tendo em vista o problema de tradução que os termos *dedans* e *dehors* representam para alguns tradutores, optamos pela tradução mais corrente, isto é, “dentro” e “fora”, respectivamente.

essencialmente nas concepções jurídicas do poder, tal como são elaboradas por Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rosseau, Friedrich Hegel e mesmo no freudismo ou no freudo-marxismo<sup>12</sup>.

Essa concepção jurídica, demonstrada por Foucault em grande parte de suas aulas no *Collège de France* (Foucault, 1999), atribuía às forças uma origem de cunho individual ou privado, seja ela o monarca, o Estado ou um grupo de indivíduos. Segundo Foucault, a existência de um contrato, em Hobbes ou Rosseau, evita um possível “estado de guerra”<sup>13</sup> e cria um ponto seguro de mediação para que essas forças sejam subsumidas em função de um poder representativo.

Na concepção de poder inaugurada por Foucault em *Vigiar e punir*, as forças apresentam uma espontaneidade e uma produtividade que possibilitam efeitos sem mediação. A forma não deve ser entendida como uma finalidade, mas como uma composição das próprias forças. Encontramos então composições selvagens, e mesmo anômalas, das forças que não dizem respeito ao contrato, ao dever-ser ou às mediações e finalidades.

Temos, pois, dois sistemas de análise do poder. O primeiro diz respeito ao sistema que, segundo Foucault, encontramos nos filósofos do século XVIII. Esses filósofos articulam o poder como direito original constitutivo de soberania e exercido através do contrato. Quando esse poder constituído ultrapassa a si mesmo, isto é, quando ultrapassa os termos do contrato, ele torna-se opressão. O outro sistema de análise diz respeito não a um contrato-opressão, mas a um esquema guerra-repressão. É nesse ponto que se deve, com base nas orientações de Foucault, inverter o aforismo de

---

<sup>12</sup> O conceito de contrato pode ser encontrado tanto em Hobbes, no *Leviatan* (1983), quanto em Rosseau, no *Do contrato social* (1983). Em relação à idéia de mediação, Foucault remete ao *Princípios de filosofia do direito* (1997), de Hegel. As divergências com o freudismo e o freudo-marxismo, em suas hipóteses repressivas de poder, foram apresentadas, por Foucault, nos capítulos 1 e 2 de *A vontade de saber* (Foucault, 1994).

<sup>13</sup> Hobbes explica, no *Leviatan*, que a natureza da guerra não consiste nos combates em si, mas numa reconhecida disposição para eles (Hobbes, 1983, p.109).

Carl von Clausewitz. Esse aforismo consistia em dizer que “a guerra não é mais que a continuação da política por outros meios” (Foucault, 1999, p.22). Dizer, então, que a política é a guerra continuada por outros meios significaria entender que o poder funciona segundo uma relação de forças. Seguindo essa hipótese, Foucault percebe que, sob a aparente inserção ou submissão das forças contidas nas instituições, na linguagem, nos corpos, na economia etc., ocorre uma guerra silenciosa não domada, e é ela que a tradição filosófico-jurídica que atravessa todo o século XVIII e chega até nós tenta conjurar no interior de uma “paz civil”. Temos, ainda, um caso especial que não se pode confundir com o conceito de guerra, tal como Foucault o entende no curso do Collège de France:

A dialética bem pode parecer, à primeira vista, ser o discurso do movimento universal e histórico da contradição e da guerra, mas creio que na verdade ela não é de modo algum sua validação filosófica. Ao contrário, parece-me que ela atuou como sua retomada e sua mutação na velha forma do discurso filosófico-jurídico. No fundo, a dialética codifica a luta, a guerra e os enfrentamentos dentro de uma lógica, ou pretensa lógica, da contradição; ela os retoma no duplo processo da totalização e da atualização de uma racionalidade que é a um só tempo final, mas fundamental, e em todo caso irreversível. Enfim, a dialética assegura a constituição, através da história, de um sujeito universal, de uma verdade reconciliada, de um direito em que todas as particularidades teriam enfim seu lugar ordenado. A dialética hegeliana e todas aquelas, penso eu, que a seguiram devem ser compreendidas – o que tentarei lhes mostrar – como a colonização e a pacificação autoritária, pela filosofia e pelo direito, de um discurso histórico-político que foi ao mesmo tempo uma constatação, uma proclamação e uma prática da guerra social (Foucault, 1999, p.69).

Não é na filosofia hegeliana, portanto, que encontramos a definição de guerra proposta por Foucault, mas na de Nietzsche, pois foi ele que descreveu o antagonismo das forças sem referência alguma às sínteses dialéticas, e é ele uma das influências que possibilita a Foucault a análise concreta das relações de poder, ali mesmo onde elas residem, isto é, na própria microfísica que atravessa a vida dos indivíduos.

A teoria sobre as forças, no entanto, provocou alguns mal-entendidos principalmente no que diz respeito à morte do homem e ao conceito de força considerado como violência realizada. A primeira confusão se deu, pois se achou que

Foucault anunciava, em *As palavras e as coisas*<sup>14</sup>, a morte dos homens entendida como o fim da humanidade existente, ou que ele apontava uma mudança no conceito de homem. Contudo, o que Foucault procurava saber, seguindo a ordem de suas pesquisas anteriores, era com que forças as forças no homem entram em relação para fazer dele algo diferente. Ou seja, em favor de que novas composições devemos conter nossas lágrimas? Neste ponto, Foucault nos mostra o quanto se faz necessário atentar ao pensamento de Nietzsche, pois foi ele que:

[...] reencontrou o ponto onde homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. Com isso, Nietzsche, propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará sem dúvida, por muito tempo a orientar seu curso. Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia. Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar (Foucault, 1987a, p.358).

A segunda confusão se deu, porque não se prestou atenção ao fato de que, enquanto a violência afeta e modifica os corpos, objetos, ou seja, seres quaisquer determinados, a força mantém relações apenas com outras forças. O problema das forças diz respeito unicamente à relação. A força não visa diretamente o corpo, mas uma outra força. A pergunta de direito a ser feita passa a ser então a seguinte: com que forças de fora as forças no homem entraram em relação para criar a forma homem? E mais ainda, com que forças essas forças se agenciam atualmente e qual será a forma resultante desse encontro? Nem homem, nem Deus, mas uma nova forma, um novo ser indeterminado por vir.

Apesar da polêmica e dos equívocos suscitados por esta terceira dimensão do dispositivo – a força –, é ela que, trabalhando com as anteriores, permitirá a Foucault

<sup>14</sup> Foucault desenvolveu essa idéia, em especial, no capítulo intitulado “O homem e seus duplos” (Foucault, 1987a).

avancar em suas pesquisas. De um lado, desde *As palavras e as coisas*, ao indagar de que forma se deixa de pensar de um determinado modo para se começar a pensar diferente, Foucault colocava a questão referente ao Saber (enunciados e visibilidades). Por outro, a ação das forças e suas relações, a partir de *Vigiar e punir*, nos guiavam até o problema do Poder (relação da força com a força).

São essas três dimensões do dispositivo que nos auxiliam na compreensão de como o poder produz e como ele funciona com o saber para impor uma conduta em uma dada repartição do espaço-tempo. Para Foucault, seria então no diagrama disciplinar que deveríamos reinscrever não só a loucura, mas também a nós mesmos, homens infames<sup>15</sup>, que, no contato com o poder, temos o ponto mais intenso de nossas vidas, o ponto talvez em que nossas energias se concentrem com ou contra ele (Foucault, 2003, p.208). Estamos diante de um poder que trabalha com a gestão da vida, uma biopolítica. Como vimos, no capítulo anterior, a disciplina se dirige ao detalhe do corpo, à sua produção individual (anátomo-poder). Mas Foucault entende o biopoder como uma tecnologia, concomitante à disciplinar, que atua sobre os efeitos de massa de uma população. Assim, em *A vontade de saber*, Foucault (1994) estuda a articulação da tecnologia disciplinar voltada para o corpo e aplicada em dispositivos com a intervenção em espaço aberto de uma tecnologia regulamentadora voltada para a população.

É o controle da população, no que diz respeito ao seu ciclo biológico – nascimento, longevidade e morte –, que constitui o campo de intervenção do biopoder. A criação de padrões urbanos nas cidades, com campanhas de higienização, combate a doenças recorrentes e endêmicas, políticas de habitação e de regulação de fluxos

---

<sup>15</sup> Para Deleuze, o homem infame de Foucault é uma espécie de “[...] partícula apoderada por um feixe luminoso e uma onda acústica” (Deleuze, 1992, p.134). Percebe-se aí um sentido diagramático que não é o de uso coloquial, isto é, de pessoa vil ou que pratica ações torpes, mas aquele que circunscreve os que vivem a história sem conseguir atravessar o umbral da glória e da fama marcados por um poder que faz ver e falar.

populacionais, constitui índices que concernem às regulamentações. *A vontade de saber* (Foucault, 1994, p.143) ressaltará a importância dessa estratégia de poder no desenvolvimento do capitalismo. Segundo Foucault, a inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e o ajustamento das flutuações populacionais aos processos econômicos caracterizavam uma das fontes de alavanca para o capitalismo no século XVIII. Esse tipo de análise, todavia, era insuficiente para dar conta da transformação das forças em forças produtivas. Foi preciso, também, que as instituições tornassem, através das técnicas disciplinares, as forças obedientes e mecanicamente aperfeiçoadas. O poder soberano, legislador da vida e da morte, deu lugar aos genocídios ou carnificinas realizados em nome da sobrevivência de uma população que se julga superior. O antigo inimigo do poder soberano é substituído por uma ameaça biológica. A morte do outro, o racismo, a destruição de uma raça degenerada constitui o discurso e a ação protecionista de uma população mais do que a morte de um adversário.

O saber constituído pelos primeiros alienistas, no século XVIII, fez da loucura uma doença para que ela fosse submetida à medicina. Constitui-se em torno dela uma nosologia variável que tinha por intuito dar conta dos processos patológicos de um grupo específico. Temos, no entanto, em menos de um século, uma rápida variação no diagrama de poder-saber. Trata-se de uma reorganização tecnológica em torno dos dispositivos, que parte de uma base já realizada pelos primeiros alienistas, que descreve e organiza não mais os sintomas de uma doença, “mas simplesmente síndromes de certo modo válidas em si, como síndromes de anomalias, como síndromes anormais toda uma série de condutas aberrantes, desviantes etc.” (Foucault, 2001, p.395). Aparecem, no século XIX, as excentricidades e, com elas, toda uma nova nosografia calcada cada vez mais numa normatividade que independe do discurso da lei, ou do direito da sociedade de soberania. Essa nova nosografia se divide, pela análise de Foucault, em três

diferentes tipos: as síndromes, os delírios e os estados<sup>16</sup>. Todas as três são passíveis não de uma cura definitiva realizada num ajuste às normas do social, mas de um controle, uma atividade de “despatologização”. Não se está mais doente. A partir do século XIX, portamos síndromes, nos tornamos portadores. Nessa nova atividade, a antipsiquiatria e a psicanálise terão um papel fundamental, pois elas estabelecem a possibilidade de uma relação contratual com o indivíduo, outrora doente, que não poderia responder por seus atos. Para Foucault, pode-se encontrar, já em Joseph Babinski, uma articulação direta entre o diagnóstico e a terapêutica. Essa articulação em nada diminuía os poderes do psiquiatra, porém, substituiu as antigas técnicas reconstituintes de cidadania por técnicas mais sutis que permitem o tratamento do indivíduo sem internação. Nessa mesma esteira, Foucault (1997, p.51-52) acrescenta a psicocirurgia e a psiquiatria farmacológica. A respeito da psicanálise<sup>17</sup>, talvez possamos recorrer a Deleuze, quando este resume o papel fundamental que ela desempenhará:

A genialidade de Freud foi fazer passar sob a relação contratual uma parte dos loucos, no sentido mais amplo do termo, os neuróticos, e explicar que se podia fazer um contrato especial com aqueles (daí o abandono da hipnose). Ele é o primeiro a introduzir na psiquiatria, e está aí a novidade psicanalítica, a relação contratual burguesa que até então havia sido excluída (Deleuze, s/d, p.11).

Mas o que significam estas modificações? Teriam elas relações com o modo de produção capitalista? Percebemos nessas alterações tecnológicas não apenas os efeitos do poder em seu exercício, mas também uma mutação própria do capitalismo. O capitalismo, do século XIX, preocupado ainda com a concentração, a produção e a propriedade, tinha nos meios de confinamento um local privilegiado para seu

---

<sup>16</sup> As síndromes podem ser divididas em diferentes tipos, como a agorafobia, a claustrofobia, a cleptomania etc. Ao usar o termo síndrome, Foucault quer apresentar uma configuração parcial e estável que se refere a um estado geral de anomalia. Assim como as síndromes, os estados e os delírios não dizem respeito a um sintoma de uma doença, mas à base anormal que faz a doença possível.

<sup>17</sup> Faz-se necessário mostrar, como nota Derrida em “Fazer justiça a Freud” (Derrida, 2001), que a presença de Freud na *História da loucura* se situa numa região ambígua. Por um lado, Freud, tal como Foucault o percebe, procede a abertura para a possibilidade de escuta da voz do desarrazoado, por outro, ele deposita o doente no asilo invisível da situação analítica.

desenvolvimento. Mas as mutações próprias à sobrevivência do capitalismo erigem novos diagramas.

Trabalhamos, até aqui, dois tipos de diagrama: o de soberania, cuja imagem definimos como um esquema simples de roldanas, alavancas e punição teatral, e o disciplinar-biopolítico, que apresentamos como sendo energético-sujeitivo e de controle populacional, que constituía uma dupla face do poder. Todavia, Foucault sabe que esses dois diagramas são o que pouco a pouco deixamos de ser.

Sociedade de controle é o nome dado por Burroughs, analisado por Deleuze, seguindo uma tendência, já antevista por Foucault, de o diagrama de poder aparecer a partir de uma nova composição de forças no segundo pós-guerra. A mecânica do poder disciplinar torna-se inoperante diante da face que o capitalismo assume. Essa nova tecnologia do poder, que em nossos dias acompanhamos o desenvolvimento, não exclui a técnica disciplinar, mas a integra, modifica parcialmente, em suma, superpõe-se, assumindo elementos ainda disciplinares quando se faz necessário. “Certamente, não se deixou de falar da prisão, da escola, do hospital: essas instituições estão em crise” (Deleuze, 1992, p.216).

Vivenciamos uma crise das instituições de confinamento. O controle se dá em meio aberto, o poder já não necessita de um espaço-tempo privilegiado para sua execução, ele se dá em espaços quaisquer. Enquanto a sociedade de confinamento trabalhava com os conceitos de internamento e moldagem, a sociedade de controle trabalha por modulação. Na disciplina, passávamos de um dispositivo a outro, no controle, há uma formação permanente. O controle exige uma nova arrumação do espaço e do tempo. A disciplina moldava o espaço-tempo em um bloco, quando buscava otimizar e normatizar as forças individuais. Esta, no entanto, já não é a forma com a qual o controle se relacionará com a loucura, assim como não era, tal como observamos



na *História da loucura*, a maneira como o tempo e o espaço interagiam antes da disciplina.

Foucault, no entanto, apenas deixou indicada a passagem para esse novo modelo de sociedade. As questões referentes ao controle ainda estão em desenvolvimento, entendemos, contudo, que uma boa compreensão das técnicas disciplinares possibilita melhores condições para uma futura abordagem. Daremos prosseguimento, portanto, às considerações acerca da atuação da disciplina sobre o tempo e o espaço.

## Capítulo 3 – Topologias

### 3.1 – A água, a loucura e as ilhas desertas

Chamamos atenção, nos capítulos precedentes, para as teses de *Vigiar e punir*, segundo as quais o poder não teria uma suposta gênese como atributo natural ou adquirido de uma determinada classe, aparelho de Estado, ou soberano. Ele não emanaria de um determinado ponto específico nem, tampouco, lhe pertenceria. Para Foucault, o poder é acentrado, ele perpassa todo o corpo social de maneira difusa e estratégica. Vimos também que Deleuze (1980) aproxima, na obra de Foucault, esse procedimento de análise do poder, referente à passagem de linhas que atravessam cada indivíduo, a uma cartografia. Segundo ele, Foucault convida-nos a traçar um mapa composto de linhas, sem pontos fixos, e sempre em movimento. Existe aí uma noção de espaço vetorial que remonta à análise proposta no primeiro capítulo desta dissertação, acerca das relações ou encontros realizados pela loucura ao longo da Idade Clássica.

Nesse período, conforme mostra Foucault, a loucura situava-se num espaço marítimo, um local ocupado sem qualquer medição específica. O louco “não vem da terra sólida, com suas sólidas cidades, mas sim da inquietude incessante do mar, desses caminhos desconhecidos que escondem tantos estranhos saberes, dessa *planície*<sup>18</sup> fantástica, avesso do mundo” (Foucault, 2000a, p.13). Uma das preocupações de Foucault, ao erigir a imagem de um espaço marítimo para a loucura, é mostrar que nunca se pode defini-la, a não ser quando, no ato de um encontro, numa determinada situação, ela venha a desempenhar uma função. Ele recusa-se a imputar propriedades intrínsecas à loucura, tal como fizeram os primeiros psiquiatras no século XVIII.

---

<sup>18</sup> Grifo nosso. O termo plano ou planície parece-nos essencial para dar conta das oposições apresentadas por Foucault no primeiro capítulo de *História da Loucura* (2000).

O mar, como um espaço liso<sup>19</sup>, aberto e sem limitações aparentes, proporciona um meio de exterioridades, uma superfície de conexões possíveis. A *stultifera navis* desliza, sem rumo, em um espaço líquido, jorrante, sem começo nem fim. Ela torna-se o próprio exterior oceânico. Nessa nau, está-se condenado a uma estrada de muitos caminhos, a uma perpétua vizinhança imediata de todos os pontos possíveis.

Em oposição a essa concepção vetorial ou projetiva dada ao espaço, Foucault encontra a grande internação, iniciada no século XVII. Aos poucos, os antigos depósitos destinados aos leprosos abrem espaço para toda uma nova classe de indivíduos, nomeada por Foucault como desrazão. O espaço torna-se, então, fechado, esquadrinhado e ganha coordenadas fixas a serem seguidas. Torna-se estriado, ou seja, formam-se, sobre uma superfície, sulcos que seguem direções determinadas. Essa divisão espacial encontrada por Foucault marca a *História da loucura* no que tange a seu aspecto histórico e organizacional. No internamento, é preciso medir o espaço para melhor ocupá-lo. Os espaços de confinamento canalizam ou conduzem a força dessas torrentes aquáticas. Eles subordinam seu movimento a um espaço estriado e mensurado, fazendo com que o fluido dependa do sólido.

Enquanto no antigo espaço liso, no movimento da nau, os pontos estavam subordinados ao trajeto, no estriado, os trajetos aparecem segundo pontos perfeitamente arquitetados. A forma física de confinamento impede o contato direto entre os indivíduos, facilita sua classificação, otimiza sua vigilância, substitui a lógica háptica<sup>20</sup> do espaço liso, por uma lógica óptica. Os contatos que a loucura realizou, ao longo da

---

<sup>19</sup> Utilizamos os conceitos “liso” e “estriado”, de Deleuze e Guattari (1997), para apresentar a oposição mostrada por Foucault ao longo da *História da loucura* (2000a).

<sup>20</sup> É Alois Riegl, em *Spätromische Kunstindustrie*, quem dá ao conceito de háptico um estatuto fundamental na estética. Deleuze e Guattari tomam-no emprestado e utilizam-no não somente no campo estético, mas também no tecnológico, político etc. Esse conceito designa uma percepção que passa pela ordem dos afectos. A percepção óptica, por oposição, funciona segundo um modelo de medidas, formas e contenções. Condição mais extensiva que intensiva. Preferimos, aqui, com Deleuze e Guattari, utilizar o termo háptico como contato e não como condição tátil, pois “não opõe dois órgãos do sentido, porém deixa supor que o próprio olho pode ter essa função que não é óptica” (Deleuze; Guattari, 1997).

Idade Clássica, são substituídos pelo enquadramento que o asilo humanitário estabeleceu. Foucault percebe, no fim desse período, a formação de uma tecnologia antinomadismo, à qual se dá o nome de disciplina, que atravessa todo o campo social.

Estamos, então, diante de dois tipos de imagem. Há uma lisa, fronteiriça, apresentada pela Idade Clássica, mas percebemos também outra estriada, mais sólida, suscitada pela disciplina. Em “A água e a loucura”, Foucault apresenta-nos, da seguinte forma, essa oposição:

Na imaginação ocidental, a razão pertenceu por muito tempo à terra firme. Ilha ou continente, ela repele a água com uma obstinação maciça: ela só lhe concede sua areia. A desrazão, ela, foi aquática, desde o fundo dos tempos e até uma data bastante próxima. E, mais precisamente oceânica: espaço infinito, incerto: figuras moventes, logo apagadas, não deixam atrás senão uma esteira delgada e uma espuma (Foucault, 2002b, p.205).

Pode-se encontrar essa temática da ilha, dos continentes e do mar não somente na filosofia de Foucault, mas também nos mais diversos campos de estudo. A visão dos geólogos interessa-nos em particular, pois ela permite a compreensão do conflito existente entre o elemento aquático e o terrestre.

De maneira geral, (Guerra, 1969, p.104, 233) os geólogos admitem que a definição de ilha, como um pedaço de terra cercada de água por todos os lados, serve também aos continentes. A diferença, no entanto, entre os continentes e as ilhas está calcada, na maioria das vezes, na extensão. As ilhas seriam porções menores de terra. Mas, ainda assim, há geólogos que admitem a idéia de que a Austrália é a maior ilha do mundo. Eles dividem, então, as ilhas em duas diferentes espécies. As ilhas continentais são fruto da erosão ou desarticulação das grandes extensões de terra outrora existentes em nosso planeta. Essas ilhas sobrevivem da absorção do material que as retinha. As oceânicas se constituem a partir de corais ou de erupções vulcânicas submarinas que trazem à superfície a fúria incontida das profundezas. Os geólogos entendem, à sua

própria maneira, que os dois tipos de ilhas, continentais e oceânicas, polarizam uma oposição entre o oceano e a terra. As ilhas continentais constataam a visão do mar sobre a terra, e as oceânicas, que a terra está submersa reunindo forças para emergir.

A literatura, por sua vez, também compreendeu essas oposições. Para ilustrar a sua experiência científica, Simão Bacamarte, o alienista de Machado de Assis, utiliza-as da seguinte forma: “A loucura, objeto dos meus estudos, era até agora uma ilha perdida no oceano da razão; começo a suspeitar que é um continente” (Machado, 1961, p.63). Não é de se estranhar que, no primeiro prefácio à *História da loucura*, Foucault avise seus leitores de sua recusa em partir dos conceitos já traçados pela psicopatologia. Começar pelo “oceano da razão” ou pela maneira como o alienista vê o doente mental implicaria a ignorância do “encontro, na história, desse grau zero da história da loucura, no qual ela é experiência indiferenciada, experiência não partilhada da própria partilha” (Foucault, 2002c, p.152). Como primeiro capítulo, a “*Stultifera navis*” adentra, obstinadamente, um mundo de composições no qual a loucura se encontra ligada “a todas as experiências maiores da Renascença” (Foucault, 2000, p.8). A empreitada de Foucault desloca o desatino do âmbito médico para um momento anterior e, nesse sentido, a imagética designada sofre uma verdadeira reviravolta. Não que a loucura torne-se o mar, e a razão, a terra; o que Foucault pretende mostrar é que essa divisão nem mesmo tem condições de se impor até o século XVII. Somente a partir desse período, com o cárcere e a disciplina, os homens sem alma finalmente encontram sua pátria nos asilos constituídos sobre as ilhas, sejam elas grandes ou pequenas.

Os asilos idealizados por médicos como Esquirol ou Pinel apresentam características que se aproximam muito do panóptico criado por Bentham. Do ponto de vista físico, o projeto arquitetônico do panóptico aparece como um edifício circular de apenas uma saída, com andares preenchidos por celas e uma torre central situada no

meio do pavimento principal. A distância entre as celas e a torre central possui uma simetria para que os vigias e os prisioneiros participem de um jogo de olhares vigilantes. Para Bentham, esse jogo é importante por diversos motivos: além de a vigilância ser uma técnica que exige pouca despesa, ela também dispensa o uso de armas, de violência física, de coações materiais. Há apenas o olhar. Um olhar que vigia e que cada um, sentindo-o pesar sobre si, acabará por interiorizar, a ponto de observar a si mesmo seja nos asilos, nos hospitais, nas prisões etc.

A partir da física abstrata de Bentham, Foucault pode, por meio do conceito de diagrama, dizer: “o que era ilha, local privilegiado, medida circunstancial ou modelo singular, torna-se fórmula geral” (Foucault, 1987b, p.173). Essas características “físicas”, presentes em cada interior, visam não somente a vigilância, mas também os exames e as diferentes formas de tratamento e cura. Os meios de confinamento normalizam por toda parte os indivíduos, pois estriam o espaço social; mas não se deve supor daí que o liso tenha desaparecido. Deleuze nota que, contra o modelo estriado da cidade, aparecem resistências que combinam o liso e o esburacado. Esses lugares são “imensas favelas móveis, temporárias, de nômades e trogloditas, restos de metal e de tecido, *patchwork*, que já nem sequer são afetados pelas estriagens do dinheiro, do trabalho ou da habitação” (Deleuze, 1997, p.189).

As cidades, formadas sobre as ilhas ou continentes, são espaços estriados por excelência. Por elas circulam as forças produtivas normatizadas, por meio das instituições disciplinares; no entanto o liso, como um espaço não domado, parece eclodir por todos os lados, segundo aponta Deleuze. A situação não é diferente no que concerne à água e, portanto, ao mar. Deleuze nos alerta para o risco de não compreendermos o plano aquático como um local passível de estriamento. Segundo ele:

É aqui que se colocaria o problema muito especial do mar, pois este é o espaço liso por excelência e, contudo, é o que mais cedo se viu confrontado às exigências de uma estriagem cada vez mais estrita. O problema não se coloca nas proximidades da terra. Ao contrário, a estriagem dos mares se produziu na navegação de longo curso. O espaço marítimo foi estriado em função de duas conquistas, astronômica e geográfica: *o ponto*, que se obtém por um conjunto de cálculos a partir de uma observação exata dos astros e do sol; *o mapa*, que entrecruza meridianos e paralelos, longitudes e latitudes, esquadrinhando, assim, regiões conhecidas ou desconhecidas (como uma tabela de Mendeleiev) (Deleuze; Guattari, 1997, p.185-186).

Trata-se da constituição de uma cartografia muito diferente da proposta por Foucault. Enquanto a cartografia de Foucault propõe apenas linhas que seguem direções num espaço aberto, a dos astrônomos e geógrafos, segundo Deleuze, a partir de determinado momento histórico, propõe a realização de um bloco espaço-tempo fechado, esquadrinhado e repartido. A própria água, antiga cúmplice da loucura, ao ser estriada, passa a ser utilizada contra a loucura. A medicina asilar fará dela algo a ser administrado. A disciplina desfaz a antiga cumplicidade entre a água e a loucura, ela as separa e faz da água, outrora turbilhonar, uma forma de terapia e cura sobre o corpo. A água molda o corpo através de um processo contínuo de erosão. Foucault descreve da seguinte forma essa composição da água com o corpo:

Doravante, a água tem quatro funções: ela é dolorosa (e, dessa forma, reconduz o sujeito a esse mundo da percepção atual à qual ele tende a escapar); ela humilha, colocando o sujeito diante de sua própria realidade desiludida, “diluída”; ela reduz ao silêncio, corta a palavra, esta palavra de que a verborrêia insensata é não apenas o signo, mas o ser inteiro da loucura; enfim, ela castiga: ela é decretada pelo médico, sob o relato dos encarregados da vigilância; ela é aplicada diante dele e interrompida quando o sujeito chega a respiscência. Em suma, ela representa a instância do julgamento no asilo, o análogo do fogo no 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. O louco deve reconhecer que ele é louco: o que, em uma época na qual julgamento e vontade eram considerados como constituindo a razão e (a desrazão), devia conduzi-lo diretamente à saúde. A água é o instrumento da confissão: o escoamento vigoroso que arrasta as impurezas, as idéias inúteis, todas essas quimeras que são tão próximas das mentiras. 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 (Foucault, 2002b, p.207).

Temos, até aqui, dois diferentes níveis de oposições. O primeiro diz respeito ao combate incessante entre o mar e a terra. Estamos aí diante de um mundo não disciplinado em que a loucura transita tanto no mar quanto na terra. Ela confunde-se com o próprio espaço de fora em suas claudicações; com um espaço exterior não domado. O segundo diz respeito ao liso e ao estriado. Os estriamentos produzidos pela disciplina organizam as ilhas e os mares, isto é, por supor terminado o primeiro embate entre os elementos, a disciplina forma, através de suas mais diversas instituições, um organismo social que visa fazer dos indivíduos seres conformados, adaptados, perfeitamente ajustados ao sistema de poder.

Talvez tenha sido Michel Tournier, em sua versão para a robinsonada, quem tenha desenvolvido, de forma literária, esses dois níveis de oposições. Se, num primeiro momento, a ilha deserta de Speranza mostra-se um ambiente hostil e desolador que leva Robinson a um processo de desumanização, logo em seguida, ele tentará recompor, a partir dos destroços retirados de seu barco, sua antiga vida. Segundo as anotações de seu diário:

Cada homem tem um pendor funesto. O meu desce até o chiqueiro. É para lá que Speranza me enxota quando se torna má e me mostra o seu rosto brutal. O chiqueiro é a minha derrota, o meu vício, a minha vitória é a ordem moral que devo impor a Speranza, contra a sua ordem natural que mais não é do que o outro nome da desordem absoluta. Sei agora que o problema, aqui, não pode ser apenas o de sobreviver. Sobreviver é morrer. É necessário, pacientemente e sem esmorecimento, construir, organizar, ordenar. Cada pausa é um passo atrás, um passo para o chiqueiro (Tournier, 2001, p.44).

Robinson esquadrinha a ilha, torna-a domada, normalizada. É preciso refazer o mundo outrora perdido para preservar sua sanidade e manter aquilo que todos os homens trazem em si, uma vez sendo dispostos em sociedade, ou seja: “uma frágil e complexa montagem de hábitos, respostas, reflexos, mecanismos, preocupações, sonhos e implicações, que se formou, e vai-se transformando, no permanente contato com seus



semelhantes” (ibid., p.47). Robinson reconstrói um diagrama sobre a ilha. A visibilidade deve ser refeita, na ilha, ainda que através do próprio ponto de vista de Robinson, e por meio de um “automatismo inconsciente”, para que sejam projetados possíveis observadores por todos os lados com o intuito de diferenciar as diferentes partes da ilha, para lhe fornecer inteligibilidade e uma base estável de confiabilidade em relação às ações da própria ilha. Afinal, “assim faz todo homem normal, numa situação normal” (ibid.), concluía Robinson.

Ele percebe, contudo, que a ordenação sedentária do espaço constitui apenas um dos movimentos necessários à recuperação de sua autodisciplina. O tempo deve ser também determinado, sob a forma do calendário e da clepsidra, para marcar uma seqüência cronológica das funções desempenhadas por ele na ilha. Segundo o narrador:

Esta clepsidra foi para Robinson fonte de imenso reconforto. Quando ouvia, de dia ou de noite, o ruído regular das gotas caindo na bacia, sentia-se orgulhoso por o tempo já não deslizar, apesar de tudo, para um escuro abismo e, pelo contrário, encontrar-se regularizado, dominado, em suma: ele também domesticado, como toda a ilha iria ficar, pouco a pouco, graças à força de alma de um só homem (ibid., p.59).

Enquanto no romance de Defoe, Sexta-feira permanece como o homem dedicado ao trabalho, facilmente escravizado e civilizado por Robinson, no de Tournier, ele se tornará o personagem principal, como faz notar o título da obra. É ele quem mostra a Robinson os meios de recomeçar a vida na outra ilha de Speranza, isto é, na ilha que se encontrava recoberta pelo processo de reconstrução instituído por Robinson. Sexta-feira funciona à maneira de um alisamento retroativo que lentamente dismantela a ordem estriada estabelecida por Robinson sobre a ilha, e completa a metamorfose sentida por este em seu primeiro contato com Speranza. Os elementos terra e água, sufocados ou supostamente sob o formato da norma imposta, passam a compor com Robinson, após a sua metamorfose, um só corpo que lhes serve também de campo de

batalha. Robinson desenvolve um processo inacabado. É sua subjetivação<sup>21</sup> conflituosa e delirante que nos parece necessário explorar e compreender, segundo as orientações diagramáticas de Foucault.

Distinguimos, ao longo do capítulo anterior, dois planos distintos: o do saber (visibilidade e enunciado) e o do poder (relação de forças). Eles retornam agora com o intuito de mostrar como, em sua articulação, formam um processo de subjetivação. Enquanto as linhas de visibilidade e enunciação são forçosamente imanentes a uma determinação histórica, a de força diz respeito a um não estratificado, isto é, a uma espécie de solo pré-individual, a-histórico, que Foucault chama de “fora”. No diagrama em que se encontra Robinson, existem essas três linhas. Mas o interessante a ser notado, e o que talvez seja a chave do romance de Tournier, é o papel representado pela ilha como ponto de partida criativo para o próprio diagrama. É a ilha que representa sempre a abertura para um futuro com o qual nada acaba, porque nada realmente começou, mas tudo está sempre em constante desequilíbrio e metamorfose. A subjetivação constitui-se em Robinson, à medida que a linha de força proveniente de um fora, ao dobrar-se sobre si mesma, constitui um dentro. Foucault descarta a possibilidade de existência de uma subjetividade bem-acabada e fechada em si mesma; a subjetivação, ao contrário, é constituída segundo a inflexão do próprio fora. Daí a guerra sentida por Robinson tanto em seu corpo como em sua alma.

Se as forças em permanente combate e provenientes de um fora são agora interiorizadas, através de um processo reflexivo, deve-se entender daí que a subjetivação comporta, em si mesma, também a operação de resistências e estratégias em constante mutação. É o próprio fora que permite a perpetuação de uma batalha de

---

<sup>21</sup> Utilizamos aqui o termo subjetivação, em vez de subjetividade, pois ele designa um processo em andamento, isto é, em permanente construção.

sucessivos choques no interior do próprio pensamento em seu encadeamento de hábitos e normas.

O decurso insular de reclusão sofrido pela loucura remete também ao lado de fora. O que está fechado é o lado de fora, não por um processo de curvatura das forças (dobra), mas por exclusão física e psíquica. Diz Foucault que o interior do asilo deve ser, como querem os psiquiatras, uma tautologia da realidade<sup>22</sup>:

As edificações têm de parecer o mais possível com as moradias comuns; as relações entre as pessoas no interior do asilo têm de se parecer com as relações dos cidadãos entre si; no interior do asilo, a obrigação geral do trabalho tem de estar representada, o sistema das necessidades da economia tem de ser reativado. Logo, duplicação no interior do asilo do sistema da realidade (Foucault, 2006, p.219).

Como havíamos salientado no capítulo anterior, não se pode supor daí que o embate entre as forças esteja terminado. Uma vez suscitada uma força, ela se relacionará sempre, segundo Foucault, a uma outra que lhe apresentará resistência. Os estriamentos produzidos pela disciplina sobre as ilhas, para guiar os fluxos de produção, sofrem a atuação de resistências por todos os lados, seja na forma de um processo constante de favelização ou na explosão dos guetos. A cada ação afetiva que o poder suscite, incite ou faça produzir através de uma atualização realizada no campo do Saber (educar, tratar, punir, vigiar etc.), haverá uma multiplicidade de ações afetivas resistindo. É o caso, por exemplo, citado por Deleuze (1992, p.217), quando ele evoca as greves do século XIX, chamadas de sabotagem (o tamanco – *sabot* – emperrando a máquina) ou a pirataria e os vírus de computador que atuam nas sociedades de controle. Os casos psiquiátricos de Leuret ou Pinel, enumerados por Foucault nos cursos do Collège de France (Foucault, 2006), em particular nos dias 19 de dezembro e 9 de janeiro, retratam as tentativas do poder psiquiátrico de dirigir o funcionamento do

---

<sup>22</sup> Por realidade, Foucault entende dois processos. O primeiro diz respeito ao reconhecimento de uma identidade imposta pelo olhar e a vontade do outro que supõe a loucura sempre diminuta se comparada a um nível social normativo. O segundo diz respeito ao reconhecimento da loucura como doença que precisa ser corrigida (Foucault, 2006, p.218-219)

hospital e dos indivíduos. A loucura, contudo, não aceita a submissão, nem a obediência à realidade, seja ela orgânica ou espiritual. A loucura diz: “eu posso tudo”, não existe lei que possa dizer o que pode o corpo, trata-se de uma guerra entre as forças, ou melhor, de uma guerrilha interminável. Ela desenvolve um processo criativo no próprio corpo e no espírito, o qual a psiquiatria, a psicologia e a psicanálise mal começaram a compreender. São diferentes maneiras de dobrar a linha de fora, de vergá-la para existir-resistir. Agora não se trata mais de regras codificadas, como no saber, nem de regras coercitivas, como no poder, mas da existência como obra-de-arte.

Deleuze e Guattari, em *Como criar para si um corpo sem órgãos* (1996), a partir dos trabalhos de Antonin Artaud, desenvolvem o conceito de corpo sem órgãos para compreender esse processo não adaptativo da loucura. Como nos sugerem Deleuze e Guattari, tanto o escritor William Burroughs, em seu *Almoço nu*, como o cineasta David Cronenberg, em seu filme *Crash*, colocaram o problema da experimentação e da criação não no que concerne à organização e utilização do corpo, mas as suas possíveis composições. Dirão eles, por exemplo, que não se trata de um corpo que respira, pois, caso se retirem os dois pulmões de um corpo, poder-se-á ainda continuar respirando. Inventaremos um pulmão vicariante para respirar. A loucura aposta nos limiares, ela experimenta novas formas de vida com seu próprio corpo. Enquanto o poder psiquiátrico tenta organizar a civilização impingindo-lhe normas e hábitos, o louco permite-nos levantar questões tais como: “o que é a civilização?”, “para que a civilização?”, “não se tem vergonha de sair todo dia para trabalhar?”, “não se tem vergonha dos hábitos?” etc. Sua criação diz respeito a uma subversão na organização do corpo e do espírito.

Foucault, nessa mesma esteira, mostra como o histérico já procede por meio de um jogo de esquiva da realidade asilar. No momento em que os psiquiatras do século

XIX buscam um substrato orgânico para determinar a doença, o histórico mostra que ele não pode ser assinalado numa referência à realidade de sua doença, no instante mesmo em que ela manifesta os seus sintomas mais espetaculares. Não seria preciso esperar a antipsiquiatria ou o atento ouvido dos psicanalistas, como porta-vozes da expressividade da loucura. Segundo Foucault: “O histórico tem sintomas magníficos, mas, ao mesmo tempo, esquiva a realidade da sua doença; ele se coloca contra a corrente do jogo asilar e, nessa medida, saudemos os históricos como os verdadeiros militantes da antipsiquiatria” (Foucault, 2006, p.325).

Os exemplos citados acima visam explicitar os embates, em zonas estratégicas, e as experimentações suscitadas pelas forças provenientes de um fora. Dizíamos que Foucault traçava uma cartografia ao investigar as linhas de um diagrama. Passamos, agora, ao entendimento de funcionamento do diagrama em sua relação com esse fora. A cartografia dá lugar, então, a uma análise de tipo topológica. Pelo menos dois são os motivos para tanto. Temos a análise dos espaços lisos e estriados, presentes desde a *História da loucura*, mas temos também a subjetivação que exige a compreensão da relação entre um espaço de dentro e um espaço de fora. É desse espaço de fora, “no qual vivemos, pelo qual somos lançados fora de nós mesmos, no qual se desenrola precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo e de nossa história” (Foucault, 2001, p.414), que se constitui como uma abertura para o futuro, que trataremos a seguir.

### 3.2 – Utopias e heterotopias

No prefácio de *As palavras e as coisas*, Foucault (1987, p.5) convoca um texto de Jorge Luís Borges que, segundo ele, “perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daqueles que têm a nossa idade e a nossa geografia”. A escolha desse texto parece fundamental a Foucault, por aquilo que ele provoca, isto é, “um embaraço que faz rir” (ibid., p.8). Esse texto, diz ainda Foucault “fez-me rir durante muito tempo, não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer” (ibid., p.7). Mas o que haveria de tão estranho em tal escrito para provocar tal sorte de sentimentos? É que, ao colocar lado a lado, em uma enciclopédia chinesa, figuras tão díspares, Borges acaba por suscitar em seu leitor a suspeita de que haveria uma desordem pior do que aquela gerada através do incongruente e da aproximação daquilo que não convém.

O escritor argentino desenvolve uma enciclopédia em que a proximidade entre os seres citados está totalmente arruinada. Como podem, afinal, avizinhar-se os animais: “i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo”? Que tipo de enciclopédia poderia comportar elementos tão diferentes e em que condições, isto é, sob que regras? A esse lugar que faz cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis na dimensão sem lei, nem geometria, Foucault nomeia de heteróclito. Isso se dá pelo fato de que não há encadeamento *a priori* e necessário entre os elementos, e também por ter desaparecido qualquer chance de realização da justaposição dos elementos imediatamente reconhecíveis pela ação de nossos sentidos. Nessa enciclopédia, já não se trata mais, como nas tradicionais, de tentar aproximar os elementos, de analisá-los, de ajustar e encaixar conteúdos concretos. Os critérios de conteúdos e formas estão imediatamente suspensos. Para Foucault, de saída, na enciclopédia de Borges está desabilitado o

sistema dos elementos – uma definição dos segmentos sobre os quais poderão aparecer as semelhanças e as diferenças, os tipos de variação de que esses segmentos poderão ser afetados, o limiar, enfim, acima do qual haverá diferença e abaixo do qual haverá similitude (ibid., p.9).

A própria ordem que se ofereceria na relação entre as coisas como sua lei interior, à espera do crivo de um olhar atento e da possibilidade de enunciação, tal como numa enciclopédia comum, ou se encontra arruinada, ou ainda por ser descoberta.

Foucault observa que o termo “heteróclito” deve ser tomado no sentido mais próximo possível de sua etimologia, isto é, as coisas são “dispostas”, “deitadas”, “colocadas” de tal forma que é impossível encontrar um local comum a elas. Foucault, para resumir a situação, divide então o espaço segundo duas modulações. Segundo ele,

As utopias consolam: é que, se elas não têm lugar real, desabrocham, contudo, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico. As heterotopias inquietam, sem dúvida, porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a “sintaxe”, e não somente aquela que constrói as frases – aquela, menos manifesta, que autoriza “manter juntos” (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. Eis por que as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias (encontradas tão freqüentemente em Borges) dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases (ibid., p.7-8).

Nesse prefácio, com o intuito de orientar o leitor rumo a um campo de discussões sobre os saberes que estabelecem, no tabuleiro das identidades, as marcas ou as chagas nas peças aptas a jogar, Foucault situa então esses dois tipos de análise do espaço. Essa distinção, no entanto, reaparecerá, de uma maneira um pouco mais alongada, no texto “Outros espaços” (Foucault, 2001b). Esse texto interessa-nos, pois permite a continuidade de nossa discussão acerca das relações estabelecidas entre os conceitos de tempo, espaço e fora, indispensáveis à compreensão da atuação da disciplina a partir do século XVIII. Apesar da aparente mudança de tema, nos dois

textos, as definições para os conceitos de utopia e heterotopia não apresentarão variação; Foucault apenas dá prosseguimento à análise dos dois conceitos e multiplica os exemplos referentes a ambos. Assim concentraremos nossa análise não em todos os exemplos, mas nos que concernem à relação entre a disciplina, o espaço e o tempo.

Há, de um lado, as utopias como locais que mantêm com o espaço real da sociedade uma relação direta ou inversa de analogia. Existe, por exemplo, uma sociedade completamente aperfeiçoada ou o seu oposto. Segundo Foucault, essas utopias ou são irrealizáveis ou irreais. Por outro lado, as heterotopias são locais reais, efetivos, que se encontram no seio de uma determinada sociedade. As heterotopias dividem-se em dois grandes grupos. O primeiro diz respeito às heterotopias de crise, que são locais privilegiados, sagrados, ou proibidos, se relacionados ao meio humano no qual eles se situam. São espaços reservados aos períodos de crise (velhice, mulheres de resguardo, mulheres na época da menstruação etc.).

Mas o que se passa entre as formações heteróclitas de Borges e as heterotopias de crise? Citemos, então, um trecho da conferência de Foucault que permite aclarar a relação entre esses dois espaços:

Para as moças, existia, até meados do século XX, uma tradição que se chamava “a viagem de núpcias”; era um tema ancestral. A defloração da moça não poderia ocorrer em “nenhum lugar”, e naquele momento, o trem, o hotel da viagem de núpcias eram bem esse lugar de lugar nenhum, essa heterotopia sem referências geográficas (Foucault, 2001b, p.416).

É justamente nesse “lugar de lugar nenhum” que reside todo o problema do espaço. Nesse espaço sem referências geográficas, nesse local de passagem é que se fazem os encontros, e, aqui, a palavra encontro ganha toda a importância filosófica que apontamos desde nosso primeiro capítulo. Nesse local em que a norma ou, para utilizar o termo empregado por Foucault em *As palavras e as coisas*, uma “ordem” não se estabeleceu *a priori* como uma lei interna entre os elementos, é que se podem realizar os



encontros, as experimentações e os convívios entre os seres mais inusitados, como nos mostra Borges. Michel Serres (1962), em sua análise sobre a *História da loucura*, utilizava, para tentar dar conta desse espaço de contatos sugerido por Foucault, o termo *erehwon*, tomando emprestado de Samuel Butler, para designar, ao mesmo tempo, esse “lugar de lugar nenhum” e um “aqui e agora” que se refere, efetivamente, à concretização dos encontros. Serres, ao delinear o caminho do livro de Foucault, ia de *erehwon* ao antro do ciclope. As imagens utilizadas por Serres impressionam, pois é justamente o processo de formação e de passagem de um espaço háptico, isto é, de contato, que descrevíamos na seção anterior (3.1), a um meio óptico que ele desenvolve, ainda em 1962, muitos anos antes da importância dada, por Foucault, à vigilância como uma técnica propriamente disciplinar.

São as heterotopias de crise que Foucault opõe, desde a *História da loucura*, às heterotopias de desvio. Estas caracterizam-se, então, como locais em que se instalam os indivíduos cujo comportamento desvia em relação à norma ou à ordem estabelecida. São dispositivos como o asilo, as clínicas psiquiátricas, as prisões etc. Dizia Foucault, no fim da mesma conferência, com intuito de elucidar a diferença entre os dois modelos de heterotopias e de fazer referência à *História da loucura*: “O navio é a heterotopia por excelência. Nas civilizações sem barcos os sonhos se esgotam, a espionagem ali substitui a aventura e a polícia, os corsários” (Foucault, 2001, p.422).

Resumindo, Foucault divide as heterotopias em dois grandes grupos. O primeiro tipo de heterotopias seria o do local de passagem sem referências geográficas. Isto é, lugar de lugar nenhum, o espaço háptico em sua condição mais pura. Já o segundo modelo diz respeito às heterotopias de desvio, nas quais estão encerrados os indivíduos que desviam das normas sociais e nas quais está calcada toda a sociedade disciplinar. Mas não são somente esses conceitos que permitem resumir nossa investigação acerca

dos efeitos da disciplina sobre o espaço. A disciplina realiza também procedimentos sobre o tempo. Ela torna-o linear, divide-o em momentos que se integram uns nos outros para garantir a sua utilização. Foucault denomina de heterocronia, por simetria à denominação de heterotopias, essa relação crônica que o tempo mantém com o espaço e com os movimentos. Trata-se, segundo Foucault, de diferentes tipos de cronicidade, ou seja, diferentes relações que o tempo pode manter com o espaço e com o movimento. É do tempo amarrado à extensividade das heterotopias de desvio que tratamos até agora. Mas existem ainda outros tipos:

De uma maneira geral, em uma sociedade como a nossa, heterotopia e heterocronia se organizam e se arranjam de uma maneira relativamente complexa. Há, inicialmente, as heterotopias do tempo que se acumula infinitamente, por exemplo, os museus, as bibliotecas; museus e bibliotecas são heterotopias nas quais o tempo não cessa de se acumular e de se encarapitar no cume de si mesmo (Foucault, 2001b, p.419).

Nesse tipo de organização, o tempo vive um processo de acumulação infinita em um local que não muda; e que, portanto, reside, ele mesmo, fora do tempo. Nesse local, mora o desejo de formar um “arquivo geral” em que se encerrariam todos os tempos, todos os gostos, todas as formas, todos os gestos. O tempo encontra aí, no entanto, uma outra forma de cárcere; ele está, novamente, mas sob outro modo, contido e utilizado. Mas o que fazer, então, com o tempo, quando este atinge diferentes cronicidades sem se remeter formalmente a uma extensão espacial?

Da mesma forma que diferentes espaços, por justaposição, poderiam co-habitar o *erehwon*, isto é, esse lugar de lugar nenhum, diferentes tempos poderiam aparecer desde que eles estivessem sob a condição da bela fórmula poética shakespeariana encontrada no *Hamlet* e, insistentemente, estudada por Deleuze<sup>23</sup>: o tempo fora dos gonzos. O tempo fora dos eixos é o tempo liberto dos estados de coisa, forma vazia e

---

<sup>23</sup> Deleuze utiliza constantemente essa fórmula para tratar da emancipação do tempo em relação à extensividade do espaço. Cf. “Sobre as quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana” (Deleuze; Guattari, 1997) ou *Diferença e repetição* (Deleuze, 1988).

pura independentemente do movimento. O tempo não se define mais pela sua sucessão, pois a sucessão concerne somente às coisas e movimentos que estão no tempo. Schulz insiste nesse ponto quando diz:

Há muito sacrificamos a incessante disposição para prestar contas do tempo passado, a meticulosidade no acerto até o último vintém das despesas das horas gastas – orgulho e ambição de nossa economia. Essas virtudes cardeais em que no passado nunca faltamos nem hesitamos – foram há muito abandonadas (Schulz, 1994, p.169).

O universo das representações, da analogia, da semelhança e das insidiosas repartições já não funciona mais nesse regime. O espaço está aberto ao jogo de forças, e o tempo, às mais diversas estripulias. Não há mais, portanto, o encadeamento segundo uma associação “natural”, ou ordem preestabelecida. Os juízos atributivos são substituídos pela conjunção conectiva “e”. Retornamos ao plano liso. É desse espaço intensivo, não codificado e povoado por singularidades selvagens, ainda não atualizadas, que provêm as forças que foram capazes de desfazer a identidade homem-Deus e inventar uma nova composição:

O devir, a mudança, a mutação, concernem às forças componentes e não às forças compostas. [...] Ora, na Idade Clássica, todas as forças do homem são referidas a uma força de “representação” que pretende extrair o que nele há de positivo, ou de *elevável ao infinito*: de tal forma que o conjunto das forças compõe Deus, não o homem, e que o homem só pode aparecer entre ordens de infinito. [...] Para que o homem apareça como composto específico, é preciso que suas forças componentes entrem em relação com novas forças que se esquivem à da representação e, inclusive, a destituam. Essas novas forças são as da vida, do trabalho e da linguagem, visto que a vida descobre uma “organização”, o trabalho uma “produção”, a linguagem uma “filiação” que os situa fora da representação (Deleuze, 1988, p.94-95).

O lado de fora do diagrama não se confunde com a exterioridade do poder, nem com a dos estratos, ele é o fora do próprio poder e do saber. É ele que não pára de subverter e derrubar os diagramas, sejam eles de soberania, disciplinar ou de controle. Nesse mesmo sentido, poderíamos dizer que uma série de transformações procedem também em relação à loucura. A hipótese de Foucault a esse respeito é que “um

*desenlace* está prestes a se produzir: loucura e doença mental desfazem a sua pertença à mesma unidade antropológica. Essa unidade desaparece, ela própria, com o homem, postulado passageiro” (Foucault, 2002a, p.219). Tomemos como exemplo a crise do hospital como meio de confinamento. A setorização, os hospitais-dia e o atendimento a domicílio que vem dar lugar ao dispositivo hospitalar constituem a abertura para novas liberdades, contudo, passam também a formalizar mecanismos de controle. Os novos diagramas em formação trazem consigo novas formas de sujeição e liberação. Não cabe a nós entender qual é o melhor ou pior diagrama, mas perceber que novas formações lisas ou esburacadas atravessam os estriamentos.

## Considerações finais

A transformação da loucura em doença mental, a partir do século XVIII, mostrou-se, ao longo de nossa pesquisa, indissociável da atuação da disciplina sobre o tempo, o espaço e os movimentos dos indivíduos. O estriamento do espaço e a metrificacão do tempo, construídos na sociedade disciplinar, formam condições fundamentais para que sejam impressos nas almas, uma docilidade, e, no corpo, habilidades práticas capazes de nutrir as necessidades utilitárias dessa época, que talvez seja ainda, em grande parte, a nossa. É com a organização desse bloco espaço-temporal, nos mais diversos tipos de dispositivos, que o movimento dos corpos pode seguir um programa crônico de atividades num espaço delimitado. A constituição de um espaço disciplinar para a loucura substitui a antiga formação háptica, mostrada ao longo do primeiro capítulo de *História da loucura*, por uma formação óptica. O espaço de contatos expreso através da imagem marítima dá lugar a um espaço de constante vigilância.

Por meio da formação desses dispositivos disciplinares, os psiquiatras tentaram impingir aos alienados uma duplicação da realidade. Era preciso corrigir seus desvios, submetendo-os a um padrão normativo que se realizava por todo o corpo social. A sociedade disciplinar, que sucede à de soberania, funciona segundo o modelo da norma. A família, em primeira instância, já funcionava como modelo dessa normatividade, ou seja, nascemos já sob o jugo de um sistema de verdade preestabelecido, que visa não somente a coação de atos impertinentes não-conformes à norma, mas também o aperfeiçoamento do corpo para a realização de determinadas funções. O trabalho realizado por diferentes dispositivos, tais como o psiquiátrico, não se resumia, portanto,

a uma simples coerção, era preciso também produzir almas obedientes à norma; almas que não se rebelassem e que investissem nela.

Nesse ponto, o conceito de poder, elaborado por Foucault, mostra-se fundamental, pois é com ele que podemos perceber que o problema não consiste na simples ação de dizer não à indisciplina dos indivíduos. O poder produz a própria forma regrada que se deve seguir para que não lhe haja resistência. É esta a dupla função (repressão-formação) que se deve perceber perpassando os dispositivos mais variados. Estaríamos, assim, fadados aos automatismos impostos? Foucault mostra-nos que essa produção de almas e corpos não se dá segundo um modelo ideal, pois o poder funciona na exterioridade dos elementos que ele perpassa; para cada força atuante existe uma contra-força resistente. O poder define-se por essa relação de forças. Essa tensão é bem retratada nas seguintes palavras de Foucault:

o hospital cujo modelo Esquirol ideou é um lugar de enfrentamento; a loucura vontade perturbada, paixão pervertida, deve encontrar nele uma vontade reta e paixões ortodoxas. O face a face das duas, seu choque inevitável, na verdade desejável produzirão dois efeitos: a vontade doente, que podia perfeitamente permanecer inapreensível pois não se exprimia em nenhum delírio, trará seu mal à luz do dia pela resistência que oporá a vontade reta do médico; por outro lado, a luta que se estabelece a partir daí deverá, se bem travada, levar à vitória da vontade reta, à submissão, à renúncia da vontade perturbada. Portanto um processo de oposição, de luta e de dominação (Foucault, 2006, p.444).

Por ter estabelecido um espaço próprio para a loucura, a medicina estabeleceu as coordenadas de seu poder. Ela imaginou ter, assim, desfeito, ao utilizar a arquitetura bem orquestrada dos asilos, os antigos contágios do delírio presentes no modelo do exílio<sup>24</sup>, estabelecendo sobre seus erros e suas ilusões um processo corretivo. Presumiu,

---

<sup>24</sup> Segundo Foucault, o mecanismo de exclusão de exílio devia purificar o espaço urbano afastando as figuras perigosas ou contagiosas. Para ele, na Idade Média, o louco ou o leproso, logo que descoberto, era enviado para fora da cidade. Mediar alguém significava afastá-lo da cidade para que ela própria fosse curada. O esquema disciplinar, por outro lado, obedece o modelo da peste, isto é, o poder político da medicina distribui e interna os indivíduos, não fora da cidade, mas em seu seio. Eles são isolados, individualizados e vigiados para que se possa fixar sobre eles técnicas de registro e de exame

também, ter instaurado um processo de apaziguamento sobre ela. Mas o que a medicina não podia supor, e nesse ponto é preciso mais uma vez insistir, é que seu encontro com a loucura constitui somente um de muitos possíveis. As aulas do Collège de France (Foucault, 2006, p.387-419) testemunham a análise de Foucault sobre essa espécie de “despsiquiatrização”, iniciada no fim do século XIX, da qual faz parte, de um lado, Babinski com a psicocirurgia e a psiquiatria farmacológica, que transformam as salas dos agitados em grandes aquários; e, de outro lado,

a psicanálise que pode ser historicamente decifrada como a outra grande forma da despsiquiatrização provocada pelo traumatismo Charcot: retirada para fora do espaço asilar de modo que suprima os efeitos paradoxais do sobrepoder psiquiátrico; mas reconstituição do poder médico, produtor de verdade, num espaço organizado para que essa produção seja sempre adequada a esse poder. A noção de transferência, como processo essencial à terapia, é uma maneira de pensar conceitualmente essa adequação na forma do conhecimento; o pagamento em dinheiro, contrapartida monetária da transferência, é uma maneira de garanti-la na realidade: uma maneira de impedir que a produção da verdade se torne um contrapoder que pegue numa cilada, anule, derrube o poder médico (Foucault, 2006, p.450).

Esses saberes, no entanto, não devem ser entendidos como porta-vozes da transformação da loucura, pois, conforme vimos, a loucura apresenta uma expressividade própria que atravessa a psiquiatria e lhe impõe resistência.

Trata-se, segundo a cartografia e a topologia de Foucault, de uma mudança qualitativa na extensividade imposta pelas linhas do visível e do enunciado (bloco espaço-tempo) e das linhas de força intensivas. Não é na psicanálise, na medicina, no homem que se deve procurar o fator de mudança do diagrama da loucura, entendida como doença mental, mas nos efeitos dos encontros que se traduzem em acontecimentos singulares.

Que novos encontros se produzirão? Quais novas composições serão possíveis a partir desses encontros? O que poderá ser dito e visto?

---

permanentes. A antiga purificação religiosa dá lugar ao estilo de organização militar. Cf. “O nascimento da medicina social”. In: *Microfísica do poder* (Foucault, 1979).

## Referências bibliográficas

ASSIS, Machado de. "O alienista". In: *Seus trinta melhores contos*. RJ: José Aguilar, 1961.

BENTHAM, Jeremy. *O panóptico*. Tradução de Tomaz Tadeu Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

CHÂTELET, Façois; PISIER-KOUCHNER, Évelyne. *As concepções políticas do século XX. (história do pensamento político)*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. RJ: Jorge Zahar, 1983.

CHÂTELET, Façois; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Évelyne. *Dicionário de obras políticas*. Tradução de Glória de C. Lins e Manoel Ferreira Paulino. RJ: Civilização brasileira, 1993.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: a imagem-tempo*. Tradução de Eloísa de Araújo Ribeiro. SP: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. RJ: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Ribeiro. SP: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. RJ: Editora Rio, 1976.

\_\_\_\_\_. "Pensamento nômade". In: *Por que Nietzsche?* Tradução de Carlos Enrique Escobar. RJ: Edições Achiamé Ltda, s/d.

\_\_\_\_\_. "Post-scriptum: sobre as sociedades de controle". In: *Conversações*. RJ: Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs, vol. 1*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. RJ: Ed. 34, 1995.

\_\_\_\_\_. *Mil platôs, vol. 3*. Tradução de Aurélio Guerra Neto; Ana Lúcia de Oliveira e Suely Rolnik. RJ: Ed. 34, 1996.

\_\_\_\_\_. *Mil platôs, vol. 5*. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. SP: Ed. 34, 1997.



DERRIDA, Jacques; FOUCAULT, Michel. *Três tempos sobre a história da loucura*. Tradução de Pedro Leite Lopes, Vera Lúcia Avellar Ribeiro e Maria Inês Duques Estrada. RJ: Relume Dumará, 2001.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. SP: Martins Fontes, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Petrópolis. Vozes, 1972.

\_\_\_\_\_. *História da loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. SP: Perspectiva, 2000a.

\_\_\_\_\_. *A vontade de saber. História da sexualidade I*. Tradução de Pedro Tamen. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1994.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. SP: Martins Fontes, 1987a.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: curso do Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. SP: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. RJ: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *Os anormais: curso do Collège de France (1974-1975)*. Tradução de Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987b.

\_\_\_\_\_. *Doença mental e psicologia*. Tradução de Lílian Rose Shalders. RJ: Tempo Brasileiro, 1975a.

\_\_\_\_\_. "A loucura, ausência de obra". In: *Coleção Ditos e Escritos I*. Tradução de Vera Lúcia Avellar. RJ: Forense Universitária, 2002a.

\_\_\_\_\_. "A água e a loucura". In: *Coleção Ditos e Escritos II*. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. RJ: Forense Universitária, 2002b.

\_\_\_\_\_. "Prefácio (Folie et Dérasyon)". In: *Coleção Ditos e Escritos I*. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. RJ: Forense Universitária, 2002c.

\_\_\_\_\_. "Outros espaços". In: *Coleção Ditos e Escritos III*. Tradução de Inês Autran Dourado. RJ: Forense Universitária, 2001b.

\_\_\_\_\_. "Nietzsche, a genealogia e a história". In: *Coleção Ditos e Escritos II*. RJ: Forense Universitária, 2000b.

\_\_\_\_\_. "Perguntas a Michel Foucault sobre Geografia". In: *Coleção Ditos e Escritos IV*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. RJ: Forense Universitária, 2003a.

\_\_\_\_\_. “A vida dos homens infames”. In: *Coleção Ditos e Escritos IV*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. RJ: Forense Universitária, 2003b.

\_\_\_\_\_. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Tradução de Andréa Daher. RJ: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. *O poder psiquiátrico: curso do Collège de France (1973-1974)*. Tradução de Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 2006.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1975.

GUERRA, Teixeira Antônio. *Dicionário geológico-geomorfológico*. RJ: Fundação IBGE, 1969.

HEGEL, Georg W. F. *A razão na história*. Tradução de Beatriz Sidou. SP: Centauro, 2001.

HEGEL, Georg W. F. *Princípios de filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. SP: Martins Fontes, 1997.

HOBBS, Thomas. *Leviatan ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. SP: Abril Cultural, 1983.

HJELMSLEV, Louis. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. SP: Perspectiva, 1975.

NEWTON, Isaac. *Princípios matemáticos*. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. SP: Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores).

PERROT, Michelle. “O inspetor Bentham”. In: *O panóptico*. Tradução de Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PINEL, Ph. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*. Paris: J. Brosson, 1809.

ROUSSEAU, J-J. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. SP: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).

SCHÉRER, René. “Homo tantum o impessoal: uma política”. In: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Tradução de Paulo Nunes. SP: Ed. 34, 2000.

SCHULZ, Bruno. *O sanatório*. Tradução e apresentação de Henryk Siewierski. RJ: Imago Ed, 1994.

SERRES, Michel. *Do erehwon ao antro do ciclope*. In: *A comunicação*. Tradução de Fernando Gomes. Porto: Ed Rés, 1962.

SPINOZA, Baruch. *Tratado da correção do intelecto*. Tradução de Carlos Lopes de Matos. SP: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).

TOURNIER, Michel. *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*. Tradução de Fernanda Botelho. RJ: Bertrand Brasil, 2001.

## Bibliografia complementar

- BARTHES, Roland. *De part et d'autre*. In. *Essais critiques*. Poitiers: Seuil, 1964.
- BLANCHOT, Maurice. *Michel Foucault tel quel je l' imagine*. Montpellier: Éditions fata morgana, 1986.
- CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Évelyne. *História das idéias políticas*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. RJ: Jorge Zahar, 1985.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault 1926-1984*. Tradução de Hildegard Feist. SP: Companhia das letras, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l' âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975b.
- GROS, Frédéric. "Le Foucault de Deleuze: une fiction méthaphysique". In: *Philosophie*. Paris: Les éditions de Minuit, 1995.
- MACHADO, Roberto *et alii*. *Danação da norma: a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*. RJ: Graal, 1978.
- PELBART, Peter Pál. *A nau do tempo-rei: 7 ensaios sobre o tempo da loucura*. RJ: Imago, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Da clausura do fora ao fora da clausura. Loucura e desrazão*. SP: Brasiliense, 1989.
- \_\_\_\_\_. *O tempo não-reconciliado*. SP: Perspectiva - FAPESP, 1998.
- RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica, para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. RJ: Forense Universitária, 1995.