

ARQUEOLOGIA POLÍTICA DA LOUCURA: UM CORPO DESARRAZOADO

Carlos Eduardo Ribeiro

Universidade Federal do ABC

Resumo: Este artigo, ao conceituar a ideia de arqueologia política do saber, propõe algumas referências históricas sobre o que denomino de corpo desarrazoado a partir do primeiro capítulo de *História da Loucura*, mais especificamente, a partir do tema da lepra no livro. Esta discussão pretende dar uma resposta ao problema da dissociação entre desrazão e loucura levantado a respeito do livro, mostrando que o discurso de desrazão tem como solo histórico o modo pelo qual Foucault fundamentou sua ideia de exclusão do leproso. O artigo termina avaliando o tema da exclusão do leproso por meio das considerações de Foucault sobre o modelo da peste.

Palavras-chave: Corpo; Desrazão; Lepra; Arqueologia.

Abstract: This article, conceptualizing the idea of political archaeology of knowledge, proposes some historical references about what I call the unreasonable body, focusing on the content related to the subject of leprosy in the first chapter of *History of Madness*. This argument is intended to present an answer to the problem of dissociation between unreason and madness raised in the book, showing that the unreason discourse is historically grounded on the way in which Foucault based his idea of leper exclusion. The article ends by evaluating the theme of the leper exclusion through Foucault's considerations on the model of the pest

Keywords: Body; Unreason; Leprosy; Archaeology.

1. Um contradiscurso: a ideia de uma arqueologia política do saber

“Consideraram que era um problema politicamente sem importância e epistemologicamente sem nobreza” (FOUCAULT, 2001b, p.140). A declaração de Michel Foucault refere-se à recepção de seus primeiros trabalhos, especialmente *História da loucura na idade clássica*. Queixando-se do silêncio, e mesmo das críticas severas, impostos ao seu pensar que então se inaugurava dentro do domínio da psiquiatria e da medicina, Foucault algumas vezes repetirá este descontentamento. Nessa entrevista de 1977, tão logo presente as razões contextuais que poderiam ter levado a estas reservas de seus trabalhos, ele identifica os seus primeiros críticos: o marxismo universitário, como um todo, e o PCF e os intelectuais marxistas, em particular. O pensador nota que, em vias de consolidação na instituição universitária, os intelectuais marxistas mantinham o interesse em serem

reconhecidos na ordem discursiva “da renovação da tradição liberal, universitária” (FOUCAULT, 2001b, p.141). Defende que houve, por esta espécie de autodefesa política, um claro bloqueio por parte do discurso marxista em explorar regiões não percorridas como era o problema, pelo qual se interessava, do “funcionamento político da medicina” (FOUCAULT, 2001b, p.142).

Trata-se de reconhecer uma operação de barragem contra um território político inteiro que os primeiros escritos foucaultianos começaram a desvendar. De fato, se a medicina e a psiquiatria não eram assuntos ou campos tão sérios ou tão nobres como aqueles que o racionalismo clássico mantinha vivos (FOUCAULT, 2001b, p.141), ou que a militância marxista mantinha na ordem do dia, a arqueologia encontrou, a despeito de tudo isso, seu começo como prática de uma história contradiscursiva. O que ela enfrentava em primeiro lugar? Um espaço ainda impensado. Segundo Foucault, o stalinismo pós Stalin funcionou como um bloqueio geral na ordem do saber político sobre a medicina já que nunca validou um vocabulário e nunca formara conceitos para abordar efetivamente este domínio. Indiferente, por exemplo, às descobertas da psiquiatria pavloviana, e permanecendo ligado ao velho positivismo, o stalinismo “excluía do marxismo tudo que não era repetição do já dito”. O P.C.F., por sua vez, garante Foucault, tinha seus médicos que não consideravam a política psiquiátrica importante (FOUCAULT, 2001b, p.142).

Diante disso, o silêncio que despontava como sem significação política para a esquerda intelectual francesa indicava que, a contrapelo de sua própria surdez, outra economia discursiva tocava a política: a arqueologia, como método e prática filosófica de histórias em vias de abrir um campo de estudos para uma política do saber. Barragem esta que, aliás, respingara nos primeiros trabalhos de Foucault ao lamentar o quanto estes seus livros foram politicamente “úmidos e confusos” (FOUCAULT, 2001b, p.142), sobretudo porque como a descoberta de um novo campo, sobre eles ainda pairava, por assim dizer, uma tibieza de época. É importante notar ainda que Foucault, na mesma entrevista em análise, levanta uma desconfiança interessante que vai ao encontro de explicar este movimento de barragem da psiquiatria como política. Ainda que perigosa, como ele próprio reconhece, certa consideração sobre a real natureza dos *gulags* é feita. Foucault aventa que talvez a intelectualidade do P.C.F. pressentia, ou até mesmo sabia, que os campos soviéticos eram, na verdade, um problema de *quadrillage disciplinaire*. Daí ela ter se recusado “a colocar o problema da reclusão da utilização política da psiquiatria” ainda que na ocasião a amplitude dos *gulags* fosse pouco conhecida (FOUCAULT, 2001b, p.142): zona perigosa demais, como diz o pensador, para que esses assuntos

sobre o sujeito e experiência de fechamento maciço fossem tratados naqueles anos.

Em vários momentos, Foucault utilizará um tom igualmente severo ao se referir a essa rejeição de seus trabalhos que, conta ele, só depois de 1968 ganhariam crédito¹. Em 1974, reafirmando o mesmo silêncio a respeito de *História da loucura* e *O nascimento da clínica*, chegaria a dizer que a política é que, na verdade, *viera* até seu pensar. (FOUCAULT, 2001a, p.1392). De todo modo, se trago o pensamento de Foucault diante de uma dada incompreensão ou silêncio sobre o campo político que ele faz surgir, não afirmo, com isso, que se trata de referir uma novidade filosófica a certo gênio foucaultiano de oposição a uma época.

O que pretendo acenar, então, com esta rejeição autodeclarada de Foucault? A respeito da recepção dos seus primeiros trabalhos, devo remeter esta competência ao balanço que Eribon realiza segundo o qual tais trabalhos, sobretudo *História da loucura*, foram tão atacados quando acolhidos, sem deixar de acenar que Foucault criara, por assim dizer, à *sa manière*, e só anos depois da publicação de *História da loucura*, este sentimento de “ignorado e negligenciado” (ERIBON, 1996, p.100). Se, por exemplo, Sartre e Beauvoir repreenderam inflexivelmente *As palavras e as coisas*, e entraram para o desafeto foucaultiano, levantando a pecha de negar a história, Braudel e Mandrou já tinham se colocado a ler a novidade arqueológica com a publicação de *História da loucura*, publicando em 1962, nos *Annales*, uma resenha e uma nota altamente elogiosa ao livro (ERIBON, 1996, p.100-110). Como não é meu interesse estudar estes dados de recepção nos seus detalhes, o que pressuporia, aliás, um longo trabalho de arquivo já em grande parte realizado por Eribon, vale apostar em outra frente.

Quero sugerir que Foucault assume, nestas declarações retrospectivas, uma atitude tipicamente nietzschiana de revisão e retrovisão de seus trabalhos, alterando aí o modo como fora lido ou recebido. Em 1886, Nietzsche escreve um conjunto de prefácios a trabalhos já publicados: o “*Ensaio de autocrítica*” à guisa de prefácio a *O Nascimento da Tragédia*, os prefácios ao primeiro e segundo volumes de *Humano, Demasiado Humano*, à *Aurora* e um prefácio à *Gaia Ciência* (NIETZSCHE, 1978). Em todos eles, o filósofo alemão reinsere seus trabalhos outrora publicados sob nova chave de leitura, alterando, por vezes, a perspectiva conceitual e vivencial dos escritos. Tal atitude, radicalizada como questão filosófica em *Ecce Homo – Como alguém se torna o que é* (NIETZSCHE, 1995), parece servir, no pensamento nietzschiano, a múltiplos fins. O principal

¹ Por exemplo: *Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir* (p.1389-1395) e *Les réponses du philosophe* (p.1673-1685) (FOUCAULT, 2001).

é o de revisitar seus escritos para recriar-se como novo autor precisamente para destituir o nome próprio *Nietzsche*, experimentando, por meio de sua própria escrita-martelo, a morte do sujeito aortal. Talvez Foucault também convide, ainda que não manifestamente, a pensarmos que espécie de novidade silenciada foi esta do funcionamento político da medicina, e da psiquiatria em particular, ao criar uma consciência “forjada” com respeito à recepção negligenciada.

Tanto é que na entrevista *Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir* (FOUCAULT, 2001a, p.1589-1593) a ideia de arqueologia comparece com o sentido de um conhecimento aproximado da história (*archéologie rapprochée*) e junto de uma possibilidade de fazê-la “praticamente no *présenté*” (FOUCAULT, 2001a, p.1390, grifo meu). Esta “presentificação” da arqueologia está associada à necessidade de um filosofar que deve ser realizado na concretude da história por meio de objetos que o historiador faz emergir. Foucault frisa que eles são múltiplos. Entretanto, o que há de político numa arqueologia do presente, de objetos que o historiador recorta para historiar? A pergunta é do próprio entrevistador. Percebamos, uma vez mais, o recurso de Foucault ao tema de como os seus trabalhos arqueológicos não foram recebidos na condição de políticos. Integralmente, lemos:

– Seus livros sempre tem um caráter político sem jamais tratar da política: quais são suas relações com a política?

– Dizem-me frequentemente: “veja, que estranho, antes, você nunca se ocupou de política e, agora, você dela de ocupa”.

– E não é verdade?

– Sim, é verdade.

– *A História da loucura é política?*

– Sim, mas agora, isto é, quando *História da loucura* foi publicada na França, em 1961-1962, não houve uma única revista ou um único grupo com interesses políticos sobre isto do que eu tinha falado. Você vê bem. Em revista marxista alguma, em nenhum jornal de esquerda, nada. Os únicos que tinham falado foram Barthes e Blanchot, mas mais na literatura que na política. Quando eu escrevi um texto sobre a formação da medicina clínica, *um livro político para mim*, ninguém falou dele, realmente ninguém. Em contrapartida, quando, em *As palavras e as coisas*, eu disse que Marx tomara de Ricardo seus conceitos econômicos, então... o que se produziu? A fronteira política mudou seu traçado e, agora, os temas como a psiquiatria, a internação, a medicalização de uma população tornaram-se problemas políticos [...] eu posso dizer com orgulho que a política é que veio a mim, ou melhor, que ocupou essas áreas, que já eram quase políticas, mas não foram reconhecidas como tais. (FOUCAULT, 2001a, p.1392, grifo meu).

A fronteira política mudou seu traçado: mais importante que a questão da recepção dos trabalhos do filósofo, este desconforto diante do silêncio imposto aos seus primeiros trabalhos indica a necessidade de marcar uma direção própria para a dimensão política requerida pelas reflexões iniciais

do filósofo na denominada arqueologia. A dignidade política do pensamento foucaultiano, se assim posso me expressar, não foi obliterada apenas porque não fora bem recebida em certo meio da intelectualidade francesa, embora seja esta espécie de não recepção que dê o indício de tudo. A necessidade de Foucault em fabricar-se negligenciado na recepção de *História da loucura* tem o mesmo sarcasmo de Nietzsche em *Ecce Homo* que insinua não querer ser lido, porque não tem leitores à altura, mas admite se comprazer com a inocência diante da crítica dos seus escritos (NIETZSCHE, 1995, p.53).

É possível, assim, marcar com precisão sobre que efetiva novidade se silenciou. Numa afirmação de Canguilhem sobre a *História da loucura*, a singularidade desse trabalho apresenta-se no reexame profundo do começo da psicologia positiva. O *acontecimento* que “trouxe à luz a aparição de uma diferença e fissura no saber universitário”, constata ele, foi a revelação de uma história da psiquiatria ter obscurecido a história da loucura:

Era difícil, em 1961, para um mestre da psicologia patológica reconhecer com Foucault que a psicologia nunca esgotará aquilo que está ao nível dos conhecimentos verdadeiros. É ainda mais difícil discernir neste trabalho a carga explosiva que viria a estourar em *O nascimento da clínica*, por ter mostrado que, se o asilo do século XIX determinou o acontecimento de uma psicopatologia epistemologicamente frágil, o hospital do século XIX determinou o acontecimento de uma anatomopatologia e de uma anatomoclínica epistemologicamente sólidas (CANGUILHEM, 1986, p.37-40).

Canguilhem expressa que *História da loucura* é um acontecimento porque, operado como contradiscurso, é um livro que leva às últimas consequências a ideia de uma história não normativa das ciências. Ou melhor, nenhuma história da ciência pode esgotar um conhecimento verdadeiro sobre esta mesma ciência já que se trata precisamente de reunir os discursos que funcionam como norma de uma formação discursiva. Não existe história da psicologia ou da psiquiatria sem as normas que guiaram internamente a produção discursiva sobre a desrazão e sobre a loucura. E neste caso, a doença mental obscurecera, como termo acabado de uma ciência, ou seja, como norma externa e universal de uma ciência, a história de formação da loucura. Tal ideia indica propriamente a novidade trazida pela arqueologia: a história dos saberes é a crítica de suas transformações em um domínio de formação. Partindo desta ideia central segundo a qual a arqueologia não se detém em uma história dos conhecimentos como uma ascensão à objetividade racional ou científica, defino que a prática foucaultiana da arqueologia é uma arqueologia política do saber. Ela pode ser apreendida no próprio desenvolvimento das condições históricas e de regras específicas do discurso. Se podemos fazer a história da transformação das condições de existência e funcionamento dos

discursos, então a modificação destas formações já é uma forma da ação política.

Mas de que ação política se trata e que está implicada no discurso? Façamos ouvidos de mercador ao dedo em riste sobre os que apontam a recaída foucaultiana em um idealismo discursivo na qual a práxis se suspenderia. Aqui é preciso estar garantido de que, como sugere Eribon (1995, p.211, nota 32), o pensamento de Foucault nunca definirá uma ideia de política senão que ele procede de modo a ampliar a ideia de política pela interrogação constante de suas categorias estabelecidas. A consequência que se deve considerar desde aqui é não perguntar qual prática política envolve a arqueologia, mas, sendo uma história interrogativa, que avaliação pode ela fazer das transformações no modo de existência das formações discursivas.² A ideia de uma arqueologia política do saber é, com efeito, a consideração de tal empreendimento no contexto mesmo das histórias arqueológicas praticadas por Foucault: histórias dos discursos estabelecidas como um diagnóstico político singular à medida que Foucault se propõe ao ambicioso objetivo de determinar como se jogam os discursos em seus diferentes arquivos segundo *práticas discursivas e não-discursivas*³.

Uma história desses discursos é uma história política porque a instância do *saber* deve responder à interrogação sobre “o que rege os enunciados e a forma como estes se regem entre si, para constituir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente [...]. Em suma, problema de regime, de política do enunciado científico” (FOUCAULT, 2001b, p.145). Um projeto como a arqueologia que, desde suas primeiras investidas, coloca-se em busca da constituição das condições reguladas do discurso, encontra-se inteiramente atravessado por operações críticas próprias, das quais a mais geral e importante – o que seria também o pressuposto fundamental da crítica arqueológica – é a ideia de que a formação de saberes almeja à condição definitiva de discursos verdadeiros por meio de racionalizações que lhe são intrínsecas. Dito de outro modo, para a arqueologia é peculiar o fato de tais

² Esta posição se aproxima à compreensão que, em parte, o canadense Ian Hacking tem do trabalho histórico do pensador francês. Para entender a relação entre saber e poder, tema altamente debatido quando instalada a analítica do poder a partir dos anos 1970, não se deve ir de imediato “aos seus escritos sobre o poder”, afirma Hacking, porque é exatamente “nas suas reflexões sobre o conhecimento que se produz esta conversão”. Por esta via, *História da loucura e Nascimento da clínica* estão investidos de um mesmo objetivo, o de descrever criticamente, no discurso médico da loucura e da doença, as formas de exclusão segundo “os novos candidatos para a verdade e a falsidade” assim como anunciar “os expertos imbricados dentro de um novo conhecimento” (HACKING, 1988, p.48-49).

³ É preciso, de antemão, esclarecer que a relação entre o patamar discursivo e o não discursivo cedem lugar, na fase genealógica, à noção de dispositivo, especialmente depois dos livros *Vigiar e punir* (1975) e *História da sexualidade I A vontade de saber* (1976).

processos se apresentarem como racionalizações específicas, formadas por práticas definidas e que se inscrevem, fundamentalmente, nas ciências, mas que são igualmente testemunhadas por instituições, por textos literários, pelo discurso filosófico. Em suma, a práxis do arqueólogo é uma práxis do saber contradiscursivo.

A pouca dignidade política dada inicialmente aos “assuntos” tratados pela arqueologia se explica: é que ela se constrói silenciosamente, na proporção mesma do surgimento dos objetos originais que despontam com as histórias de racionalizações específicas nos saberes empreendidos por Foucault. Uma arqueologia política dos saberes efetiva-se no movimento que determina as condições de existência do discurso, revelando-o como ação política, ao mesmo tempo em que esta *molda e modifica os discursos*:

Acredito que uma análise teórica e exata da maneira sob a qual funcionam as estruturas econômicas, políticas e ideológicas é uma das condições absolutamente necessárias para a própria ação política, sobretudo porque a ação política é uma maneira de manipular e possivelmente mudar, de transtornar e de transformar as estruturas (FOUCAULT, 2001A, p.683).

Tal abordagem não remete em específico, portanto, nem ao desenvolvimento de uma temática na arqueologia chamada “política”, que se *expressaria* nos discursos, nem mesmo a um postulado fundamental em favor de uma teoria do poder; mas, sim, a um trabalho histórico dirigido à exploração dos padrões específicos de racionalidade que permite, por si só, reconhecer as condições de que tais racionalidades procederam, enraizaram-se e se ofereceram socialmente como discursos reconhecíveis. Posso afirmar que a arqueologia processa uma política de natureza derivada da realidade social em que o discurso é sua condição de efetividade, isto é, ela se dá a conhecer “sob efeitos de poder” os quais “circulam entre os enunciados” (FOUCAULT, 2001b, p.144-145). Isso também é denominado de *regime interior de poder* (FOUCAULT, 2001b, p.144-145).

Quando Foucault queixava-se do silêncio imposto aos seus estudos sobre o funcionamento político da medicina, na forja de uma lucidez retrospectiva, no fundo, toda uma crítica política se tornava possível. Aqueles domínios e problemas tidos por ilegítimos pelos intelectuais marxistas, e se quisermos, mesmo a recusa emblemática da primeiríssima versão de *Folie et Dérraison*⁴, começavam a expor a extemporaneidade política do pensamento foucaultiano, a novidade de seu trabalho histórico e filosófico como uma

⁴ Refiro-me à proto-história de nascimento de *História da loucura* quando, na Universidade de Uppsala, Foucault tivera seu esboço de tese rejeitado porque completamente incompreendido por Stirn Lindroth (ERIBON, 1996, p.76).

política de contradiscurso elaborada no âmbito do grande arquivo ocidental da *loucura* e estendida para os tantos domínios de saberes (e poderes) que veremos Foucault realizar.

História da loucura é, em especial, uma dessas histórias de racionalizações específicas nos saberes que descortinou uma perspectiva política própria: é uma história arqueológica do discurso médico culminando na psiquiatria a qual, em sua existência e funcionamento “objetivos”, se mostra tributária de algumas práticas reguladoras, especialmente a forma da internação. Entrementes, da perspectiva da paciência do conceito, isto é, de como ele progressivamente se forma no tempo próprio de um pensar, devo apresentar, doravante, como se formou as condições mais iniciais dos espaços de exclusão da loucura, não em sua forma visível do asilo ou do seu termo mais adiantado, a instituição psiquiátrica. Tal tarefa me levaria, no limite, à análise da continuidade e reformulação provocada na história da loucura foucaultiana pelo curso de 1973-1974, *O Poder Psiquiátrico* (FOUCAULT, 2006).

Considerando que muitos são os trabalhos que comentam os momentos maiores desta História do Outro, pretendo, diferentemente, apresentar um assunto pouco discutido e até mesmo mais marginal no escrito de 1961. Assumindo que Foucault esperava utilizadores e não leitores (FOUCAULT, 2001a, p.1392), sigo na tarefa de entender a germinação da arqueologia política no contexto de *História da loucura*, a partir da condição primeiríssima que ela lança, a relação entre o modelo da lepra e o momento prévio ao nascimento da loucura, a experiência do Desatino na Renascença. Mas antes, é importante enunciar o problema aqui visado, bastante conhecido na leitura de Foucault, quanto à historicidade da desrazão no contexto da Renascença.

2. Situando o problema do referencial da arqueologia da loucura

Pelbart, comentando a interpretação de Roberto Machado sobre o fato de Foucault não realizar a história de uma desrazão positiva em *História da Loucura*, resume o problema que visou:

Como em negativo, mas sem nenhuma simetria, em filigrana corre a história da desrazão. Se Roberto Machado tem razão em afirmar que Foucault não faz uma história positiva da desrazão, não é menos verdade que ele traça as marcas dessa história que ele não faz sob o modo positivo. E se Foucault não o faz, não é porque ele supõe que a Desrazão seja uma entidade única ao longo do tempo, essência atemporal da loucura histórica, seu substrato eterno e inefável. É porque a desrazão é a negação da história, isto é, da dialética, do encadeamento, da acumulação, do progresso, do sentido, porque a desrazão é aquilo que *arruína* a possibilidade de qualquer história (PELBART, 1989, p.65).

Pelbart nos define ainda as principais características deste silêncio da desrazão, ruína da história:

Enquanto a desrazão era afetiva, imaginária e atemporal, a loucura será temporal, histórica e social. É assim que no próprio momento em que a desrazão é silenciada, a loucura é exibida de forma organizada e explícita, no escândalo de suas formas e, por trás das grades, numa distância protegida. Não tardará muito, porém, para que a desrazão reapareça, liberta do seu mutismo, eclodindo como desejo e discurso ao mesmo tempo, na figura maior do Marquês de Sade (PELBART, 1989, p.65).

Pelbart (1989) e Machado (1981) deram respostas parciais com respeito à questão do lugar que ocupa a desrazão no escrito de 1961. No âmbito de *História da loucura*, se Machado contenta-se em dizer que corre a história da desrazão em um movimento negativo, ele descuida aí daquilo que, de fato, acaba por notar Pelbart e, neste aspecto, avançar. Este defende que a desrazão, se dela não se pode fazer uma arqueologia positiva como quer Machado, Foucault pode mostrar suas *marcas*. O que, porém, o autor de *Da clausura do fora ao fora da clausura* deixa de lado é a resposta propriamente histórica sobre quais teriam sido tais marcas da desrazão. Defendo que é preciso dizer quais são estas marcas, explicitando-as.

Afirmar que desrazão é a ruína da história não é o mesmo que admitir a impossibilidade dessa história. “Uma arqueologia de um silêncio” (ERIBON, 1990, p.103), como Foucault denominou o seu livro, talvez sugira que se tratava da história de um silenciamento imposto à loucura como Desatino trágico. Mas este silêncio, no mínimo, é bem prolixo já que se dedica a “refazer a história” de um “processo de banimento” (FOUCAULT, 2005, p.92). A história desse silêncio é igualmente uma “arqueologia de uma alienação” (FOUCAULT, 2005, p.92) na qual a desrazão não é um dado metafísico, não é um referente, nem é uma coisa em si como sombra de um termo acabado, a doença mental. Mas também não é se restringiria a esta espécie de confusão que se nos provoca os lampejos de desarrazoados que, vez ou outra, teriam aparecido aqui ou ali como personagens-bufão da história.

Nada mais estranho à arqueologia de Foucault que uma desrazão de que não se pode fazer a história – porque atemporal – mas que, contraditoriamente, reaparece na história como um clarão de genialidade-louca. Talvez porque uma insistência impossível no tempo, mas não fora dela, se repõe: “E cada uma dessas existências, cada uma dessas palavras que são essas existências, repete, na insistência do tempo, essa mesma pergunta, que sem dúvida diz respeito à própria essência do mundo moderno: Por que não é possível manter-se na diferença do desatino?” (FOUCAULT, 2005, p.386). O corpo do leproso nasce como um despropósito moral que compreendo como

a falta de uma disposição ou de uma direção específica para esse corpo. Ele represente, como é minha posição, a reversibilidade de uma mesma estrutura de exclusão para o Desatino renascentista.

3. O leproso em *História da loucura*

Às portas da Idade Média, surge o primeiro passo da arqueologia: a loucura é uma espécie de sucedâneo histórico da lepra. Eis o diagnóstico de um vazio:

Para um milhão e meio de habitantes do século XII, Inglaterra e Escócia tinham aberto, apenas as duas, 220 leprosários. Mas, já no século XIV, o vazio começa a se implantar; no momento em que Ricardo III ordena uma perícia sobre o hospital de Ripon (em 1342), ali não há mais leprosos, atribuindo ele aos pobres os bens da fundação (FOUCAULT, 2005, p.5).

A pesquisa sobre o desaparecimento crescente da lepra, já em meados do século XIV, faz operar uma noção importante: a de espaço moral de exclusão. Grandes espaços vazios às margens da cidade viram-se estéreis e inabitáveis em razão do decréscimo da lepra. Desaparece a doença, despovoam-se fisicamente os leprosários, porém tal lugar aparentemente oco ainda ecoará por muito tempo o sentido moral que se traçou em torno do leproso. A implantação desse vazio não foi, certamente, anunciada por Foucault sem propósitos:

Aquilo que sem dúvida permanecerá por muito mais tempo que a lepra, e que se manterá ainda numa época em que, há anos, os leprosários estavam vazios, são os valores e as imagens que tinham aderido à personalidade do leproso; é o sentido dessa exclusão, a importância no grupo social dessa figura insistente e temida que não se põe de lado sem se traçar à sua volta um círculo sagrado (FOUCAULT, 2005, p.6).

Estamos diante de um esvaziamento produtor, quicá, o mais essencial para a compreensão da experiência da loucura no Ocidente. Os leprosários desocupados pela simples ausência de doentes – segundo Foucault um “[...] resultado espontâneo dessa segregação e a consequência, também, após o fim das Cruzadas, da ruptura com os focos orientais de infecção” (FOUCAULT, 2005, p.6) – fazem emergir o sentido moral que se atrelara ao leproso. Esse sentido é a forma socialmente partilhada de certos valores e imagens, isto é, a forma simbólica social da própria exclusão. É simbólica porque a lepra revela-se como sinal da cólera divina, mas também marca da Sua generosidade; ela é interpretada como a feliz oportunidade do homem de regenerar-se junto a Deus por meio dessa sagrada face humana. A doença exposta é a marca dúbida de Deus no homem. Abandoná-lo à sua própria sorte, este que é marcado pelo pecado visível no corpo, deixá-lo à desventura de sua

doença corresponde não a uma falta moral, mas sim à garantia mesma da salvação. Bizarra inversão da caridade cristã que faz do abandono público a salvação, o procedimento hierático aparta da vida social em nome de um bem superior:

Os leprosos de Brueghel assistem de longe, mas para sempre, a essa subida do Calvário na qual todo o povo acompanha o Cristo. E, testemunhas hieráticas do mal, obtêm a salvação na e através dessa própria exclusão: uma estranha inversão que se opõe a dos méritos e das orações, eles se salvam pela mão que não se estende. O pecador que abandona o leproso à sua porta está, com esse gesto, abrindo-lhe as portas da salvação (FOUCAULT, 2005, p.6).

Em que pese ao sentido de a exclusão ter como ponto de partida a própria subtração da vida social, somente a retirada do convívio jamais concluiria a complexidade com que Foucault pensa tal gesto primevo da exclusão. Uma segunda ausência impõe-se para que o gesto dessa experiência moral se efetive. Trata-se, então, de fazer aderir a essa experiência um sentido que fixe efetivamente essa primeira ausência descrita. O caminho seguido para efetivar uma segregação que exclui é a própria implantação desse vazio presente; é a constatação de um lugar que, desabitado, ressoa silenciosamente o sagrado leproso. Isso quer dizer que a efetividade discursiva da exclusão, isto é, a própria condição de existência do tipo moral em jogo, solicita esta outra: a ausência como presença fugidia. Lados de uma mesma moeda, o banimento demanda a retenção de um espectro preenchido silenciosamente por certos valores pelos quais toda uma experiência torna-se presente. Foucault faz ver de que modo a cultura europeia, ainda no final da Idade Média, forjou esta estrutura peculiar de exclusão na figura do leproso. Em um primeiro momento, o lugar moral do leproso é sua ausência da vida social. Mas isso só ganha efetividade discursiva quando o próprio doente acaba por se ausentar dos espaços a ele destinados para, então, apenas assim, ser retido em um espaço definitivo, em um espaço moral de exclusão.

A espacialidade da exclusão dá-se, pois, no complexo jogo entre a presença e a ausência desse que não está mais ali; desse temível impuro a ser purificado. O tipo moral criado é uma ausência sempre presente do fantasmagórico que, por não estar lá, perpetua os valores e imagens como um duplo de si. Permanentemente ausente da vida social e, por isso mesmo, em conformidade com essa manifestação negativa da salvação, ele é cerimoniosamente circundado pela auréola de uma comunhão divina. Inaugura-se sob o oco desse recuo um novo espaço que conserva “[...] esses ritos que não estavam destinados a suprimi-la [a lepra], mas sim a mantê-la a uma distância sacramentada, a fixá-la numa *exaltação inversa*” (FOUCAULT, 2005, p.9, grifo meu).

Em suma, o tipo moral do leproso, um temível inaparente do sagrado, torna evidente uma importante forma de exclusão: “[...] essencialmente, essa forma maior de uma partilha rigorosa que é a exclusão social, mas reintegração espiritual” (FOUCAULT, 2005, p.7). São as modificações sofridas nessa “estrutura exclusiva” (FOUCAULT, 2001a, p.196) que Foucault pretende descrever o fenômeno clássico da loucura.

Sabemos que, a experiência médica da loucura é a que realiza este sentido primeiro da exclusão do leproso a começar, na organização discursiva de História da loucura, pela experiência do internamento na Idade Clássica. Mas para isso, a experiência do desatino será caracterizada pelos conhecidos polos da consciência trágica e crítica da loucura. A desrazão, habitando a cena Renascentista, parece cumprir uma função de subsídio fundamental para que o arqueólogo possa reunir os discursos que, ao cabo, opuseram razão e loucura séculos XVII e XVIII adentro.

Trata-se de compreender o sentido desta descontinuidade que se impôs entre o modelo de exclusão da lepra e a própria formulação da loucura no classicismo. Isto se queremos evitar de compreender que a experiência da desrazão funcionou, para o escrito de 1961, ao modo de uma história do referente (a loucura como história da experiência vivida) ou como história fenomênica da loucura, neste caso, à sombra inevitável de uma desrazão como coisa em si.

4. Uma falsa continuidade e um corte de latência

No curso dos medos seculares, as doenças venéreas pertenceriam ao capítulo subsequente, ocupando o lugar dos leprosos nos espaços desocupados pela doença. Todavia não são as doenças venéreas as legítimas herdeiras desta exaltação inversa estabelecido pelo medo da lepra. Segundo o pensador, as doenças venéreas, tão logo sejam convocadas para o domínio dos leprosários, portanto, de uma possível adesão à forma da exclusão, elas se integram rapidamente a um domínio exclusivamente médico. Elas são recebidas, assim, no campo médico do tratamento.

As doenças venéreas não se estruturaram como fenômeno de exclusão ao ocuparem simplesmente os espaços físicos dos hospitais que cuidava dos leprosos. A doença venérea como doença moral só poderá ser assim compreendida apenas no bojo de um movimento de exclusão mais amplo e complexo, o fenômeno da loucura. O que pretende Foucault com esta consideração?

Interessante observar a estratégia de análise histórica de Foucault. Ela estabelece, pela caracterização do leproso, um espaço discursivo lacunar, oco a ecoar como quem propõe uma lacuna produtora que parece exigir uma nova

candidata à exclusão. No despertar de seu pensamento, Foucault percebe bem que a marca da exclusão é o controle daquilo que pode ser produzido *como* diferença: a lepra o foi, mas as doenças venéreas, diferentemente, dependerão do campo da doença para se instalar no lado de lá da razão. Ter como início de sua história da loucura o capítulo *Stultifera Navis* adquire, por isso, uma grande importância para a compreensão do estatuto político da arqueologia já que ela desvela, *avant la lettre*, uma perspectiva genealógica do arqueólogo.

Neste capítulo do livro, observemos que Foucault, para caracterizar o período da desrazão do século XVI, utiliza a expressão “longo momento de latência”. Ela designa as experiências que a Renascença formulou “antes de a loucura ser dominada por volta da metade do século XVII” (FOUCAULT, 2005, p.12). Se a lepra lança um modelo de exclusão original no Ocidente, sua recuperação, por assim dizer, exige uma elaboração prévia antes de efetivar-se novamente como exclusão. A grande continuidade histórica de um sentido de exclusão requer a descontinuidade como latência, como índice histórico de sua compreensão. O que na aurora de seu pensamento Foucault chama de *longo momento de latência* é a importante descoberta do nível arqueológico, mas que, como se verá, é uma estratégia de organização política do discurso. Para apreender a loucura como fenômeno de exclusão, que vem em linha de continuidade deixado pelos espaços ociosos dos leprosários, foi necessário estabelecer um corte de latência.

Stultifera Navis é este corte de uma latência simbólica da desrazão ou do desatino do homem renascentista. No entanto, este corte em que uma tragicidade da loucura é vivenciada ao lado de uma consciência crítica não pode ser entendido como um apagamento ou um silenciamento absoluto do modelo de exclusão da lepra. Esta relação histórica de descontinuidade, isto é, o corte de latência que prepara na Renascença a futura divisão binária razão e desrazão mantém uma similaridade conceitual com o modelo da lepra.

5. Para rever a experiência trágica e crítica da loucura

É bem conhecida a caracterização multifacetada do capítulo *Stultifera Navis* sobre como se instalam uma consciência trágica e crítica da loucura na Renascença. Foucault dedica ao tema da *Nau dos loucos*, um tema literário tomado do “velho ciclo dos argonautas” e que a Renascença utiliza de maneira múltipla para exprimir a sua relação com a loucura, neste caso, sua experiência de desrazão. É necessário considerar que Foucault faz um demorado recolhimento de dados para explicar as razões pelas quais o tema da nau dos loucos foi reeditado. Levanta várias hipóteses sobre a existência real das naus e de como suas significações estão presentes no espírito do homem renascentista, embora estas hipóteses não se preocupem em dar uma única

resposta a este tema-tormento tão presente para a cultura da Renascença. Preocupo-me mais em descrever em sobrevoo este estudo do capítulo inicial de *História da loucura* que avaliar o entrecruzamento de tanto dados tão prolixos e pleno de imagens.

É flagrante quão variados e peculiares são os objetos dos quais o filósofo lança mão no capítulo primeiro de *História da loucura*. Da composição literária do ciclo dos argonautas aos arquivos das principais cidades da Europa renascentista, da pintura de Bosch à prosa de Erasmo, enfim, de toda uma literatura, erudita e popular, representativa no que tange à loucura – Tristão e Isolda é, por exemplo, largamente utilizado –, à iconografia de Brueghel (1525-1569). Quais são, então, as marcas desse jogo indiferenciado da desrazão na Renascença? O que está latente nesse período é justamente a presença de duas “figuras essenciais” da desrazão, que estabelecem, no âmago da análise foucaultiana, uma relação profícua entre os conceitos de imagem e palavra. Encontra-se aí o ponto indiferenciado da hipérbole da experiência da desrazão, já que estes polos convivem numa mesma época, numa mesmo jogo.

Há toda uma experiência que converteu a exuberante simbiose entre imagem e palavra – caracterizada como a *experiência trágica da loucura* – em direção à preeminência, quase exclusiva, da palavra – dando início à *experiência crítica da loucura*. A loucura ocupara no espírito do tempo renascentista o lugar do fascínio enquanto experimentação do desatino. Nele, imagem e verbo formam uma unidade trágica. Com efeito, em um primeiro movimento argumentativo, Foucault trata de retomar um tema de tempos imemoriais: a *Narrenschiff*, composição literária do ciclo dos argonautas, na qual se representam figuras que embarcam para suas verdades ou destinos. Alternando-se entre o fato de esta nau dos loucos ter realmente existido na Europa e o significado que tal embarcação do desatino poderia ter representado nos séculos da Renascença, abre-se uma interpretação: essas naus dos loucos assombraram “[...] a imaginação de toda a primeira parte da Renascença” (FOUCAULT, 2005, p.10). Elas estariam ligadas a um patamar fortemente simbólico: “navios altamente simbólicos de insanos em busca da razão”. De fato, o gesto que escorraça – partida e desembarque – não diz respeito apenas a uma utilidade social ou à segurança dos cidadãos. “Significações mais próximas dos ritos” (2005, p.11), diz Foucault, fazendo crer que a partida dos loucos integrava o que ele próprio denomina os exílios rituais.

O que vai se estabelecendo, então, é que essa nau se torna símbolo de uma divisão rigorosa e passagem absoluta como uma inquietude do homem renascentista. O desatino assim passa a estar associado a algo como uma exterioridade ritual que participa do trabalho da verdade; só é exterior à

medida que habita as cenas mais íntimas dessa cultura: “[...] a loucura é um momento duro, mas essencial no trabalho da razão” e, assim, “[...] a verdade da loucura está no fato de ela ser interior à razão, de ela ser uma figura da razão, algo como uma força e uma necessidade momentânea que a razão utiliza para melhor se assegurar de si mesma” (2005, p.36). Foucault busca os motivos desse soergimento repentino. Tenta compreender por que, então, atravessando tempos imemoriais, essa loucura amalgamada com a extensão incomensurável da água encantou o cotidiano de toda uma literatura e iconografia na Renascença. Conclui:

Num certo sentido, a navegação não faz mais que desenvolver, ao longo de uma geografia semirreal, semi-imaginária, a situação liminar do louco no horizonte das preocupações do homem medieval – situação simbólica e realizada ao mesmo tempo pelo privilégio que se dá ao louco de ser fechado às portas da cidade: sua exclusão deve encerrá-lo; se ele não pode passar e não deve ter outra prisão que o próprio limiar, seguram-no no lugar de passagem. Ele é colocado no interior do exterior, e inversamente (FOUCAULT, 2005, p.16).

Se é preciso fazer a história da loucura por meio desses laços equívocos entre razão e desrazão em seus modos de partilhas, a ambiguidade que a loucura e o louco representam nas cenas habituais da cultura será o motivo maior eleito por Foucault. Ele procederá a todo um trabalho de crítica documental da literatura de contas e moralidades, da literatura erudita, da “dialética infatigável dos discursos acadêmicos da loucura”, e à crítica de uma “longa dinastia de imagens” entre a Idade Média e a Renascença. Isso a fim de concluir que a loucura seduz o espírito renascentista de modo que ela se apresenta, ali ao lado do convívio de todos, como desrazão ou experiência do desatino. A amplitude dessa inquietação ambígua é tratada, por exemplo, no tema da morte como “a virada no interior da mesma inquietude” (FOUCAULT, 2005, p.16). A loucura vem perpetuar o nada da existência que ora se vê ameaçada pela morte. Imagem participante do cotidiano, a loucura fascina em sua ambiguidade desarrazoadada.

Exatamente por isso, não se trata de dizer que há uma distância mínima entre razão e loucura para o homem renascentista. O que faz Foucault caracterizar a experiência da Renascença como uma consciência trágica da loucura é o fato de ela constituir um todo coerente: “[...] sob suas formas diversas – plásticas ou literárias – esta experiência do insensato parece de extrema coerência. Pintura e texto se remetem eternamente um ao outro: aqui, comentários, e lá, ilustração” (FOUCAULT, 2005, p.17).

Um todo trágico e esotérico, remissão permanente da palavra à imagem, e vice-versa, soerguimento onírico das antigas naus⁵ em que mesmo a morte é a reafirmação do nada humano, a desrazão exerce a irresistível influência sobre o homem renascentista que nela se vê reconhecido. A experiência do desatino é como um espelho, metaforiza Foucault, que procede a uma deformação constante de si mesmo. É essa infidelidade refletida que atrai o homem na direção do que supõe enxergar.

Mas o outro polo de uma mesma experiência vem em contraste. A desrazão trágica destaca-se de tal fundo de intimidade com a paisagem social, na sua indecisão constituinte como desatino, para ser uma consciência crítica da loucura, enquanto uma primeira experiência diferenciada da desrazão. Se “[...] figura e palavra ilustram ainda a mesma fábula da loucura no mesmo mundo moral [...]” elas “logo tomam duas direções diferentes, indicando, numa brecha ainda apenas perceptível, aquela que será a grande linha divisória da experiência ocidental da loucura” (FOUCAULT, 2005, p.18). Essas experiências, aqui sugeridas são, de um lado, o soterramento da loucura trágica, e de outro, a grande internação (*le grand renfermement*). A bela unidade trágica vai se desfazer entre imagem e palavra e, assim, seria preciso aquilatar a forma que toma essa brecha, apenas perceptível, pela qual se desenha a linha, ainda só esboçada, da experiência clássica da loucura. Foucault o faz afirmando que a experiência trágica vai se diferenciar porque assume a forma da crítica moral.

O ritual do homem perdido oceanicamente em seu desatino do mundo, da morte, do sentido profuso, da imaginação onírica convive agora com seu pequeno outro, a palavra que julga o que uma razão louca faz. Nasceria um juízo sobre o razoável e o não razoável: uma desrazão ao estilo de uma primeira crítica universalista da moral. Na literatura, na filosofia, o autor mostra como a sátira moral dá forma a essas expressões. A loucura elogiada por Erasmo (1466-1536) não participa mais dos assaltos da razão, a não ser a uma distância suficiente para dominar a loucura e guardar tal distância que a apazigua. Montaigne (1533-1592), por seu turno, testemunhará igualmente esta distância: “visitando Tasso em seu delírio, Montaigne sente mais desilusão que piedade; porém, no fundo, e mais que tudo, admiração. Desilusão, sem dúvida, por ver que a razão, no ponto mesmo em que atinge o máximo de suas possibilidades, está infinitamente próxima da mais profunda loucura [...]” (2005, p.35). A loucura passa agora para um ridículo jocoso da razão. Na pintura, é a tragédia do cosmo e não mais seu constituinte profundo. Na literatura e na filosofia, sobretudo, a razão infiltra-se na loucura, pouco a

⁵ Para uma leitura diversa desta, confira a belíssima relação feita entre loucura originária e imaginação onírica desde a perspectiva da leitura que Foucault fez de Biswanger de por Frayze-Pereira (1985).

pouco, para dar-lhe um julgamento. No expressivo termo de Foucault, modifica-se a desrazão de uma “figura do cosmos” para ser um “traço de caráter do *aevum*”. Dá-se aí algo como uma secundarização da condição do homem em que ele realiza uma “adesão imaginária a si mesmo”. Outras caracterizações se seguem nas quais Foucault procura dar conta de como se estabeleceram os privilégios da consciência crítica da loucura.

Esta caracterização carrega o problema apresentado inicialmente: que espécie de grau zero é este o da desrazão numa experiência trágica da loucura que convive com sua apreensão crítico-discursivo?

6. Corte de latência e estrutura de exclusão: construção de uma reversibilidade

É bastante provável que Foucault esteja, no capítulo inicial de *História da Loucura*, fundamentalmente interessado em como se organizou a reversibilidade entre razão e loucura tão manifesta nos discursos que analisou como arquivo do Desatino.⁶ A partição que se fará de uma loucura-sábida e uma loucura-louca demonstra que ela veio dos confins do mundo e da morte para ser dominada e retida: perdeu algo de sua violência, deixou de ser “uma figura escatológica” (FOUCAULT, 2005, p.42), para ser dominada no homem que passou a dar-se a condição de juiz do que é razoável. Então, o corte de latência proposto na Renascença pode ser caracterizado como uma operação cuja propriedade é a de ser revertida ao outro termo que o condiciona. Quero expressar que o estado de uma loucura-louca não é, de fato, uma anterioridade senão um convívio reversível com a consciência crítica da loucura. Ambos constituiriam um único jogo de reversão. Uma constante reversibilidade histórica deve tomar lugar dessa anterioridade trágica primitiva que da loucura renascentista. Assim, a grande reversibilidade (trágica e crítica) do Desatino renascentista sintetizaria a estrutura de exclusão (exaltação e recusa) do leproso.

Por isso, desenvolvo na sequência a hipótese geral segundo a qual o modelo da lepra implica a construção de um corpo histórico que, atravessado pela estrutura exclusiva descrita por Foucault (exclusão social/ reintegração espiritual), realiza, no mesmo golpe de confinamento do leproso, uma desrazão corporal. Esta desrazão corporal, não à toa, possui uma solidariedade conceitual com a ambivalência da experiência trágica e crítica da loucura sendo sua reversibilidade. Se “o corpo cristão medieval é de parte a parte atravessado por essa tensão, esse vaivém, essa oscilação entre a repressão e a exaltação, a

⁶ Cf. na *História da loucura* (2005), sobre esta reversibilidade na renascença: p.30-36 e p.39. Cf. também p.155; p.166.

humilhação e a veneração” (LE GOFF; TROUNG, 2006 p.13), trata-se de ver nessa tensão a estrutura histórica que se reverterá na ambivalência do Desatino renascentista.

O corpo leproso inauguraria, assim, o discurso, não de um tipo social desarrazoado, mas de uma desrazão que é ela própria corporal. Este corpo desarrazoado não é um indivíduo histórico, mas uma experiência histórica primeira – uma *proveniência* e uma *emergência* – do que virá a ser o discurso de um corpo-limite a ser expulso. Corpos que serão sempre produzidos para o lado de lá da linha da Razão e que, se aparecerão individualizados no campo do patológico, foi porque estiveram ligados a esta experiência do equívoco corporal mais geral fornecido pelo medo da lepra, reeditado sob a reversibilidade trágica e crítica da loucura.

Para tanto, gostaria de levantar algumas indicações históricas sobre a construção do corpo leproso que realizam esta associação ao trágico-crítico do Desatino renascentista. Le Goff e Troung (2006), admitem algo decisivo para esta hipótese: a história da Idade Média foi feita sem corpo. Os corpos medievais, quando não foi um tema totalmente lacunar, apareceu para os historiadores como corpos que “não passavam de símbolos, representações e figuras; seus atos, apenas sucessões, sacramentos, batalhas, acontecimentos” (LE GOFF; TROUNG, p.9). Lacuna que estes historiadores, apoiando-se em tantos outros, acabam por preencher com *Uma história do corpo na Idade Média*. Ora, vamos ver que a estrutura exclusiva da lepra formula uma experiência crítica e trágica desse corpo.

7. Possíveis referências históricas para um corpo desarrazoado

Começo por lembrar que uma forma de sensibilidade propriamente medieval, a *caritas*, poderia, em princípio, revelar o contrário sobre a exclusão do leproso. Afinal esta devoção, seja ao pobre ou ao doente, e seu correlato coletivo, com o nascimento das casas eclesiais de caridade, revelariam um acolhimento desse corpo. Entretanto, o cuidado dispensado ao corpo integra um domínio comum medieval com outro elemento. A história das doenças na Idade Média é a história dos corpos frágeis, isto é, dos corpos expostos às adversidades das “endemias, e das doenças mais constantes” (LE GOFF; TROUNG, 2006, p.107). A *caritas* “elo do amor paternal entre Deus e os homens” (LE GOFF; TROUNG, 2006, p.118), desse modo, anda de par com a *infirmis*, a fraqueza corporal, que expõe a doença como problema sanitário, como a fragilidade que cada corpo doente carrega e que recordava a cada um a suscetibilidade de todos. A doença assim percebida como devoção e fragilidade talvez apareça pela primeira vez como um discurso de desrazão sobre o razoável. A contingência da doença dá o traço de um incomensurável, de uma

desrazão do (e sobre) meu próprio corpo que pode potencialmente sempre adoecer.

É bem evidente que me refiro ao tema da morte já citado inicialmente. Os corpos propositadamente barulhentos dos leprosos anunciam, fantasmagoricamente, de longe, com suas matracas e sinos, um corpo desarrazoado-espectral. Não seria, pois, coincidência que o homem medieval, ao sentir a universalidade da morte nas epidemias, isto é, em seu sentido altamente real e imagético, inaugure, neste mesmo tempo, estas “narrativas de espectros” em que os mortos espreitam a vida dos homens (LE GOFF; TROUNG, 2006, p.125). A arte macabra em afrescos, esculturas, gravuras etc, mas especialmente na dança, representa o novo medo da morte que, doravante, preferirá simbolizar-se no cadáver e não mais no esqueleto (LE GOFF. TROUNG, p.125). Afirmava já Foucault: “A cabeça, que virará crânio, já está vazia. A loucura é o já-está-aí da morte” (FOUCAULT, 2005, p.16). Lugar comum da loucura, da morte, da doença: o equívoco do leproso posto desde tão longe, porque já não circula pelos confins da cidade, mas também desde tão perto, porque dura na apreensão espectral do mal. **1.** Primeiro sentido possível, portanto, de um corpo desarrazoado: se a ética cristã elabora a *caritas*, o que a exige como princípio suficiente é o fato de doença poder, a qualquer tempo e a qualquer um, lançar-nos na vala comum.

A grande imagem dada à lepra de corpo confinado parte, outrossim, da compreensão geral de que todas as doenças são psicossomáticas (LE GOFF, TROUNG, 2006, p.108). É que, “na Idade Média, não há doença que atinja o corpo como um todo que não seja simbólica” (LE GOFF, TROUNG, 2006, p.107).⁷ Sem dúvida, garantem os historiadores (2006, p.107) a fragilidade do corpo leproso, se, por um lado, é a exposição as intempéries das doenças, por outro, sua desgraça maior está dada pela condição de pecador que “busca libertar sua alma e seu corpo de suas imundícies, em particular da luxúria”. É preciso considerar, portanto, que a doença é encarada como indivisa em relação à alma. Todo acontecimento corporal é também espiritual (LE GOFF; TROUNG, 2006, p.108). Mas este pecador, em particular, não é um pecador qualquer. O corpo do leproso está qualificado duplamente como pecador. É um corpo que nasceu do pecado “engendrado por seus pais em períodos os quais a copulação é proibida aos cônjuges (Quaresma, vigílias de dias santos etc.)” (LE GOFF; TROUNG, 2006, p.107). Corpo desarrazoado porque corpo sexual, não segundo uma apreensão da vontade pecadora que se

⁷ Os historiadores são cuidadosos aqui em excetuar a compreensão dos médicos e filósofos medievais quanto à relação corpo e alma das doenças.

distrai e volta a cair no pecado original, mas pela marca em segunda potência da doença adquirida na herança familiar.

Seria difícil dizer que Foucault definiu este aspecto sexual para o Desatino renascentista. Mas não seria inconsistente pensar o jogo de semelhança que o corpo leproso parece desenvolver em relação ao espaço que ocupa. Refiro-me à quinta similitude da *epistémé* antiga tal como definida em *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 1999, p.35). Parece que o leproso é conveniente com o purgatório, mas um purgatório cuja danação se antecipa, já é terrestre. O que se avizinha dele como lugar, portanto como sua similitude conveniente, é a terra entranhada nas suas carnes. Terra e carne são seus lugares. Se a morte é o salário do pecado, a lepra é o salário dos condenados a permanecer, sem a esperança dos demais, no caminho do meio. Ora, o leproso não representaria a máxima conveniência do pecado e da alma, seu estreitamento mais restrito? Este corpo que não é propriamente enfermo, mas a marca da afetação de um mal que pertence a todos, é *convenientia* do pecado do gênero humano. Daí que não me parece descabido pensar como hipótese que a lepra, primeiro corpo de desrazão, é conveniente com o pecado, desrazão de todos os filhos de Deus. **2.** Segundo sentido possível, portanto, de um corpo desarrazoado: o corpo do leproso tem a desrazão de ocupar, por uma prerrogativa de nascimento, o espaço do limite. Entre a morte e a vida, no fora da cidade, mas à espreita dela, o corpo leproso é conveniente com o próprio pecado em seu lugar próprio, na sala de espera do purgatório, da qual, jamais, no entanto, verá a saída. Não era água o lugar-passageiro dos insensatos na sua nau à deriva? Eles não foram caracterizados por Foucault com este sentido aquífero como “o prisioneiro da passagem”? (FOUCAULT, 2005, p.17).

Ainda quanto ao tema do lugar, outro aspecto importante merece ser tocado: a ressurreição dos mortos. Torna-se uma questão a pergunta por como seria o corpo ressuscitado de um leproso. Desprezando o corpo neste mundo, ele, como promete a salvação, ressuscitaria com um corpo glorioso como os demais homens salvos? A construção de cemitérios dentro dos leprosários nos levaria a crer que esta linha divisória (ambivalente) se estenderia para depois da morte? Assim, para o leproso, o quinhão no Juízo Final é antecipado nas dores expostas de suas chagas, o que nos permite imaginar uma espécie de não-benefício da redenção perfeita já que seu corpo assinala, desde a primeira deformação, a impossibilidade de ressuscitar um corpo-pecado. Por esta compreensão, a lepra eterniza a passagem como prisão.

Todavia, esta passagem eterna, que é o purgatório, também é um lugar social real. Trata-se da questão do corpo impuro em face da comunidade que, mesmo pecadora, é ainda santa por meio do corpo incorrupto do Cristo

encarnado na Igreja. Os progenitores dos leprosos marcariam duplamente na carne dos filhos o pecado original. A estes desgraçados de segunda ordem só restará este fastidioso entremeio da vida e da morte: as conhecidas cerimônias de *morte civil* (BENIAC, 1997, p.126) a que o leproso estava obrigado fazia dele um “morto-vivo, privado de seus bens e de seu ambiente social e material” (LE GOFF; TROUNG, p.107). A prisão-passagem tem um princípio ativo, jurídico e político, de exclusão com a morte civil. Ela é uma racionalidade do excluir. **3.** Terceiro sentido, assim, do corpo desarrazoado: ele é insano e princípio de avaliação dessa mesma desrazão. O leproso está preso na passagem, aqui e no além tumulo, mas é esta sua condição compulsória de eterno pecador que o situa num mundo bem real, no qual é, inclusive, civilmente desabilitado.

Para insistirmos, enfim, na tensão que atravessa a figura do leproso – entre ser rejeitado e eleito – vale salientar que a associação da doença ao pecado da carne valia para outros corpos que, ao que parece, ocupavam a mesma linha de exclusão dos pecados sexuais. Linha na qual “[...] diversos sermões medievais se vaticinam o nascimento de abortos, leprosos e corcundas a quem não observasse os períodos de continência prescritos pela Igreja” (SIMÕES, 1994, p.51). Assim, na interpretação de Simões é importante salientar que esta linha de exclusão vai organizando, nos “textos patrísticos, os sermões e homiliários”, “as mais diversas formas de repressão e marginalização” (SIMÕES, 1994, p.50).

Como se nota por estes três rápidos apontamentos, o corpo leproso, tal qual o Desatino do século XVI, arma em comum uma reversibilidade de exclusão: eles foram construídos na universalidade insana da Heresia e da morte; na limitação absoluta da passagem e ambos colocam para si sua desrazão como juíza de razoável, ou seja, compartilham a “consciência que se compromete inteiramente em seu julgamento, antes mesmo da elaboração de seus conceitos; consciência que não *define*, que *denuncia*” (FOUCAULT, 2015, p.166).

8. Conclusão: o grau zero da loucura como corpo histórico desarrazoado

Durante a Renascença Foucault estudou duas distintas e justapostas experiências da loucura. Já no primeiro prefácio, de 1961, somos informados, a esse propósito, de que essa história da loucura liga regiões aparentemente independentes cujos movimentos próprios acabam por se trair em suas lógicas internas. Tudo se passa, pois, como se houvesse um diálogo inconfesso, em que certos modos de partilha *razão* e *não-razão*, *loucura* e *não-loucura* encontram-se indiferenciados. Então é preciso, diz o autor:

[...] esforçar-se para reunir, na história, este grau zero da história da loucura em que ela é uma experiência indiferenciada, experiência ainda não partilhada da sua própria partilha. Descrever, desde a origem de sua curvatura, esta “outra volta” que, de uma parte à outra de seu gesto, deixa recair a Razão e a Loucura, coisas a partir de então exteriores, surdas a toda troca, e como mortas uma para outra (FOUCAULT, 2001a, p.187).

No mesmo prefácio, o autor dirá que não é possível ter verdadeiro acesso a esse grau zero da loucura em que não há separações. O que se precisa fazer é ir em direção ao confronto entre razão e loucura, no instante em que se limitam, isto é, ligação e separação, esse “*murmure d’insectes sombres*” (2001a, p.192), que se torna incompreensível fora da história. Podemos dizer que todo o esforço da parte de Foucault está em explicitar como a hipérbole da loucura descreveu seu contorno, ou melhor, promoveu seu *autre tour*. A possibilidade de uma história da loucura define-se pelo que Foucault denomina de *estrutura do trágico*: oposições que se enfrentam permanentemente, mas que se referem umas às outras, enquanto obedecem a um tipo experiência de limitação: o que uma cultura repudia será para ela seu Exterior (2001a, p.189s).

Esta minha análise entende que o grau zero da loucura, este confronto trágico entre razão e loucura está ligado ao corpo doente do leproso como um despropósito moral corporal colocado segundo a ambivalência medieval do excluído-exaltado. Como bem sintetiza Bach ao ler a desrazão na sua relação com a literatura em Foucault, “por mais que o diagnóstico fornecido dessa loucura originária, recuperada por tais poetas consoante à arqueologia, volta e meia a situe para fora (*déhors*) do escopo da história, o lugar a partir do qual Foucault escreve não está inserido senão para dentro desse espaço” (BACH, 2010, p.154).

É uma tarefa imprescindível para a arqueologia da loucura que ela recorra a este momento não normativo, embora amplamente regulador, da compreensão de que a desrazão apareceu como uma forma histórica de um corpo desarrazoado. Levar em conta esta hipótese é perceber que, conforme este “vasto conjunto de factores econômicos, sociais e religiosos” que foi a Idade Média, despontou uma primeira forma de “focos de marginalidade compulsiva” em que a lepra, ou melhor, o corpo afetado pela doença, ao mesmo tempo, a mais carnal e a mais espiritual possível, apresentava-se como uma tensão a ser superada (SIMÕES, p.52).

Neste sentido, o problema da dissociação entre desrazão e loucura em *História da loucura*, tal como apresentado inicialmente, perderia seu efeito. Foucault talvez tenha negligenciado um aporte maior para a formação discursiva do corpo leproso ao longo de seu pensamento. Mas com isso ele nem fez história do referente *loucura*, tampouco transformou a loucura em algo como uma essência apartada da história e oposta à loucura como fenômeno.

Este problema se coloca porque poucos comentadores do pensamento de Foucault têm assinalado, com rigor analítico suficiente, o caráter político dos trabalhos arqueológicos do pensador.

O mais fundamental nesta interpretação que elaboro de uma arqueologia política da loucura é aquilatar que espécie de regulação não normativa sustentou o convívio manifesto entre desrazão e razão que, como uma partilha de originalidade, foi haurida de um discurso histórico efetivo de recusa do corpo leproso. Ela é uma relação de excrescência no sentido estrito do termo, como algo que desequilibra a ordem do todo, mas que ainda pertence a este todo num esquema de majoração silente. O corpo do leproso é original neste sentido, pois sobrevive desta ambiguidade de uma exclusão indefinida; é um corpo entremeadado do banimento e proximidade. Nesta indefinição, o leproso é rejeitado como um “exílio-cerca” que é deixado se perder “como uma massa que não tem importância diferenciar” (FOUCAULT, 2004, p.164). O Desatino renascentista o perseguirá como uma repetição de um dimensão de originalidade, a relação razão – desrazão, desde que esta seja compreendida como as condições discursivas estratégicas da produção da diferença.

Entre o tempo dos mortais que atravessam o mundo assumindo seus perigos iminentes e a idade do homem, no qual a concretude empírica do homem joga permanentemente com seus transcendentais, há este tempo da finitude dos filhos de Deus longamente produzida desde, ao menos, a experiência da lepra na Idade Média. Esta que fez o homem enfrentar sua figura finita da morte, da passagem-prisão, de um princípio racional que se autoavalia. Foi esta experiência medieval da morte, da lepra à peste, que produziu no Ocidente a condição pouco lembrada na Filosofia: o medo que avizinha o homem de sua fragilidade corporal. O tempo da eternidade sempre aí na porta de cada um pela desgraça original concretizada na face do leproso, nos confins dos burgos e na face do pestífero, segregado desde dentro da comunidade.

Chegará o dia, este tempo que ora nos pertence, que nos perguntaremos, com a sofisticação discursiva das ciências humanas, sobre o significado da performatividade de múltiplos corpos sexuais, corpos também desarrazoados porque frustram, como sua condição primeira de compreensão, a normatividade das racionalidades científicas e sociais disponíveis, tal como o corpo leproso serviu de âncora para o homem permanecer vivo diante da morte, do limite e da disrupção racional. Por isso, talvez, esta experiência possa ter ocasionado a construção de uma singularidade universal do corpo anormal. É preciso pensar desde que ponto de emersão na história passamos a diferenciar um corpo de outros corpos, quero dizer, um corpo individualizado

e reconhecido por todos como corpo-outro, corpo-diferença absoluta. Então, seria plausível considerar que este corpo desarrazoado, apreendido na forma da exclusão da lepra, tenha constituído a primeira condição para uma genealogia histórica da exclusão.

9. Apêndice-balanço ao leitor foucaultiano: o modelo da lepra e o modelo do pestífero (excluir – confinar e segregar)

A esta altura poderia o leitor atento, especialmente aquele um pouco mais afeito ao pensamento de Foucault, perguntar-se sobre um tema fundamental que toco sem tê-lo manifestado explicitamente. O complexo destino da dimensão inclusão/exclusão no pensamento foucaultiano, posso dizer, é o tema difuso desta abordagem. De fato, recuperar o modelo da lepra implicaria em equacioná-lo no contexto da analítica do poder, sobretudo, em relação ao balanço que o próprio Foucault faz entre os modelos da lepra e do pestífero.

Em primeiro lugar, desde 1973, Foucault admite ter abusado da ideia de exclusão nas suas histórias. Precisamente na aula de 03 de janeiro de 1973 do curso *A sociedade punitiva*, o pensador reconhece a importância que noção teve no seu pensamento já que cumpriu o papel de uma “crítica útil” no sentido de desmascarar a função política de porte maciço desempenhada por certas noções “psicológicas, sociológicas ou psicossociológicas que tinham invadido o campo das ciências humanas”. Utilizar-se da noção de exclusão como princípio de trabalho estava ligado, portanto, à necessidade de inverter criticamente as noções psicossociológicas como as de “desvio, inadaptação e anomalia” (FOUCAULT, 2015, p.4) que serviam para ocultar os procedimentos políticos de construção do indivíduo excluído. A exclusão, podemos dizer, transvalorava o solo de conceitos politicamente falseadores da psicossociologia, esta que os remetia, sub-repticiamente, a uma “neutralidade” do discurso científico psicossocial.

Contudo, a insuficiência da noção de exclusão é logo afirmada já que esta permaneceria atrelada ao modo como o indivíduo *não se representa* socialmente. A noção para Foucault estaria determinada de modo binário no qual o desviante é o outro impossível da representação social e que tolhe, portanto, a possibilidade de especificar a partir de quais lutas, relações, poderes ou instâncias de poder este excluído foi efetivamente produzido. O excluído é o desviante porque é o termo que a representação social não pode representar, ou melhor, é algo que passa por “um consenso social que rejeita”, obstando o reconhecimento dos mecanismos efetivos de poder (FOUCAULT, 2015, p.5). É bastante claro que, com essa recusa, o pensador se refere a todo uso exclusivamente negativo com que ele próprio fez operar a noção de exclusão

desde *História da loucura*; e agora vemos também aí a imposição nova da necessidade de recolocar a exclusão, não mais como princípio metodológico no campo da representação social, mas como “efeito representativo geral de várias estratégias e táticas de poder, que a própria noção de exclusão não pode atingir por si só” (FOUCAULT, 2015, p.5). Sabemos que este efeito positivo da exclusão doravante buscado por Foucault é a “pedra fundamental” de sua analítica do poder largamente desenvolvida em *História da sexualidade*.

No aparato crítico da publicação de *A sociedade punitiva*, dentro da mesma aula citada (FOUCAULT, 2015, p.16, nota 6), encontramos um detalhamento extenso deste uso que Foucault fez. Em que pese a recusa do pensador, não podemos simplesmente concluir daí que a recusa da noção é sua supressão. O pensador persegue a construção de um instrumento de exploração genealógica que, na verdade, nasce deste exercício prévio de ajuste entre a noção de exclusão e as técnicas disciplinares que, desde 1972, passam a ser manifestamente pesquisadas. Por este motivo, penso que o equacionamento entre o modelo da lepra e o modelo do pestífero é a reflexão comparativa mais madura, aqui oportuna, de onde pode-se extrair as consequências maiores deste ajuste.

Considerações finais

Como afirmado, este ajuste é sugerido se tomarmos o modelo do pestífero em relação ao modelo da lepra pensado por Foucault no curso de 1974-1975, *Os Anormais* (FOUCAULT, 2001c), e que também é tematizada em *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 2004). A peste que atormentou o espírito do homem europeu por muito tempo erigiu o modelo de exclusão do pestífero. Ele é definido pela existência de um *território* em que o anormal é posto em *quarentena* na cidade em estado de peste. Trata-se de uma segregação com a formação de redes de controles específicos sobre o doente pestífero em regime da quarentena, portanto, doente tomado sob uma espacialidade e uma temporalidade próprias àquele controle positivo.

Ora, no curso dos medos seculares, a lepra tem outro modo de excluir. A divisão do modelo da lepra tem pelo menos três características definidas pela *regra do não contato* entre indivíduos, por *mecanismos negativos de exclusão* de ordem jurídica e política que, como vimos, segregam pela presença de certa marca negativa do sagrado e, por fim, o modelo da lepra elabora uma *exterioridade do espaço da cidade* (FOUCAULT, 2001c), portanto, indetermina o território; é sempre mais além da cidade que estão os leprosos e nunca próximo fisicamente da comunidade. Em *Vigiar e Punir*, lemos: “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, 2004 p.164)

É necessário equacionar para *História da loucura* estas características do modelo da lepra que foram posteriormente formadas pelo pensamento de Foucault. Para isso, quero tomar uma das características arroladas: a regra do não contato que, tanto em 1961 quanto entre 1974-1975, está presente na interpretação foucaultiana. A lepra confina a um exterior para não tocar o leproso, portanto, fica claro que não é algo como um prototecnologia positiva de poder, mas uma “divisão maciça e binária” (FOUCAULT, 2004, p.164). Que se diga: Foucault vai considerar que a experiência do fechamento, haurida do modelo da lepra, e a experiência das tecnologias positivas disciplinares, derivada diretamente do modelo do pestífero, não são incompatíveis e que, na verdade, se aproximarão. Eis o ajuste. No interior da cidade disciplinar, o leproso vai ser tratado como pestífero, mas, por outro lado, será considerado ainda, em razão de certo movimento de generalização das disciplinas, conforme a partilha dualista de exclusão da lepra. Por um lado:

Tratar os “leproso” como “pestilentos”, projetar recortes finos da disciplina sobre o espaço confuso do internamento, trabalhá-lo com os métodos de repartição analítica do poder, individualizar os excluídos, mas utilizar processos de individualização para marcar exclusões - isso é o que foi regularmente realizado pelo poder disciplinar desde o começo do século XIX [...] (FOUCAULT, 2004, p. 165).

Por outro, “a universalidade dos controles disciplinares permite marcar quem é ‘leproso’ e fazer funcionar contra ele os mecanismos dualistas da exclusão” (FOUCAULT, 2004, p.165).

De todo modo, o elemento que Foucault ressalta a esse respeito é o não assujeitamento do leproso dentro do mecanismo dualista de exclusão do modelo da lepra. A rigor, o fechamento no modelo da lepra não individualiza. Por isso, é correto afirmar que o pestífero é modelo das disciplinas, mas a lepra não individualiza conforme práticas assujeitadoras: se “o momento da peste é o momento do policiamento exaustivo de uma população por um poder político, cujas ramificações capilares atingem sem cessar o próprio grão dos indivíduos, seu tempo, seu habitat, sua localização, seu corpo” (FOUCAULT, 2001p.59), diferentemente, o modelo da lepra vai por uma recusa do corpo devido à desrazão que este corpo é.

O termo segregação parece pertencer mais ao universo semântico do apartar do gregário, mundo socialmente organizado e reconhecido como tal em seu valor, portanto, envolvendo necessariamente o limite no sentido moral: o limite não como vizinhança física, mas divisão que estabelece a oposição no interior do mundo coletivo organizado. O pestífero é, propriamente, *segregado*

na história dos anormais. O confinamento é, diversamente, a limitação física cujo sentido maior é o do confin, isto é, do limite como fronteira e contiguidade: os leprosários não deveriam ser totalmente alheios à cidade, mas ficar “a um tiro de pedra das cidades” (SIMÕES, 1994, p.51).

Digo, então, que o modelo da lepra instaurou certa estrutura de expulsão de corpos, mas deste corpo desarrazoado dos confinados que depois, na analítica do poder, será caracterizado como o dado de universalidade das disciplinas. O ajuste que Foucault se vê obrigado a fazer entre exclusão e disciplinas, entre leproso e pestífero, reverbera, pois, uma antiga demanda. O arqueólogo da alienação, descobrindo um novo campo político, tinha já em vista em *História da loucura* este ajuste seminal quando, na proposição da experiência do Desatino, exigia um solo histórico da exclusão. Ora, este solo é a reversibilidade exclusão/exaltação medieval da lepra cujo discurso de confinamento aponta um “quem” universal a ser produzido como Outro. Isto teve por função primordial elaborar o candidato real da exclusão a ser, na ordem do grande internamento clássico, detalhado, especificado e, por fim, individualizado como doente mental.

Referências

- BACH, A. “Foucault e a literatura (arqueologia da loucura e escrita literária)”. In: *Dissertatio – Revista de Filosofia*. Pelotas, v.31, p.133-156, inverno de 2010.
- BENIAC, F. “O Medo da Lepra”. In: LE GOFF, J. *As doenças têm História*. Lisboa: Terramar, 1997.
- CANGUILHEM, G. “Sur l’Histoire de la folie en tant qu’événement”. In: *Débat*. Paris: Les Éditions Gallimard, n.41, p.37-40, septembre-novembre, 1986.
- ERIBON, D. *Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- _____. *Michel Foucault, uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001a.
- _____. *Dits et écrits II – 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001b.
- _____. *Os anormais: curso dado no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001c.
- _____. *Vigiar e punir*. Trad. Raquel Ramallete. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972 -1973)*; Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

_____. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FRAYZE-PEREIRA, J. A. “A loucura antes da história”. In: RIBEIRO, R. J. (org). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GROS, F. *Foucault et la folie*. Paris: PUF, 1997.

HACKING, I. “La arqueologia de Foucault”. In: HOY, D. C. (org). *Foucault*. Trad. Antonio Bonano, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988.

LE GOFF, J.; TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. [Trad. Marcos Flaminio Peres. Revisão técnica de Marcos de Castro]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MACHADO, R. *Ciência e Saber – A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo – Como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978 (Coleção “Os Pensadores”).

PELBART, P. P. *Da clausura do fora ao fora da clausura. Razão e desrazão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

SIMÕES, M. B. “Aspectos da discriminação na alta Idade Média”. In: *Lusiada. História. Lisboa*. II Série, n.1, 2004, p.40-52. Disponível em: <<http://revistas.lis.ulusiada.pt/index.php/lh/article/view/1611/1724>> (Acessado em 01/10/2016).

E-mail: c.ribeiro@ufabc.edu.br

Recebido: 18/01/2017

Aprovado: 14/05/2017