Biblioteca de Filosofia e História das Ciências

MICHEL FOUCAULT

HISTÓRIA DA SEXUALIDADE

I

A VONTADE DE SABER

Tradução de
Maria Thereza da Costa Albuquerque e
J. A. Guilhon Albuquerque

13.ª Edição

graal

© *Editions Gallimard*
Traduzido do original em francês *Histoire de la Sexualité: I La Volonté de savoir*
Capa Fernanda Gomes
Produção gráfica Orlando Fernandes

(Preparada pelo Centro de Catalogação na fonte do
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ)

Foucault, Michel.
F86h História da sexualidade I: A vontade de saber, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque.
Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
Do original em francês: Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir
Bibliografia
1. Sexualidade — História 2. Sexualidade —Teoria I. Título II. Título: A Vontade de saber III. Série.

CDD — 301.4179
301.41701
CDU — 577.8(091)
77-0459 577.8.001

Direitos adquiridos por
EDIÇÕES GRAAL Ltda.
Rua Hermenegildo de Barros, 31A
Glória, Rio de Janeiro, RJ
Tel.: (021) 252- 8582

que se reserva a propriedade desta tradução

1999

SUMÁRIO

I — *Nós, vitorianos* **9**

II — *A hipótese repressiva* **19**

1. a incitação aos discursos 21
2. a implantação perversa **37**

III — *Scientia sexualis* **51**

IV — *O dispositivo de sexualidade* **73**

1. o que está em jogo **79**
2. método **88**
3. domínio **98**
4. periodização **109**

V — *Direito de morte e poder sobre a vida* **125**

V

direito de morte e poder sobre a vida

Por muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano fora o direito de vida e morte. Sem dúvida, ele derivava formalmente da velha *patria potestas* que concedia ao pai de família romano o direito de "dispor" da vida de seus filhos e de seus escravos; podia retirar-lhes a vida, já que a tinha "dado". O direito de vida e morte, como é formulado nos teóricos clássicos, é uma fórmula bem atenuada desse poder. Entre soberano e súditos, já não se admite que seja exercido em termos absolutos e de modo incondicional, mas apenas nos casos em que o soberano se encontre exposto em sua própria existência: uma espécie de direito de réplica. Acaso é ameaçado por inimigos externos que querem derrubá-lo ou contestar seus direitos? Pode, então, legitimamente, entrar em guerra e pedir a seus súditos que tomem parte na defesa do Estado; sem "se propor diretamente à sua morte" é-lhe lícito "expor-lhes a vida": neste sentido, exerce sobre eles um direito "indireto" de vida e morte.[23] Mas se foi um deles quem se levantou contra ele e infringiu suas leis, então, pode exercer um poder direto sobre sua vida: matá-lo a título de castigo. Encarado nestes termos, o direito de vida e morte já não é um privilégio absoluto: é condicionado à defesa do soberano e à sua sobre-

vivência enquanto tal. Seria o caso de concebê-lo, com Hobbes, como a transposição para o príncipe do direito que todos possuiriam, no estado de natureza, de defender sua própria vida à custa da morte dos outros? Ou deve-se ver nele um direito específico que aparece com a formação deste ser jurídico novo que é o soberano? [24] De qualquer modo, o direito de vida e morte, sob esta forma moderna, relativa e limitada, como também sob sua forma antiga e absoluta, é um direito assimétrico. O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como "de vida e morte" é, de fato, o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver. Afinal de contas, era simbolizado pelo gládio. E talvez se devesse relacionar essa figura jurídica a um tipo histórico de sociedade em que o poder se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas: extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos. O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la.

Ora, a partir da época clássica, o Ocidente conheceu uma transformação muito profunda desses mecanismos de poder. O "confisco" tendeu a não ser mais sua forma principal, mas somente uma peça, entre outras com funções de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração e de organização das forças que lhe são submetidas: um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Com isso, o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos. Essa morte, que se fundamentava no direito do soberano se defender ou pedir que o defendessem, vai aparecer como o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la. Contudo, jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até

então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações. Mas esse formidável poder de morte — e talvez seja o que lhe empresta uma parte da força e do cinismo com que levou tão longe seus próprios limites — apresenta-se agora como o complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto. As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais. Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens. E, por uma reviravolta que permite fechar o círculo, quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciam e as encerram se ordenaram em função da questão nua e crua da sobrevivência. A situação atômica se encontra hoje no ponto de chegada desse processo: o poder de expor uma população à morte geral é o inverso do poder de garantir a outra sua permanência em vida. O princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela — jurídica — da soberania, é outra — biológica — de uma população. Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população.

Poderia ter tomado, em outro nível, o exemplo da pena de morte. Por muito tempo, ela foi, juntamente com a guerra, a outra forma do direito de gládio; constituía a resposta do soberano a quem atacava sua vontade, sua lei, sua pessoa. Os que morrem no cadafalso se tornaram cada vez mais raros, ao contrário dos que morrem nas guerras. Mas foi pelas mesmas razões que estes se tornaram mais numerosos e aqueles mais raros. A partir do momento em que o poder assumiu a função de gerir a vida, já não é o surgimento

de sentimentos humanitários, mas a razão de ser do poder e a lógica de seu exercício que tornaram cada vez mais difícil a aplicação da pena de morte. De que modo um poder viria a exercer suas mais altas prerrogativas e causar a morte se o seu papel mais importante é o de garantir, sustentar, reforçar, multiplicar a vida e pô-la em ordem? Para um poder deste tipo, a pena capital é, ao mesmo tempo, o limite, o escândalo e a contradição. Daí o fato de que não se pôde mantê-la a não ser invocando, nem tanto a enormidade do crime quanto a monstruosidade do criminoso, sua incorrigibilidade e a salvaguarda da sociedade. São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros.

Pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte. Talvez seja assim que se explique esta desqualificação da morte, marcada pelo desuso dos rituais que a acompanhavam. A preocupação que se tem em esquivar a morte está menos ligado a uma nova angústia que, por acaso, a torne insuportável para as nossas sociedades, do que ao fato de os procedimentos do poder não cansarem de se afastar dela. Com a passagem de um mundo para o outro, a morte era a substituição de uma soberania terrestre por uma outra, singularmente mais poderosa; o fausto que a acompanhava era da ordem do cerimonial político. Agora é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais "privado". Não deve surpreender que o suicídio — outrora crime, pois era um modo de usurpar o direito de morte que somente os soberanos, o daqui debaixo ou o do além, tinham o direito de exercer — tenha-se tornado, no decorrer do século XIX, uma das primeiras condutas que entraram no campo da análise sociológica; ele fazia aparecer, nas fronteiras e nos interstícios do poder exercido sobre a vida, o direito individual e privado de morrer. Essa obstinação em morrer, tão estranha e contudo tão regular, tão constante em suas manifestações, portanto tampouco explicável pelas particularidades ou acidentes individuais, foi uma das primeiras surpresas de

uma sociedade em que o poder político acabava de assumir a tarefa de gerir a vida.

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos — tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas*: *anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *contrôles reguladores*: *uma bio-política da população*. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação — durante a época clássica, desta grande tecnologia de duas faces — anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida — caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo.

A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. Desenvolvimento rápido, no decorrer da época clássica, das disciplinas diversas — escolas, colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também, no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se,

assim, a era de um "bio-poder". As duas direções em que se desenvolve ainda aparecem nitidamente separadas, no século XVIII. Do lado da disciplina as instituições como o Exército ou a escola; as reflexões sobre a tática, a aprendizagem, a educação e sobre a ordem das sociedade; elas vão das análises propriamente militares do Marechal de Saxe aos sonhos políticos de Guibert ou de Servan. Do lado das regulações de população a demografia, a estimativa da relação entre recursos e habitantes, a tabulação das riquezas e de sua circulação, das vidas com sua duração provável: Quesnay, Moheau, Süssmilch. A filosofia dos "Ideólogos" como teoria da idéia, do signo, da gênese individual das sensações e também da composição social dos interesses, a Ideologia como doutrina da aprendizagem, mas também do contrato e da formação regulada do corpo social constitui, sem dúvida, o discurso abstrato em que se procurou coordenar as duas técnicas de poder para elaborar sua teoria geral. De fato, sua articulação não será feita no nível de um discurso especulativo, mas na forma de agenciamentos concretos que constituirão a grande tecnologia do poder no século XIX: o dispositivo de sexualidade será um deles, e dos mais importantes.

Este bio-poder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas, o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu reforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isto torná-las mais difíceis de sujeitar; se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como *instituições* de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de bio-política, inventados no século XVIII como *técnicas* de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam; operaram, também, como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia; o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do bio-poder com suas formas e procedimentos múltiplos. O investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis naquele momento.

Sabemos quantas vezes se colocou a questão do papel que uma moral ascética teria tido em toda a primeira formação do capitalismo; mas, o que se passou no século XVIII em certos países ocidentais e esteve ligado ao desenvolvimento do capitalismo, foi um outro fenômeno, talvez de maior amplitude do que essa nova moral que parecia desqualificar o corpo: foi nada menos do que a entrada da vida na história — isto é, a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder — no campo das técnicas políticas. Não se trata de pretender que, nesse momento, tivesse sido produzido o primeiro contato da vida com a história. Ao contrário, a pressão biológica sobre o histórico fora, durante milênios, extremamente forte; a epidemia e a fome constituíam as duas grandes formas dramáticas desta relação que ficava, assim, sob o signo da morte; por um processo circular, o desenvolvimento econômico, e principalmente o agrícola do século XVIII, o aumento da produtividade e dos recursos ainda mais rápidamente do que o crescimento demográfico por ele favorecido, permitiram que se afrouxassem um pouco tais ameaças profundas: a era das grandes devastações da fome e da peste — salvo alguns recrudescimentos — encerrou-se antes da Revolução francesa; a morte começava a não mais fustigar diretamente a vida. Mas, ao mesmo tempo, o desenvolvimento dos conhecimentos a respeito da vida em geral, a melhoria das técnicas agrícolas, as observações e medidas visando a vida e a sobrevivência dos homens, contribuíam para esse afrouxamento: um relativo domínio sobre a vida afastava algumas das imi-

nências da morte. No terreno assim conquistado, organizando-o e ampliando-o, os processos da vida são levados em conta por procedimentos de poder e de saber que tentam controlá-los e modificá-los. O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder. Este não estará mais somente a voltas com sujeitos de direito sobre os quais seu último acesso é a morte, porém com seres vivos, e o império que poderá exercer sobre eles deverá situar-se no nível da própria vida; é o fato do poder encarregar-se da vida, mais do que a ameaça da morte, que lhe dá acesso ao corpo. Se pudéssemos chamar "bio-história" as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de "biopolítica" para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana; não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente. Fora do mundo ocidental, a fome existe numa escala maior do que nunca; e os riscos biológicos sofridos pela espécie são talvez maiores e, em todo caso, mais graves do que antes do nascimento da microbiologia. Mas, o que se poderia chamar de "limiar de modernidade biológica" de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.

Essa transformação teve conseqüências consideráveis. Não é necessário insistir aqui sobre a ruptura que se produziu, então, no regime do discurso científico, e sobre a maneira

pela qual a dupla problemática da vida e do homem veio atravessar e redistribuir a ordem da *epistemê* clássica. A razão por que a questão do homem foi colocada — em sua especificidade de ser vivo e em relação aos outros seres vivos — deve ser buscada no novo modo de relação entre a história e a vida: nesta posição dupla da vida, que a situa fora da história como suas imediações biológicas e, ao mesmo tempo, dentro da historicidade humana, infiltrada por suas técnicas de saber e de poder. Não é necessário insistir, também, sobre a proliferação das tecnologias políticas que, a partir de então, vão investir sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, todo o espaço da existência.

Uma outra conseqüência deste desenvolvimento do biopoder é a importância crescente assumida pela atuação da norma, à expensas do sistema jurídico da lei. A lei não pode deixar de ser armada e sua arma por excelência é a morte; aos que a transgridem, ela responde, pelo menos como último recurso, com esta ameaça absoluta. A lei sempre se refere ao gládio. Mas um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma. Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida. Por referência às sociedades que conhecemos até o século XVIII, nós entramos em uma fase de regressão jurídica; as Constituições escritas no mundo inteiro a partir da Revolução francesa, os Códigos redigidos e reformados, toda uma atividade legislativa permanente e ruidosa não devem iludir-

nos: são formas que tornam aceitável um poder essencialmente normalizador.

E contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe — isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo. Desde o século passado, as grandes lutas que põem em questão o sistema geral de poder já não se fazem em nome de um retorno aos antigos direitos, ou em função do sonho milenar de um ciclo dos tempos e de uma Idade do ouro. Já não se espera mais o imperador dos pobres, nem o reino dos últimos dias, nem mesmo o restabelecimento apenas das justiças que se crêem ancestrais; o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. Pouco importa que se trate ou não de utopia; temos aí um processo bem real de luta; a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la. Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O "direito" à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o "direito", acima de todas as opressões ou "alienações", de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse "direito" tão incomprensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania.

★

Sobre tal pano de fundo, pode-se comprender a importância assumida pelo sexo como foco de disputa política. É que ele se encontra na articulação entre os dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida. De um lado, faz parte das disciplinas do corpo: adestramento, intensificação e distribuição das forças, ajustamento e economia das energias. Do outro, o sexo pertence à regulação das populações, por todos os efeitos globais que induz. Insere-se, simultaneamente, nos dois registros; dá lugar a vigilâncias infinitesimais, a controles constantes,

a ordenações espaciais de estrema meticulosidade, a exames médicos ou psicológicos infinitos, a todos um micropoder sobre o corpo; mas, também, dá margem a medidas maciças, a estimativas estatísticas, a intervenções que visam todo o corpo social ou grupos tomados globalmente. O sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie. Servimo-nos dele como matriz das disciplinas e como princípio das regulações. É por isso que, no século XIX, a sexualidade foi esmiuçada em cada existência, nos seus mínimos detalhes; foi desencavada nas condutas, perseguida nos sonhos, suspeitada por trás das mínimas loucuras, seguida até os primeiros anos da infância; tornou-se a chave da individualidade: ao mesmo tempo, o que permite analisá-la e o que torna possível constituí-la. Mas vêmo-la também tornar-se tema de operações políticas, de intervenções econômicas (por meio de incitações ou freios à procriação), de campanhas ideológicas de moralização ou de responsabilização: é empregada como índice da força de uma sociedade, revelando tanto sua energia política como seu vigor biológico. De um pólo a outro dessa tecnologia do sexo, escalona-se toda uma série de táticas diversas que combinam, em proporções variadas, o objetivo da disciplina do corpo e o da regulação das populações.

Daí a importância das quatro grandes linhas de ataque ao longo das quais a política do sexo avançou nos últimos dois séculos. Cada uma delas foi uma maneira de compor as técnicas disciplinares com os procedimentos reguladores. As duas primeiras se apoiaram em exigências de regulação — sobre toda uma temática da espécie, da descendência, da saúde coletiva — para obter efeitos ao nível da disciplina; a sexualização da criança foi feita sob a forma de uma campanha pela saúde da raça (a sexualidade precoce foi apresentada, desde o século XVIII até o fim do século XIX, como ameaça epidêmica que corre o risco de comprometer não somente a saúde futura dos adultos, mas o futuro da sociedade e de toda a espécie); a histerização das mulheres, que levou a uma medicalização minuciosa de seus corpos, de seu sexo, fez-se em nome da responsabilidade que elas teriam no que diz respeito à saúde de seus filhos, à solidez da instituição familiar e à salvação da sociedade. Foi

a relação inversa que ocorreu quanto ao controle da natalidade e à psiquiatrização das perversões: neste caso, a intervenção era de natureza reguladora, mas devia apoiar-se na exigência de disciplinas e adestramentos individuais. De um modo geral, na junção entre o "corpo" e a "população", o sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida, mais do que da ameaça da morte.

Por muito tempo, o sangue constituiu um elemento importante nos mecanismos do poder, em suas manifestações e rituais. Para uma sociedade onde predominam os sistemas de aliança, a forma política do soberano, a diferenciação em ordens e castas, o valor das linhagens, para uma sociedade em que a fome, as epidemias e as violências tornam a morte iminente, o sangue constitui um dos valores essenciais; seu preço se deve, ao mesmo tempo, a seu papel instrumental (poder derramar o sangue), a seu funcionamento na ordem dos signos (ter um certo sangue, ser do mesmo sangue, dispor-se a arriscar seu próprio sangue), a sua precariedade (fácil de derramar, sujeito a extinção, demasiadamente pronto a se misturar, suscetível de se corromper rapidamente). Sociedade de sangue — ia dizer de "sangüinidade": honra da guerra e medo das fomes, triunfos da morte, soberano com gládio, verdugo e suplícios, o poder falar *através* do sangue; este é *uma realidade com função simbólica*. Quanto a nós, estamos em uma sociedade do "sexo", ou melhor, "de sexualidade": os mecanismos do poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada. Saúde, progenitura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala *da* sexualidade e *para* a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto e alvo. O que determina sua importância não é tanto sua raridade ou precariedade quanto sua insistência, sua presença insidiosa, o fato de ser, em toda parte, provocada e temida. O poder a esboça, suscita-a e dela se serve como um sentido proliferante de que sempre é preciso retomar o controle para que não escape; ela é um *efeito com valor de sentido*. Não pretendo dizer que uma substituição do sangue pelo sexo resuma, por si só, as transformações que mar-

cam o limiar de nossa modernidade. O que tento exprimir não é a alma de duas civilizações ou o princípio organizador de duas formas culturais; busco as razões pelas quais a sexualidade, longe de ter sido reprimida na sociedade contemporânea está, ao contrário, sendo permanentemente suscitada. Foram os novos procedimentos do poder, elaborados durante a época clássica e postos em ação no século XIX, que fizeram passar nossas sociedades de uma *simbólica do sangue* para uma *analítica da sexualidade*. Não é difícil ver que, se há algo que se encontra do lado da lei, da morte, da transgressão, do simbólico e da soberania, é o sangue; a sexualidade, quanto a ela, encontra-se do lado da norma, do saber, da vida, do sentido, das disciplinas e das regulamentações.

Sade e os primeiros eugenistas são contemporâneos desta passagem da "sangüinidade" para a "sexualidade". Mas enquanto os primeiros sonhos de aperfeiçoamento da espécie deslocam todo o problema do sangue para uma gestão bastante coercitiva do sexo (arte de determinar os bons casamentos, de provocar as fecundidades desejadas, de garantir a saúde e a longevidade das crianças), enquanto a nova idéia de raça tende a esmaecer as particularidades aristocráticas do sangue para voltar-se apenas para os efeitos controláveis do sexo, Sade vincula a análise exaustiva do sexo aos mecanismos exasperados do antigo poder de soberania e aos velhos prestígios inteiramente mantidos do sangue; este corre ao longo de todo o prazer — sangue do suplício e do poder absoluto, sangue da casta que se respeita em si mesmo e se derrama, contudo, nos rituais maiores do parricídio e do incesto, sangue do povo que se verte à vontade, porque o que corre em suas veias não é digno nem de ser mencionado. O sexo em Sade é sem norma, sem regra intrínseca que possa ser formulada a partir de sua própria natureza; mas é submetido à lei ilimitada de um poder que, quanto a ele, só conhece sua própria lei; se lhe acontece de impor-se, por puro jogo, a ordem das progressões cuidadosamente disciplinadas em jornadas sucessivas, tal exercício o conduz a ser somente uma pura questão de soberania única e nua: direito ilimitado da monstruosidade onipotente. O sangue absorveu o sexo.

De fato, a analítica da sexualidade e a simbólica do sangue podem muito bem pertencer, em princípio, a dois regimes de poder bem distintos, mas não se sucederam (nem tampouco esses próprios poderes) sem justaposições, interações ou ecos. De diferentes maneiras, a preocupação com o sangue e a lei tem obcecado há quase dois séculos a gestão da sexualidade. Duas dessas interferências são notáveis, uma devido à sua importância histórica, outra pelos problemas teóricos que coloca. Ocorreu, a partir da segunda metade do século XIX, que a temática do sangue foi chamada a vivificar e a sustentar, com toda uma profundidade histórica, o tipo de poder político que se exerce através dos dispositivos de sexualidade. O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. Sem dúvida, o nazismo foi a combinação mais ingênua e mais ardilosa — ardilosa porque ingênua — dos fantasmas do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar. Uma ordenação eugênica da sociedade, com o que ela podia comportar de extensão e intensificação dos micropoderes, a pretexto de uma estatização ilimitada, era acompanhada pela exaltação onírica de um sangue superior; esta implicava, ao mesmo tempo, o genocídio sistemático dos outros e o risco de expor a si mesmo a um sacrifício total. E a história quis que a política hitleriana do sexo tenha-se tornado uma prática irrisória, enquanto o mito do sangue se transformava no maior massacre de que os homens, por enquanto, tenham lembrança.

No extremo oposto pode-se, a partir deste mesmo fim do século XIX, seguir o esforço teórico para reinscrever a temática da sexualidade no sistema da lei, da ordem simbólica e da soberania. É uma honra política para a psicanálise — ou pelo menos para o que pôde haver nela de mais coerente — ter suspeitado (e isto desde o seu nascimento, ou seja, a partir de sua linha de ruptura com a neuropsiquiatria da degenerescência) do que poderia haver de irreparavelmente proliferante nesses mecanismos de poder que pretendiam controlar e gerir o quotidiano da sexualidade: daí o esforço freudiano (sem dúvida por reação ao grande crescimento do racismo que lhe foi contemporâneo) para dar à sexualidade a lei como princípio, — a lei da aliança, da consangüinidade interdita, do Pai-Soberano, em suma, para reunir em torno do desejo toda a atinga ordem do poder. A isto a psicanálise deve o fato de ter estado — com algumas exceções e no essencial — em oposição teórica e prática ao fascismo. Mas essa posição da psicanálise esteve ligada a uma conjuntura histórica precisa. E nada pode impedir que pensar a ordem do sexual de acordo com a instância da lei, da morte, do sangue e da soberania — com todas as referências a Sade e Bataille, com todos os penhores de "subversão" que se lhes peça — seja, afinal de contas, uma "retro-versão" histórica. O dispositivo de sexualidade deve ser pensado a partir das técnicas de poder que lhe são contemporâneas.

★

Podem me dizer: isso é entrar num historicismo mais precipitado do que radical; é esquivar, em favor de fenômenos variáveis, talvez, mas frágeis, secundários e sobretudo superficiais, a existência biologicamente sólida das funções sexuais; é falar da sexualidade como se o sexo não existisse. E estariam no direito de me objetar: "V. pretende analisar em detalhe os processos pelos quais o corpo das mulheres, a vida das crianças, e as relações familiares e toda uma ampla rede de relações sociais foram sexualizadas. V. quer descrever esse grande aumento da preocupação sexual desde o século XVIII e a obstinação crescente que tivemos em suspeitar o sexo em toda parte. Admita-se. E suponhamos que os mecanismos de poder foram, de fato, empregados mais para suscitar e "irritar" a sexualidade do que para reprimi-la. Mas, eis que V. permaneceu bem próximo daquilo de que acredita, certamente, ter-se distanciado; no fundo, V. mostra fenômenos de difusão, de instalação, de fixação da sexualidade, tenta fazer ver o que se poderia chamar de organização de "zonas erógenas" no corpo social; pode ser muito bem que V. tenha apenas transposto, para a escala de

processos difusos, mecanismos que a psicanálise identificou com precisão ao nível do indivíduo. Mas V. elide o ponto de partida para essa sexualização que a psicanálise em si não desconhece, a saber: o sexo. Antes de Freud, procurava-se localizar a sexualidade da maneira mais estreita: no sexo, em suas funções de reprodução, em suas localizações anatômicas imediatas; era restringida a um mínimo biológico — órgão, instinto, finalidade. V. está, por sua vez, em posição simétrica e inversa: só lhe restam efeitos sem apoio, ramificações destituídas de raízes, uma sexualidade sem sexo. Aqui, ainda, a "castração".

Nesse ponto, devem-se distinguir duas questões. Por um lado: a análise da sexualidade como "dispositivo político" implicaria, necessariamente, a elisão do corpo, da anatomia, do biológico, do funcional? A essa primeira questão creio que se pode responder não. Em todo caso, o objetivo da presente investigação é, de fato, mostrar de que modo se articulam dispositivos de poder diretamente ao corpo a corpo, a funções , a processos fisiológicos, sensações, prazeres; longe do corpo ter de ser apagado, trata-se de fazê-lo aparecer numa análise em que o biológico e o histórico não constituam seqüência, como no evolucionismo dos antigos sociólogos, mas se liguem de acordo com uma complexidade crescente à medida em que se desenvolvam as tecnologias modernas de poder que tomam por alvo a vida. Não uma "história das mentalidades", portanto, que só leve em conta os corpos pela maneira como foram percebidos ou receberam sentido e valor; mas "história dos corpos" e da maneira como se investiu sobre o que neles há de mais material, de mais vivo.

Outra questão, distinta da primeira: esta materialidade a que nos referimos não é de fato a do sexo, e não seria paradoxal querer fazer uma história da sexualidade no nível dos corpos, sem se tratar, por menos que seja, do sexo? Afinal de contas, o poder que se exerce através da sexualidade não se dirige especificamente a esse elemento do real que é o "sexo" — o sexo em geral? Que a sexualidade não seja um domínio exterior ao poder ao qual ele se imponha, que seja, ao contrário, efeito e instrumento de seus agenciamentos, ainda passa. Mas o sexo, em si, não seria o "outro" relativamente ao poder, enquanto para a sexualidade ele seria o foco em torno do qual ela distribui seus efeitos? Ora, justamente, é esta idéia *do* sexo em geral que não se pode receber sem exame prévio. "O sexo" seria, na realidade, o ponto de fixação que apóia as manifestações "da sexualidade" ou, ao contrário, uma idéia complexa historicamente formada no seio do dispositivo de sexualidade? Poder-se-ia mostrar, em todo caso, de que maneira esta idéia "do sexo" se formou através das diferentes estratégias de poder e que papel definido desempenhou nisso tudo.

Ao longo de todas as grandes linhas em que se desenvolveu o dispositivo de sexualidade, a partir do século XIX, vemos elaborar-se essa idéia de que existe algo mais do que corpos, órgãos, localizações somáticas, funções, sistemas anátomo-fisiológicos, sensações, prazeres; algo diferente e a mais, algo que possui suas propriedades intrínsecas e suas leis próprias: o "sexo". Assim, no processo de histerização da mulher, o "sexo" foi definido de três maneiras: como algo que pertence em comum ao homem e à mulher; ou como o que pertence também ao homem por excelência e, portanto, faz falta à mulher; mas, ainda, como o que constitui, por si só, o corpo da mulher, ordenando-o inteiramente para as funções de reprodução e perturbando-o continuamente pelos efeitos destas mesmas funções: a histeria é interpretada, nessa estratégia, como o jogo do sexo enquanto "um" e "outro", tudo e parte, princípio e falta. Na sexualidade da infância elabora-se a idéia de um sexo que está presente (em razão da anatomia) e ausente (do ponto de vista da fisiologia), presente também caso se considere sua atividade e deficiente se nos referirmos à sua finalidade reprodutora; ou, ainda, atual em suas manifestações mas escondido em seus efeitos, que só aparecerão em sua gravidade patológica mais tarde; e no adulto, se o sexo da criança ainda estiver presente, será sob a forma de uma causalidade secreta que tende a anular o sexo do adulto (foi um dos dogmas da medicina dos séculos XVIII e XIX, supor que a precocidade sexual provocaria mais tarde a esterilidade, a impotência, a frigidez, a incapacidade de sentir prazer, a anestesia dos sentidos), sexualizando-se a infância, constituiu-se a idéia de um sexo marcado pelo jogo essencial da presença e da ausência, do oculto e do manifesto; a masturbação com os

efeitos que lhe atribuem revelaria, de maneira privilegiada, este jogo da presença e da ausência, do manifesto e do oculto. Na psiquiatrização das perversões, o sexo foi referido a funções biológicas e a um aparelho anátomo-fisiológico que lhe dá "sentido", isto é, finalidade; também a um instinto que, através do seu próprio desenvolvimento e de acordo com os objetos a que pode se vincular, torna possível o aparecimento das condutas perversas e, sua gênese, inteligível; com isso o "sexo" se define por um entrelaçamento de função e instinto, de finalidade e significação; e sob essa forma, manifesta-se, melhor do que nunca, na perversão modelo, nesse "fetichismo" que, pelo menos a partir de 1877, serviu de fio condutor à análise de todos os outros desvios, pois nele se lia claramente a fixação do instinto em um objeto à maneira da aderência histórica e da inadequação biológica. Enfim, na socialização das condutas procriadoras, o "sexo" é descrito como estando preso entre uma lei de realidade (cuja forma imediata e mais abrupta são as necessidades econômicas) e uma economia de prazer que sempre tenta contorná-la, quando não a desconhece; a mais célebre das "fraudes", o *"coïtus interruptus"*, representa o ponto em que a instância do real obriga a pôr termo ao prazer e em que o prazer ainda consegue se manifestar, apesar da economia prescrita pelo real. Vemos claramente: é o dispositivo de sexualidade que, em suas diferentes estratégias, instaura essa idéia "do sexo"; e o faz aparecer, sob as quatro grandes formas — da histeria, do onanismo, do fetichismo e do coito interrompido — como sendo submetido ao jogo do todo e da parte, do princípio e da falta, da ausência e da presença, do excesso e da deficiência, da função e do instinto, da finalidade e do sentido, do real e do prazer. Assim, formou-se pouco a pouco a armação de uma teoria geral do sexo.

Ora, essa teoria assim engendrada exerceu um certo número de funções no dispositivo de sexualidade que a tornaram indispensável. Sobretudo três foram importantes. Primeiro, a noção de "sexo" permitiu agrupar, de acordo com uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres e permitiu fazer funcionar esta unidade fictícia como princípio causal, sentido

onipresente, segredo a descobrir em toda parte: o sexo pôde, portanto, funcionar como significante único e como significado universal. Além disso, apresentando-se unitariamente como anatomia e falha, como função e latência, como instinto e sentido, pôde marcar a linha de contato entre um saber sobre a sexualidade humana e as ciências biológicas da reprodução; desse modo aquele saber, sem nada receber realmente dessas últimas — salvo algumas analogias incertas e uns poucos conceitos transplantados — ganhou, por privilégio de vizinhança, uma garantia de quase cientificidade; mas através dessa mesma vizinhança, certos conteúdos da biologia e da fisiologia puderam servir de princípio de normalidade à sexualidade humana. Enfim, a noção de sexo garantiu uma reversão essencial; permitiu inverter a representação das relações entre o poder e a sexualidade, fazendo-a aparecer não na sua relação essencial e positiva com o poder, porém como ancorada em uma instância específica e irredutível que o poder tenta da melhor maneira sujeitar; assim, a idéia "do sexo" permite esquivar o que constitui o "poder" do poder; permite pensá-lo apenas como lei e interdição. O sexo, esa instância que parece dominar-nos, esse segredo que nos parece subjacente a tudo o que somos, esse ponto que nos fascina pelo poder que manifesta e pelo sentido que oculta, ao qual pedimos revelar o que somos e liberar-nos o que nos define, o sexo nada mais é do que um ponto ideal tornado necessário pelo dispositivo de sexualidade e por seu funcionamento. Não se deve imaginar uma instância autônoma do sexo que produza, secundariamente, os efeitos múltiplos da sexualidade ao longo de toda a sua superfície de contato com o poder. O sexo é ao contrário, o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres.

Poder-se-ia acrescentar que "o sexo" exerce uma outra função ainda, que atravessa e sustém as primeiras. Papel, desta vez, mais prático do que teórico. É pelo sexo efetivamente, ponto imaginário fixado pelo dispositivo de sexualidade, que todos devem passar para ter acesso à sua pró-

pria inteligibilidade (já que ele é, ao mesmo tempo, o elemento oculto e o princípio produtor de sentido), à totalidade de seu corpo (pois ele é uma parte real e ameaçada deste corpo do qual constitui simbolicamente o todo), à sua identidade (já que ele alia a força de uma pulsão à singularidade de uma história). Por uma inversão que começou, provavelmente, de modo subreptício há muito tempo — e já na época da pastoral cristã da carne — chegamos ao ponto de procurar nossa inteligibilidade naquilo que foi, durante tantos séculos, considerado como loucura; a plenitude de nosso corpo naquilo que, durante muito tempo, foi um estigma e como que a ferida neste corpo; nossa identidade, naquilo que se percebia como obscuro impulso sem nome. Daí a importância que lhe atribuímos, o temor reverente com que o revestimos, a preocupação que temos de conhecê-lo. Daí o fato de se ter tornado, na escala dos séculos, mais importante do que nossa alma, mais importante do que nossa vida; e daí todos os enigmas do mundo nos parecerem tão leves comparados a esse segredo, minúsculo em cada um de nós, mas cuja densidade o torna mais grave do que todos. O pacto faustiano cuja tentação o dispositivo de sexualidade inscreveu em nós é, doravante, o seguinte: trocar a vida inteira pelo próprio sexo, pela verdade e a soberania do sexo. O sexo bem vale a morte. É nesse sentido, estritamente histórico, como se vê, que o sexo hoje em dia é de fato transpassado pelo instinto de morte. Quando o Ocidente, há muito tempo, descobriu o amor, concedeu-lhe bastante valor para tornar a morte aceitável; é o sexo quem aspira, hoje, a essa equivalência, a maior de todas. E enquanto o dispositivo de sexualidade permite às técnicas de poder investirem sobre a vida, o ponto fictício do sexo, marcado por esse mesmo dispositivo, exerce bastante fascínio sobre cada um para que se aceite escutar nele bramir a morte.

Com a criação deste elemento imaginário que é "o sexo", o dispositivo de sexualidade suscitou um de seus princípios internos de funcionamento mais essenciais: o desejo do sexo — desejo de tê-lo, de aceder a ele, de descobri-lo, liberá-lo, articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade. Ele constituiu "o sexo" como desejável. E é essa desirabilidade do sexo que fixa cada um de nós à injunção de conhecê-lo, de descobrir sua lei e seu poder; é essa desirabilidade que nos faz acreditar que afirmamos contra todo poder os direitos de nosso sexo quando, de fato, ela nos vincula ao dispositivo de sexualidade que fez surgir, do fundo de nós mesmos, como uma miragem onde acreditamos reconhecer-nos, o brilho negro do sexo.

"Tudo é sexo, dizia Kate em *The plumed serpent,* tudo é sexo. Como o sexo pode ser belo quando o homem o mantém poderoso e sagrado e quando ele preenche o mundo. Ele é como o sol que vos inunda, que vos penetra com sua luz".

Portanto, não referir uma história da sexualidade à instância do sexo; mostrar, porém, como "o sexo" se encontra na dependência histórica da sexualidade. Não situar o sexo do lado do real e a sexualidade do lado das idéias confusas e ilusões; a sexualidade é uma figura histórica muito real, e foi ela que suscitou, como elemento especulativo necessário ao seu funcionamento, a noção do sexo. Não acreditar que dizendo-se sim ao sexo se está dizendo não ao poder; ao contrário, se está seguindo a linha do dispositivo geral de sexualidade. Se, por uma inversão tática dos diversos mecanismos da sexualidade, quisermos opor os corpos, os prazeres, os saberes, em sua multiplicidade e sua possibilidade de resistência às captações do poder, será com relação à instância do sexo que deveremos liberar-nos. Contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres.

★

"Houve tanta ação no passado, dizia D.H. Lawrence, especialmente ação sexual, uma repetição tão monótona e fatigante sem nenhum desenvolvimento paralelo no pensamento e na compreensão. Atualmente, nossa tarefa é compreender a sexualidade. Hoje em dia, a compreensão plenamente consciente do instinto sexual importa mais do que o ato sexual".

Talvez um dia cause surpresa. Não se compreenderá que uma civilização tão voltada, por outro lado, para o

desenvolvimento de imensos aparelhos de produção e de destruição tenha achado tempo e infinita paciência para se interrogar com tanta ansiedade sobre o que é do sexo; talvez haja quem sorria lembrando que esses homens, que teremos sido, acreditavam que houvesse desse lado uma verdade pelo menos tão preciosa quanto a que tinham procurado na terra, nas estrelas e nas formas puras do pensamento; talvez cause surpresa a obstinação que tivemos em fingir arrancar de sua obscuridade uma sexualidade que tudo — nossos discursos, nossos hábitos, nossas instituições, nossos regulamentos, nossos saberes — trazia à plena luz e refletia com estrépito. E se perguntará por que quisemos tanto suspender a lei do silêncio sobre o que era a mais ruidosa de nossas preocupações. O ruído, retrospectivamente, poderá parecer desmesurado, mas, ainda mais estranha, nossa obstinação em descobrir nele somente a recusa de falar e a ordem de calar-se. Interrogar-se-á sobre o que pôde tornar-nos tão presunçosos; por que nos atribuímos o mérito de termos, primeiro que todos, emprestado ao sexo, contra toda uma moral milenar, a importância que dizemos ter e como pudemos glorificar-nos por nos termos liberado enfim, no século XX, de um tempo de longa e dura repressão — o tempo de um ascetismo cristão prolongado, desviado, avaramente, impertinentemente utilizado pelos imperativos da economia burquesa. E lá, onde hoje vemos a história de uma censura dificilmente suprimida, reconhecer-se-á, ao contrário, a lenta ascensão, através dos séculos, de um dispositivo complexo para nos fazer falar do sexo, para lhe dedicarmos nossa atenção e preocupação, para nos fazer acreditar na soberania de sua lei quando, de fato, somos atingidos pelos mecanismos de poder da sexualidade.

Rir-se-á da acusação de pansexualismo que em certo momento se opôs a Freud e à psicanálise. Mas os que parecerão cegos serão, talvez, nem tanto os que a formularam, como os que a rejeitaram com um simples gesto, como se ela traduzisse somente os temores de uma velha pudicícia. Pois os primeiros, afinal de contas, apenas se surpreenderam com um processo que começara havia muito tempo e que não tinham percebido que já os cercava de todos os lados; tinham atribuído exclusivamente ao gênio mau de Freud o

que estava preparado há muito tempo; tinham-se enganado de data quanto à instauração, em nossa sociedade, de um dispositivo geral de sexualidade. Mas os outros erraram quanto à natureza do processo; acreditaram que Freud restituía enfim, ao sexo, por uma reversão súbita, a parte que lhe era devida e que lhe fora contestada por tanto tempo; não viram que o gênio bom de Freud o colocara em um dos pontos decisivos, marcados, desde o século XVIII, pelas estratégias de saber e de poder; e que, com isso, ele relançava com admirável eficácia, digna dos maiores espirituais e diretores da época clássica, a injunção secular de conhecer o sexo e colocá-lo em discurso. Evoca-se com freqüência os inúmeros procedimentos pelos quais o cristianismo antigo nos teria feito detestar o corpo; mas, pensemos um pouco em todos esses ardis pelos quais, há vários séculos, fizeram-nos amar o sexo, tornaram desejável para nós conhecê-lo e precioso tudo o que se diz a seu respeito; pelos quais, também, incitaram-nos a desenvolver todas as nossas habilidades para surpreendê-lo e nos vincularam ao dever de extrair dele a verdade; pelos quais nos culpabilizaram por tê-lo desconhecido por tanto tempo. São esses ardis que mereceriam espanto hoje em dia. E devemos pensar que um dia, talvez, numa outra economia dos corpos e dos prazeres, já não se compreenderá muito bem de que maneira os ardis da sexualidade e do poder que sustêm seu dispositivo conseguiram submeter-nos a essa austera monarquia do sexo, a ponto de votar-nos à tarefa infinita de forçar seu segredo e de extorquir a essa sombra as confissões mais verdadeiras.

Ironia deste dispositivo: é preciso acreditarmos que nisso está nossa "liberação".