

## SOBRE A HISTÓRIA DA SEXUALIDADE

Alam Grosrichard:

Abordemos a *História da Sexualidade*, de que conhecemos o primeiro volume e que, pelo que você anuncia, deve ter seis.

Michel Foucault:

Gostaria primeiro de dizer que estou realmente contente em estar aqui com vocês. Foi um pouco por isso que dei esta forma a este livro. Até o momento, eu havia empacotado as coisas, não havia economizado citações, referências e havia publicado tijolos um pouco pesados, que quase nunca obtiveram resposta. Daí a idéia deste livro-programa, tipo queijo *gruyère*, cheio de buracos para que neles possamos nos alojar. Não quis dizer "Eis o que penso", pois ainda não estou muito seguro quanto ao que formulei. Mas quis ver se aquilo podia ser dito e até que ponto podia ser dito. Certamente, há o risco disto ser muito decepcionante para vocês. O que existe de incerto no que escrevi é certamente incerto. Não há artifícios; não há retóricas. E não estou certo quanto ao que escreverei nos próximos volumes. Por isso queria saber qual foi o efeito produzido por este discurso hipotético, geral. Acho que é a primeira vez que encontro pessoas que querem participar do jogo que proponho em meu livro.

O Dispositivo

A.G.:

Sem dúvida. Começamos com o título geral deste programa: *História da Sexualidade*. De que tipo é este novo objeto histórico que você chama "a sexualidade"? Evidentemente não se trata da sexualidade tal como os botânicos ou os biólogos tematizavam ou tematizam, objeto do historiador das ciências; nem da sexualidade tal como a entende a história tradicional das idéias ou dos costumes, que você contesta quando a "hipótese repressiva" é colocada em questão; nem mesmo das práticas sexuais, que os historiadores estudam atualmente através de novos métodos e meios técnicos de análise. Você fala de um "dispositivo de sexualidade". Para você, qual é o sentido e a função metodológica deste termo: dispositivo?

M.F.:

Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos.

Em segundo lugar, gostaria de demarcar a natureza da relação que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Sendo assim, tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes.

Em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem,

portanto, uma função estratégica dominante. Este foi o caso, por exemplo, da absorção de uma massa de população flutuante que uma economia de tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: existe aí um imperativo estratégico funcionando como matriz de um dispositivo, que pouco a pouco tornou-se o dispositivo de controle–dominação da loucura, da doença mental, da neurose.

Gérard Wajeman:

Um dispositivo define-se portanto por uma estrutura de elementos heterogêneos, mas também por um certo tipo de gênese?

M.F.:

Sim. E vejo dois momentos essenciais nesta gênese. Um primeiro momento é o da predominância de um objetivo estratégico. Em seguida, o dispositivo se constitui como tal e continua sendo dispositivo na medida em que engloba um duplo processo: por um lado, processo de *sobredeterminação funcional*, pois cada efeito, positivo ou negativo, desejado ou não, estabelece uma relação de ressonância ou de contradição com os outros, e exige uma rearticulação, um reajustamento dos elementos heterogêneos que surgem dispersamente; por outro lado, processo de perpétuo *preenchimento estratégico*. Tomemos o exemplo do aprisionamento, dispositivo que fez com que em determinado momento as medidas de detenção tivessem aparecido como o instrumento mais eficaz, mais racional que se podia aplicar ao fenômeno da criminalidade. O que isto produziu? Um efeito que não estava de modo algum previsto de antemão, que nada tinha a ver com uma astúcia estratégica produzida por uma figura meta ou trans–histórica que o teria percebido e desejado. Este efeito foi a constituição de um meio delinqüente, muito diferente daquela espécie de viveiro de práticas e indivíduos ilegalistas que se podia encontrar na sociedade setecentista. O que aconteceu? A prisão funcionou como filtro, concentração, profissionalização, isolamento de um meio delinqüente. A partir mais ou menos de 1830, assiste-se a uma reutilização imediata deste efeito involuntário e negativo em uma nova estratégia, que de certa forma ocupou o espaço vazio ou transformou o negativo em positivo: o meio delinqüente passou a ser reutilizado com finalidades políticas e econômicas diversas (como a extração de um lucro do prazer, com a organização da prostituição). E isto que chamo de preenchimento estratégico do dispositivo.

A. G.:

Em *As Palavras e as Coisas*, e *A Arqueologia do Saber*, você falava em *épistémè*, saber, formações discursivas. Hoje, você fala mais em dispositivos, disciplinas. Estes conceitos substituem os precedentes, que você estaria abandonando no momento? Ou eles os reduplicam em outro registro? Deve-se ver aí uma mudança na idéia que você tem a respeito do uso a ser feito de seus livros? Você escolhe os objetos, a maneira de abordá-los, os conceitos para apreendê-los, em função de novos objetivos, que hoje seriam as lutas a desenvolver, um mundo a transformar, mais que a interpretar? Digo isto para que as questões que serão colocadas não fiquem á margem do que você quis fazer.

M.F.:

Talvez também seja bom que elas fiquem à margem: isto provaria que minhas colocações estão à margem. Mas você tem razão em colocar a questão. A respeito do dispositivo, encontro-me diante de um problema que ainda não resolvi. Disse que o dispositivo era de natureza essencialmente estratégica, o que supõe que trata-se no caso de uma certa manipulação das relações de força, de uma intervenção racional e organizada nestas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las, etc... O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. E isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles. Em *As Palavras e as Coisas*, querendo fazer uma história da *épistémè*, permanecia em um impasse. Agora, gostaria de mostrar que o que chamo de dispositivo é algo muito mais geral que compreende a *épistémè*. Ou melhor, que a *épistémè* é um dispositivo especificamente discursivo,

diferentemente do dispositivo, que é discursivo e não discursivo, seus elementos sendo muito mais heterogêneos.

Jacques–Alain Miller:

O que você coloca como dispositivo certamente é mais heterogêneo que o que você chamava *épistémè*.

M.F.:

Certamente.

J.–A.M.:

Você misturava ou ordenava nas suas *épistémè* enunciados de tipo muito diferente, enunciados de filósofos, de cientistas, enunciados de autores obscuros e de práticos que teorizavam. Daí a surpresa que você causou. Mas se tratava sempre de enunciados.

M.F.:

Certamente.

J.–A.M.:

Com os dispositivos, você quer ir além do discurso. Mas estes novos conjuntos, que reúnem muitos elementos articulados, permanecem neste sentido conjuntos significantes. Não vejo bem em que medida você englobaria o não discursivo.

M.F.:

Para dizer: eis um dispositivo, procuro quais foram os elementos que intervieram em uma racionalidade, em uma organização...

J.–A.M.:

Não se deve dizer racionalidade, senão se recairia na *épistémè*.

M.F.:

Voltando um pouco no tempo, eu definiria *épistémè* como o dispositivo estratégico que permite escolher, entre todos os enunciados possíveis, aqueles que poderão ser aceitáveis no interior, não digo de uma teoria científica, mas de um campo de cientificidade, e a respeito de que se poderá dizer: é falso, é verdadeiro. E o dispositivo que permite separar não o verdadeiro do falso, mas o inqualificável cientificamente do qualificável.

Guy Le Gaufey:

Mas para voltar ao não discursivo, além dos enunciados, o que existe em um dispositivo que não seja "instituição"?

M.F.:

Geralmente se chama instituição todo comportamento mais ou menos coercitivo, aprendido. Tudo que em uma sociedade funciona como sistema de coerção, sem ser um enunciado, ou seja, todo o social não discursivo é a instituição.

J.–A.M.:

A instituição está evidentemente ao nível do discursivo.

M.F.:

Como quiser, mas em relação ao dispositivo, não é muito importante dizer: eis o que é discursivo, eis o que não é. Entre o programa arquitetural da Escola Militar feito por Gabriel e a própria contração da Escola Militar, o que é discursivo, o que é institucional? Isto só me interessará se o edifício não estiver conforme ao programa. Mas não creio que seja muito importante fazer esta distinção, a partir do momento em que meu problema não é lingüístico.

A Analítica do Poder

A.G.:

Em seu livro, você estuda a constituição e a história de um dispositivo: o dispositivo da sexualidade. Esquemmatizando muito, pode-se dizer que por um lado ele se articula com o que você chama o poder, de que ele é o meio ou a expressão. E, por outro lado, que ele talvez produza um objeto imaginário, historicamente datável, o sexo. A partir daí, delineiam-se duas grandes séries de questões: sobre o poder e sobre o sexo, em sua relação com o dispositivo de sexualidade. Em relação ao poder, você coloca dúvidas a respeito das concepções que, tradicionalmente, dele se fez. E o que você propõe não é tanto uma nova teoria do poder, mas uma "analítica do poder". Como esta "analítica" permite que você esclareça o que você denomina aqui de "poder", enquanto ligado ao dispositivo de sexualidade?

M. F:

O poder não existe. Quero dizer o seguinte: a idéia de que existe, em um determinado lugar, ou emanando de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma análise enganosa e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado. Portanto, o problema não é de constituir uma teoria do poder que teria por função refazer o que um Boulainvilliers ou um Rousseau quiseram fazer. Todos os dois partem de um estado originário em que todos os homens são iguais, e depois, o que acontece? Invasão histórica para um, acontecimento mítico-jurídico para outro, mas sempre aparece a idéia de que, a partir de um momento, as pessoas não tiveram mais direitos e surgiu o poder. Se o objetivo for construir uma teoria do poder, haverá sempre a necessidade de considerá-lo como algo que surgiu em um determinado ponto, em um determinado momento, de que se deverá fazer a gênese e depois a dedução. Mas se o poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das relações do poder.

A G.:

Entretanto, na p. 20 do seu livro, você se propõe a estudar, evocando o que se passa depois do Concílio de Trento, "através de que canais, fluindo através de que discursos o poder consegue chegar às mais tênues e mais individuais das condutas. Que caminhos lhe permitem atingir as formas raras ou quase imperceptíveis do desejo", etc... A linguagem que você utiliza aqui faz com que se pense em um poder que partiria de um centro único e que, pouco a pouco, de acordo com um processo de difusão, de contágio, de cancerização, alcançaria o que há de mais ínfimo e periférico. Ora, parece-me que, quando você fala, em outro lugar, da multiplicação das disciplinas, você mostra o poder partindo de pequenos lugares, organizando-se em função de pequenas coisas, para finalmente se concentrar. Como conciliar estas duas interpretações do poder: uma que o descreve como algo que se exerce de cima para baixo, do centro para a periferia, do importante para o ínfimo, e a outra, que parece ser o inverso?

M.F.:

Ouvindo a sua leitura, moralmente enrubesci até as orelhas, dizendo a mim mesmo: é verdade, utilizei esta metáfora do ponto que, pouco a pouco, irradia... Mas foi em um caso muito preciso: o da Igreja depois do Concílio de Trento. De modo geral, penso que é preciso ver como as grandes estratégias de poder se incrustam, encontram suas condições de exercício em micro-relações de poder. Mas sempre há também movimentos de retorno, que fazem com que as estratégias que coordenam as relações de poder produzam efeitos novos e avancem sobre domínios que, até o momento, não estavam concernidos. Assim, até a metade do século XVI, a Igreja controlou a sexualidade de maneira bastante frouxa: a obrigação do sacramento da confissão anual, com as confissões dos diferentes pecados, garantia que não se tivesse histórias imorais para contar ao padre. A partir do Concílio de Trento, por volta de meados do século XVI, assistiu-se ao aparecimento, ao lado das antigas técnicas de confissão, de uma série de procedimentos novos que foram aperfeiçoados no interior da instituição eclesiástica, com objetivos de purificação e de formação do pessoal eclesiástico: para os seminários e conventos, elaboraram-se técnicas minuciosas de explicitação discursiva da vida cotidiana, de auto-exame, de confissão, de direção de consciência, de relação dirigidos-diretores. Foi isto que se tentou injetar na sociedade, através de um movimento, é verdade, de cima para baixo.

J.-A.M.:

Pierre Legendre se interessa por isto.

M.F.:

Ainda não li seu último livro, mas o que ele fez em *L'Amourdu Censeur* me parece importante. Ele descreve um processo que existe realmente. Mas não creio que a produção das relações de poder se faça assim, somente de cima para baixo.

A.G.:

Você acha, então, que esta representação do poder exercendo-se de cima para baixo e de maneira repressiva ou negativa é uma ilusão? Não se trata de uma ilusão necessária e produzida pelo próprio poder? Em todo caso, é uma ilusão bastante constante, e é contra este tipo de poder que as pessoas lutaram e acreditaram poder mudar as coisas.

Gérard Miller:

Mesmo admitindo-se que o poder, em escala social, não proceda de cima para baixo mas que se analise como um feixe de relações, será que os micro-poderes não funcionam sempre de cima para baixo?

M.F.:

De acordo. Na medida em que as relações de poder são uma relação desigual e relativamente estabilizada de forças, é evidente que isto implica um em cima e um em baixo, uma diferença de potencial.

A.G.:

Sempre se tem necessidade de alguém que esteja embaixo.

M.F.:

De acordo, mas o que eu quis dizer é que, para que haja um movimento de cima para baixo, é preciso que haja ao mesmo tempo uma capilaridade de baixo para cima. Tomemos um exemplo simples: as relações de poder de tipo feudal. Entre os servos, ligados à terra, e o senhor, que extraia deles uma renda, existia uma relação local, relativamente autônoma, quase um *tête à tête*. Para que esta relação se mantivesse, era necessário que houvesse, por detrás, uma certa piramidalização do sistema feudal. Mas é certo que o poder dos reis da França e os aparelhos de

Estado que eles pouco a pouco constituíram a partir do século XI tiveram como condição de possibilidade o enraizamento nos comportamentos, nos corpos, nas relações de poder locais, em que não caberia de forma alguma ver uma simples projeção do poder central.

J.-A.M.:

O que é, então, esta relação do poder? Não é simplesmente a obrigação...

M.F.:

Não! Eu queria justamente responder à questão que me foi colocada sobre o poder de cima para baixo, que seria "negativo". Todo o poder, seja ele de cima para baixo ou de baixo para cima, e qualquer que seja o nível em que é analisado, ele é efetivamente representado, de maneira mais ou menos constante nas sociedades ocidentais, sob uma forma negativa, isto é, sob uma forma jurídica. E característico de nossas sociedades ocidentais que a linguagem do poder seja o direito e não a magia ou a religião, etc.

A.G.:

Mas a linguagem amorosa, por exemplo, tal como ela se formula na literatura cortesã e em toda a história do amor no Ocidente, não é uma linguagem jurídica. Entretanto, ela fala o tempo todo do poder, está sempre recorrendo a relações de dominação e servidão. Veja por exemplo, o termo *maitresse*.

M.F.:

De fato a este respeito Duby tem uma explicação interessante. Ele liga o aparecimento da literatura cortesã à existência, na sociedade medieval, *dos juvenes*: os *juvenes* eram jovens, descendentes que não tinham direito à herança e que deveriam viver de certa forma à margem da sucessão genealógica linear característica do sistema feudal. Eles esperavam portanto que houvesse mortes entre os herdeiros masculinos legítimos para que uma herdeira se visse na obrigação de arranjar um marido, capaz de encarregar-se da herança e das funções ligadas ao chefe de família. Os *juvenes* eram, portanto, um excesso turbulento, produzido necessariamente pelo modo de transmissão do poder e da propriedade. Para Duby, a literatura cortesã vem daí: era uma espécie de combate fictício entre os *juvenes* e o chefe de família ou o senhor, ou mesmo o rei, tendo como objetivo a mulher já apropriada. No intervalo das guerras, no lazer das longas noites de inverno, tecia-se em torno da mulher estas relações cortesãs, que no fundo são o inverso das relações de poder, pois se trata sempre de um cavaleiro chegando em um castelo para roubar a mulher do senhor da região. Havia portanto uma instabilidade, um desenfreamento tolerado, produzido pelas próprias instituições e que originaram este combate real-fictício que se encontra nos temas cortesãos. E uma comédia em torno das relações do poder, que funciona nos interstícios do poder, mas que não é uma verdadeira relação de poder.

A.G.:

Talvez, mas a literatura cortesã veio, por intermédio dos trovadores, da civilização árabe-muçulmana. Ora, o que Duby diz também vale para ela? Mas voltemos à questão do poder, em sua relação com o dispositivo.

Uma estratégia sem estrategista

Catherine Millot:

Falando dos dispositivos de conjunto, você escreveu na p. 125 que "lá, a lógica ainda é perfeitamente clara, as miras decifráveis e, contudo, acontece não haver mais ninguém para tê-las concebido e poucos para formulá-las: caráter implícito das grandes estratégias anônimas, quase

mudas, que coordenam táticas loquazes, cujos inventores ou responsáveis quase nunca são hipócritas"... Você define aí algo como uma estratégia sem sujeito. Como isto é concebível?

M.F.:

Tomemos um exemplo. A partir dos anos 1825–1830, vemos aparecer localmente, e de uma forma que é realmente loquaz, estratégias bem definidas para fixar os operários das primeiras indústrias pesadas ao próprio local em que eles trabalham. Tratava-se de evitar a mobilidade do emprego. Em Mulhouse, ou no norte da França, elaboram-se assim técnicas variadas: pressiona-se para que as pessoas se casem, fornece-se alojamentos, constrói-se cidades operárias, pratica-se este sistema sutil do endividamento, de que Marx fala, que consiste em exigir o pagamento do aluguel adiantado sendo que o salário só é pago no fim do mês. Existem também os sistemas de caixa econômica, de endividamento junto a merceeiros ou vendedores de vinho que são agentes do patrão, etc. Pouco a pouco se forma em torno disto tudo um discurso, o da filantropia, o discurso da moralização da classe operária. Depois, as experiências se generalizam, graças a uma rede de instituições, de sociedades que propõem, conscientemente, programas de moralização da classe operária. Aí se vai enxertar o problema do trabalho feminino, da escolarização das crianças e da relação entre eles. Entre a escolarização das crianças, que é uma medida central, tomada a nível parlamentar, e esta ou aquela forma de iniciativa totalmente local tomada a respeito, por exemplo, do alojamento dos operários, podem-se encontrar todos os tipos de mecanismos de apoio (sindicatos patronais, câmaras de comércio, etc.) que inventam, modificam, reajustam, segundo as circunstâncias do momento e do lugar, a ponto de se obter uma estratégia global, coerente, racional. Entretanto, não é possível mais dizer quem a concebeu.

C.M.:

Mas então, qual é o papel da classe social?

M.F.:

Chegamos ao centro do problema e sem dúvida das obscuridades de meu próprio discurso. Uma classe dominante não é uma abstração, mas também não é um dado prévio. Que uma classe se torne dominante, que ela assegure sua dominação e que esta dominação se reproduza, estes são efeitos de um certo número de táticas eficazes, sistemáticas, que funcionam no interior de grandes estratégias que asseguram esta dominação. Mas entre a estratégia que fixa, reproduz, multiplica, acentua as relações de força e a classe dominante, existe uma relação recíproca de produção. Pode-se, portanto, dizer que a estratégia de moralização da classe operária é a da burguesia. Pode-se mesmo dizer que é a estratégia que permite à classe burguesa ser a classe burguesa e exercer sua dominação. Mas não creio que se possa dizer que foi a classe burguesa, como um sujeito ao mesmo tempo real e fictício, que inventou e impôs à força, ao nível de sua ideologia ou de seu projeto econômico, esta estratégia à classe operária.

J.–A.M.:

Não existe sujeito, mas isto se finaliza...

M.F.:

Isto se finaliza em relação a um objetivo.

J.–A.M.:

Que, portanto, se impôs...

M.F.:...

que acabou por se impor. A moralização da classe operária não foi imposta por Guizot através de suas legislações, nem por Dupin através de seus livros. Não foram também os sindicatos patronais.

Entretanto, ela se realizou, porque respondia ao objetivo urgente de dominar uma mão-de-obra flutuante e vagabunda. Portanto, o objetivo existia e a estratégia desenvolveu-se, com uma coerência cada vez maior, mas sem que se deva supor um sujeito detentor da Lei, enunciando-a sob a forma de um "você deve, você não deve".

G.M.:

Mas o que diferencia os sujeitos implicados nesta estratégia? Não se deve distinguir, por exemplo, aqueles que a produzem daqueles que apenas sofrem sua ação? Mesmo se suas iniciativas acabam freqüentemente convergindo, estão eles todos misturados ou podem ser singularizados? E em que termos?

A.G.:

Ou ainda: seu modelo seria o da *Fábula das Abelhas*, de Mandeville?

M.F.:

Eu não diria isto, mas tomarei um outro exemplo: o da constituição de um dispositivo médico-legal em que, por um lado, a psiquiatria foi utilizada no domínio penal, mas por outro foram multiplicados os controles, as intervenções de tipo penal sobre condutas ou comportamentos de pessoas normais. Isto conduziu a este enorme edifício, ao mesmo tempo teórico e legislativo, construído em torno da questão da degenerescência e dos degenerados. O que aconteceu neste caso? Todos os tipos de sujeito intervieram: o pessoal administrativo, por exemplo, por razões de ordem pública, mas principalmente os médicos e os magistrados. Pode-se falar de interesse? No caso dos médicos, por que eles quiseram intervir tão diretamente no domínio penal? Eles tinham acabado de retirar a psiquiatria, não sem dificuldade, desta espécie de magma que era a prática do internamento, em que se estava em pleno "médico-legal", já que não se tratava nem de médico nem de legal. Os alienistas estão acabando de separar a teoria e a prática da alienação mental e de definir sua especificidade, quando dizem: "existem crimes que nos concernem, estas pessoas são nossas!" Onde está seu interesse médico? Dizer que existe um tipo de dinâmica imperialista da psiquiatria, que quis anexar a ela o crime, submetê-lo à sua racionalidade, não leva a nada. Eu estaria tentado a dizer que, de fato, havia nisto uma necessidade (que não se precisa necessariamente chamar de interesse) ligada à própria existência de uma psiquiatria que se tornou autônoma, mas que, a partir de então, devia fundar sua intervenção fazendo-se reconhecer como parte da higiene pública. E não podia fundar esta intervenção simplesmente sobre o fato de que ela tinha uma doença (a alienação mental) a desfazer. Era também preciso que ela tivesse um perigo a combater, como o de uma epidemia, de uma falta de higiene, etc. Ora, como demonstrar que a loucura é um perigo, senão mostrando que existem casos extremos em que uma loucura – não aparente aos olhos do público, não se manifestando previamente por sintomas algum exceto por algumas minúsculas fissuras, algumas pequenas manifestações que só poderiam ser percebidos pelo observador altamente exercitado – pode bruscamente explodir em um crime monstruoso? Foi assim que se construiu a monomania homicida. A loucura é um perigo temível exatamente por não ser previsível pelas pessoas de bom senso que pretendem poder conhecer a loucura. Só um médico pode demarcá-la: eis a loucura transformada em objeto exclusivo do médico, cujo direito de intervenção é no mesmo momento fundado. No caso dos magistrados, pode-se dizer que é uma outra necessidade que fez com que, apesar de suas reticências, eles aceitassem a intervenção dos médicos. Ao lado do edifício do Código, a máquina punitiva que foi colocada em suas mãos a prisão – só podia funcionar eficazmente se houvesse intervenção sobre a individualidade do indivíduo, sobre o criminoso e não sobre o crime, para transformá-lo e emendá-lo. Mas, a partir do momento em que havia crimes dos quais não se percebia nem a razão nem os motivos, não se podia mais punir. Punir alguém que não se conhece torna-se impossível em uma penalidade que não é mais a do suplício mas a do enclausuramento. (Isto é tão verdadeiro que se ouviu outro dia, na boca de alguém importante, esta frase colossal, que devia ter deixado todo mundo de boca aberta: "Vocês não podem matar Patrick Henry. Vocês não o conhecem". O que é isto? Se se tivesse conhecido P. Henry, ele teria sido morto?) Os magistrados, portanto, para poderem ligar um código (que continuava sendo código da punição, da expiação) e uma prática punitiva que passou a ser a da correção e da prisão, foram obrigados a lançar mão da psiquiatria.



Temos então necessidades estratégicas que não são exatamente interesses...

G.M.: Você substitui o interesse pelo problema (para os médicos) e pela necessidade (para os magistrados). A vantagem é mínima e as coisas continuam muito imprecisas.

G.L.G.:

Parece-me que o sistema metafórico que comanda sua análise é o do organismo, que permite eliminar a referência a um sujeito pensante e desejante. Um organismo vivo tende sempre a perseverar em seu ser e todos os meios lhe são adequados para conseguir atingir este objetivo.

M.F.:

Não, não concordo de forma alguma. Primeiro, nunca utilizei a metáfora do organismo. Além disso, o problema não é de "se manter". Quando falo de estratégia, levo o termo a sério: para que uma determinada relação de forças possa não somente se manter mas se acentuar, se estabilizar e ganhar terreno, é necessário que haja uma manobra. A psiquiatria manobrou para conseguir ser reconhecida como parte da higiene pública. Não é um organismo, assim como a magistratura não o é, e não vejo como o que digo implica que sejam organismos.

A. G.:

Em contrapartida, é impressionante que tenha sido durante o século XIX que se constituiu uma teoria da sociedade concebida a partir do modelo de um organismo, com Auguste Comte, por exemplo. Mas deixemos isto de lado. Os exemplos que você nos deu, para explicar como concebia esta "estratégia sem sujeito" foram todos tirados do século XIX, época em que a sociedade e o Estado já estão muito centralizados e tecnificados. Será tão claro em relação a períodos anteriores?

J.-A.M.:

Ou seja, é exatamente no momento em que a estratégia parece ter um sujeito que Foucault demonstra que ela não tem sujeito...

M.F.:

Em última análise, eu até assinaria o que você diz. Outro dia eu ouvia alguém falar do poder – é moda. Ele constatava que esta famosa monarquia absoluta francesa na realidade não tinha nada de absoluto. Na verdade, tratava-se de ilhas de poder disseminadas, umas funcionando através de regiões geográficas, outras através de relações piramidais, outras como corpo ou segundo as influências familiares, redes de aliança, etc. Pode-se entender porque as grandes estratégias não podiam aparecer em um tal sistema: a monarquia francesa se dotara de um aparelho administrativo muito forte mas muito rígido, que deixava escapar muitas coisas. Havia certamente um Rei, representante manifesto do poder, mas na realidade o poder não era centralizado, ele não se exprimia em grandes estratégias ao mesmo tempo sutis, flexíveis e coerentes. Por outro lado, no século XIX, através de todo tipo de mecanismos e de instituições – parlamentarismo, difusão da informação, edição, exposições universais universidade, etc. – o poder burguês pôde elaborar grandes estratégias, sem que por este motivo se precise supor um sujeito.

J.-A.M.:

Afinal de contas, no campo teórico o velho "espaço transcendental sem sujeito" nunca meteu medo a muita gente, mesmo que dos lados. do *Temps Modernes* lhe tenham reprovado, na época de *As palavras e as Coisas*, a ausência de todo tipo de causalidade nestes movimentos de mutação que faziam você passar de uma *épistémè* a uma outra. Mas talvez exista uma dificuldade quando se trata, não mais do campo teórico, mas do campo prático. Existem aí relações de força e combates. Necessariamente se coloca a questão: Quem combate contra quem? Neste caso, você não pode escapar da questão dos sujeitos.

M.F.:

Certamente, e é isto que me preocupa. Não sei bem como solucionar este problema. Mas quando se considera que o poder deve ser analisado em termos de relações de poder, é possível apreender, muito mais que em outras elaborações teóricas, a relação que existe entre o poder e a luta, em particular a luta de classes. O que me impressiona, na maioria dos textos, senão de Marx ao menos dos marxistas, é que sempre se silencia (salvo talvez em Trotsky) o que se entende por luta, quando se fala de luta de classe. Neste caso, o que luta quer dizer? Afrontamento dialético? Combate político pelo poder? Batalha econômica? Guerra? A sociedade civil permeada pela luta de classe seria a guerra prolongada por outros meios?

Dominique Colas:

Seria preciso talvez levar em conta a instituição partido, que não se pode assimilar às outras, que não têm por objetivo tomar o poder...

A.G.:

Além disso, de qualquer forma os marxistas colocam esta questão: quem são nossos amigos, quem são os inimigos? Questão que tende a determinar, no campo das lutas, as linhas reais de confronto...

J.-A.M.:

Afinal, quem são para você os sujeitos que se opõem?

M.F.:

O que vou dizer não passa de uma hipótese: todo mundo a todo mundo. Não há, dados de forma imediata, sujeitos que seriam o proletariado e a burguesia. Quem luta contra quem? Nós lutamos todos contra todos. Existe sempre algo em nós que luta contra outra coisa em nós.

J.-A.M.:

Isto quer dizer que só haveria coalizões transitórias, sendo que algumas desmoronariam imediatamente, enquanto outras durariam: mas, finalmente, o elemento primeiro e último são os indivíduos?

M.F.:

Sim, os indivíduos e mesmo os sub-indivíduos.

J.-A.M.:

Os sub-indivíduos?

M.F.:

Por que não?

G. M.:

Sobre esta questão do poder, se eu quisesse dar minha impressão de leitor, diria em certos momentos: está bem feita demais.

M.F.:

Foi isto que a *Nouvelle Critique* disse a respeito do livro precedente: está bem feita demais para que não esconda mentiras...

G.M.:

Quero dizer: que estas estratégias são bem feitas demais. Não penso que escondam mentiras, mas, de tanto ver as coisas tão bem ordenadas, arranjadas, ao nível local, regional, nacional, durante séculos inteiros, me pergunto: será que não havia um espaço para ... a bagunça?

M.F.:

Concordo inteiramente. A magistratura e a psiquiatria se encontram, mas através de que bagunça, de que fracassos! Mas, para mim, é como se estivesse com uma batalha: quando não se quer ater à descrição, quando se quer tentar explicar a vitória ou a derrota, é bastante conveniente que se coloquem os problemas em termos de estratégia e que se pergunte: por que funcionou? Por que teve continuidade. Eis porque analiso as coisas por este lado, o que dá a impressão de que é belo demais para ser verdadeiro.

O sexo em jogo

A.G.:

Mas falemos agora do sexo. Você faz dele um objeto histórico, em certo sentido engendrado pelo dispositivo de sexualidade.

J.-A.M.:

Seu livro precedente tratava da delinqüência. A sexualidade é, aparentemente, um objeto de tipo diferente. A menos que seja mais divertido mostrar que é semelhante . . O que você prefere?

M.F.: Eu diria: tentemos ver se não seria semelhante. E a aposta deste jogo. Se ele tem seis volumes, é porque é um jogo! Este livro foi o único que escrevi sem saber previamente qual seria o título. E até o último momento eu não havia encontrado. Na falta de melhor, coloquei *História da Sexualidade*. O primeiro título, que eu havia mostrado. a François Regnault, era *Sexo e Verdade*. Desistimos dele, mas era este o meu problema: o que aconteceu no Ocidente que faz com que a questão da verdade tenha sido colocada em relação ao prazer sexual? E este é meu problema desde a *História da Loucura*. Historiadores me dizem: "está certo, mas por que você não estudou as diferentes doenças mentais que se encontram nos séculos XVII e XVIII? Por que você não fez uma história das epidemias de doenças mentais? Não consigo fazê-los entender que, na verdade, tudo isto é muito interessante, mas que não é o meu problema. Em relação à loucura, meu problema era saber como se pôde fazer a questão da loucura funcionar no sentido dos discursos de verdade, isto é, dos discursos tendo estatuto e função de discursos verdadeiros. No Ocidente, trata-se do discurso científico. Foi sob este ângulo que quis abordar a sexualidade.

A.G.:

Como você define o que você chama de sexo em relação a este dispositivo de sexualidade? Trata-se de um objeto imaginário, um fenômeno, uma ilusão?

M.F.:

Vou dizer a você como as coisas aconteceram. Houve muitas redações sucessivas. No começo, o sexo era um dado prévio e a sexualidade aparecia como uma espécie de formação ao mesmo tempo discursiva e institucional, articulando-se com o sexo, recobrando-o e mesmo o ocultando. Esta era a primeira linha de análise. Mostrei depois o manuscrito a algumas pessoas e senti que não era satisfatório. Resolvi então inverter tudo. Era um jogo, pois não estava muito seguro... Mas

dizia a mim mesmo: no fundo, será que o sexo, que parece ser uma instância dotada de leis, coações, a partir de que se definem tanto o sexo masculino quanto o feminino, não seria ao contrário algo que poderia ter sido produzido pelo dispositivo de sexualidade? O discurso de sexualidade não se aplicou inicialmente ao sexo, mas ao corpo, aos órgãos sexuais, aos prazeres, às relações de aliança, às relações inter-individuais, etc...

J.-A.M.:

Um conjunto heterogêneo...

M.F.:

Sim, um conjunto heterogêneo que estava recoberto pelo dispositivo de sexualidade que produziu, em determinado momento, como elemento essencial de seu próprio discurso e talvez de seu próprio funcionamento, a idéia de sexo.

G.M.:

Esta idéia de sexo não é contemporânea da instauração do dispositivo de sexualidade?

M.F.:

Não, não! Vemos aparecer o sexo, creio, durante o século XIX.

G.M.:

Existe um sexo depois do século XIX?

M.F.:

Existe uma sexualidade depois do século XVIII, um sexo depois do século XIX. Antes, sem dúvida existia a carne. A figura fundamental é Tertuliano.

De Tertuliano a Freud

J.-A.M.:

Explique-nos isto.

M.F.:

Tertuliano reuniu, no interior de um discurso teórico coerente, duas coisas fundamentais: o essencial dos imperativos cristãos – a *didaské* – e os princípios a partir dos quais se podia escapar ao dualismo dos gnósticos.

J.-A.M.:

Vejo que você procura os operadores que lhe permitirão apagar o corte que se estabeleceu em Freud. Na época em que Althusser impunha o corte marxista, você já havia chegado com sua borracha. E agora, acho que seu objetivo – em uma estratégia complexa, como você diria – é Freud. Você realmente acredita que conseguirá apagar o corte entre Tertuliano e Freud?

M.F.:

Para mim, a história dos cortes e dos não cortes é sempre, ao mesmo tempo, um ponto de partida e algo muito relativo. Em *As Palavras e as Coisas*, eu partia de diferenças muito manifestas, das

transformações das ciências empíricas por volta do final do século XVIII. É preciso ser ignorante – sei que não é este o seu caso – para não saber que um tratado de medicina de 1780 e um tratado de anatomia patológica de 1820 são dois mundos diferentes. Meu problema era saber quais eram os grupos de transformações necessárias e suficientes no interior do próprio regime dos discursos para que se pudessem empregar estas palavras e não aquelas, este tipo de análise e não aquele, que se pudessem olhar as coisas sob um ângulo e não sob outro. Aqui, por razões conjunturais, na medida em que todo mundo apoia o corte, digo a mim mesmo: tentemos mudar o cenário e partamos de alguma coisa que é tão constatável quanto o corte, contando que se tomem outras referências. Veremos surgir esta formidável mecânica, a maquinaria da confissão, em que a psicanálise e Freud aparecem como um dos episódios.

J.–A.M.:

Você constrói uma coisa que engole de uma só vez uma enorme quantidade...

M.F.:...

de uma só vez, uma enorme quantidade, e em seguida tentarei ver quais são as transformações...

J.–A.M.:

e, logicamente, você tomará cuidado para que a principal transformação não se situe em Freud. Você demonstrara, por exemplo, que a investida sobre a família começou antes de Freud, ou...

M.F.:

O fato de eu ter escolhido estas cartas sem dúvida exclui que Freud apareça como o corte radical a partir de que todo o resto deve ser repensado. Certamente, eu poderia mostrar que em torno do século XVIII instala-se, por razões econômicas, históricas, etc., um dispositivo geral em que Freud terá seu lugar. E mostrarei, sem dúvida, que Freud virou pelo avesso a teoria da degenerescência. De modo geral, esta não é a forma como se coloca o corte freudiano enquanto acontecimento de cientificidade.

J.–A.M.:

Você acentua com prazer o caráter astucioso de seu procedimento. Seus resultados dependem da escolha de referências e a escolha de referências depende da conjuntura. Tudo isto não passa de aparência, é isto que você nos diz?

M.F.:

Não é falsa aparência, é fabricação.

J.–A.M.:

Sim, e portanto motivado pelo que você quer, sua esperança, sua...

M.F.: E

isto, é aí que aparece o objetivo polêmico ou político. Mas polêmica, você sabe que nunca faço; e da política, estou longe.

J.–A.M.:

Mas então que efeito você pensa obter em relação à psicanálise?

M.F.:

Nas histórias comuns, pode-se ler que a sexualidade fora ignorada pela medicina e sobretudo pela psiquiatria e que finalmente Freud descobriu a etiologia sexual das neuroses. Ora, todo mundo sabe que não é verdade, que o problema da sexualidade estava inscrito na medicina e na psiquiatria do século XIX de forma manifesta e relevante, e que no fundo Freud tomou ao pé da letra o que uma noite ele ouvira Charcot dizer: trata-se certamente de sexualidade. O forte da psicanálise é ter desembocado em algo totalmente diferente, que é a lógica do inconsciente. E aí, a sexualidade não é mais o que ela era no início.

J.-A.M.:

Certamente. Você diz: a psicanálise. Pelo que você evoca, poderíamos dizer: Lacan, não?

M.F.: Eu diria: Freud e Lacan. Ou seja, o importante não são os Três Ensaios sobre a Sexualidade, mas a Traumdeutung (Interpretação dos *Sonhos*).

J.A.M.: Não é a teoria do desenvolvimento, mas a lógica do significante.

M.F.:

Não é a teoria do desenvolvimento, não é o segredo sexual atrás das neuroses e das psicoses, é uma lógica do inconsciente...

J.-A.M.: E

muito lacaniano opor a sexualidade ao inconsciente. Além disso, um dos axiomas desta lógica é que não há relação sexual.

M.F.:

Não sabia da existência deste axioma.

J.-A.M.:

Isto implica que a sexualidade não é histórica no sentido em que tudo o é, totalmente e desde o início, não é? Não há uma história da sexualidade como há uma história do pão.

M.F.:

Como há uma história da loucura, isto é, da loucura enquanto questão, colocada em termos de verdade, no interior de um discurso em que a loucura do homem deve dizer alguma coisa a respeito da verdade do que é o homem, o sujeito ou a razão. A partir do momento em que a loucura deixou de aparecer como a máscara da razão, e foi inscrita como um 'Outro prodigioso mas presente em todo homem' razoável, detendo uma parte, talvez o essencial, dos segredos da razão, a partir deste momento algo como uma história da loucura começou, ou melhor, um novo episódio na história da loucura. E ainda vivemos este episódio. Da mesma forma, a partir do momento em que se disse ao homem: com seu sexo, você não vai simplesmente fabricar prazer, você vai fabricar verdade. Verdade que será a sua verdade, a partir do momento em que Tertuliano começou a dizer aos cristãos: em vossa castidade...

J.-A.M.:

Lá vem você procurando uma origem. E agora, a culpa é de Tertuliano...

M.F.:

É uma brincadeira.

J.-A.M.:

Evidentemente você dirá: é mais complexo, existem níveis heterogêneos, movimentos de baixo para cima e de cima para baixo. Mas, falando seriamente, esta pesquisa a respeito do ponto em que isto teria começado, esta doença da palavra, será que você...

MF.:

Digo isto de forma fictícia, para rir, para contar história.

J.-A.M.: Mas se não se quiser rir, o que se deveria dizer?

M.F.:

O que se deveria dizer? Certamente se encontraria em Eurípides; misturando-o com alguns elementos da mística judaica, outros da filosofia alexandrina e da sexualidade tal como era vista pelos estóicos, tomando também a noção de *enkrateia*, esta maneira de assumir alguma coisa que, nos estóicos, não é a castidade... Mas aquilo de que falo é aquilo através de que se disse às pessoas que, em seu sexo, estava o segredo de sua verdade.

A confissão

A.G.:

Você fala das técnicas de confissão. Parece-me que também existem técnicas de escuta. Por exemplo, na maioria dos manuais de confessores ou dos dicionários de caso de consciência pode-se encontrar um artigo sobre o "deleite moroso", que trata da natureza e da gravidade do pecado que consiste em ter prazer, demorando-se (é isto, a *morositas*) na representação, por pensamento ou palavra, de um pecado sexual passado. Ora, isto concerne diretamente o confessor: como prestar atenção à narrativa de cenas abomináveis sem pecar, isto é, sem ter prazer? E existe toda uma técnica e toda uma casuística da escuta, que depende manifestamente, por um lado, da relação da própria coisa com o pensamento da coisa e, por outro, do pensamento da coisa com as palavras que servem para expressá-la. Ora, esta dupla relação variou: foi o que você mostrou em *As palavras e as Coisas*, quando você delimitou as fronteiras, inicial e final, da *épistémè* da representação. Esta longa história da confissão, esta vontade de ouvir do outro a verdade sobre seu sexo, que continua existindo, acompanha-se portanto de uma história das técnicas de escuta, que se modificaram profundamente. A linha que você traça da Idade Média até Freud é contínua? Quando Freud – ou um psicanalista – escuta, a maneira como ele escuta e aquilo que ele escuta, o lugar que ocupa nesta escuta o significante, por exemplo, é comparável ao que isto era para os confessores?

M.F.:

No primeiro volume, trata-se de um exame por alto de alguma coisa cuja existência permanente no Ocidente dificilmente pode ser negada: os procedimentos regulamentados de confissão do sexo, da sexualidade e dos prazeres sexuais. Mas é verdade: estes procedimentos foram profundamente transformados em certos momentos, em condições freqüentemente difíceis de explicar. Assiste-se, no século XVIII, a um desmoronamento muito nítido, não da coação ou da imposição à confissão, mas do refinamento nas técnicas da confissão. Nesta época, em que a direção de consciência e a confissão perderam o essencial de seu papel, vê-se aparecer técnicas médicas brutais, do tipo: ande, conte-nos sua história, conte-a por escrito...

J.-A.M.:

Mas você acha que, durante este longo período, continua existindo o mesmo conceito, não do sexo, mas da verdade? Ela é localizada e recolhida da mesma forma? Ela é considerada causa?

M.F.:

Certamente nunca se deixou de admitir que a produção da verdade acarrete efeitos sobre o sujeito, com todos os tipos de variações possíveis...

J.-A.M.:

Mas você não tem a impressão de estar construindo alguma coisa que, por mais divertida que seja, está destinada a deixar escapar o essencial? Que sua rede tem malhas tão largas que deixa passar todos os peixes? Por que, ao invés de seu microscópio, você usa um telescópio e o usa ao inverso? Nós só podemos compreender este seu procedimento, se você nos dizer qual é sua esperança ao fazer isto.

M.F.:

Será que se pode falar de esperança? A palavra confissão, que utilizo, talvez seja um pouco vaga. Mas creio ter-lhe dado em meu livro um conteúdo bastante preciso. Por confissão entendo todos estes procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito.

J.-A.M.:

Não estou muito satisfeito com os conceitos abrangentes que você está utilizando; eles parecem se diluir quando olhamos as coisas mais de perto.

M.F.:

Mas tudo isto é feito para ser diluído, são definições muito gerais...

J.-A.M.:

Nos procedimentos de confissão, supõe-se que o sujeito conheça a verdade. Não há uma mudança radical, quando se supõe que o sujeito não conhece esta verdade?

M.F.:

Vejo bem aonde você quer chegar. Mas um dos pontos fundamentais, na direção de consciência cristã, é justamente que o sujeito não conhece a verdade.

J. -A M.:

E você vai demonstrar que este não-conhecer tem o estatuto de inconsciente? Reinscrever o discurso do sujeito em um código de leitura, recodificá-lo a partir de um questionário para saber em que um ato é pecado ou não, não tem nada a ver com supor que o sujeito tem um saber de que ele não conhece a verdade.

M.F.:

Na direção de consciência, o que o sujeito não sabe é algo muito diferente de saber se é pecado ou não, pecado mortal ou venial. Ele sabe o que se passa nele. E quando o dirigido encontra seu diretor e lhe diz: escute...

J.-A.M.:

O dirigido, o diretor, esta de fato é uma situação analítica.

M.F.:

Deixe-me terminar o que estava dizendo. O dirigido diz: escute, não posso fazer minha oração atualmente, sinto um estado de insensibilidade que me faz perder contato com Deus. E o diretor



Ihe diz: alguma coisa acontece em você que você não conhece. Nós trabalharemos juntos para produzi-la.

J.-A.M.:

Peço desculpas, mas não acho esta comparação muito convincente.

A grande virada

M.F.:

Acho que tocamos agora na questão fundamental, tanto para você quanto para todo mundo. Com esta noção de confissão não procuro construir um quadro que me permitiria reduzir tudo ao mesmo, os confessores a Freud. Ao contrário, como em *As Palavras* e as *Coisas*, trata-se de mostrar melhor as diferenças. Em *A Vontade de Saber*, meu campo de objetos são estes procedimentos de extorsão da verdade; no próximo volume, a respeito da carne cristã, tentarei estudar o que caracterizou, do século X ao século XVIII, estes procedimentos discursivos. Depois chegarei a esta transformação, que me parece mais enigmática que a ocorrida com a psicanálise, pois é a partir da questão que ela me colocou que acabei por transformar o que não devia passar de um livrinho neste projeto atual um pouco louco: no período de vinte anos, em toda a Europa, só se tratou, entre os médicos e os educadores, desta epidemia incrível que ameaçava todo o gênero humano: a masturbação das crianças. Algo que ninguém antes teria praticado!

Jocelyne Livi:

A respeito da masturbação das crianças, você não acha que você valoriza muito a diferença dos sexos? Ou você considera que a instituição pedagógica funcionou da mesma forma em relação às meninas e aos meninos?

M.F.: A

primeira vista, as diferenças me pareceram pequenas antes do século XIX.

J.L.:

Parece-me que isto se dá de maneira mais discreta no caso das meninas. Fala-se menos, enquanto que, em relação aos meninos, existem descrições muito detalhadas.

M.F.:

Sim... no século XVIII, o problema do sexo era o problema do sexo masculino, e a disciplina do sexo era colocada em prática nos colégios de meninos, nas escolas militares, etc. Depois, a partir do momento em que o sexo da mulher começou a adquirir importância médico-social, com os problemas correlatos da maternidade, do aleitamento, etc., a masturbação feminina adquire importância. Parece que no século XIX foi ela que prevaleceu. No fim do século XIX, em todo caso, as grandes operações cirúrgicas tiveram as meninas por objeto. Eram verdadeiros suplícios: a cauterização clitoriana com ferro em brasa era, senão corrente, ao mesmo relativamente freqüente na época. Via-se, na masturbação, algo de dramático.

G. W.:

Seria possível precisar o que você diz a respeito de Freud e Charcot?

M.F.:

Freud vai ver Charcot. Vê internos fazendo inalações de nitrato de amilo nas mulheres, que são levadas neste estado a Charcot. As mulheres assumem posturas, dizem coisas. Elas são observadas, escutadas e em determinado momento Charcot declara que aquilo estava passando dos limites. Tem-se aí portanto algo soberbo, em que a sexualidade é efetivamente excitada, suscitada, incitada, titilada de mil maneiras e Charcot, de repente, diz: "Basta". Freud dirá: "E por que basta'?" Freud não precisou procurar alguma outra coisa além do que vira com Charcot. A sexualidade estava sob seus olhos, presente, manifestada, organizada por Charcot e seus homens...

G. W.: Não é certamente isto que você diz em seu livro. Houve, de qualquer forma, a intervenção da "mais famosa Orelha". Sem dúvida, a sexualidade passou de uma boca para uma orelha, a boca de Charcot para a orelha de Freud, e é verdade que Freud viu na Salpêtrière se manifestar algo da ordem da sexualidade. Mas Charcot reconhecera nisto a sexualidade? Charcot provocava a produção de crises histéricas, por exemplo, a postura em arco. Já Freud reconhece nisto algo como o coito. Mas pode-se dizer que Charcot via o que Freud verá?

M.F.:

Não, mas eu falava como apologista. Queria dizer que a grande originalidade de Freud não foi descobrir a sexualidade sob a neurose. A sexualidade estava lá, Charcot já falara dela. Sua originalidade foi tomar isto ao pé de letra e edificar a partir daí a *Traumdeutung*, que é algo diferente da etiologia sexual das neuroses. Sendo muito pretensioso, eu diria que faço algo semelhante. Parto de um dispositivo de sexualidade, dado histórico fundamental que não pode ser deixado de lado. Eu o tomo ao pé da letra, não me coloco no extenor, porque não é possível, mas isto me leva a outra coisa.

J.-A.M.:

E em relação à *Interpretação dos Sonhos*, você não dá importância ao fato de se estabelecer entre o sexo e o discurso uma relação verdadeiramente inédita?

M.F.:

É possível. Não excluo isto de forma alguma. Mas a relação que se instituiu com a direção de consciência, depois do Concílio de Trento, também era inédita. Foi um fenômeno cultural gigantesco. E inegável.

J.-A.M.:

E a psicanálise não?

M.F.:

Sim, evidentemente, não quero dizer que a psicanálise já esteja contida nos diretores de consciência. Seria um absurdo!

J.-A.M.:

Sim, sim, você não diz isto mas de qualquer forma o diz! Enfim, você pensa que se pode dizer que a história da sexualidade, no sentido em que você entende este último termo, culmina com a psicanálise?

M.F.:

Certamente! Atinge-se então, na história dos procedimentos que estabelecem uma relação entre o sexo e a verdade, um ponto culminante. Em nossos dias, não há um só discurso sobre a sexualidade que, de uma maneira ou de outra, não siga o da psicanálise.

J.-A.M.:

Mas o que acho engraçado é que uma declaração como esta só se conceba no contexto francês e na conjuntura atual. Não é verdade?

M.F.:

Existem países, é verdade, onde, por razões de institucionalização e de funcionamento do mundo cultural, os discursos sobre o sexo talvez não tenham, em relação à psicanálise, esta posição de subordinação, de derivação, de fascínio que têm na França, onde a *intelligentsia*, por seu lugar na pirâmide e na hierarquia dos valores aceitos, concede à psicanálise um privilégio absoluto, que ninguém pode evitar, mesmo Ménéie Grégoire.

Os movimentos de liberação

J.-A.M.:

Você não poderia nos falar um pouco sobre os movimentos de liberação da mulher e dos movimentos homossexuais?

M.F.:

O que eu gostaria precisamente de mostrar, em relação a tudo que atualmente se diz a respeito da liberação da sexualidade, é que o objeto sexualidade é, na realidade, um instrumento formado há muito tempo e que se constituiu como um dispositivo de sujeição milenar. O que existe de importante nos movimentos de liberação da mulher não é a reivindicação da especificidade da sexualidade e dos direitos referentes à esta sexualidade especial, mas o fato de terem partido do próprio discurso que era formulado no interior dos dispositivos de sexualidade. Com efeito, é como reivindicação de sua especificidade sexual que os movimentos aparecem no século XIX. Para chegar a que? Afinal de contas, a uma verdadeira dessexualização... a um deslocamento em relação à centralização sexual do problema, para reivindicar formas de cultura, de discurso, de linguagem, etc., que são não mais esta espécie de determinação e de fixação a seu sexo que de certa forma elas tiveram politicamente que aceitar que se fazer ouvir. O que há de criativo e de interessante nos movimentos das mulheres é precisamente isto.

J.-A.M.:

De inventivo?

M.F.:

De inventivo, sim... Os movimentos homossexuais americanos também partiram deste desafio. Como as mulheres, eles começaram a procurar formas novas de comunidade, de coexistência, de prazer. Mas, diferentemente das mulheres, a fixação dos homossexuais à especificidade sexual é muito mais forte, eles reduzem tudo ao sexo. As mulheres não.

G.L.G.:

Entretanto, eles conseguiram retirar a homossexualidade da nomenclatura das doenças mentais. De qualquer forma, é muito diferente de dizer: "Vocês querem que sejamos homossexuais, pois bem, nós somos".

M.F.:

Sim, mas os movimentos de homossexuais continuam muito presos à reivindicação dos direitos de sua sexualidade, à dimensão do sexológico. Mas isso é normal, pois a homossexualidade é uma

prática sexual que, enquanto tal, é combatida, barrada, desqualificada. As mulheres podem ter objetivos econômicos, políticos, etc., muito mais amplos que os homossexuais.

G.L.G.:

A sexualidade das mulheres não as faz sair dos sistemas de aliança reconhecidos, enquanto que a dos homossexuais os faz sair totalmente. Os homossexuais estão em uma posição diferente em relação ao corpo social.

M.F.:

Sim.

G.L.G.:

Veja os movimentos de homossexuais femininos: eles se deparam com as mesmas aporias que os movimentos dos homossexuais masculinos. Não há diferença, precisamente porque elas recusam todo sistema de aliança.

O instinto sexual

A.G.:

O que você diz a respeito das perversões também é válido para o sado-masochismo? Há muito tempo se fala das pessoas que se fazem chicotear para gozar...

M.F.:

Difícilmente isto se pode dizer. Você tem documentos?

A.G.:

Sim, existe um tratado, *Do uso do chicote nas coisas de Vênus*, escrito por um médico e que data, se não me engano, de 1665, que tem um catálogo de casos muito completo. Faz-se alusão a ele na época dos convulsionários de Saint-Médard, para mostrar que os pretensos milagres escondiam histórias sexuais.

M.F.:

Sim, mas este prazer em ser chicoteado não é repertoriado como doença do instinto sexual. Isto aconteceu muito depois. Creio, sem estar absolutamente certo, que na primeira edição do livro de Krafft Ebing só se encontra o caso de Masoch. O aparecimento da perversão, como objeto médico, está ligado ao aparecimento do instinto que, como disse, data dos anos 1840.

G. W.: Entretanto, quando se lê um texto de Platão ou de Hipócrates, vê-se o útero descrito como um animal que se movimenta, no ventre da mulher, de acordo justamente com seu instinto. Mas este instinto...

M.F.:

Veja bem que entre dizer: o útero é um animal que se movimenta, e dizer: vocês podem ter doenças orgânicas ou doenças funcionais e entre as doenças funcionais existem algumas que atingem as funções dos órgãos e outras que afetam os instintos e, entre os instintos, o instinto sexual pode ser atingido de diferentes maneiras passíveis de serem classificadas, existe uma certa diferença, um tipo completamente inédito de medicalização da sexualidade. Em relação à idéia de um órgão que se movimenta como uma raposa em sua toca, tem-se um discurso que é,

inegavelmente, de uma outra consistência epistemológica!

J.-A.M.:

Bem, e o que lhe inspira a "consistência epistemológica" da teoria de Freud, a respeito precisamente do instinto? Você pensa, como aliás se pensava antes de Lacan, que este instinto tem a mesma consistência que o instinto de 1840? Como você lerá isto?

M.F.:

Ainda não sei!

J.-A.M.:

Você acha que o instinto de morte está em continuidade com esta teoria do instinto que você data de 1844?

M.F.:

Para responder a você, seria preciso reler toda a obra de Freud...

J.-A.M.:

Mas, de qualquer forma, você não leu a *Traumdeutung*?

M.F.:

Sim, mas não toda a obra de Freud...

O Racismo

A.G.:

Em relação à última parte de seu livro...

M.F.:

Sim, ninguém fala desta última parte. Entretanto, o livro é pequeno, mas desconfio que as pessoas nunca chegaram a este capítulo. E contudo é o essencial do livro.

A. G.:

Você articula o tema racista ao dispositivo da sexualidade – e à questão da degenerescência. Mas ele parece ter sido elaborado muito antes, no Ocidente, em particular pela nobreza de velha cepa, hostil ao absolutismo de Luís XIV que favorecia os plebeus. Em Boulamvilliers, que representa esta nobreza, já se encontra uma história da superioridade do sangue germânico, do qual descenderia a nobreza, sobre o sangue gaulês.

M.F.:

De fato, esta idéia de que a aristocracia vem da Germânia data da Renascença, e este foi inicialmente um tema utilizado pelos protestantes franceses, que diziam: a França era, outrora, um estado germânico, e existe no direito germânico limites ao poder do soberano. Foi esta idéia que uma fração da nobreza francesa depois retomou...

A.G.:

A propósito da nobreza, você fala em seu livro de um mito do sangue, do sangue como objeto mítico. Mas o que me parece notável, ao lado de sua função simbólica, é que o sangue tenha também sido considerado como um objeto biológico por esta nobreza. Seu racismo não está somente fundado em uma tradição mítica, mas em uma verdadeira teoria da hereditariedade pelo sangue. Já é um racismo biológico.

M.F.:

Mas digo isto em meu livro.

A.

G.: Eu me lembrava sobretudo de você falar do sangue como objeto simbólico.

M.F.:

Sim, com efeito, no momento em que os historiadores da nobreza como Boulainvilliers cantavam o sangue nobre dizendo que ele trazia em si qualidades físicas' de coragem, de virtude, de energia, houve uma correlação entre as teorias da geração e os temas aristocráticos. Mas o que é novo, no século, XIX, é o aparecimento de uma biologia de tipo racista, inteiramente centrada em torno da concepção da degenerescência. O racismo não foi inicialmente uma ideologia política. Era uma ideologia científica que podia ser encontrada em toda parte, em Morel como em outros. E foi usada politicamente primeiro pelos socialistas, por pessoas de esquerda, antes de ser pelos de direita.

G.L.G.:

Quando a esquerda era nacionalista?

M.F.:

Sim, mas sobretudo com a idéia de que a classe decadente, a classe pobre, era constituída pelas pessoas de cima, e que a sociedade socialista era limpa e sadia. Lombroso era um homem de esquerda. Ele não era socialista em sentido estrito, mas ele fez muitas coisas com os socialistas e os socialistas retomaram Lombroso. A separação ocorreu no final do século XIX.

G.L.G.:

Não será que se pode ter uma confirmação do que você está dizendo na voga, no século XIX, dos romances de vampiros, em que a aristocracia é sempre apresentada como a besta a abater? O vampiro é sempre um aristocrata e o salvador um burguês...

A.G.:

Já no século XVIII, corriam rumores que os aristocratas devassos seqüestram crianças para degolá-las e que eles se regeneravam banhando-se em seu sangue. Isto deu origem a sedições...

G.L.G.:

Sim, mas esta é a origem. A continuação é estritamente burguesa, com toda esta literatura de vampiros, cujos temas podem ser reencontrados nos filmes de hoje: é sempre o burguês que, sem os meios da polícia e do padre, elimina o vampiro.

M.F.:

O anti-semitismo moderno inicialmente tinha esta forma. As formas novas do anti-semitismo têm origem, no meio socialista, na teoria da degenerescência. Dizia-se: os judeus são necessariamente degenerados, primeiro porque são ricos e depois porque eles se casam entre si e têm práticas sexuais e religiosas completamente aberrantes; portanto, são eles os portadores da

degenerescência em nossas sociedades. Isto pode ser encontrado na literatura socialista até o caso Dreyfus. O pré-hitlerismo, o antisemitismo nacionalista de direita retomará exatamente os mesmos enunciados em 1910.

A.

G.: A direita dirá que este tema pode ser encontrado hoje na pátria do socialismo...

A idéia do senhor Larrivéé

J.-A.M.:

Você sabe que haverá na URSS um primeiro congresso sobre psicanálise?

M.F.:

Foi o que me disseram. Haverá psicanalistas soviéticos?

J.-A.M.:

Não, eles estão tentando levar psicanalistas de fora...

M. F.:

Será portanto um congresso de psicanálise na União Soviética em que os expositores serão estrangeiros! Incrível! Houve um Congresso de Ciências Penais em São Petersbutgo, em 1894, em que um criminalista francês desconhecido – ele se chamava Larrivéé – disse aos russos: concordamos todos que os criminosos são pessoas impossíveis, criminosos natos. O que fazer com eles? Em nossos países, que são pequenos, não se sabe como se livrar deles. Mas vocês, russos, que têm a Sibéria, não poderiam colocá-los em um tipo de grande campo de trabalho e valorizar assim este país de uma riqueza extraordinária?

A.G.:

Ainda não havia campos de trabalho na Sibéria?

M.F.:

Não! Fiquei muito surpreso.

DC.:

Mas era um local de exílio. Lênin foi para lá em 1898; lá ele se casou, caçou, tinha uma empregada, etc. Havia também locais de trabalhos forçados. Tchekov visitou um nas Ilhas Sakhaline. Os campos de concentração em que se trabalha são uma invenção socialista. Eles nasceram principalmente de iniciativas como as de Trostsky, que organizou os restos do Exército Vermelho em uma espécie de exército de trabalho; depois, criaram-se campos disciplinares que rapidamente se tornaram campos de degredo. Havia uma mistura de vontade de eficácia pela militarização, de reeducação, de coerção...

M.F.:

De fato, esta idéia veio da recente legislação francesa sobre o desterro. A idéia de utilizar prisioneiros durante o período de sua pena em um trabalho ou em alguma coisa útil é tão antiga quanto as prisões. O desterro era a idéia de que, entre os delinqüentes, existem no fundo alguns que são absolutamente irrecuperáveis e de que é preciso, de uma maneira ou de outra, eliminá-los

da sociedade, utilizando-os. Na França, depois de um certo número de reincidências, o sujeito era enviado para a Guiana, para a Nova Caledônia e depois tornava-se colono. Eis o que o senhor Larrivé propunha aos russos para explorar a Sibéria. De qualquer forma, é incrível que os russos não tenham pensado nisto antes. Mas se tivesse sido este o caso, certamente teria havido no congresso um russo para dizer: mas senhor Larrivé, nós já tivemos esta maravilhosa idéia! Não foi o que aconteceu. Na França, não temos Gulag, mas temos idéias...

O poder sobre a vida

A.G.:

Maupertuis – também francês, mas que era secretário da Academia Real de Berlim – propunha aos soberanos, em uma "Carta sobre o Progresso das Ciências", a utilização dos criminosos para fazer experiências úteis. Isto em 1752.

Judith Miller:

Parece que La Condamine, com uma cometa no ouvido, pois ele tinha ficado surdo depois de sua expedição ao Peru, ia escutar o que diziam os supliciados no momento em que iam morrer.

A.G.:

Tornar o suplício útil, utilizar o poder absoluto de ordenar a morte em proveito de melhor conhecimento sobre a vida, fazendo com que de algum modo o condenado à morte confessasse uma verdade sobre a vida, tem-se aí como que um ponto de encontro entre o que você nos dizia sobre a confissão e o que você analisa na última parte do seu livro. Nele você diz que, em certo momento, passa-se de um poder que se exerce como direito de morte para um poder sobre a vida. Poderiam os lhe perguntar: este poder sobre a vida, este cuidado em controlar seus excessos ou suas carências, é característico das sociedades ocidentais modernas? Tomemos um exemplo: o Livro XXIII do *Espírito das Leis* de Montesquieu, que tem como título "Das Leis em sua relação com o número de habitantes". Ele fala, como de um problema grave, do despovoamento da Europa e opõe ao edito de Luís XIV em favor dos casamentos, que data de 1666, as medidas muito mais eficazes colocadas em prática pelos romanos. Como se, sob o Império Romano, a questão de um poder sobre a vida, de uma disciplina da sexualidade do ponto de vista da reprodução tivesse sido colocada e depois esquecida para reaparecer no meio do século XVIII. Então, esta passagem de um direito de morte para um poder sobre a vida será realmente inédita ou não será ela periódica, ligada por exemplo a épocas e a civilizações em que a urbanização, a concentração da população ou, ao contrário, o despovoamento provocado pelas guerras ou pelas epidemias parecem colocar em perigo a nação?

M.F.:

Certamente, o problema da população sob a forma: "seremos nós muito numerosos, não suficientemente numerosos?", há muito tempo é colocado, há muito tempo que se dá a ele soluções legislativas diversas: impostos sobre os celibatários, isenção de imposto para as famílias numerosas, etc.. Mas, no século XVIII, o que é interessante é, em primeiro lugar, uma generalização destes problemas: todos os aspectos do fenômeno população começam a ser levados em conta (epidemias, condições de *habitat*, de higiene, etc.) e a se integrar no interior de um problema central. Em segundo lugar, vê-se aplicar a este problema novos tipos de saber: aparecimento da demografia, observações sobre a repartição das epidemias, inquéritos sobre as amas de leite e as condições de aleitamento. Em terceiro lugar, o estabelecimento de aparelhos de poder que permitem não somente a observação, mas a intervenção direta e a manipulação de tudo isto. Eu diria que, neste momento, começa algo que se pode chamar de poder sobre a vida, enquanto antes só havia vagas incitações, descontínuas, para modificar uma situação que não se conhecia bem. No século XVIII, por exemplo, apesar dos importantes esforços estatísticos, as pessoas estavam convencidas de que havia despovoamento; os historiadores sabem agora que,



ao contrário, havia um crescimento considerável da população.

A.G.:

Você concorda com historiadores como Flandrin, sobre o desenvolvimento das práticas contraceptivas no século XVIII?

M.F.:

Em relação a isso, sou obrigado a confiar neles. Eles têm técnicas bem precisas para interpretar os registros notariais, os registros de batismo, etc. A propósito da ligação entre o aleitamento e a contracepção, Flandrin mostra – o que me parece muito interessante – que a verdadeira questão era a sobrevivência das crianças e não sua geração. Ou seja, praticava-se a contracepção não para que as crianças não nascessem, mas para que as crianças pudessem viver, uma vez nascidas. A contracepção induzida por uma política natalista é algo bastante curioso!

A.G.:

Mas é isto que os médicos ou os demógrafos da época declaram abertamente.

M.F.:

Sim, mas havia uma espécie de circuito que fazia com que as crianças nascessem umas após as outras. Com efeito, a tradição médica e popular dizia que uma mulher, quando estivesse aleitando, não tinha mais o direito de manter relações sexuais, do contrário o leite se estragaria. Então as mulheres, sobretudo as ricas, para poderem recomeçar a ter relações sexuais e assim segurar seus maridos, enviavam seus filhos para a ama de leite. Havia uma verdadeira indústria do aleitamento. As mulheres pobres faziam isto para ganhar dinheiro. Mas não havia nenhum meio de verificar como a criança estava sendo criada, nem mesmo se a criança estava viva ou morta. De tal forma que as amas de leite, e sobretudo os intermediários entre as amas e os pais, continuavam a receber pensa-o de um bebê que já tinha morrido. Algumas amas tinham um índice de dezenove crianças mortas em vinte que lhe haviam sido confiadas. Era terrível! Foi para evitar esta desordem, para restabelecer um pouco de ordem, que se encorajaram as mães a aleitar seus filhos. Imediatamente acabou a incompatibilidade entre a relação sexual e o aleitamento, mas com a condição, é claro, de que as mulheres não ficassem grávidas imediatamente depois. Daí a necessidade da contracepção. Enfim, tudo gira em torno disto: engravidando, fique com a criança.

A. G.:

O que é surpreendente é que, entre os argumentos utilizados para fazer com que as mães aleitassem, surge um novo. Diz-se: é claro que dar de mamar permite que a criança e a mãe tenham boa saúde, mas também: dê de mamar, você verá como dá prazer! De forma, que isto coloca o problema da ablactação em termos que não são mais somente fisiológicos mas também psicológicos. Como separar a criança de sua mãe? Por exemplo, um médico bastante conhecido inventou uma rodela provida de pontas que a mãe ou a ama deviam colocar no bico do seio. A criança, mamando, sente prazer misturado com dor e, se você aumenta o calibre das pontas, ele se cansa e se desliga do seio que o aleita.

M.F.:

É mesmo?

J.L.:

A sra. Roland conta que, quando ela era muito pequena, sua ama havia colocado mostarda no seio para desmamá-la. A ama zombou da menina, perturbada com o cheiro da mostarda!

A.G.:

É também a época da invenção da mamadeira moderna.

M.F.:

Não conheço a data!

A. G.:

1786, tradução francesa da *Maneira de aleitar as crianças á mão na falta de amas de leite*, de um italiano, Baldini. Teve muito sucesso...

M.F.:

Renuncio a todas as minhas funções públicas e privadas! A vergonha se abate sobre mim!  
Cubro-me de cinzas! Não sabia a data da criação da mamadeira!

XVII

A GOVERNAMENTALIDADE

Curso do

College de France, 1 de fevereiro de 1978

Através da análise de alguns dispositivos de segurança, procurei ver como surgiu historicamente o problema específico da população, o que conduziu à questão do governo: relação entre segurança, população e governo. E esta temática do governo que procurarei agora inventariar.

Certamente, na Idade Média ou na Antigüidade greco-romana, sempre existiram tratados que se apresentavam como conselhos ao príncipe quanto ao modo de se comportar, de exercer o poder, de ser aceito e respeitado pelos súditos; conselhos para amar e obedecer a Deus, introduzir na cidade dos homens a lei de Deus, etc. Mas, a partir do século XVI até o final do século XVIII, vê-se desenvolver uma série considerável de tratados que se apresentam não mais como conselhos aos príncipes, nem ainda como ciência da política, mas como arte de governar. De modo geral, o problema do governo aparece no século XVI com relação a questões bastante diferentes e sob múltiplos aspectos: problema do governo de si mesmo – reatualizado, por exemplo, pelo retorno ao estoicismo no século XVI; problema do governo das almas e das condutas, tema da pastoral católica e protestante; problema do governo das crianças, problemática central da pedagogia, que aparece e se desenvolve no século XVI; enfim, problema do governo dos Estados pelos príncipes. Como se governar, como ser governado, como fazer para ser o melhor governante possível, etc.

Todos estes problemas, com a intensidade e multiplicidade tão características do século XVI, se situam na convergência de dois processos: processo que, superando a estrutura feudal, começa a instaurar os grandes Estados territoriais, administrativos, coloniais; processo, inteiramente diverso mas que se relaciona com o primeiro, que, com a Reforma e em seguida com a Contra-Reforma, questiona o modo como se quer ser espiritualmente dirigido para alcançar a salvação. Por um lado,