

Série Conhecimento 49

γνῶσις

Teses e Dissertações

UNISC



Caroline Schneider Brasil

**A PERSPECTIVA DE REDUÇÃO DE DANOS DE USUÁRIOS DE DROGAS:
um olhar sobre os modos éticos de existência**

A PERSPECTIVA DE REDUÇÃO DE DANOS DE USUÁRIOS DE DROGAS:
um olhar sobre os modos éticos de existência



Reitor

Vilmar Thomé

Vice-Reitor

José Antônio Pastoriza Fontoura

Pró-Reitora de Graduação

Carmen Lúcia de Lima Helfer

Pró-Reitora de Pesquisa
e Pós-Graduação

Liane Mählmann Kipper

Pró-Reitor de Administração

Jaime Laufer

Pró-Reitor de Planejamento
e Desenvolvimento Institucional

João Pedro Schmidt

Pró-Reitor de Extensão
e Relações Comunitárias

Ana Luiza Texeira de Menezes

EDITORA DA UNISC

Editora

Helga Haas

COMISSÃO EDITORIAL

Helga Haas - Presidente

Liane Mählmann Kipper

Ademir Muller

Cristina Luisa Eick

Eduardo Alexis Lobo Alcayaga

Eunice T. Piazza Gai

Sérgio Schaefer

Valter de Almeida Freitas



Avenida Independência, 2293

Fones: (51) 3717-7461 e 3717-7462 - Fax: (051) 3717-7402

96815-900 - Santa Cruz do Sul - RS

E-mail: editora@unisc.br - www.unisc.br/deptos/editora

Série Conhecimento 49



UNISC

Teses e Dissertações

Caroline Schneider Brasil

**A PERSPECTIVA DE REDUÇÃO DE DANOS DE USUÁRIOS DE DROGAS:
um olhar sobre os modos éticos de existência**

Santa Cruz do Sul
EDUNISC
2009

© Copyright: Caroline Schneider Brasil
1ª edição 2009

Direitos reservados desta edição:
Universidade de Santa Cruz do Sul

Capa: EDUNISC (a partir da concepção de Rafael Barletta)
Editoração: *Clarice Agnes, Julio Mello*

B823p	Brasil, Caroline Schneider A perspectiva de redução de danos de usuários de drogas [recurso eletrônico] : um olhar sobre os modos éticos de existência/ Caroline Schneider Brasil. 1.ed.. - Santa Cruz do Sul : EDUNISC, 2009. Dados eletrônicos. - (Conhecimento ; 49) Texto eletrônico. Modo de acesso: www.unisc.br/edunisc 1. Drogas – Abuso. 2. Ética. 3. I. Título. II. Série. CDD: 178.8
-------	---

Bibliotecária: Muriel Esperança Thürmer CRB10/1558

ISBN 978-85-7578-256-9

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Edson Luiz André de Sousa pelo acolhimento e escuta deste processo de construção; pelo cuidado e respeito com a singularidade deste percurso, o que me possibilitou o vivenciar de um tempo e um modo de pensar que me produziram “despertares”.

Agradeço a Ricardo Kreutz, colega e amigo que nos momentos de congelamento pela dúvida fez da sua presença, o resgate da minha presença na continuidade do caminho de construção.

Agradeço à Daniela Frantz pela paciência e afeto com que abraçou minha ansiedade.

Agradeço à Cristina Scalabrin pela força e reconhecimento. E a prontidão em me ouvir.

Agradeço a Renato Neves pelo companheirismo no árduo momento de finalização do trabalho.

Agradeço à minha irmã Rafaela, colega, trabalhadora social e principalmente interlocutora pela compreensão da minha ausência neste momento em que urgia me fazer presente.

Agradeço ao meu pai Sérgio pela inteligência e força com que batalha todos os dias para que possamos estar bem e à minha mãe Isvania pela incessante busca pelo saber que me atravessa com enorme desejo.

Agradeço a Túlio Leal Correa pelo amparo em um momento de desamparo.

Agradeço à Tatiana Ramminger pela amizade e troca.

Agradeço, imensamente, à Carina Sehn pela arte de viver, pela poesia, pela beleza e abertura de espírito e, um tanto mais, pela ajuda sem a qual com certeza não teria conseguido vivenciar este processo deste modo e neste tempo.

EPÍGRAFE

Cena III: Cella de Frei Lourenço.
Entra Frei Lourenço com um cesto

A aurora de olhos cinzentos sorri à torva noite, matizando as nuvens orientais com raias de luz e a mosqueada obscuridade cambaleia como um ébrio fora da senda do dia e longe das rodas de fogo do Titã. Agora, antes que o sol avance seu olho abrasador para animar o dia e secar o úmido orvalho da noite, devo encher nosso cesto de vime com ervas malignas e flores de precioso suco. A terra, que é mãe da natureza, também é sua tumba. O que é sua fossa sepulcral, é seu materno seio; e dele, nascidos e criados seus peitos naturais, achamos seres de espécies diversas, excelentes muitos por suas muitas virtudes, nenhum sem alguma e todos, não obstante, diferentes! Oh! Imensa é a graça poderosa que reside nas ervas, plantas, pedras e em suas raras qualidades, porque na terra não existe nada tão vil que não preste à terra algum benefício especial; nem há nada tão bom que, desviado de seu verdadeiro uso, não transtorne sua verdadeira origem, caindo no abuso. A própria virtude se converte em vício, mal aplicada e, às vezes, o vício se dignifica pela ação. Dentro do terno cálice desta débil flor residem o veneno e o poder medicinal. Por isto, sendo aspirada, deleita a todas e cada uma das partes do corpo; sendo provada, porém, destrói o coração em todos os sentidos. Assim, dois reis inimigos acampam sempre no homem e nas plantas: a benignidade e a malignidade; e quando predomina o pior, imediatamente a gangrena da morte devora aquela planta.

William Shakespeare
Romeu e Julieta

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. APRESENTAÇÃO DA PERSPECTIVA DE REDUÇÃO DE DANOS E PROBLEMATIZAÇÃO	12
2. LOCALIZAÇÃO DA PERSPECTIVA DE REDUÇÃO DE DANOS NO RECORTE GENEALÓGICO	16
3. A “COSTURA” DA TECITURA	18
3.1. Tecido-imagem do Contemporâneo.....	28
3.2. O punctum do tecido-imagem contemporâneo.....	29
4. UM CAMPO DE TENSIONAMENTOS: A PERSPECTIVA DE REDUÇÃO DE DANOS A PARTIR DE UM OLHAR GENEALÓGICO	38
5. “UM OPERAR”: A REDUÇÃO DE DANOS A PARTIR DAS “NOSSAS” VOZES E CORPOS	49
5.1 A Perspectiva de Redução de Danos: um Dispositivo de Diferenciação.....	50
5.2. Problematizações.....	64
7. UM OLHAR SOBRE O COMPLEXO “VERDADE-SABER-PODER” NA PERSPECTIVA GENEALÓGICA DE FOUCAULT E UMA BREVE INTERLOCUÇÃO COM OS MODOS DE INTERVIR NO CAMPO DO ABUSO DE DROGAS.....	72
8. UM SEGUNDO OLHAR: DELINEAMENTOS ACERCA DOS MODOS DE EXERCÍCIO ÉTICO E A CONSTRUÇÃO DE UMA TECITURA DA MORAL CONTEMPORÂNEA.....	84
8.1 Primeiro “ponto” da tecitura	87
8.2 Segundo “ponto” da tecitura	88
8.3 Terceiro “ponto” da tecitura.....	94
8.4 Quarto “ponto” da tecitura.....	96
CONCLUSÕES	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	110

INTRODUÇÃO

Este trabalho surge das inquietações que experimentamos na vivência cotidiana com pessoas que convivem com a questão do uso e abuso de drogas e, muitas vezes, com o fato de serem portadoras do vírus HIV/Aids. Uma mobilização um tanto corpórea, agitando o corpo que não cessava de questionar-se sobre os modos de intervir junto a estes, impulsionou-nos a buscar leituras que nos ajudassem a materializar a construção deste percurso de problematização da Perspectiva de Redução de Danos como um modo de intervenção possível.

Desde o início, nos parecia fundamental construir o corpo desta materialização junto com a voz das pessoas que experimentam uma condição de privação de liberdade por não poderem deixar de consumir e, da mesma forma, através da experiência dos redutores de danos que compunham a equipe de trabalho do Programa de Redução de Danos que coordenávamos. O que chamaremos diálogos nos pareciam ser a fonte mais encarnada do saber que é próprio a cada singularidade e a cada vivência no campo de experimentação e exercício da redução de danos.

Os diálogos foram se compondo a partir de conversações com quem passamos a chamar Arnaldo, Fellini, Pina, Dante, Antonioni e Serena. Com exceção de Serena, os demais são redutores de danos. Como veremos, eles desenvolvem atividades de promoção à saúde junto às comunidades onde há intenso uso e tráfico de drogas. Chamamos diálogos, pois não foram definidas perguntas específicas e a posição que tomamos foi participativa, estabelecendo propriamente uma conversação.

A proposição de construirmos uma problematização acerca do modo de intervir que opera a Perspectiva de Redução de Danos, dando visibilidade e força ao que enunciam ou silenciam os próprios usuários de drogas e/ou redutores de danos impulsiona-se pelo fato de que se percebe, no campo dos modos de intervir frente ao complexo que envolve o uso e abuso de drogas, a preponderância de práticas sustentadas nos saberes mais eruditos e científicos, principalmente no campo da medicina, da psiquiatria biológica, criminologia, psicologia comportamental e psicanálise. E, desta forma, potencializando o protagonismo, no sentido de enfatizar os saberes legítimos dos próprios usuários, acreditamos que se possa marcar a construção deste texto, a partir de relações de poder atravessadas pela própria ideia de redução de danos. Tensionando, desde já, o campo das relações de poder, desde onde, como veremos com Foucault, se faz presente a primazia do exercício de um bio-poder, que pretende a disciplinarização e controle sobre a vida de forma muito ampla.

Assumimos um lugar de fala na construção que se segue atravessada pelo olhar e escuta próprios ao lugar de experimentação de coordenação do Programa de Redução de Danos e da soma com as vozes dos redutores de danos. Acreditamos que esta proximidade entre o campo de exercício profissional e o objeto de problematização deste trabalho nos gerou uma multiplicidade de dificuldades. O esforço para tomar uma distância mínima e necessária para que o novo pudesse nos surpreender, gerando questionamentos e tensionamentos na dureza do que se

constituem como nossas verdades, esteve presente ao longo do processo. Porém, é preciso dizer que esta intenção não nos assegura falar, por vezes, de um lugar que atualiza a corporeidade da proximidade. Da mesma maneira, o lugar de fala dos usuários ou redutores de danos aqui, está atravessado pelo pertencimento a um grupo de trabalho de redução de danos.

A forma como este trabalho está organizado diz respeito a um processo de árdua (des)construção, provocada por um tensionamento intenso que nos tomou, quando se deu a atualização de um embate entre as forças de um pensamento que clamava pela lógica da racionalidade e as forças de um pensar atravessado pelo caos e pulverização das ideias, próprios ao processo de criação.

Sentimos a necessidade de operar uma inversão na forma como estava organizado este texto pouco antes da sua finalização. Havíamos feito uma construção teórica ao longo de toda a parte inicial deste trabalho e, na segunda parte, havíamos construído a problematização da Perspectiva de Redução de Danos. Contudo, nos tomou um incômodo muito grande ao sentirmos que estávamos tomando os operados conceituais, principalmente de Michel Foucault, como “ferramentas” para a construção, “logicamente assegurada”, que se seguiria. Um incômodo com o qual não foi possível conviver, na medida em que este trabalho se propõe a deixar-se atravessar pela perspectiva genealógica trazida por Foucault. E, nesse sentido, como ele nos coloca, se faz preciso problematizar o campo dos saberes, rompendo com a sua forma dura, para assim poder gerar descontinuidades e brechas, e isto porque a sua hipótese sempre presente e insistente, com a qual compartilhamos, diz respeito à percepção de que a constituição dos saberes é atravessada por relações de poder muito complexas. Portanto, à luz do que ele traz, acenamos que, para produzir um pensamento crítico, é preciso gerar uma ruptura entre o tecimento do pensamento e a legitimação da razão moderna, o que nos parece apontar para a urgência de tensionarmos, a lógica do racionalismo mesmo. Nesse sentido, dois movimentos nos pareciam fundamentais: trazer a problematização da redução de danos e o seu operar durante a primeira parte deste trabalho, somada às vozes das próprias subjetividades envolvidas, e construir uma tecitura que pudesse dar visibilidade às passagens pelos diferentes modos de exercício ético e constituições morais que, distanciando-se ou aproximando-se, estão relacionados aos modos de exercício ético e à moral vigentes na contemporaneidade, os quais atravessam as formas de intervir com o uso e abuso de drogas. Acreditamos que o primeiro movimento adquire a força de um catalisador quando potencializa, como diz Foucault, “a insurreição dos saberes dominados”, gerando tensionamentos com os saberes legitimados pela razão e as ciências, e o segundo produz um recolocar das forças mesmas, possibilitando que se opere uma espécie de “desordem” na ordenação de um pensamento tão marcado pela necessidade de apoiar-se nas verdades legitimadas das teorias.

A mobilização pela urgência do “fazer-nos do avesso” encontra inspiração no “Sr. José”, personagem que José Saramago cria e, assim, nos ajuda a conviver com os duplos, avessos de nós mesmos, que passam a bater, incessantemente, a porta da frágil separação entre um “eu” mais afeito aos formalismos e outros “eus” os quais conclamam a uma certa liberdade que a ruptura faz experimentar. O Sr. José é um modesto escriturário da Conservatória Geral de Registro Civil, exímio funcionário

público, cumpridor exemplar das suas obrigações. Todo dia ele vai à Conservatória, onde não passa um dia sem que se somem à infinidade de papéis velhos que arquivam os mortos a entrada de papéis novos que averbam recentes nascimentos. Em meio aos ficheiros e arquivos, ora averba os nascimentos ora vai em busca desta ou daquela pasta que atesta a morte. Além de auxiliar de escrita, Sr. José vem cultivando o hábito de colecionar recortes sobre pessoas famosas. Pela proximidade que vivencia com o imenso “arquivo” de informações dos vivos e dos mortos, é tomado pelo desejo de obter informações mais detalhadas sobre os personagens famosos que lhe fazem companhia e tornam a sua vida um pouco menos dura. Ele é o único funcionário da Conservatória que possui uma das chaves de uma das portas que dão acesso a Conservatória, pois mora na única vivenda que restou das demais construídas junto às paredes laterais do prédio. Assim, passa a frequentar a sua repartição durante a noite, quando o “monumental, totalitário, labiríntico, assustador, como todos os arquivos em que se fixam e reduzem as vidas humanas”, se transformam em fontes preciosas que passam a lhe animar a vida numa incessante “vontade de saber mais” sobre vidas que se tornam enigmas a serem desvelados. Esta busca faz com que cometa uma sucessão de infrações aos regulamentos prescritos e transgressões que trazem uma multiplicidade de novos sentidos ao fechamento de uma outrora vida regrada.

(...)Pessoas assim, como este Sr. José, em toda a parte as encontramos, ocupam o seu tempo ou o tempo que crêem sobejar-lhes da vida a juntar selos, moedas, medalhas, jarrões, bilhetes-postais, caixas de fósforos, livros, relógios, camisolas desportivas, autógrafos, pedras, bonecas de barro, latas vazias de refrescos, anjinhos, cactos, programas de óperas, isqueiros, canetas, mochos, caixinhas de música, garrafas, bonsais, pinturas, canecas, cachimbos, obeliscos de cristal, patos de porcelana, brinquedos antigos, máscaras de carnaval, provavelmente fazem-no por algo que poderíamos chamar angústia metafísica, talvez por não conseguirem suportar a idéia do caos como regedor único de universo, por isso, com as suas fracas forças e sem ajuda divina, vão tentando pôr alguma ordem no mundo, por um pouco de tempo ainda conseguem, mas só enquanto puderem defender sua coleção, porque quando chega o dia de ela se dispersar, e sempre chega esse dia, ou seja por morte ou seja por fadiga do colecionador, tudo volta ao princípio, tudo torna-se a confundir-se (pg.24).¹

Estes sentidos marcam a construção deste trabalho num trânsito entre os “José” que habitam em nós.

Na parte I, trataremos uma apresentação e problematização da Perspectiva de Redução de Danos e, através da conceituação de Foucault acerca da perspectiva genealógica, marcaremos de que forma se pode construir uma problematização da redução de danos que esteja atravessada por esta perspectiva de análise. O que chamamos de “A costura da Tecitura” constitui-se como um recorte, apresentação de uma imagem mais atual acerca das relações de poder que perpassam o contemporâneo, a partir da constituição e fortalecimento dos saberes científicos, à luz do pensamento de Michel Foucault. Seria uma espécie de *studium* da foto, a partir da

¹ SARAMAGO, J. *Todos os Nomes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

noção que nos traz Barthes, no sentido do “contexto”, da cultura da foto. Essa costura, situada neste novo lugar neste momento, deixa os vestígios da construção que havíamos feito, quando antes fazia o enlace dos pontos que constituem a tecitura dos diferentes modos de exercício ético, que construiremos na parte II. A proposta de adiantá-la diz respeito à necessidade que sentimos de partir do presente mais atual. Com isso posto, construiremos o “Tecido-imagem do contemporâneo”. Como nos coloca Barthes, no sentido de uma fotografia como *aventura*, quando “nos dá o estalo”. (...) Tal foto pode satisfazer a um deles e me interessar pouco; e se tal outra me interessa muito, eu gostaria de saber o que, nesta foto, me dá o estalo. Assim, parecia-me que a palavra mais adequada para designar (provisoriamente) a atração que sobre mim exercem tais fotos era *aventura*. Tal foto me *advém*, tal outra não”.² O *punctum* do tecido imagem é o que do contexto mais geral das relações no contemporâneo, nos punge. Entre as considerações que Barthes traz, situa o *punctum* como um detalhe que captura o nosso olhar. Desenvolveremos, como detalhe que nos olha na foto, as questões engendradas no abuso de drogas, apontando as implicações envolvidas quando o olhar que é lançado pelo social, a partir do proibicionismo e repressão, amplia os danos associados ao abuso. Na sequência, desenvolveremos uma contextualização da Perspectiva de Redução de Danos a partir de um “olhar genealógico”, almejando dar visibilidade a alguns tensionamentos que perpassam o campo das relações de poder, engendrados na luta entre as forças de uma política mais ampla antidrogas e a redução de danos. O último ponto desta primeira parte se propõe a trazer o operar da redução de danos a partir do que há pouco situamos como “nossas vozes”.

A parte II aprofundará os operadores conceituais com os quais trabalhamos na parte I. Construiremos o que chamamos de “Um olhar sobre o complexo verdade-saber-poder na perspectiva genealógica de Foucault e algumas relações com os modos de intervir no campo do abuso de drogas”. Por fim, nos propomos a construir uma tecitura da mesma maneira, como um olhar, no sentido de demarcar o percurso que engendra os diferentes modos de exercício ético e constituição moral, acompanhando a visita de Foucault às culturas da antiguidade grega, passando pelos estóicos e epicuristas até o fortalecimento da pastoral cristã. Para a contextualização do cristianismo, tomamos Nietzsche; e, com Freud, gostaríamos de trazer algumas questões importantes na constituição do sujeito moral moderno que nos atravessa na contemporaneidade.

² BARTHES, R. *A Câmara Clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

1 APRESENTAÇÃO DA PERSPECTIVA DE REDUÇÃO DE DANOS E PROBLEMATIZAÇÃO

“Sou o autor: observem meu rosto ou meu perfil; é a isto que deverão assemelhar-se todas estas figuras duplicadas que vão circular com o meu nome; as que se afastarem dele, nada valerão, e é a partir de seu grau de semelhança que poderão julgar do valor dos outros. Sou o nome, a lei, a alma, o segredo, a balança de todos esses duplos”. Michel Foucault³

Tem-se percebido o quanto a forma de intervir vivenciada no contexto das estratégias de Redução de Danos (RD) são produtoras de abertura para novos sentidos, potencializam ressingularizações tanto individuais como coletivas, o que se pode constatar quando acompanhamos os processos de “passagem para condições de maior cuidado de si e com os outros” das pessoas vinculadas de maneira direta e indireta à proposta.

O principal objetivo das intervenções de RD é o da prevenção da transmissão do HIV/Aids entre as pessoas que fazem uso de drogas injetáveis e sua rede de interação social. Para tanto, nos utilizamos de uma estratégia muito concreta: trocar seringas sujas por limpas, uma vez que a principal via de transmissão e reinfeção pelo HIV, se dá pelo compartilhamento de seringas e agulhas. É importante colocar que, principalmente neste último ano, está se dando uma migração muito intensa do uso de drogas injetáveis para o uso do *crack*, o que tem nos forçado a lançar mão de outras estratégias, tão concretas como a troca de seringas, como a distribuição de “cachimbos”, usados pra fumar o *crack*.

Para que se possa atingir este objetivo mais concreto é preciso acessar os usuários de drogas e cartografar a rede de uso. Essa tarefa não é nada fácil, uma vez que a invisibilidade destes atores parece responder a efeitos de uma lógica social que, como sabemos, exclui as diferenças e exerce dispositivos de poder que cumprem com a função de manter na invisibilidade as suas mazelas. Então, nossa estratégia, num primeiro momento, é a de disparar um processo de “fazer ver e falar” o que, como colocamos, tem se mantido na escuridão e silêncio;

Assim, antes de mais nada, é preciso ir a campo, percorrer caminhos, becos, terrenos desconhecidos, ao menos para a maior parte de nós, que vive do “lado de cá”, como dizem os usuários. Num primeiro momento, focamos nosso interesse em ir ao encontro dos UD⁴ e das pessoas que com eles interagem para, pouco a pouco, ir estabelecendo contato com as comunidades locais.

Contudo, como falávamos, este é um trabalho árduo, pois estas pessoas, respondendo muito bem ao maquinário social, escondem-se muito bem. Acabam ocupando um lugar de exclusão, de marginalidade, onde acreditam ser um “lixo não reciclável”.

Vejam algumas especificidades das estratégias que lançamos mão para chegar até estas pessoas, as quais acreditamos estarem sendo responsáveis pela efetividade do trabalho.

³ FOUCAULT, M. *A história da Loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 2000.

⁴ A partir deste momento, usaremos UD⁴ para designar usuários de drogas;

Para cartografarmos a rede de uso e acessá-los, é fundamental fazermos uma estreita parceria de trabalho com os usuários de drogas e moradores do local. São eles que vão nos dar “o caminho das pedras”, como dizem, numa alusão ao caminho que percorre a droga, neste caso o *crack*. São eles que podem nos levar aos seus esconderijos tão cuidadosamente escolhidos e, por vezes cercados, nos fazer chegar aos *bretes*⁵. Digamos que essa parceria, numa primeira instância, nos possibilita encontrar quem queremos encontrar, mas com isso se dá algo muitíssimo importante: o efeito destas relações, daqui para adiante, será a nossa pedra mais preciosa, potencializando o precioso da pedra; numa metáfora, despotencializando o *crack*, pedra não preciosa. Com essas primeiras parcerias, damos início a um processo de estabelecimento de relações de troca que possam ir, paulatinamente, “cutucando” os estigmas de que falávamos, abrindo um novo campo de sentidos e significações. O que pode significar para uma pessoa que tem centrado a sua vida no uso exclusivo de drogas, a partir de agora, através de um processo que vai operando a visibilidade de si e de si para os outros poder ir “acordando” de um sono narcótico?

Nossa ida aos *bretes*, ao invés de nos *embretar*, de nos marcar pela morte, foi nos revelando a possibilidade deste “acordar”, de resgatar o que pode ter de vivo nestes sujeitos, de dar luz à sombra. Vem sendo nestes lugares e percorrendo outros locais de intenso uso de drogas que iniciamos relações marcadas por uma multiplicidade de trocas.

Nosso objetivo mais imediato é trocar o equipamento para uso de drogas, injetáveis ou não; porém, o mais importante é o resto todo que trocamos.

As seringas, os cachimbos, o material informativo, são só alguns dos elementos necessários, importantes, usados para uma aproximação inicial e para disparar o desejo de queremos nos encontrar mais uma vez, começarmos a nos vincular e, a partir daí, estabelecermos uma relação centrada em trocas mútuas. Não vamos com a ideia de “dar”, “salvar”, “curar”; nossa proposta é a permuta e a construção de uma estratégia de redução de danos singular para cada um, para cada história de vida.

Percebemos que a relação de trocas começa com um “estender a mão”, com um olhar, uma palavra solidária. A mão que se estende para alcançar o material que vai possibilitar “cuidar-se” é muitíssimo mais importante do que as seringas⁶, por mais fundamentais que elas sejam para nós e para eles. É o olhar receptivo e a disposição em fazer uma escuta que abre a possibilidade de partilharem conosco e entre eles, desta vez, além de seringas, cocaína, *crack*, vírus, entre outras coisas, tais como suas dores, seus desejos e quereres.

⁵ Brete, quer dizer, em nossa língua, o lugar por onde passa o gado para ser vacinado ou morto, lugar normalmente cheio de sangue, cheiro ruim. Pois brete, na linguagem dos UDIs é um “lugar de uso coletivo”, normalmente escuro, cheio de lixo, fedorento.

⁶ Esta colocação foi feita pela psicóloga Rosa Mayer, profissional que deu início à proposta de Redução de Danos no município de Porto Alegre, trabalhadora social que desde o início do desenvolvimento da RD no estado do RS focou o seu trabalho na experimentação da árdua tarefa de ir a campo, ir lá onde estavam os usuários.

A nossa ida até eles leva uma mensagem muito importante: “Estamos interessados em ti, vales alguma coisa, não és um lixo, és um ser humano de direitos e também de deveres”.

Acreditamos que este seja o mote para a cadeia de trocas que observamos seguir-se: troca de material sujo por limpo, troca de informações (sobre saúde, sobre drogas, cidadania), pedido por testagem anti-HIV, pedido por trabalho, pedido de comida, pedido de tratamento pelo abuso de drogas, pedido de carinho, pedido de ajuda.

Acreditamos que estas demandas todas não haviam se formulado anteriormente, pois não tinham como “ter voz e força” num regime de clausura total, de rejeição total, de exclusão total, regime este que, anestesiados, “desacordados”, haviam vivenciado em um silêncio, para si de “cansaço”, porém em nada inaudível no campo de forças das relações de poder contemporâneas.

Na verdade, não se sabiam gente, mas animais; se soubessem seus direitos, poderiam ter ido reivindicar. A maquinaria havia centrifugado sua autoestima, os havia colocado numa posição deveras “mortífera”.

É nesse sentido que estamos supondo as relações de troca como um operador de redução de danos, de *cuidado de si*⁷. Entendemos a redução de danos como um disparador de resgate subjetivo, de uma vinculação possível, de “uma visibilidade e voz” e, portanto, potencializadora de força no embate e luta que esses sujeitos poderão vir a desejar travar no campo das relações de poder do campo social.

Nosso, ao mesmo tempo, pequeno e grande campo ressingulariza-se no momento em que não pedimos que a troca se dê pela identidade, que a pessoa UD se transforme num ser dócil, bem educado, “normal”. O que lhes apresentamos são algumas possibilidades de afeto, de solidariedade, de saúde, de convivência, de lazer. Apresentamos informações sobre uma “saúde” que esteja ao seu alcance e que possibilite o resgate das condições mínimas para o exercício da cidadania.

Isso nos impele a construir uma problematização genealógica da Perspectiva de Redução de Danos na medida em que, com a experimentação e vivência no campo das intervenções com os usuários de drogas, tem nos pungido os modos de exclusão/inclusão perpassados por relações de poder abusivas, supondo estarem sustentadas em complexos de “verdade-saber-poder”, fortemente atravessados pela constituição de uma moral da culpa e de culpabilização.

Nossa proposta é “fazer ver e falar” o operar da Perspectiva de Redução de Danos, lançando mão do que chamamos “diálogos”, os quais acreditamos ser a fonte mais corpórea e vociferante a que nos propomos dar visibilidade neste trabalho e, a partir das vozes resultantes, tecer interlocuções teóricas.

Nos mobiliza questionar em que medida as intervenções, desde a perspectiva de redução de danos, podem produzir efeitos subjetivos de abertura de sentidos e abrir possibilidades para ressingularizações que possam operar o resgate do exercício da liberdade e não a manutenção de condições de assujeitamento. E, de forma mais

⁷ FOUCAULT, M. *O cuidado de si*. História da Sexualidade, 3. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ampla, a partir de quais modos de exercício ético se chega a um contemporâneo marcado pela brutalização da vida, por um individualismo alienante e por relações de consumo de si e dos outros.

2 LOCALIZAÇÃO DA PERSPECTIVA DE REDUÇÃO DE DANOS NO RECORTE GENEALÓGICO

A contextualização conceitual da genealogia como uma perspectiva de análise nos remete necessariamente ao pensamento de Nietzsche e Michel Foucault. Foucault foi um leitor cuidadoso de Nietzsche. Optamos por tomar Foucault como nossa referência principal, na medida em que ele traça seu projeto genealógico com base nas relações entre verdade-saber-poder e, posteriormente, no último período da sua obra, nas relações entre as formas de subjetivação, saber e poder, o que nos ajuda muitíssimo a problematizar as questões a que nos estamos propondo.

Morey (1989)⁸ situa as três etapas da obra de Foucault dizendo que podem se apresentar diferenciadas, de forma geral, através da metodologia que usa para as suas análises. A primeira fase, centrada em torno da pergunta “sobre o saber”, é nominada como arqueológica⁹; a segunda, desenvolvida acerca da pergunta “sobre o poder”, entendida como fase genealógica; e, finalmente, a terceira, onde segue através do método genealógico. Neste momento, porém, foca-se na questão da “subjetividade, ou seja, na análise das técnicas e tecnologias da subjetividade”, quando o poder se volta sobre si mesmo, transformando-se no próprio saber.

Mesmo que esta diferenciação não seja em absoluto o essencial na obra de Foucault¹⁰, como coloca Morey, aqui se faz importante, na medida em que, como acenamos anteriormente, nos propomos a refletir à luz do olhar genealógico.

Morey diz que a diferença entre arqueologia e genealogia é a que passa entre um procedimento descritivo e um procedimento explicativo, ou seja,

“(…) que la arqueología pretende alcanzar un cierto modo de descripción (liberado de toda «sujeción antropológica») de los regímenes de saber em dominios determinados y según un corte histórico relativamente breve; y que la genealogía intenta, por recurso a la noción de «relaciones de poder», explicar lo que la arqueología debía contentarse con describir. Esto es: por qué tal régimen de saber se desarrolla en tal dirección y según tales alcances y no en cualquier otro de los posibles” (p.15)¹¹.

Foucault, em texto referente ao *Curso do Collège de France*, de 7 de janeiro de 1976, *Genealogia e Poder*¹², começa fazendo uma análise crítica acerca do desenvolvimento do seu próprio trabalho intelectual, dizendo que até então este comportaria (...)“um aspecto ao mesmo tempo fragmentário, repetitivo e descontínuo(...)”(p. 168). O que ele está problematizando aí é, propriamente, a maneira de se construir o pensamento. Para nós, essa é a grande força da obra foucaultiana, ou seja, a (des)construção de uma análise que seja total, global e que se

⁸ MOREY, M. In: FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Piados Ibérica, S.A., 1990.

⁹ MOREY, M. In: FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Piados Ibérica, S.A., 1990.

¹⁰ O grifo é meu.

¹¹ MOREY, M. In: FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Piados Ibérica, S.A., 1990.

¹² FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

remeta igualmente a uma referência teórica universalizante. A crítica, dessa forma, caracteriza-se, segundo ele, através de seu caráter local, específico, como uma “espécie de produção teórica autônoma, não centralizada, isto é, que não tem necessidade, para estabelecer sua validade, da concordância de um sistema comum”(p. 169) e desta forma esta teria se realizado através de uma espécie de “retorno do saber”, através do qual se produziu com o que localiza como a “insurreição dos saberes dominados”.

Não foi exatamente o que fez quando deu voz ao “louco”, ao psiquiatrizado, ao delinquente, ao criminoso, aquele médico da antipsiquiatria?

Esse movimento de Foucault nos parece dizer muito do que é o mote das suas problematizações, a hipótese sempre presente e insistente de que a constituição de saberes é atravessada e atravessa relações de poder e, portanto, é preciso fazer um movimento no sentido de problematizar o campo dos saberes, romper com as suas continuidades e regularidades, com a sua forma dura, compacta e impermeável para, assim, gerar descontinuidades, brechas, rachaduras. Fazer falar o que permaneceu em silêncio em função do exercício de um poder que pretendeu universalizar a verdade.

Nesse mesmo texto, entende-se que por saber dominado “blocos de saber histórico que estavam presentes e mascarados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos e que a crítica pode fazer reaparecer, evidentemente através da erudição”(p170). Porém, da mesma forma, por saber dominado deve-se entender uma outra coisa, completamente diferente, ou seja, “uma série de saberes que tinham sido desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou cientificidade”(p. 170).

Dessa forma, uma perscruta genealógica passa pelo tensionamento das “verdades” constituídas em relação a determinado objeto de análise, através principalmente de um confronto entre os saberes legitimados e os marginalizados, visando fazer aparecer as relações de poder que se estabelecem neste embate.

A genealogia seria, portanto, com relação ao próprio projeto de uma inscrição dos saberes na hierarquia dos poderes próprios à ciência, um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais – menores, diria talvez Deleuze – contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder, eis o projeto destas genealogias desordenadas e fragmentadas. Enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade (p. 172).

Dessa forma, entendemos que problematizarmos a perspectiva de redução de danos através do olhar genealógico passa por darmos voz ao que enunciam ou mesmo silenciam os próprios sujeitos que vivenciam o sofrimento pela dependência ao consumo, dando visibilidade, força e legitimidade aos saberes, constituídos a partir de seus modos de viver. E a partir da emergência desses saberes estabelecer as linhas e pontos que podem gerar condições de possibilidade para a visualização dos tensionamentos no campo das intervenções dirigidas a essa problemática.

3 A "COSTURA" DA TECITURA

"Reconhecer o *studium* é fatalmente encontrar as intenções do fotógrafo, entrar em harmonia com elas, aprová-las, desaprová-las, mas sempre compreendê-las, discuti-las em mim mesmo, pois a cultura (com que tem a ver o *studium*) é um contrato feito entre os criadores e os consumidores. O *studium* é uma espécie de educação (saber, polidez) que me permite encontrar o *Operator*, vivermos os intentos que fundam e animam suas práticas, mas vivê-las de certo modo ao contrário, segundo meu querer de *Spectator*. Roland Barthes¹³

Uma imagem pela costura: como num *flash*, a imagem que se apresenta é feita dos pontos que a definem mais claramente, mais atual; contudo mantém relação com outras composições de imagens, de pontos, que já se fazem menos visíveis com o envelhecimento das fotos. A proposta é a de que lancemos um olhar para *uma* imagem, na sua singularidade, que nos atualiza o presente, sem as fotografias mais antigas.

Partamos da pergunta: o que se opera, em linhas gerais, em termos de constituição moral, a partir da tomada do indivíduo como "sujeito moral de desejo"¹⁴, pelo cristianismo, até o "sujeito moral da sexualidade", na contemporaneidade?

É um longo trajeto, por isso, não pretendemos construí-lo de forma ampla aqui. Mas pretendemos sim, influenciados pela problematização genealógica de Foucault, trazer alguns dos desdobramentos que se produziram a respeito do que se engendra nas relações de poder e exercício ético.

O "sujeito moral de desejo", a partir de uma relação dinâmica em que ora imputa a si a culpa ora a toma como uma imputação da cultura, é incitado a dizer a verdade sobre si a partir de um regime de verdade onde "os desejos", principalmente sexuais, são tomados como pecado, associados ao mal e à morte, o que implica em renunciar a eles, num movimento de "renúncia de si". Dessa forma, os sujeitos engendram-se em relações de poder que se exercem de maneira "cruel", digamos assim, pois através da prescrição de tecnologias de decifração de si, que objetivam o desenvolvimento de um autoconhecimento sobre os desejos, exercem forças próprias das relações de poder que os assujeitam a verdades altamente reguladas por um código e lei universal. Portanto a uma rígida normatividade, através da institucionalização deste regime de verdade pela Igreja Católica, a pastoral cristã. A "liberdade", assim, encontra condições de possibilidade dentro dos parâmetros legais em que o homem pode gozar deste estatuto na estreita medida em que se comportar conforme o código moral prescrito, o qual tem como modo de sujeição a "lei divina".

O processo de institucionalização, codificação moral em relação aos desejos, principalmente sexuais, como nos aponta Foucault, acirra-se nas sociedades ocidentais em uma progressão intensa, desde a Idade Média até os dias atuais. Os procedimentos de confissão operam um mecanismo bastante paradoxal, pois da

¹³ BARTHES, R. *A Câmara Clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

¹⁴ Desenvolveremos na Parte II este percurso que culmina com o sujeito moral de desejo.

mesma forma como incitam os sujeitos para que a verdade sobre os desejos sexuais seja enunciada, da mesma maneira atuam no sentido de negá-la, mascará-la através de mecanismos de repressão, pela normatização e normalização das condutas sexuais. Esses procedimentos de confissão, com a constituição do saber médico científico – e a constituição do discurso científico de forma geral – entre os séculos XVIII e XIX, operam, nesse contexto, dois movimentos antagônicos ainda mais complexos: provocam a enunciação sobre o sexo e a associam a dispositivos disciplinares sobre o corpo como reguladores da população, produzindo a associação da multiplicidade de questões engendradas na “verdade sobre o sexo”; assim como sobre o campo das anomalias: perversões, aberrações, anulações patológicas e exasperações mórbidas – como estatísticas e intensos controles de mortalidade, natalidade, procriação – como reguladores mais coletivos. Portanto, a associação do sexo ao campo das anormalidades, num regime de poder-saber, como coloca Foucault, encontra progressivamente mais força com o fortalecimento da *scientia sexualis*.

A principal diferença entre as técnicas de confissão dos primeiros séculos de fortalecimento do cristianismo e as que se operam a partir da constituição desta *scientia sexualis* passa pelo fato de que estas últimas associam o que é dito sobre o sexo pelos sujeitos ao regime de verdade produzido pelos discursos científicos. Isso se dá principalmente através das disciplinas da pedagogia (relações entre adultos e crianças; relações familiares) no séc. XVIII e da medicina no séc. XIX, desde onde, através do desenvolvimento da “noção de sexo”, articula-se o dispositivo geral de sexualidade, quando os atos e comportamentos associados ao sexual não se associam mais ao pecado e morte, mas ao controle da vida de forma muito ampla.

Confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama; fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de confiar a outrem, com o que se produzem livros. Confessa-se – ou se é forçado a confessar (p. 59).

Foucault¹⁵ coloca que, com o surgimento e desenvolvimento do capitalismo, em fins do séc. XVIII, início do séc. XIX, ao contrário do que muitos críticos da medicina atual colocam, não se teria assistido a uma passagem do exercício de uma medicina entendida como coletiva/social¹⁶ para uma medicina compreendida como individual, como seria a medicina moderna, científica, nascida a partir de Morgani e Bichat, em fins do séc. XVIII. Segundo ele, a medicina moderna “é uma medicina social que tem por *background* uma certa tecnologia do corpo social” (p. 79); uma prática social em que somente em um ponto poderia ser pensada como individualista, quando valoriza as relações médico-doente. Segundo Foucault, o capitalismo, antes de mais nada, sociabilizou um primeiro objeto, a saber o corpo como força de produção, força de trabalho e, portanto, é nesse sentido que diz que o controle da sociedade sobre os

¹⁵ FOUCAULT, M. *A Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, 1979.

¹⁶ Como é entendida por muitos a medicina praticada na antiguidade grega e egípcia. Para Foucault essas não eram em nada coletivas e sociais.

indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa com o corpo, no corpo.

(...)O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política. (p. 80)¹⁷

Porém, Foucault nos mostra como a medicina no Ocidente, a medicina social, propriamente dita, primeiramente não se apropriou do corpo como força de trabalho e produção – esse foi o último objetivo, segundo ele –, mas sim do corpo tomado como objeto de normatização e normalização. Isso ocorre primeiramente com o desenvolvimento da “polícia médica”, a *Medizinichepolizei*, na Alemanha. Foucault coloca que essa polícia médica programada na Alemanha em meados do séc. XVIII é posta em prática efetivamente no início do séc. XIX e consistiu em um sistema completo e complexo de observação da morbidade. Desenvolveu tecnologias eficazes de controle, em nível estatal, de diferentes fenômenos epidêmicos e endêmicos, tendo como objetivo último o desenvolvimento de tecnologias médicas de controle que almejassem a melhoria do nível de saúde da população. Mais do que isto, consistiu em um fenômeno importante de normalização da própria prática e saber médico, uma medicina de Estado em que a medicina e o médico são o primeiro objeto de normalização pois antes de se visualizar a aplicação da noção de “normal” ao doente, se vê aplicada ao médico (p. 83). Nesse mesmo contexto, se dá um processo de normalização na França das práticas médicas associadas ao controle sanitário das cidades em função do intenso processo de urbanização onde, antes do controle dos corpos humanos, está o controle da qualidade do ar, da água, das decomposições. A partir de assertivas médico-políticas, que passam pelo “medo urbano”, ou seja, pela ideia de que grandes aglomerados humanos em espaços reduzidos, como é a cidade, podem gerar doenças, epidemias, são aplicados métodos de vigilância intensos pautados principalmente em práticas higienistas. Grosso modo, de limpeza, as quais têm como objetivo senão erradicá-las, excluí-las, levá-las o mais distante possível dos centros urbanos; e é quando surge também a “hospitalização”. A hipótese mais importante era a de que as doenças podiam ser transmitidas pelo ar, pela água, pela decomposição dos corpos mortos. Dessa forma, o poder político da medicina exercitou-se colocando os indivíduos uns ao lado dos outros, isolando-os, individualizando-os, vigiando-os, analisando o estado de saúde de cada um, discriminando se está doente ou saudável, vivo ou morto, fixando assim a sociedade em um espaço esquadrinhado, dividido, inspecionado (p.89). Foucault coloca:

Tem-se, portanto, o velho esquema médico de reação à lepra que é de exclusão, de exílio, de forma religiosa, de purificação da cidade, de bode expiatório. E o esquema suscitado pela peste; não mais a exclusão, mas o internamento; não mais o agrupamento no exterior da cidade, mas ao contrário, a análise minuciosa da cidade, a análise individualizante, o registro permanente; não mais um modelo religioso, mas militar. (p.89)¹⁸

¹⁷ FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

¹⁸ FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

É importante marcar que é com a medicina urbana francesa que surge a noção de salubridade, a qual permeia a medicina social contemporânea, atravessada de princípios higienistas, ainda muito presentes, e esta não é a mesma coisa que saúde e sim “o estado das coisas, do meio e seus elementos constitutivos, que permitem a melhor saúde possível” (p.93). Portanto, a medicina urbana na França, é altamente social, coletiva, o que corrobora mais uma vez com a tese de Foucault de que a passagem para uma medicina científica não se deu através da medicina privada, individualista. Segundo ele, a terceira direção da medicina social pode ser entendida pelo modelo inglês, medicina esta que definitivamente toma o corpo e o corpo do operário como força de produção e trabalho. Ele a coloca em termos de uma “medicina dos pobres”, da força de trabalho. É essencialmente na *Lei dos Pobres* que a medicina inglesa torna-se social, na medida em que o conjunto dessa legislação comportava um controle médico sobre o pobre (p.95), o que estabelece um exercício de poder sobre a classe pobre/operária muito inteligente por parte dos gestores dessa medicina. Beneficiam os pobres, oferecendo-lhes um bom sistema público de saúde e, dessa forma, além de produzirem uma classe operária saudável, apta ao trabalho, protegem-se os ricos dos riscos de “contaminarem-se” com os fenômenos epidêmicos, supostamente oriundos da classe pobre.

Portanto, como diz Foucault, “(...) em primeiro lugar o Estado, em seguida a cidade e finalmente os pobres e trabalhadores foram objeto da medicalização.” (p.93)

Dessa forma, pode-se dizer que a consolidação do saber médico científico no séc. XIX está fortemente associado à “sociabilização do corpo”, operado com o nascimento da medicina social num contexto de fortalecimento do capitalismo, sendo este um campo de saber fundamental para a sustentabilidade e operacionabilidade do “dispositivo de sexualidade”, através de um amplo exercício de poder-saber.

Foucault marca as profundas mudanças em relação ao exercício do poder a partir da passagem de um exercício de poder, anteriormente soberano ao exercício de poder sobre a vida, o biopoder, operado com o dispositivo de sexualidade.

O poder soberano que se caracterizava pelo direito de decretar a vida e a morte, desde onde, salvaguardadas as diferenças entre a sua forma antiga de exercício (a exemplo do pai de família romano que tinha o direito de “dispor” da vida de seus filhos, pois assim como tinha dado a vida também tinha o direito de retirá-la) e sua forma moderna (onde o direito de vida e morte já não é um privilégio absoluto: é condicionado à defesa do soberano e à sua soberania enquanto tal) se opera a partir de um direito que é assimétrico. Em relação ao “sujeito de desejo” se operou de forma a impor um assujeitamento de forma assimétrica e absoluta, impondo a renúncia.

Com o surgimento do capitalismo, como dizíamos, surge a necessidade de um intenso controle sobre os corpos e populações, no sentido de potencializá-los para que corroborem com o seu funcionamento e, dessa forma, desenvolvem-se dispositivos de poder engendrados em uma ampla “biopolítica”. Assim, o exercício do biopoder diz respeito, ao contrário do poder soberano, a um poder sobre a vida, muito mais do que

sobre a morte. Destina-se, como coloca Foucault, a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Essa é a sua figuração mais positiva, a qual definitivamente desmonta a hipótese de que o poder e, mais do que nunca esse tipo de poder, trabalharia na via da repressão¹⁹. Como nunca, a partir da “noção de sexo”, as condutas foram sexualizadas. Um saber sobre a sexualidade organizado. A sexualidade, portanto, esmiuçada²⁰.

O poder sobre a vida se opera a partir de procedimentos de poder agregados a dois grandes polos, os quais se associam entre si: técnicas de disciplinarização dos corpos e de regulação das populações. Ambos podem ser vistos nos três modelos de desenvolvimento da medicina social, que trouxemos a partir de Foucault. Na disciplinarização dos corpos, o corpo é tomado como máquina, “corpo máquina”, sendo aplicadas práticas de adestramento, de ampliação das suas aptidões ou mesmo a extorsão das suas forças, num crescimento paralelo, como coloca Foucault da sua “utilidade” e “docilidade” integrados ao sistema econômico. Como vimos, o corpo precisava estar saudável para assegurar o estatuto de Estado. Urgia a sua potência salutar para ser tomado como força de trabalho e, da mesma maneira, foi e é preciso discipliná-lo e controlá-lo para que se adapte aos modos de produção inerentes ao capitalismo. Já na “biopolítica” da população, o corpo é tomado como “corpo espécie”, a partir de intervenções e controles reguladores de proliferação, nascimentos, mortalidade, nível de saúde, duração da vida, longevidade. A medicina social francesa antes de tudo preocupou-se com isto.

É exatamente o fato de o poder encarregar-se da vida, mais do que da ameaça de morte, que tem acesso ao corpo, ao corpo vivo e, portanto, produz a normalização do viver. Foucault coloca que o exercício de poder sobre a vida na sociedade capitalista associa-se cada vez mais à norma e menos à lei do sistema jurídico, na medida em que “a lei não pode deixar de ser armada e sua arma por excelência é a morte”(p.135), que o transgressor a tem como pena capital. Portanto, isto não interessaria a um poder que pretende regular a vida; interessa sim engendrar o corpo vivo a mecanismos contínuos, reguladores e corretivos e, desta forma, opera distribuições em torno da norma. Canguilhem²¹ coloca que o sentido médico científico

¹⁹ Na parte II desenvolveremos mais amplamente esta questão do poder como uma força positiva.

²⁰ E é neste sentido que Foucault coloca que Freud ao fundar a psicanálise não teria inaugurado um espaço possibilitador de “liberação sexual”, mas desde onde passou a ser possível enunciar, de uma forma específica, uma “vontade de saber” sobre o sexo, que veio se operando desde muito tempo, a partir do cristianismo.(...) *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 rejeitaram com um simples gesto, como se ela traduzisse somente os temores de uma velha pudícia. 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 versão 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 séc. 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 coloca-lo em discurso(...)*. FOUCAULT, M. *A Vontade de Saber*. História da Sexualidade 1, Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

²¹ CANGUILHEM, G. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

dado à palavra normal foi construído em forma de conceito de maneira bastante equivocada²². Diz que é a vida em si mesma e não a apreciação médica que faz do normal biológico um conceito de valor e não um conceito de realidade estatística. Isso porque, “para o médico, a vida não é um objeto, é uma atividade polarizada, cujo esforço espontâneo de defesa e de luta contra tudo que é valor negativo é prolongado pela medicina que lhe traz o esclarecimento da ciência humana, relativo, mas indispensável” (p.100). A importância de estarmos trazendo essa questão é pelo fato de ter ocorrido uma aproximação, no saber médico, entre anormal e anomalia, como nos mostra Canguilhem, a qual sabemos ter efeitos morais desastrosos. Essa aproximação diz respeito a dois movimentos. Segundo o *Vocabulaire philosophique* de Lalande,²³ *anomalía* é um substantivo ao qual, atualmente, não corresponde adjetivo algum e, inversamente, *anormal* é um adjetivo sem substantivo, de modo que o uso os associou fazendo de *anormal* o adjetivo de *anomalía*. Anomalia, por sua vez, vem do grego, *anomalía*, que significa desigualdade, *asperezaomalos* designa, em grego, o que é uniforme, regular, liso; de modo que anomalia é, etimologicamente, *an-omalos*, o que é desigual, rugoso, irregular no sentido que se dá a estas palavras ao falar de um terreno. Pois bem, Canguilhem mostra que houve erros a respeito da etimologia do termo anomalia, derivando-o não de *omalos*, mas de *nomos* que significa lei, segundo a composição *a-nomos*, desde onde, o *nomos* grego e o *norma* latino têm sentidos vizinhos, lei e regra tendem a se confundir (p.101)²⁴. E assim podemos inferir que desde aí, tudo o que for diferente, no sentido mesmo de anomalia como *an-omalos*, “o que não é igual”, “o que não é regular” (desigual, irregular, rugoso) será anormal (*a-nomos*), uma vez que como vimos, anomalia associou-se à lei (*nomos*) o que, pela proximidade semântica com o *norma* latino, a coloca no plano da lei e da regra.

Pois bem, se dizíamos, a partir de Foucault, que o poder sobre a vida opera distribuições dos indivíduos sobre a norma, associando isto à contribuição que traz Canguilhem, podemos dizer que a norma indicará como normal o que é “igual, regular” e o que é patológico como o que é “diferente, irregular”. E a norma, no contexto capitalista, como sabemos, se estabelece de acordo com as leis do capital, da produtividade e do consumo. Dessa maneira, o biopoder toma toda força através da regulação da sexualidade dos indivíduos, na medida em que “o sexo”, como diz Foucault, está na articulação dos dois eixos desde onde se desenvolve a tecnologia política sobre a vida, como já dissemos, dando acesso tanto à vida do corpo como da espécie²⁵. O exercício de poder disciplinar sobre o corpo produziu, principalmente, a histerização do corpo da mulher, a sexualização da criança, a psiquiatrização das perversões e os procedimentos reguladores sobre a espécie, através de uma política de povoamento familiar, matrimonial, educativa e de hierarquização social. Produziram, segundo Foucault, dentre tantas outras atrocidades, o nazismo.

Foucault coloca que, “(...) o direito de morte tenderá a deslocar-se ou pelo menos a apoiar-se nas exigências de um poder que gere a vida e a ordenar-se em

²² Segundo *Vocabulaire philosophique* de Lalande que cita Canguilhem conforme referência em nota anterior.

²³ Conforme coloca Canguilhem em *Normal e Patológico*.

²⁴ CANGUILHEM, G. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

²⁵ Pode-se entender que inclui-se no campo da sexualidade os prazeres de forma geral, onde a especificidade do prazer/desprazer engendrado no uso e abuso de drogas passa pelas regulações operadas a partir do dispositivo de sexualidade.

função de seus reclamos” (p.128)²⁶. Segundo ele, o que estava em questão no nazismo era exatamente um direito de morte, a partir do exercício de um poder em prol da conservação e manutenção da vida de uma determinada raça, próprio de uma combinação dos procedimentos de disciplinarização dos corpos e de regulação do coletivo, com o objetivo de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. Nesse plano macropolítico, na mais atual das guerras, entre EUA e Iraque, o direito de morte, da mesma forma, se coloca a partir do direito do corpo social de garantir sua própria vida. Porém, a maior parte de nós deve conhecer suas nuances. A guerra deflagrada pelos EUA ao Iraque tenta se justificar em nome de um “desarmamento” deste último, em prol da “segurança” da população americana e mundial, supostamente associada a ela. Porém, sabemos que esta é uma justificativa aceita apenas por um grupo de países que, como diria Vizontini²⁷, formam como que “ilhas úteis”, as quais têm como objetivo a manutenção de estruturas de poder correlatas. E como o poder é composto de forças, incidem as mais fortes, as quais, neste caso, se produzem e se associam por interesses econômicos astronômicos incomuns; concomitante a estas forças que se somam, potencializando o poder de um determinado “arquipélago”, se produzem e atravessam outras linhas de força associadas ao “direito de vida” de “bem” sobre “mal”, em que se justifica o direito de morte, engendrado numa guerra não tão distante das “cruzadas”, onde “a manutenção do bem” significa o fortalecimento do que circula no regime de verdade que tentam impor os americanos. O poder que se exerce em nome da “vida” de determinadas etnias, interesses econômicos, valores morais pela via da morte exercida de forma bélica é um constructo *humano demasiado humano*²⁸, e tem marcado a sucessão de embates que não cessam de deflagrar-se. O Iraque massacrou o Irã. Os curdos, outrora aliados, agora matam-se entre si. Os EUA ameaçam a Síria. Os israelenses pretendem o extermínio dos palestinos. É uma espécie de reviravolta, como diz Foucault, em que quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, dos genocídios, tanto mais suas justificações se associam à necessidade de sobrevivência de determinados “sistemas vivos”. E é nesses termos que Foucault nos coloca que o princípio de poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; porém, a existência em questão não é jurídica, da soberania, mas 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 exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços da população. (p. 129)²⁹

No Brasil, os tensionamentos entre as diferentes forças que compõem o narcotráfico e o poder hegemônico estatal dizem respeito a um embate bélico e sangrento em torno do poder, em um viés em que o poder de matar passa pela manutenção da vida de valores pautados pelo capitalismo selvagem. Do lado das diferentes forças que compõem a rede de um “poder paralelo”, salvaguardadas as diferenças entre os interesses de cada uma das facções, o que está em questão é o exercício de forças que pretendem potencializar os interesses das classes que estão à

²⁶ FOUCAULT, M. *A Vontade de Saber*. História da Sexualidade I. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

²⁷ VIZENTINI, P. *História do Século XX*. Porto Alegre: Novo Século, 2000.

²⁸ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo, 2001.

²⁹ FOUCAULT, M. *A Vontade de Saber*. História da Sexualidade I. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

margem da “sociedade ativa de consumo” e, portanto, faz-se necessário matar em nome de um exercício de poder pela vida de consumo.

Para além das incidências do poder pela guerra no plano macropolítico, mesmo que estas portem o indelével estatuto de “trauma e catástrofe”, o que o holocausto imputado aos judeus não cessa de tentar representar³⁰, as guerras no contemporâneo são cada vez mais “microbiológicas”, exercendo um poder, num registro “microfísico”, cada vez mais individualizante. No corpo de cada indivíduo, onde se tornam, como diz Foucault, “mortos legítimos aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (p. 130). Esse direito de matar pela vida se dá de forma cada vez mais complexa na contemporaneidade, lançando mão, inclusive, de estratégias e dispositivos de poder que procuram nos cegar quanto à visibilidade de seus exercícios. Surge uma multiplicidade de categorias anormais de “modos de vida”, a partir da relação entre os sujeitos à vida contemporânea e as incidências dos dispositivos de poder sobre a vida, as quais associadas pelo poder à norma, fortemente constituída pelas regras do capital, própria das sociedades de consumo, são condenadas à morte pela via da exclusão ou por uma espécie de “inclusão por exclusão”. As toxicomanias falam de uma condição subjetiva privada de liberdade de consumir sem estar consumido. As delinquências, perpassando uma condição subjetiva que aponta para a necessidade de operar a “captura” desenfreada de objetos de consumo de forma ilegal (fora dos parâmetros da norma que regula o consumo) respondem às agruras deste poder sobre a vida através de tentativas que não cessam de desejo de negá-lo; se poderia dizer que, através de tentativas, mesmo que certamente problemáticas, tentam restaurar um estatuto de liberdade, através do rompimento com a norma, no nosso contexto, absolutamente paradoxal. Porém, como sabemos, são tentativas desastrosas, pois no campo do embate próprio das relações de poder, são submetidas à clausura, à exclusão, à inclusão por exclusão, à inclusão por anexação³¹, sendo estes os modos contemporâneos de exercício da tão antiga crueldade, castigo e punição operada pelo poder. Engendrada neste complexo de relações de poder, se poderia pensar a Aids, construída socialmente como uma “epidemia das anormalidades sexuais”³², principalmente pelo saber médico, o qual, como vimos, sendo uma estratégia biopolítica, exercitou durante longos anos um poder normalizador, em que a morte de seus portadores, muito mais do que efeito de vírus, foi subjetiva e social, pelo estigma e preconceito.

E, dessa forma, poderíamos dizer que o “sujeito moral de sexualidade”, na contemporaneidade, não está em nada distante do exercício da crueldade, própria das relações de poder do contexto do “sujeito moral de desejo”. As diferenças que podem ser demarcadas dizem respeito, isto sim, às figurações do exercício dessas crueldades que, na contemporaneidade, são exercidas de forma cada vez mais individualizantes, corpóreas, brutais sobre a vida, de uma maneira muito ampla e engolfante, a partir de

³⁰ Ver Selligman Silva: *Catástrofe e Representação*, onde é demarcada a impossibilidade de representar o trauma, a catástrofe.

³¹ FOUCAULT, M. *La Verdad Y Las Formas Juridicas*. Barcelona: Gedisa, 1995. Foucault trabalha estes conceitos nesta obra.

³² Camargo Jr., Kenneth Rochel. *As Ciências da AIDS & a AIDS das Ciências: discurso médico e a construção da AIDS*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ABIA: IMS, UERJ, 1994.

um exercício ético moral que em quase nada se diferencia dos pautados pela *moral-camisa-de-força-social* de que nos fala Nietzsche³³.

Foucault, na última fase da sua obra, faz uma imersão na cultura greco-romana, passando pelos estóicos e epicuristas, com o objetivo de buscar uma compreensão acerca das formas de subjetivação na sua relação com os diferentes modos de exercício ético, desde onde é possível visualizar a partir de quais *tecnologias de si* as subjetividades tornam-se sujeitos morais e éticos. O “cuidado de si”, significando, de forma geral, a “atenção e ocupação consigo” é tomado como o princípio que orienta as culturas da antiguidade norteadas eticamente por uma “estética da existência”, como veremos mais detalhadamente na segunda parte deste trabalho.

Portanto, o fundamental neste momento é pontuarmos que, com o cristianismo, o “cuidado de si” sofre uma transformação de sentido muito importante³⁴, ou seja, é desinvestido e absorvido pelo “conhece-te a ti mesmo”. Porém, no sentido de um “dar-se a conhecer”, primeiramente ao padre, ao pastor e, depois, muito mais tarde, sob o efeito desta operação de sentido³⁵, ao médico, ao psiquiatra, ao juiz, o sujeito assujeita-se a relações de poder normalizadoras; primeiramente através de uma incitação à confissão que opera uma fixação das “más condutas” no registro da culpa e, a partir do exercício dos dispositivos próprios de um biopoder, é fixado, grosso modo, nos campos da normalidade ou da anormalidade. Essa ruptura de sentido, principalmente pela associação do cuidado de si ao pecado, em que passa a ser entendido como um movimento contrário ao da renúncia de si exigida, é apontada por Eizirick como a mais significativa no percurso dos deslocamentos de sentido e sua relação com a subjetividade. Com ela, o cuidado é tomado como ansiedade.

Ou seja, o importante para nós aqui é demarcar, como nos pontua Eizirick, o quanto o cuidado, o cuidado de si a partir de Sócrates, permeia os modos de subjetivação, a partir de como é constituído no interior dos diferentes regimes de verdade constituídos nas diferentes culturas. Portanto, em síntese, se poderia dizer que o sentido do cuidado de si priorizado pelo cristianismo, exatamente quando o pretere, rouba toda a sua potência de operar um modo ético que toma a ocupação consigo dos gregos, como condição para o domínio de si e dos outros e, depois, a partir do séc. XIX, com a constituição do capitalismo e dos saberes científicos, quando o cuidado é tomado como angústia fundamental e, engolfado pelo conhecimento de si, passam a se operar modos éticos em relação ao sujeito moral que não reconhecem o conhecimento sobre si operado pelo si mesmo. Este conhecimento sobre si passa a ser prescrito, como vimos, pelo saber das ciências, as quais corroboram para o fortalecimento do sistema capitalista através da associação de verdade à norma estabelecida por estes se fazendo valer pelo exercício de dispositivos de bio-poder. Poderia-se inferir que na cultura contemporânea os modos éticos de existência pautados por um individualismo alienante, por relações narcísicas fechadas em si

³³ Desenvolveremos este ponto posteriormente.

³⁴ Segundo as colocações de Eizirick. EIZIRICK, M. MICHEL FOUCAULT: sobre a passagem do poder/saber à genealogia da ética. Documento referência de aula proferida no Programa de Pós-Graduação em Educação – UFRGS, 18 de novembro de 1994.

³⁵ Como demarcaremos na parte II deste trabalho, há diferenças entre enfáticas entre a escuta médica e psicanalítica.

mesmas, dizem respeito aos efeitos deste exercício de poder sobre a vida, que insiste em normalizá-la. Poderíamos entender esses movimentos de cultura como respostas obviamente problemáticas de, por um lado, restaurar o si mesmo como fonte de saber, contrapondo os efeitos do cruel exercício de um poder normalizador que desmerece o saber do sujeito e, por outro lado, como uma resposta direta ao que é proposto pelo capitalismo. Ou seja, a busca de satisfação e felicidade fora das relações interpessoais com o coletivo e, sim, a partir de relações objetualizadas entre sujeito e objeto. O capitalismo, propondo o consumo e o acúmulo de bens e conferindo poder para quem os detém acaba por incitar os sujeitos a buscarem satisfação de forma altamente individualizada e narcísica, onde o que importa em termos de exercício de poder é a potencialidade de consumo em si mesmo. Pode-se dizer, portanto, que o cuidado é resolvido pelo consumo de si e dos outros como forma de exercício ético.

Eizirick coloca que o sentido de cuidado tomado no séc. XIX chega a Nietzsche como angústia fundamental, como inquietude. Ela coloca que “Foucault leu Nietzsche, porque leu Heidegger” e, dessa maneira, para estes autores o cuidado, diferentemente da concepção antiga de cuidado de si como serenidade, se situa na angústia da existência, em que “ser no mundo é um cuidado” (p.76). Cita um trabalho de Figueiredo³⁶ em que este aponta para as influências da crítica empreendida por Heidegger, contra as metafísicas do sujeito no trabalho de Foucault, na medida em que Foucault rejeita qualquer teoria que coloque o sujeito como soberano, fundador, universal. Para Heidegger o cuidado é um equivalente de existir. Sai do regime dual para confiar a cada um o cuidado do mundo. “Em sua concepção, ninguém nasce escravo incurável, podendo acordar. O cuidado é um acordar: mesmo que se viva numa sonolência, não se deixa de viver. Cuidado é atenção, vigilância, escrupulo e não simples eficácia de gestão. A questão é a dos fins e não do agenciamento dos meios. “Quem não se cuida e se atira no ritmo das coisas vive falsamente”³⁷ (p. 77).

Dessa forma, gostaríamos de partir para um novo ponto desta construção, acenando para esta possibilidade de ressignificação do cuidado como “um acordar” frente aos impasses que vivemos na contemporaneidade.

Trataremos, como já acenamos anteriormente, de traçar uma problematização genealógica da Perspectiva de Redução de Danos. Através da escolha deste *punctum*³⁸, ou seja, isto que a nós punge, “sangra”, no “tecido-imagem” do contemporâneo – “o sofrimento pela clausura da dependência”, próprio do abuso de drogas – temos o objetivo de problematizar de que maneiras a intervenção de redução de danos, em geral, se aproxima ou se distancia dos diferentes modos de exercício ético e moral, que se pautam nas culturas de uma “estética da existência”, na

³⁶ FIGUEIREDO, L.C. *Foucault e Heidegger: a ética e as formas históricas do habitar (e do não habitar)*. *Tempo Social*. Ver. Social. USP. S.Paulo. 7 (1-2): 136-149. Outubro de 1995. In: EIZIRICK, M. *Os Tempos do Cuidado: Deslocamentos da subjetividade*. Conferência proferida no Seminário “A Subjetividade na Travessia do Século”. Santa Maria. RS. 4, 5, 6 e 7 de dezembro de 1996.

³⁷ EIZIRICK, M. *Os Tempos do Cuidado: Deslocamentos da subjetividade*. Conferência proferida no Seminário “A Subjetividade na Travessia do Século”. Santa Maria. RS. 4, 5, 6 e 7 de dezembro de 1996.

Situa como o que ecoa de Nietzsche quando aprofunda o veio deste pensamento da existência como verdade ou mentira.

³⁸ BARTHES, R. *A Câmara Clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

antiguidade grega, e depois com os estóicos e epicuristas, até o fortalecimento de uma *moral do ressentimento*³⁹ e da “hermenêutica do desejo” operada pelo cristianismo⁴⁰.

E a escolha deste *punctum* diz respeito à suposição, como colocamos antes, de que tanto o uso dependente de drogas, como as intervenções dirigidas a estes, sustentadas pela via do proibicionismo, e que são hegemônicas no contemporâneo, associam-se, pela via freudiana, a sintomas sociais, por se constituírem como respostas substitutivas em torno da moral da culpa/dívida e, pela via de Foucault, por dizerem respeito a “disfuncionamentos” nas relações de poder.

3.1 Tecido imagem do Contemporâneo

Tal foto pode satisfazer a um deles e interessar pouco; e se tal outra me interessa muito, eu gostaria de saber o que, nessa foto, me dá o estalo. Assim, parecia-me que a palavra mais adequada para designar (provisoriamente) a atração que sobre mim exercem certas fotos era a aventura. Tal foto me advém, tal outra não. Roland Barthes

A natureza sendo morta pelo homem. O homem matando o homem. O homem se matando. O homem morrendo. A “brutalização do homem e da natureza pelo homem”⁴¹. Imagens duras, palavras-concreto, vitrais de horror. Experimentação de um tempo que marca horas de dores, angústias e claustros.

Produzem-se violências, guerras, delinquências, toxicomanias, depressões, individualismos, narcisismos.

Corpos que correm de um lado para o outro, agitados, com uma pressa desesperada, num “não sabemos mais como”, “não há mais tempo”, na tentativa de livrar-se de amarras, que atam muitas das possibilidades do desejo não se figurar tão somente em brutalização. A liberdade patenteada pela potência do capital. O cuidado de si operado pela medicalização do desejo.

Como diz Krajcberg⁴², “As pessoas são como as formigas que eu vejo andando na floresta. Elas vão direto, não podem sair nem à direita, nem à esquerda.

Pode-se dizer que a cena contemporânea apavora, ao menos alguns de nós, porém a questão que se coloca passa em nos perguntarmos: estamos a altura de “escutar” e “olhar” a brutalidade do subjetivo e do social?

³⁹ Como veremos na parte II deste trabalho, Nietzsche, na sua *Genealogia da Moral*, nos fala da constituição de uma *moral do ressentimento*, que encontra com a formação da *má consciência* o aval para o exercício da crueldade, como principal efeito dos processos de culpabilização, o que se opera a partir do cristianismo.

⁴⁰ A partir do que nos traz Foucault.

⁴¹ Como nomeia Benami Sokolovsky em *A arte como resposta a brutalização do homem e da natureza pelo homem*, em artigo que transcreve uma entrevista maravilhosa com Frans Krajcberg, artista polonês que trabalha essencialmente com escultura e o tema da destruição da natureza pelo homem. Em *A Invenção da Vida: arte e psicanálise/org*. Edson Luis André de Sousa, Elida Tessler e Abraão Slavutzky – Porto Alegre, Artes e Ofícios, 2001.

⁴² Segundo entrevista transcrita na última referência.

Pode-se adiantar que, “olhá-la” e “escutá-la” implica em nos reconhecermos implicados na sua produção. Os regimes de verdade são *humanos*, os saberes que se organizam a partir destes são *humanos*, o exercício do poder é ainda mais *humano*, *demasiado humano*. A constituição da moral e o exercício ético que a norteia não é, em nada, *extraterrestre*.

Tomando os elementos para problematização dos modos éticos que nos traz Foucault⁴³, podemos pensar num contemporâneo que tem como substância ética um campo de “imagens específicas”, desde onde o sujeito é incitado a reconhecer-se como sujeito de conduta moral por aquilo que pode parecer, ao invés de ser, e as aparências que têm valor são aquelas que são vendidas como ideais pelo amplo mercado de produção para o consumo. Assim, o *modo de sujeição*, como sendo a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essas regras e se reconhece ligado à obrigação de pô-las em prática é estabelecido pela norma que dita que normais são aqueles que podem produzir, consumir sem abusar, os felizes, os velozes, os inteligentes, os criativos, os heterossexuais e, patológicos, os deprimidos, os ansiosos, os panicados, os abusivos. As *formas de elaboração de si*, como sendo as tecnologias que cada um exercita sobre si, tanto para tornar o seu comportamento conforme a regra como para transformar a si mesmo em sujeito moral, são manuais de auto-ajuda. O consumo de um imenso arsenal de objetos, desde produtos de beleza a uma imensa gama de drogas lícitas ou ilícitas que possam aproximar o si mesmo das imagens e comportamentos definidos pelo *telos*. E o *telos* no contemporâneo determina que devemos aspirar ser produtivos, criativos, velozes, belos, joviais, autosuficientes, livres, saudáveis, ricos e poderosos.

3.2 O punctum do tecido-imagem contemporâneo

Desta vez, não sou eu que vou buscá-lo (como invisto com minha consciência soberana o campo do *studium*, (é ele que parte da cena, como uma flecha, e vem me transpassar. Em latim existe uma palavra para designar essa ferida, essa picada, essa marca feita por um instrumento pontudo; esta palavra me serviria em especial na medida em que remete também à idéia de pontuação e em que as fotos de que falo são, de fato, como que pontuadas, às vezes mosqueadas, com esses pontos sensíveis; essas marcas, essas feridas são precisamente pontos. A este segundo elemento que vem contrariar o *studium* chamarei então *punctum*; pois

⁴³ Em síntese, a ética, para Foucault, é compreendida a partir de quatro aspectos principais: *determinação da substância ética*, que aponta para a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral; o *modo de sujeição*, como sendo a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com esta regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática; as *formas da elaboração do trabalho ético* que se efetua sobre si mesmo, não somente para tornar seu próprio comportamento conforme a uma regra dada, mas para também tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral; e por fim, a *teleologia* do sujeito moral, a qual diz respeito ao que o sujeito espera de si mesmo eticamente. (pg. 28). In: FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

Eizirick, em “**Os tempos do cuidado: deslocamentos da subjetividade**”, conforme notas anteriores, a partir de Foucault, coloca que a respeito do que acena Foucault como sendo o que marca as principais transformações operadas no que diz respeito ao exercício dos modos de exercício éticos, ou seja, mudanças em relação ao privilégio de determinadas técnicas em relação ao *telos* (ao tipo de sujeito que o sujeito aspira ser).

punctum é também picada, pequeno buraco, pequena mancha, pequeno corte – e também lance de dados. O *punctum* de uma foto é esse acaso que, nela, me *punge* (mas também me mortifica, me fere).

Roland Barthes⁴⁴

Que mundo nosso é este, que nos faz pensar que não somos agentes das nossas próprias vidas? Que por vezes nos faz abdicar da vida por nos vermos incompetentes em conduzi-la?

Aí é que tá: eu não sei se eu sou a pessoa que escreve a minha história, ou se eu sou um personagem inventado por ele mesmo. Porque antes mesmo de usar a cocaína injetável eu já me comportava, eu já queria ser que nem aqueles caras que usavam cocaína injetável: queria tá detonado, mutilado...., eu não sei... Hoje eu tô tratando dos guris! Eu admirava eles, eu queria ser igual a eles, eu via algo de bonito naquilo ali... CIC. Dante⁴⁵

Marcar um pungimento pela “anestesia de vida”, pela “brutalização”, é dizer de uma insatisfação, de uma indignação frente ao *modus vivendis* e *operandis* da cultura nossa de cada dia. Contudo, da mesma maneira, partir desse ponto é dizer que acreditamos na possibilidade de transformação, a partir do exercício dessa indignação. Dessa forma, tratar da questão das drogas na contemporaneidade, a partir da análise crítica acerca dos saberes constituídos enquanto verdades, que se colocam a serviço do bem-estar de poucos e ao mal-estar de muitos, pode ser uma forma de resistência frente à manutenção de estruturas de poder correlatas.

O abuso de drogas “dos nossos tempos” vem sendo uma problemática que tem preocupado os mais diversos segmentos e instâncias sociais em nosso país e no mundo, a partir do momento em que se tornou visível um aumento significativo de usuários com danos associados ao uso da droga⁴⁶, bem como com a intensificação do narcotráfico.

Quando nos referimos às drogas, isso envolve tanto as legais (como álcool e tabaco) como as ilegais; e a importância de marcarmos esta questão passa pelo fato de que são exatamente as drogas legais⁴⁷ que têm atingido o maior número de pessoas causando danos mais importantes. A ONU estima que 1,5 bilhão de pessoas sofrem de alcoolismo, contra 55 milhões de dependentes de drogas ilegais⁴⁸. No Brasil, o alcoolismo ocupa o quarto lugar entre as doenças que mais incapacitam (Ministério da Saúde 1997) e o tabaco merece destaque entre as substâncias psicoativas que mais acarretam prejuízos financeiros ao sistema de saúde em função de uma multiplicidade de doenças associadas⁴⁹.

⁴⁴ BARTHES, R. *A Câmara clara: notas sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. (pg.46)

⁴⁵ Segundo entrevista concedida à pesquisadora no que foi definido como “Diálogos”.

⁴⁶ Importante ressaltar que quando usamos o termo drogas não estamos fazendo diferença entre drogas legais e ilegais.

⁴⁷ Logo em seguida demarcaremos como se dá o processo de diferenciação das drogas em legais e ilegais.

⁴⁸ Segundo a reportagem: *Drogas: O que fazer a respeito*. Super Interessante. Rio de Janeiro: Ed.Abril, Edição 172, jan.2002.

⁴⁹ *Guia Para Capacitadores Do Pacs/Psf*. Subsídios para Abordagem em Drogas e Aids voltada à Rede de Atenção Básica. Governo do Rio Grande do Sul, Secretaria Estadual da Saúde, 2000.

Segundo a ONU, atualmente há 180 milhões de usuários de drogas no mundo. E, de acordo o relatório de 112 países no mês de dezembro de 2001, percebe-se um aumento no uso de drogas ilegais, demonstrado pelo aumento do consumo de maconha, cocaína, heroína e anfetamina que aumentou em 60% destas nações entre 1996 e 2001. Além disso, triplicou a produção mundial de ópio e dobrou a de coca, entre 1985 e 1996⁵⁰.

No que diz respeito à realidade nacional, as consequências diretas e indiretas do uso abusivo de substâncias psicoativas são percebidas não apenas no contexto da rede pública de saúde, mas principalmente nas várias interfaces da vida social: na família, no trabalho, no trânsito, na disseminação do vírus HIV entre usuários de drogas injetáveis, mulheres e crianças e no aumento da criminalidade⁵¹.

De acordo com reportagem da revista *Veja*, em dez anos o consumo de maconha cresceu quatro vezes entre os adolescentes de 16 a 18 anos, sugerindo-nos que pensemos que *"a questão não é mais saber se um jovem vai experimentar a erva. A pergunta é quando ele fará isto"*.⁵²

Segundo contextualização da *Política Estadual de Educação Preventiva e Atenção Integral ao Usuário de Drogas/RS*⁵³, no Brasil o uso e o abuso de drogas segue aumentando em faixas etárias cada vez mais precoces e em todos os segmentos sociais e camadas populacionais. Entretanto, nas classes marginalizadas, além das perdas econômicas e prejuízos em termos de cidadania, configura-se um drama de degradação e exclusão que merece um olhar e uma abordagem cuidadosos (p.5).

Nos parece fundamental marcarmos diferenças no que diz respeito aos aspectos qualitativos do uso de drogas na atualidade. Quantitativamente, como foi colocado, houve aumento no número de pessoas que passaram a fazer uso ou mesmo experimentaram drogas, bem como uma maior precocidade nessa iniciação, mas isto não quer dizer que todas elas tenham se tornado dependentes. Qualitativamente, se percebe que o modo de relação dos sujeitos com as drogas hoje vem sendo marcado por uma maior exclusividade, isto é, num grupo maior de pessoas a droga deixa de ser utilizada dentro de rituais sociais e passa a ocupar um lugar central na vida das pessoas, privando-as da liberdade de consumi-las ou não, e este é o uso problemático, mesmo que essa não seja a condição da maior parte dos usuários.

Como há pouco colocamos, a cultura capitalista e seus dispositivos de poder acabaram por produzir relações cada vez mais desconectadas às trocas interpessoais, fazendo acreditar, pelos seus imperativos de consumo, que a felicidade e o prazer podem ser alcançados cada vez mais a partir de relações fechadas em si mesmas,

⁵⁰ Segundo a reportagem: *Drogas: O que fazer a respeito*. Super Interessante. Rio de Janeiro: Ed.Abril, Edição 172, jan.2002.

⁵¹ *Contextualização Epidemiológica do Uso Indevido de Drogas no Brasil*. Coordenação Nacional de Saúde Mental/Ministério da Saúde/ Brasília, 1999.

⁵² *Maconha Quase Liberada*. Revista *Veja*. Ed: Abril, nº30, julho, 2000.

⁵³ *Política Estadual de Educação Preventiva e Atenção Integral ao Usuário de Drogas*. Rio Grande do Sul, 2003. Documento organizado pela Coordenação da Política de Educação Preventiva e Atenção ao Usuário de Drogas.

duais, entre sujeito e objeto, portanto, num regime individualista e narcísico. Nesse estágio, a droga e outros objetos de consumo adquirem a função de alívio dos *mal-estares*, a partir de uma crença imaginária que supõe que o sofrimento pode ser remediado pelo prazer que o consumo dos objetos pode gerar.

Nesse mesmo contexto, as diferenças econômicas entre os indivíduos de uma mesma sociedade transformou-se em um verdadeiro abismo. Sabemos que cerca de 85% da renda mundial encontra-se nas mãos dos mais ricos, estando, portanto, os mais pobres cada vez mais pobres. A situação de pobreza, marcada principalmente pela falta de acesso à cultura, educação, saúde e lazer, associada aos imperativos de consumo, acabam por culminar num movimento de consumo cada vez mais exacerbado, intenso e dependente de drogas nas classes mais vulneráveis e carentes.

Desta forma, acreditamos que a principal questão a ser problematizada aqui não passa exatamente pelas singularidades das formas de usar drogas na contemporaneidade, sua dinâmica subjetiva, mesmo que esta seja cada vez mais problemática e diga muito das relações que perpassam o social por sua inseparabilidade, mas sim a problematização das formas de intervir nesta situação cada vez mais complexa.

Nos mobiliza questionar o que está em questão, quando se percebe que as formas hegemônicas de intervenção ao uso de drogas, as quais passam pela idéia de uma sociedade sem drogas, livre das drogas, lançando mão para isto de estratégias repressivas e proibitivas, organizam-se em um mesmo contexto onde há um intenso incentivo ao consumo.

Quando Escotado (1997) nos coloca: (...) *Uma “sociedade sem drogas” – viável, de certo, em sociedades animais de formigas ou abelhas, mas nunca encontrada em povoado humano algum*⁵⁴, o que ele está apontando é a presença contínua das drogas ao longo de todo o processo civilizatório do homem e, portanto, imaginá-la sem drogas seria um ideal utópico. Porém, na contemporaneidade, como acabamos de acenar, a partir de uma intensificação do uso de drogas, produzem-se, de forma paradoxal, por um lado verdades, saberes e intervenções hegemônicas, principalmente sustentadas pelos saberes das ciências e pela mídia, que afirmam que o uso de drogas mata e adoce e, portanto, deve ser erradicado através da repressão ao uso e da prescrição da abstinência. Contudo, por outro lado, incentivam através do consentimento ao uso de drogas legais, como o tabaco e o álcool por exemplo, pela prerrogativa de que seriam mais leves que as ilegais e, da mesma forma, prescrevem drogas psicoativas sintéticas outros tantos *mal-estares*.

A definição do que vem a ser “droga” atravessa a história da humanidade, a saber, *“qualquer substância capaz de modificar a função dos organismos vivos, resultando em mudanças fisiológicas ou de comportamento”*, associada a efeitos sentidos como prazerosos, porém, quando analisamos a etimologia da palavra

⁵⁴ BUCHER, R. (org.). *Prevenção ao uso indevido de drogas*. 2. ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1991. In: BUCHER, R. *Drogas e Sociedade nos Tempos da Aids*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

“droga”, encontramos um indício que nos aponta para uma diferença marcante. O termo droga teve sua origem na palavra *droog*, o que em holandês antigo significa folha seca⁵⁵. Está, portanto, na antiguidade, associada a medicamento, uma vez que quase todos os remédios eram feitos à base de vegetais. Medicamento, na linguagem médica, sempre esteve relacionado a algo positivo, “*que tem a função de curar doenças*”⁵⁶, o que por sua vez nos possibilita inferir que outrora as drogas tenham estado associadas a algo bom, “*parecendo milagrosas a todas as culturas antigas*”.⁵⁷

Com a eclosão, a partir do século XIX, dos avanços tecnológicos da ciência, foi possível através das pesquisas, o descobrimento do princípio ativo de diversas plantas: morfina (1806), codeína (1832), atropina (1833), cafeína (1841), cocaína (1860), heroína (1883).

Dessa forma, as drogas deixaram de ser vegetais ligados a ritos mais ou menos mágicos, tornando-se um produto da ciência e da indústria farmacológica, engendrados, de forma mais geral, ao sistema capitalista e, mais especificamente, à medicalização. Seus atributos químicos passaram a ser regulados de forma muito diferente, culminando, grosso modo, na distinção das drogas mais tóxicas ou menos tóxicas, o que culminou na distinção das drogas em legais ou ilegais.

Porém, como é de se supor, a legalidade ou ilegalidade das drogas não veio sendo determinada somente pelos atributos químicos, mas principalmente pelos atributos de valor que lhes foram sendo imputados de acordo com cada cultura e a partir de relações de poder bem específicas.

Segundo Escotado⁵⁸, “no Peru as folhas de coca eram um símbolo da cultura Inca, reservadas exclusivamente para a corte e outorgadas aos servos como prêmio. Na Roma pré-imperial, o uso do vinho era liberado aos homens maiores de 30 anos, sendo que o costume admitia executar qualquer mulher ou homem mais jovens encontrados na proximidade de uma taberna. Na Rússia, durante meio século, beber café foi um crime punido com tortura e mutilação das orelhas. Fumar tabaco causava excomunhão entre os católicos e amputação de membros na Turquia e na Pérsia”. Porém, da mesma forma, entre os gregos era comum consumir ópio para acalmar a dor. Os romanos costumavam fumar maconha em suas reuniões sociais com o objetivo de incitar a hilariedade e o desfrute. Usavam cotidianamente também o ópio e não há registro de danos causados por seu uso.

Dessa forma, podemos dizer que os atributos de valor, absolutamente singulares às culturas, exercem uma influência intensa na aceitação ou rejeição do tipo de droga usada, as formas de administração, a definição de quem pode utilizá-las e quando estão autorizadas, em cada tempo e lugar.

⁵⁵ Segundo relatório *CEBRID*, Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas Psicotrópicas, Departamento de Psicobiologia, Escola Paulista de Medicina, 1995.

⁵⁶ Idem nota anterior

⁵⁷ ESCOTADO, A. *O Livro das Drogas: usos, abusos, preconceitos e desafios*. São Paulo: Dynamis Editorial, 1997.

⁵⁸ Idem nota anterior.

Como vimos anteriormente de forma mais ampla, os atributos de valor são definidos a partir de regimes de verdade que tem como função a manutenção de estruturas de poder específicas; portanto, em relação às drogas, no contexto contemporâneo definem-se de modo geral a partir de relações de força próprias das relações de poder engendradas pelo capitalismo, as quais potencializam o consumo inerente ao fortalecimento desse sistema econômico. E isso é absolutamente problemático. Como já dissemos, os indivíduos são colocados numa espécie de brete, pois da mesma maneira como são incitados a consumir, e assim fazer parte do coletivo pelo reconhecimento do estatuto de consumidor, da mesma maneira que são capturados por dispositivos de biopoder, que determina quais são as drogas que podem ser consumidas, quando e em qual quantidade. São esses dispositivos que determinam a figura ideal de consumidor e, portanto, aqueles que não correspondem ao simulacro, num regime do parecer ao invés de ser, são inseridos no campo das anormalidades, sofrendo o exercício de forças mais fortes, próprias à multiplicidade dos modos de exclusão/inclusão contemporâneos.

Deveríamos nos perguntar mais uma vez: por que o álcool e o tabaco são drogas legais no Brasil? Por que a medicina contemporânea é a maior instância de prescrição de drogas psicofarmacológicas?

Como sabemos, o contemporâneo desenvolveu a maior farmácia sintética lícita de todos os tempos e com a maior tecnologia nunca antes imaginada. Antidepressivos, ansiolíticos, inibidores do apetite, potencializadores do apetite sexual, drogas que fazem dormir ou que nos mantêm acordados podem estar nas nossas mãos com uma facilidade mais do que consentida.

É claro que temos de estabelecer algumas distinções no sentido de marcar a potência terapêutica de algumas drogas quando agem como medicamento e os benefícios dos desenvolvimentos tecnológicos neste campo, prolongando a vida de muitos que portam doenças antes letais e, assim, reconhecer inclusive uma certa “continuidade de sentido”, com a aproximação feita na antiguidade entre droga e medicamento. Contudo, primeiramente é preciso pontuar que estamos nos referindo mais especificamente ao uso e prescrição de drogas psicoativas lícitas ou ilícitas e, portanto, não podemos deixar de marcar os paradoxos engendrados entre uma, cada vez mais intensa, “drogadição lícita e prescrita dos corpos” e, por outro lado, as forças proibitivas e repressivas quanto ao seu uso.

No campo macropolítico, os efeitos do embate de forças pelo poder na contemporaneidade tem, no fortalecimento do narcotráfico, a assunção de que um poder paralelo, bélico e sangrento, que se alimenta de “vingança”, torna-se cada vez mais agressivo, com vistas a gladiar com forças que compõe as estruturas de poder econômico e político hegemônicas. O imenso abismo de potência econômica entre os segmentos populacionais, as contradições dos discursos políticos e sociais em relação às drogas, a partir da incitação ao consumo e, além disso, o exercício de uma política combativa ao uso e ao tráfico de drogas, os modos de inclusão/exclusão extremamente punitivos e segregantes podem ser vistos como que a munição necessária para que a força do narcotráfico torne-se ainda mais armada. São, não o narcotráfico em si, mas os efeitos desse embate que marcamos como responsáveis

pelo desencadeamento mais intenso de criminalidades, toxicomanias, violências, marginalidades.

A ONU estima que o tráfico movimenta 400 bilhões de dólares no mundo, o equivalente ao PIB do México. Para comparar, a indústria farmacêutica global fatura 300 bilhões; a do tabaco, 204 bilhões; a do álcool, 252 bilhões. Um quilo de ópio custa 90 dólares no Afeganistão e 290 000 dólares nas ruas americanas. Todo este dinheiro é gerenciado pelos bancos que operam em paraísos fiscais e os governos destas localidades, através do sigilo, mantêm o “negócio funcionando”.

Luiz Eduardo Soares, hoje secretário nacional de Segurança Pública, colocou em entrevista em 2002 que “o tráfico financia indiretamente mais da metade das armas ilegais em circulação no país (...); nas favelas do Rio de Janeiro, os traficantes têm até mísseis antiaéreos”. E, no dia 08 de abril de 2003, disse no Fórum da Liberdade, em Porto Alegre, que é favorável à descriminalização do uso de drogas no Brasil⁵⁹.

A CPI do Narcotráfico calculou que o tráfico emprega pelo menos 200 000 pessoas no país, mais que o Exército, cujo efetivo é de 190 000 pessoas⁶⁰.

O que temos podido perceber através dos dados formais, mas principalmente através da nossa vivência profissional, da escuta, de forma muito próxima aos usuários de drogas de comunidades muito vulneráveis e à rede social que as envolvem, nos impele a questionar essa política hegemônica altamente repressiva e combativa dirigida aos usuários. Isto, porque acaba por distanciá-los das instituições de saúde, de educação e sociais em geral, quando exatamente a possibilidade de aproximá-los nos parece condição para qualquer diálogo. Somos instados a questioná-la, na medida em que a vivência diária junto a essas comunidades nos faz perceber o quanto a exclusão e o estigma, imputados pela força dos valores de verdade da moral *camisa-de-força-social*, alimentam, ou o sono narcótico da anestesia provocada por corpos que só esperam o próximo momento de drogar-se e/ou o ódio que sustenta o desejo de vingar-se a qualquer custo, na tentativa de uma espécie de *tresvaloração dos valores*,⁶¹ como nos coloca Nietzsche. Ou mesmo, como já dissemos, o ímpeto de constituir uma força de exercer um poder tão forte quanto o que segrega e anormaliza.

Não cessa de interrogar-nos esta política que prega que usar drogas, como por exemplo a maconha, que têm o poder de gerar dependência oito vezes menor que a nicotina, seja ainda hoje um crime. Uma política de intervenção caracteristicamente bélica acaba por incentivar a criação de um outro “gigante batalhão de soldados”, como o que abarca o narcotráfico e disputa a manutenção do maior mercado paralelo, o qual só perde para o mercado de armas no plano mundial.

⁵⁹ Porém ressaltou que esta representa uma posição pessoal sua: “ Não é esta a posição do governo e eu tenho que me submeter à política geral do governo”, admitindo que este debate deve se tornar público. *Estado de São Paulo*. Matéria de Elder Ogliari, 9 de abril de 2003.

⁶⁰ Dados retirados da reportagem *Drogas: O que fazer a respeito*. Super Interessante. Rio de Janeiro: Ed.Abril, Edição 172, jan.2002.

⁶¹ Operada pela “revolta da moral escrava”, segundo Nietzsche, como veremos na parte II.

C., durante os “diálogos”, nos traz questões que apontam para o que estamos problematizando e, principalmente, nos ajuda a marcar o quanto o complexo que envolve o abuso de drogas na contemporaneidade deve ser pensado e tratado como um problema social muito amplo, desde onde o entendimento sobre as relações de poder que compõem este campo são fundamentais para que se possa intervir na via da diminuição dos danos e não na intensificação e ampliação dos prejuízos. Seria inclusive redundante dizer que o abuso de drogas, quando priva os sujeitos de vivenciar uma condição de liberdade, situa a condição de aprisionamento como subjetiva, mas principalmente, como vimos, coloca-a como um desfecho da relação com o social. Dessa forma, se nos dispomos a compreender a problemática por uma via que se diferencie da “lógica da culpabilização” e dos tão antigos dispositivos de castigo e punição é preciso engendrará-la no campo das intervenções de promoção à saúde e não no campo das intervenções morais e legalistas.

Uma das coisas que leva o cara a usar droga é que tu vai observando uma coisa com o teu tempo de uso: o status, que quando a gente tava com muita grana, eu com 15, 16, 17 anos, eu já fazia uns assaltos, até porque aí a grana, a mesada que eu ganhava não suportava, não guentava, aquela gurizada ali da volta do L, aquela gurizada da classe alta que ninguém acredita que rouba. Rouba mesmo, descaradamente. As pessoas não acreditam, mas os grandes assaltos partem da alta sociedade, porque o chinelo na favela, o favelado não tem acesso à informação que o cara que tá no meio tem. Então é assim, oh, aquela coisa de tu chegar no Hotel Umbú e jantar no Hotel Umbú com um monte de dinheiro no bolso, com carro alugado, as drogas te proporciona isto. Este status. Tu andar com muito ouro, porque se tu tem droga tu tem muito ouro, tu andar de táxi. Às vezes a gente andava com táxi quatro dias, pagando táxi, quatro dias andando pra lá e pra cá. É estas coisas que te levam querer não só usar, mas ta no meio da droga, porque a droga movimenta muita grana, a droga gira muita grana. A droga na realidade é uma coisa que ela é muito mal vista, porque quando a gente começar a enxergar a droga como na Holanda eles enxergam, o governo começa a ganhar dinheiro e começa a resolver o problema da criminalidade, porque a droga gera muita grana e muito crime por causa da droga. No momento em que só um deter o poder de comercializar esta droga, acabou o crime relacionado com a droga, pelo menos um dano vai ser reduzido, por quê que função vai ter o traficante no mundo, se ele não vai ter como comprar droga? Porque o governo já se responsabiliza da demanda. Porque deve ter uma maneira de se fazer isso, porque tem países onde se faz isso. Por que não fazer num país onde nós temos traficantes com 12 anos. Traficante com 12 anos que tem armamento que policial civil nunca viu na vida. Porque tu entra aqui, em vilas em POA, não vou pegar nem uma vila muito pesada, aqui A., B. das M., moleque com 15 anos tem UZI; delegado da polícia federal nunca viu uma UZI nunca viu uma UZI na mão, moleque de 15 anos anda com UZI na cintura. UZI é uma metralhadora que te dá 60 tiros. A polícia não tem esta arma, o traficante com 15 anos tem; vamos reduzir este dano, este risco, cara. Isto é... A pior parte da droga é esta. As pessoas que não usam a droga e detêm o poder da droga; porque o traficante não usa, ele é muito ligeiro pra usar; ele sabe que se ele usar ele não vai ter tempo pra comandar, porque ele vai tá centrado em comandar, entendeu? É isso... é esta a mentalidade que as pessoas têm que começar a mudar. CIC. Fellini

Pode-se dizer que, atualmente, as estratégias de intervenção situadas no campo da Perspectiva de Redução de Danos têm operado, de forma mais geral, como uma força de resistência. Seja no espectro das técnicas de poder operadas no campo

das “Políticas Combativas” dirigidas à complexa problemática das drogas, seja no social como um todo, na medida em que, como veremos no próximo ponto, através da potencialização de forças que vinham se mantendo na clausura do silêncio e da invisibilidade, têm disparado um processo de emergência de saberes dominados, ou seja, a emergência do saber legítimo do usuário de drogas.

4 UM CAMPO DE TENSIONAMENTOS: A PERSPECTIVA DE REDUÇÃO DE DANOS A PARTIR DE UM OLHAR GENEALÓGICO

De maneira geral, a expressão redução de danos nos indica para a diminuição de alguma forma de prejuízo, nos apontando, portanto, para o abrandamento de situações que envolvam riscos ou danos. Quando falamos em abrandamento, estamos de antemão dizendo que o movimento não é de eliminação, erradicação, de higienização total dos danos, mas de minimização, desde um lugar de fala e exercício que se coloca fora do campo dos ideais, engendrando-se, assim, na esfera daquilo que se constitui como num campo de “possibilidades”.

Estes movimentos podem ser vivenciados através de uma multiplicidade de atos no cotidiano. Quando usamos o cinto de segurança ao dirigirmos, reduzimos tanto alguns riscos, como o de morte, por exemplo, como eventuais danos. O uso do cinto não elimina a possibilidade de nos acidentarmos, porém nos protege de tantos outros prejuízos que causaríamos a nós mesmos se, nesse caso, estivermos sem ele. Da mesma maneira, não dirigir alcoolizado reduz possíveis danos. Quando se diminui a velocidade, igualmente. Quando separamos o lixo que produzimos em seco e orgânico, para possível reciclagem, estamos abrandando o impacto ambiental, além de estarmos possibilitando a redução de um outro dano inscrito num campo mais amplo, o desemprego. Sabe-se que hoje inúmeras pessoas matam a fome através do trabalho de reciclagem do lixo. Quando nos relacionamos sexualmente e usamos preservativo, estamos reduzindo as possibilidades de adquirir o vírus HIV e outras doenças sexualmente transmissíveis. Da mesma forma, se amenizarmos os abismos sociais, próprios das relações de poder exercidas no contexto das sociedades capitalistas, estaremos minimizando outros prejuízos adversos como a fome, o desemprego, a falta de cidadania, a violência, a criminalidade, as toxicomanias.

Adotar condutas de redução de danos pressupõe, portanto, que suportemos a ideia de vivermos fora do campo dos ideais. No caso desses exemplos, não seria o da erradicação dos problemas, e sim encontrar formas alternativas de remediá-los, de diminuir as probabilidades de vivenciarmos outros prejuízos ainda maiores que podem ser gerados a partir de um único problema. A solução total dos problemas a partir dos exemplos que apresentamos passaria nada mais, nada menos do que por não dirigir, não produzir lixo, não nos relacionarmos sexualmente, não vivermos mais em um mundo capitalista e globalizado.

Foi nesse contexto “de sentido” que as estratégias de redução de danos associadas ao uso indevido de drogas tomaram força no âmbito mundial, mesmo que não se soubesse a força e amplitude, no sentido conceitual e político que iriam tomar.

Segundo manual editado pelo Ministério da Saúde (2001)⁶², a redução de danos data de 1926, quando na Inglaterra, através do relatório de Rolleston⁶³, foram

⁶² Brasil. Ministério da Saúde. Coordenação Nacional de DST e Aids. *Manual de Redução de Danos/Ministério da Saúde, Coordenação Nacional de DST e Aids*: - Brasília: Ministério da Saúde, 2001. 114p: IL. ISBN

⁶³ Segundo a referência do manual que estamos citando, o *Rolleston Report* é o relatório das recomendações de uma comissão interministerial, presidida pelo ministro da saúde da Inglaterra, Sir

estabelecidos princípios segundo os quais os médicos passaram a poder prescrever opiáceos para dependentes dessas drogas, desde quando houve a compreensão dessa proposta como terapêutica no processo de tratamento de adictos mais severos. Portanto, pode-se inferir a partir deste primeiro movimento que o princípio norteador do que mais tarde passa a regular o saber que a redução de danos constrói diz respeito, de forma geral, à compreensão da condição de dependência como algo complexo. Ela não pode ser tratada somente a partir de uma proposta terapêutica higienista, que considera a abstinência como a única via de tratamento, mas sim exige, pelo sofrimento que imputa, a tomada de estratégias múltiplas e singulares, que tornem esse processo de tratamento menos danoso e, portanto, mais efetivo, tanto para os sujeitos envolvidos diretamente como para a sociedade em geral.

Porém decorreu um espaço de tempo relativamente longo até que essas estratégias tenham se sistematizado e, assim, passado a incorporar-se no campo das práticas de saúde pública.

A partir de um surto de Hepatite B, em Amsterdam/Holanda, por volta dos anos 80, um grupo de usuários de drogas injetáveis, os chamados *Junkiboden*, organizaram-se com o objetivo de pressionar o governo local para a distribuição de material esterilizado para o uso limpo. Com isso, deflagraram um movimento que, tensionando forças, no campo das relações de poder, iniciou-se positivando o direito à saúde legítimo a todos os cidadãos, o qual não deveria excluí-los nesse caso. O mote concreto dessa mobilização foi o fato de que a principal via de infecção por Hepatite B, entre os UDIs⁶⁴, vinha ocorrendo pelo compartilhamento de seringas e agulhas e, portanto, não teria sentido ficarem expostos a mais esse dano e assim somá-lo à complexa situação de dependência de drogas, simplesmente por serem usuários de drogas injetáveis. Portanto, o mote mais amplo, mesmo acreditando que não estivesse tão claro neste momento, se dá a partir da constituição de uma força de *advocacy*⁶⁵ a partir da auto-organização do grupo, o que acaba por tensionar as forças de exercício de um poder normalizador que, como sabemos, fixa os “desviantes”, de forma geral, em categorias de anormalidade tanto em termos de saúde como jurídica. Este *advocacy* gera um efeito de fortalecimento de um direito mais amplo, o qual passa pelo direito à saúde, mas principalmente pelo respeito ao direito de cidadania. Pode-se dizer que esse importante movimento deflagrado na Holanda está na base do desenvolvimento e fortalecimento de uma ampla política atual de Redução de Danos neste país, e que não se dirige somente aos problemas associados ao uso de drogas, mas à gestão dos problemas sociais de uma forma geral. Marlatt⁶⁶ relata o que um

Humphrey Rolleston, o qual, tendo grande influência no seu país e em outros, estabeleceu o direito dos médicos ingleses de prescrever suprimentos regulares de opiáceos aos dependentes destas drogas, de forma geral, em condições onde estava em questão a minimização dos danos associados tanto ao processo de abstinência quanto a regulação do uso prescrito em função da impossibilidade de dependentes muito severos manterem-se abastêmios.

⁶⁴ Usuários de drogas injetáveis.

⁶⁵ O que atualmente tendo sido entendido pela ABORDA, Associação Brasileira de Redutores de Danos como uma das diretrizes para o fortalecimento das ações de redução de danos no Brasil. *Advocacy* como a apropriação e o exercício de um saber acerca do direitos dos usuários de drogas por eles próprios.

⁶⁶ MARLATT, G. A. *Redução de Danos: Estratégias Práticas para lidar com comportamentos de Risco*. Porto Alegre: Artmed Editora, 1999.

profissional holandês que o acompanhava lhe disse quando conheciam a cidade em sua ida a Amsterdã para a visita dos serviços para tratamento do uso de drogas: “Veja bem, nós aplicamos os princípios de redução de danos até para lidar com os riscos do trânsito. Desde que o sistema de vias de trânsito separadas foi implantado, os danos associados aos acidentes de trânsito e aos pedestres feridos foram drasticamente reduzidos” (p. 22).

O primeiro Programa de Troca de Seringas foi implantado em 1984 em Amsterdã, mas pode-se dizer que foi somente a partir de 1985 que as estratégias de redução de danos dirigidas aos usuários de drogas injetáveis adquiriram mais força política na Europa e foram incorporadas de forma mais ampla no campo da saúde pública, através da experiência “Merseyside”, em Liverpool/Inglaterra. Nesse período, o dano que passou a associar-se ao uso injetável foi sentido, de forma cada vez mais alarmante, como muito mais “mal-assombrado” do que a Hepatite B, tratando-se do alastramento da transmissão do vírus HIV e a consolidação da Aids como uma epidemia.

Segundo Kenneth⁶⁷, quem nos mostra como se deu a “construção social da Aids”, principalmente pelo discurso de uma medicina “do corpo, das lesões e das doenças”, em 1981 um órgão governamental americano (*Centers for Disease Control*) soava o alarme: “uma nova e assustadora constelação patológica atacava homens que tinham em comum a homossexualidade ou o uso continuado de drogas injetáveis”⁶⁸. O tom notoriamente normalizador desse anúncio, próprio do saber médico científico hegemônico, pode ser entendido como apenas uma ilustração de como foram se operando, através da associação do regime de verdade científico da medicina e os dispositivos de biopoder, a construção da doença sumarizada e, portanto, diagnosticável como Aids, através do CDC⁶⁹, em 1985. Neste ano, como nos coloca Kenneth, através de um caráter algo tautológico que passa despercebido, a Aids é definida de forma geral como “Síndrome da Imunodeficiência Adquirida” a partir de um defeito adquirido na imunidade mediada por células⁷⁰, desde uma caracterização clínico-epidemiológica que demarca o seu curso clínico como inexorável e fatal. E, da mesma forma, é nesse momento que são definidos os grupos de risco envolvidos e as formas de transmissão.

Portanto, é a partir desse contexto conceitual de diagnóstico da Aids, que paulatinamente vai se potencializando, através do dispositivo de sexualidade, a sua inserção no campo das anormalidades, mais especificamente como uma “epidemia das anormalidades sexuais”. Daí pode-se inferir que o uso de drogas injetáveis passou a ser “olhado” com um “cuidado preciso”, carregado de um imperativo de “controle urgente” pela ameaça de “contágio” que passou a portar. Epidemiologicamente estava demarcado, no contexto inglês, a associação direta de 30% dos casos gerais de Aids com o uso de drogas injetáveis, e isto podendo se ampliar ainda mais, através da

⁶⁷ CAMARGO Jr. Kenneth Rochel. *As Ciências das AIDs & a AIDs das Ciências: discurso médico e a construção da AIDs*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ABIA: IMS, UERJ, 1994.

⁶⁸ Conforme nota anterior.

⁶⁹ Segundo Kenneth, CDC têm funções de vigilância epidemiológica no território americano; um correlato nacional seria a Secretaria Nacional de Vigilância Epidemiológica do Ministério da Saúde.

⁷⁰ Segundo Fauci, 1985, citado por Kenneth, conforme referência bibliográfica já citada.

relação com sua rede de interação social. Dessa forma pode-se inferir que a adoção de estratégias mínimas de redução de danos na Inglaterra no campo da saúde pública, principalmente através de Programas de Troca de Seringas, motivou-se por questões que acreditamos dizerem respeito não só ao contexto local, mas a um campo de imaginário coletivo mais amplo. O mundo médico estava amedrontado com a Aids e, portanto, com a maior parte dos vivos. Contudo, essa nova epidemia e os grupos de risco associados a ela exigiam estratégias de biopoder diferentes das que Foucault marcou necessárias para controlar doenças letais mais antigas pertencentes ao campo da sexualidade. É o caso da sífilis ou mesmo outras estigmatizadas como a lepra, a tuberculose, a loucura, uma vez que se desenvolve em um contexto de menor potência na incidência de dispositivos de disciplinarização da sexualidade dos corpos. Dá-se a partir de uma série de rupturas nos valores agregados à família e ao casamento, só para citar alguns, mas principalmente pela cada vez maior auto-organização e, portanto, intercomunicação entre os “imaginados grupos de risco” aquém da norma e da sociedade civil normalizada.

Acreditamos estes terem sido os motes para a aceitação das estratégias de redução de danos, as quais, a partir da experiência de Mersey na Inglaterra, vão progressivamente, tão progressivamente quanto o alastramento da Aids, ser implantadas na maior parte dos países do mundo. Não sabemos se não fosse a Aids, mesmo que isto pareça uma brincadeira de humor negro, se teria ocorrido este movimento de promoção à saúde, de direitos humanos, de solidariedade, de exercício ético; porém deixemos esse ponto em suspenso. O fato foi que, a partir de um grupo “fora da lei” que passou a entrar em contato com uma doença que hoje mata os “de bem” e os que ainda são tomados como “de mal”, é que se iniciou um movimento em prol da cidadania. Dessa forma, o sentido específico da perspectiva de redução de danos adquire força de sentido quando se lança mão de estratégias de cuidado de si e dos outros, a partir da minimização dos prejuízos associados, neste caso ao uso de drogas, desde que não seja pela via da culpabilização, própria da *moral do ressentimento* de que falávamos, mas sim através de modos de inclusão que acolhem a multiplicidade de modos de existência. E, num sentido mais amplo, quando conseguimos visualizar o quanto esta progressiva devolução da cidadania, pelo respeito às diferenças e aos direitos mínimos, pode ter incidências sob as verdades que sustentam, no nosso caso, uma moral que ainda tende, em muito, à culpabilização dos danos sentidos como causados ou gerados. Kenneth pontua muito claramente este processo:

“Tomemos a questão da sexualidade. Que há de novo, de original aqui? Em princípio, dois aspectos devem ser analisados. O primeiro é o papel que a Aids representa no discurso conservador sobre a sexualidade, como castigo, em uma reação a uma certa liberalização da moral sexual, ao menos em alguns segmentos da sociedade ocidental. O segundo, ainda mais importante, é que no imaginário coletivo (médico inclusive) a Aids está ligada não à sexualidade, em abstrato, mas a formas socialmente discriminadas de sexualidade, formas desviantes, “perversas”⁷¹. A combinação destas duas facetas (com a indispensável colaboração do discurso normalizador da medicina) explica, ao menos em parte, a virulência da discriminação contra os infectados pelo HIV, criando as “vítimas culpadas”, responsáveis – e

⁷¹ WALNEY, S. *Policing desire*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

merecedoras – pelo seu padecimento, em contraposição às “vítimas inocentes” do mesmo mal.” (p. 44)⁷²

Pode-se dizer que, com a intensificação da problemática da Aids, a redução de danos adquire força como estratégia concreta e absolutamente pragmática no enfrentamento do alastramento da epidemia. Porém, lançando nosso olhar para um campo de análise mais amplo, se pode inferir que vai se fortalecendo, a partir do momento em que os usuários de drogas e/ou portadores de HIV/Aids encontram lugar para potencializar a voz que passa a enunciar uma série de demandas que lhes são de direito. As reivindicações vão desde seringas limpas até a exigência por respeito, direito de qualquer cidadão. Portanto é esta “combinação de interesses” por parte dos órgãos governamentais de saúde e da auto-organização dos usuários de drogas que dá ao movimento de redução de danos uma força “forte” no tensionamento com as forças que compõe as políticas combativas e repressivas e os saberes higienistas.

Esse fortalecimento vai se corporificando a partir de 1990, desde quando passam a ser realizadas Conferências Mundiais anuais de Redução de Danos. A primeira em Liverpool, na Inglaterra (1990); em seguida, em Barcelona/Espanha (1991), Melbourne, na Austrália (1992), Roterdã/Países Baixos (1993), Toronto/Canadá (1994), Florença/Itália (1995), Hobart/Austrália (1996), Paris/França (1997), São Paulo/Brasil até a mais recente na Tailândia em 2003.

É preciso dizer que há diferenças entre os países europeus no que diz respeito ao entendimento acerca da perspectiva de redução de danos. Por exemplo, a Holanda é um dos países representantes de uma política de drogas, como vimos, bastante tolerante e, desde onde a R.D. vem sendo aplicada como um princípio amplo que ultrapassa o campo que engendra o binômio drogas/Aids. Marlatt coloca que se aproximam dessa perspectiva os programas de redução de danos para usuários de alto risco desenvolvidos principalmente na Suíça (Zurique) e na Alemanha (Frankfurt). Já a França e a Suécia rejeitaram a política mais aberta, defendida tanto pelos holandeses como pelos suíços. Porém, salvaguardadas essas diferenças, pode-se dizer que atualmente a franca maioria dos países europeus desenvolvem estratégias de R.D.

Os programas de R.D. desenvolvidos no Canadá e na Austrália, de forma geral, compartilham da perspectiva de redução de danos tanto no campo da saúde como no da educação, desde onde há uma importante problematização em relação aos princípios tradicionais, pautados no proibicionismo e no combate ao uso de drogas. A Austrália foi, inclusive, o primeiro país a inserir formalmente a R.D. na Política Nacional de Drogas.

Em contrapartida, é fundamental pontuar, como nos coloca Marlatt⁷³, que a principal resistência em relação ao fortalecimento mundial das ações de redução de danos passou, e ainda passa, de forma muito pregnante, pela recusa do governo dos EUA em abolir a proibição de financiamento federal para os Programas de Troca de

⁷² CAMARGO Jr. Kenneth Rochel. *As Ciências das AIDS & a AIDS das Ciências: discurso médico e a construção da AIDS*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ABIA: IMS, UERJ, 1994.

⁷³ MARLATT, G. A. *Redução de Danos: Estratégias Práticas para lidar com comportamentos de Risco*. Porto Alegre: Artmed Editora, 1999.

Seringas entre U.D.Is. Mas passa, principalmente, pelo intenso esforço que o governo ainda tem feito em expandir a abordagem de combate às drogas para o nível mundial, tendo chegado o diretor do Programa Internacional de Controle de Drogas americano a prometer eliminar todas as folhas de coca e de papoulas de ópio de todo o planeta num prazo de dez anos, a contar de quando fez este pronunciamento em 1998 (p.23).

A política americana de “guerra às drogas”, a partir da Convenção Única de Entorpecentes de Nova Iorque proposta pela ONU em 1989, aponta como objetivo mais geral a “erradicação total das drogas do planeta”, e vem sendo imposta de maneira arbitrária. Isso se dá a partir de relações de poder abusivas nos próprios EUA, mas principalmente nos países sul-americanos, ironicamente, a partir do exercício de uma verdadeira guerra química, sob o pretexto de livrar a sociedade da dependência química.

Sabe-se da amplitude da força que as determinações políticas americanas têm tido no campo das relações de poder no plano mundial, mas em específico sua incidência desastrosa sobre os países em desenvolvimento, “dependentes política e financeiramente”, como é o caso do Brasil.

A SENAD, Secretaria Nacional Antidrogas, foi criada no Brasil em 1998 durante a gestão de governo Fernando Henrique Cardoso⁷⁴, ligada diretamente ao Gabinete Militar, subordinado à Presidência da República, sendo um órgão, portanto, hierarquicamente superior aos Ministérios. Mesmo tendo sido coordenada por um civil neste momento, o juiz Walter Maierovitch, foi estruturada conforme o modelo de programa americano antidrogas, espelhando as diretrizes políticas e “ideológicas” do documento organizado em 89, e até hoje sem nenhuma revogação na Convenção Única de Entorpecentes de Nova Iorque. Dessa forma, o Brasil estrutura uma política nos moldes de combate e guerra às drogas, mas principalmente, aos que fazem uso delas, estranhamente acreditando que isto teria alguma efetividade que não somente a ampliação dos problemas.

Porém, mesmo antes da criação da SENAD, as políticas sociais dirigidas à problemática do uso/abuso de drogas, de forma hegemônica, buscavam como solução a erradicação, desde onde a estratégia mais enfaticamente exercida era esta da redução da oferta e, a partir destes mesmos princípios, as intervenções de tratamento, norteadas pela exigência de abstinência, tiveram muito pouca efetividade e muito pouco investimento.

Como vimos com Foucault, a construção da medicina social, de forma geral, desenvolveu dispositivos de biopoder para a disciplinarização, controle e regulação dos corpos e das populações, os quais estavam fortemente norteados pelo higienismo. Pode-se dizer que no campo das intervenções de saúde pública no Brasil até a consolidação das proposições pautadas pela Reforma Sanitária, culminando com movimento de implantação do SUS – Sistema Único de Saúde – o que deu início a um processo de redemocratização da saúde, as intervenções nortearam-se a partir deste mesmo regime de higienização, onde a erradicação dos males encontrava solução

⁷⁴ Então presidente da república Fernando Henrique Cardoso.

principalmente através do exercício de dispositivos disciplinares, em que se operavam modos de exclusão muito pregnantes.

Assim, as primeiras tentativas de implantação das estratégias de Redução de Danos no Brasil⁷⁵ tiveram de defrontar-se com as forças de exercício de poder próprias deste contexto. O embate inicia-se a partir de 1989, quando pela primeira vez se dá a proposição de implantar um Programa de Troca de Seringas⁷⁶ em São Paulo. Neste momento, a lei que dispunha sobre medidas de prevenção e repressão ao tráfico ilícito e uso indevido de substâncias entorpecentes, e propunha outras providências, era a Lei nº 6368. Datada de 1976, a lei associava à droga mais de vinte verbos, dentre os quais fornecer, auxiliar, incentivar, dificultou em muito o entendimento da distribuição e troca de seringas e agulhas com os usuários como uma prática legítima de saúde pública. Instâncias legalistas, apoiadas e legitimadas pela constitucionalidade desta lei já absolutamente obsoleta, barraram a possibilidade de implantar-se na cidade de Santos, onde a soro-prevalência para o HIV chegou a quase 70% entre U.D.I.s, um programa que previa estratégias mínimas de prevenção à transmissão e reinfecção pelo vírus HIV.

Como resposta, foram adotadas estratégias ainda mais alternativas como a desinfecção dos equipamentos para injeção de drogas com hipoclorito de sódio, mas principalmente através do “fortalecimento de ações de educação para a saúde, de comunicação social e do trabalho de campo (*out reach work*) realizado por trabalhadores de saúde e voluntários, ligados a serviços de saúde e organizações não governamentais (primeiramente chamados de agentes de saúde). Eles se dirigiam até os locais de intenso uso e tráfico de drogas e começavam a estabelecer relações de solidariedade e parceria com os usuários (p.12)⁷⁷, desde onde a redução de danos foi adquirindo um “corpo” que aos poucos foi sendo esculpido.

De 1989 a 1995, se dá um processo de articulação intenso entre a Coordenação Nacional de DST/Aids, que assume a perspectiva de redução de danos como uma estratégia de saúde legítima e fundamental a ser adotada, o Ministério da Justiça, os trabalhadores de saúde sensibilizados e ligados aos serviços públicos de saúde, as organizações não governamentais, trabalhadores sociais e alguns políticos sensibilizados. Assim, se consegue a consolidação de dois movimentos marcantes. Em 1995, a implantação do primeiro Programa de Redução de Danos, realizando troca de seringas em Salvador/Bahia; e, em 1998, a primeira lei estadual a legalizar a troca de seringas, de autoria do Deputado Estadual Paulo Teixeira, sancionada no Estado de São Paulo (p.12)⁷⁸.

A partir de 1995, o movimento de Redução de Danos no contexto nacional, de forma geral, fortaleceu-se cada vez mais. Através de uma combinação de fatores, como o apoio político e financeiro do Ministério da Saúde para subsídio das ações de R.D, a estreita parceria entre os trabalhadores de saúde e os sociais vinculados a OGS

⁷⁵ Anteriores a criação da SENAD, mas mesmo assim emergentes em um contexto muito marcado pelo “higienismo secular” e repressor.

⁷⁶ Programa de Troca de Seringas

⁷⁷ Manual de Redução de Danos lançado pelo Ministério da Saúde citado anteriormente.

⁷⁸ Idem à nota anterior.

e ONGs e, o importante movimento de auto-organização dos usuários de drogas tem sido possível a implantação sempre progressiva de PRDs nas cidades brasileiras. Da mesma forma, a aprovação de leis estaduais e/ou municipais, que dão subsídios legais de forma mais ampla ao trabalho de prevenção, mas principalmente para a troca de seringas e agulhas, contribuíram para isso.

Atualmente, se tem aproximadamente 170 programas de redução de danos no Brasil, alguns executados por ONGs, mas a maior parte pelas secretarias municipais de saúde.

Acreditamos ser muito importante pontuar o quanto uma espécie de “exercício encarnado” do posicionamento filosófico e político, assumido progressivamente por uma rede cada vez mais ampla de atores, marca o processo de constituição de um “corpo forte” da redução de danos hoje. Esse exercício operou, principalmente, na constituição das Associações Municipais e Estaduais de Redutores de Danos, bem como na formação da Associação Brasileira de Redutores de Danos (ABORDA) e de Redução de Danos (REDUC), as quais organizam e legitimam, progressivamente, a construção e exercício de um “saber-poder” a partir da base, do protagonismo, marcando a construção de uma forma de intervir que se legitima por portar a representação do que de fato demandam os sujeitos e as comunidades que convivem com os problemas.

Pode-se dizer que o “corpo da RD” materializado hoje se constitui, de forma geral, de estratégias mínimas que têm o objetivo de minimizar os danos associados ao uso de drogas. Isso se dá através de uma metodologia de “busca ativa”, onde se dá o acesso aos UD’s e à comunidade em geral, em seus próprios espaços de convívio social (comunidades, bares, breches), desde onde se exercitam intervenções de prevenção, educação social e encaminhamento para serviços de saúde específicos, de acordo com as demandas que vão sendo formuladas (testagem anti-HIV, grupos de adesão ao tratamento da Aids, grupos para a problematização da dependência química, serviços de auxílio social, etc). O “trabalho de campo” realizado pelos redutores de danos (ex-usuários de drogas, usuários em uso controlado ou mesmo pessoas da comunidade que conhecem a “cultura das drogas”) ou pelos agentes comunitários de saúde passa pela abordagem dos clientes de forma que o “juízo moral” possa interferir o menos possível, desde onde possam se estabelecer relações de confiança e vínculo. Independente dos padrões de legalidade ou ilegalidade dos comportamentos, saúde ou ausência de saúde dos sujeitos, a proposta é a de que sejam acolhidas as diversidades e diferenças próprias do humano e, a partir desse acolhimento, a construção de possibilidades de encaminhamento.

Nos últimos anos, tem se dado um movimento de inserção dos princípios de redução de danos em outros campos da saúde, bem como gradualmente nos campos da justiça e educação. Paulatinamente, se passa a nortear as ações em muitos serviços de Assistência à Aids (CTAs e SAEs⁷⁹), de Saúde Mental (NAPS e CAPS⁸⁰), com populações encarceradas, em ações dirigidas a crianças e adolescentes em situação de risco, a usuários de silicone injetável, usuários de crack, o que tem produzido uma

⁷⁹ CTAs, Centros de Testagem e Aconselhamento; SAEs, Serviços de Assistência Especializada.

⁸⁰ NAPS, Núcleos de Atenção psicossocial; CAPS, Centros de Atenção Psicossocial.

ampliação conceitual e um fortalecimento da redução de danos como uma perspectiva que pode vir a nortear tanto os modos de se fazer prevenção como pensar o tratamento pelo abuso de drogas. Além disso, num espectro mais amplo, como um conjunto de princípios que pela legitimidade que lhes conferem, podem vir a nortear uma nova política nacional de drogas que, como coloca Oliveira⁸¹, não deveria ser “anti” drogas, mas “sobre” drogas.

Em 11 de janeiro de 2002, depois de longos anos de enfrentamento e expectativa, foi aprovada uma nova lei, a lei nº 10.409, que dispõe sobre a prevenção, o tratamento, a fiscalização, o controle e a repressão à produção, ao uso e ao tráfico de produtos, substâncias ou drogas ilícitas que causem dependência física ou psíquica. Essa lei deveria ter a função de tratar as questões envolvidas na problemática de forma menos danosa do que a que se operava com base na obsoleta lei 6368, de 1976, em vigência até este momento. Porém, como está posto no texto que compõe a *Política Estadual de Educação Preventiva e Atenção Integral ao Usuário de Drogas/RS*⁸², mostra-se quase inoperante, na medida em que, segundo Reghellin⁸³, tendo sido o capítulo que trata dos crimes vetados por sérios problemas de deficiência jurídica de nada adianta que o resto tenha entrado em vigor. Isso porque, sem delitos, a parte processual, instrução e julgamento são inoperantes, o que significa que do ponto de vista criminal continua valendo a lei 6368/76. Um outro ponto importante deve ser ressaltado nesse mesmo texto: igualmente à lei anterior, a atual legislação não diferencia o usuário do dependente de drogas, tratando-os indistintamente. Essa questão é muito problemática, pois com esta nova lei estabeleceu-se a “Justiça Terapêutica”, o que passa pela obrigação ao tratamento da “dependência”, em detrimento do exercício da pena em cárcere. Como coloca Reghellin, “se esta proposta for aplicada amplamente, teremos a previsão de tratamento em uma equivalência com uma pena, reforçando a ideia do uso de drogas como crime, gerando antecedentes judiciais, reincidências, restrições no caso da pessoa precisar de benefícios como progressão de regime quando preso, liberdade provisória, transação nos delitos do Juizado Especial Criminal, além das consequências da vida cotidiana, tal como conseguir um emprego. Caso a pessoa não consiga aderir ao tratamento, retoma as penalidades e pode ir preso” (p. 4)⁸⁴.

Portanto, como se pode perceber, esta “pseudoaproximação” das situações de uso e abuso de drogas ao campo da saúde é ainda mais problemática quando, mais uma vez suportada no saber jurídico, dá continuidade aos processos de culpabilização e criminalização dos sujeitos pela via da equivalência entre dano e castigo. Como diz

⁸¹ Hevaldo Oliveira é médico em Recife e estava em evento organizado pela ABORDA, em Brasília, nos últimos dias de março deste ano, quando se reuniram todas as Associações de Redução de Danos do Brasil para Capacitação Pedagógica para a criação de núcleos regionais de referência em Redução de Danos e discussão sobre a atual política da SENAD. Sua fala está no site da narconews em reportagem de 30 de março de 2003 por Karine Muller.

⁸² *Política Estadual de Educação Preventiva e Atenção Integral ao Usuário de Drogas*. Rio Grande do Sul, 2003. Documento organizado pela Coordenação da Política de Educação Preventiva e Atenção ao Usuário de Drogas.

⁸³ Segundo Reghellin, 2002. In: *Política Estadual de Educação Preventiva e Atenção Integral ao Usuário de Drogas*. Rio Grande do Sul, 2003. Documento organizado pela Coordenação da Política de Educação Preventiva e Atenção ao Usuário de Drogas.

⁸⁴ Conforme nota anterior.

Szterenfeld⁸⁵, “a lei instituiu os tribunais de droga de acordo com o modelo utilizado em algumas partes dos EUA. Para os usuários de drogas, praticamente nada muda. Agora eles têm que escolher entre tratamento forçado em clínicas de internação ou ir para a prisão” (p. 2).

Consideramos importante marcar que nesse contexto de embate pela constituição de uma política de drogas que possa refletir a complexidade da problemática e o exercício de modos de intervir que não estejam pautados na punição e crueldade, constituiu-se no Rio Grande do Sul, em 1999, a Política Estadual de Educação Preventiva e Atenção ao Usuário de Drogas. A partir do exercício de uma construção árdua e coletiva, foi o resultado de uma proposta integrada que envolveu um grupo Intersecretarias (Saúde, Justiça e Segurança, Cultura, Educação, Trabalho, Cidadania e Assistência Social, Administração e Recursos Humanos) sob a coordenação da secretaria geral de governo. Os princípios de redução de danos atravessam de forma geral as diretrizes propostas de educação preventiva, atenção integral ao usuário de drogas e de contribuição ao debate sobre aspectos legais e sobre a repressão ao tráfico.⁸⁶

Atualmente, a SENAD, coordenada pelo Coronel Paulo Roberto Ulchôa, continua exercendo uma política nacional nos mesmos moldes “antidrogas”, idêntica, portanto, à formulada em 1998. Porém, pode-se dizer que, estando o movimento nacional de redução de danos mais fortalecido e o Ministério da Saúde gerando tensionamentos importantes, ruma-se para uma luta onde as forças de resistência estão mais fortes, principalmente pela mobilização e representação social que a R.D. operou nas bases. O Ministério da Saúde, em resposta à nova lei, deliberou uma portaria que diz que “caberá ao MS normatizar os programas de redução de danos” e o movimento de RDs. Em encontro ocorrido em Brasília neste último março, organizou-se uma Moção em Apoio da Revisão da Política Nacional Antidrogas com o seguinte texto:

As Associações Estaduais de Redução de Danos e outras organizações não governamentais, representando aproximadamente 200 projetos de redução de danos em 18 estados, que têm como característica a defesa da saúde e dos direitos humanos dos usuários de drogas lícitas e ilícitas, reunidas para o Treinamento Pedagógico realizado pela Associação Brasileira de Redutores de Danos (ABORDA), na cidade do Rio de Janeiro, de 24 a 28 de março de 2003, declararam seu apoio ao Movimento para a Revisão da Política Nacional Anti-Drogas, pois somos testemunhas da ineficácia da sua política atual, que é dedicada à exclusão e à marginalização dos usuários de drogas.⁸⁷

A partir desse momento, somaremos à nossa a voz de algumas pessoas⁸⁸ com quem vimos trabalhando. Elas convivem com o uso de drogas de forma muito

⁸⁵ Célia Szterenfeld, é psicóloga. Coordena Projeto Integrado de Marginalidade – PIM, organização não governamental com sede na região portuária do Rio de Janeiro. Trabalham com usuários de drogas e profissionais do sexo no sentido da promoção da auto-organização e resgate de direitos. As colocações que trouxemos estão em entrevista de março no site narconews.

⁸⁶ Ver em anexo 1.

⁸⁷ Conforme matéria de março site narconews.

⁸⁸ Todas estas pessoas vivem em comunidades muito vulneráveis e carentes na Região Metropolitana de Porto Alegre.

pregnante, seja por estarem numa condição de dependência seja por desenvolverem atividades junto ao Programa de Redução de Danos⁸⁹, o qual constitui o “nosso”⁹⁰ campo de exercício profissional. Acreditamos que construir uma problematização da perspectiva de redução de danos a partir de lugares de fala que coabitam lugares de vivência e exercício no campo de análise em questão nos possibilita pensá-la de forma intensamente corpórea, encarnada, o que nos exige um exercício mais trabalhoso no sentido de estabelecer, em alguns momentos, um certo distanciamento necessário para que o inesperado possa emergir; para que rupturas com aquilo que se constituiu como “nossa verdade” possam se operar. Contudo, à luz do que nos fala Foucault acerca do que constitui o exercício genealógico, esta corporeidade nos possibilita fazer emergir verdades corporificadas em “saberes dominados”, os quais são entendidos por Foucault, como já dissemos, como “uma série de saberes que tinham sido desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou cientificidade” (p. 170)⁹¹.

Os fragmentos das falas que se seguirão são partes do que chamamos de “diálogos”. Denominamos “diálogos” pois, por mais que tenham sido formuladas algumas questões, as quais foram sendo respondidas ao longo da interlocução, não gostaríamos de entendê-las como entrevistas. O pesquisador esteve ativo nesta interlocução, expondo em alguns momentos inclusive sua posição frente aos temas discutidos e, por isto mesmo, estamos entendendo as “vozes” como “nossas”. Acreditamos tornarem visíveis ou mesmos invisíveis, enunciarem ou calarem, linhas, forças, intensidades, significações e sentidos que compõem tanto o campo de vivência subjetivo de cada sujeito que fala como o campo da intervenção desde onde se opera o exercício das intervenções de redução de danos.

⁸⁹ Este Programa de Redução de Danos desenvolve atividades em uma das cidades da região metropolitana de Porto Alegre, mas não vamos nominá-lo em função das características das informações, as quais merecem extremo cuidado ético e sigilo.

⁹⁰ Tanto meu enquanto coordenadora do trabalho como dos redutores de danos, com quem construímos os diálogos.

⁹¹ FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

5 “UM OPERAR”: A REDUÇÃO DE DANOS A PARTIR DAS “NOSSAS” VOZES E CORPOS

Uma pequena cidade de aproximadamente 150.000 habitantes, muito próxima a Porto Alegre. A paisagem mistura o urbano e o rural. Como toda pequena cidade está cortada por três ou quatro avenidas que circundam o pequeno centro. Há ali uma praça, uma igreja, um grande colégio marista, bancos, estabelecimentos comerciais, a prefeitura e a câmara de vereadores. A Secretaria de Saúde do município fica numa destas avenidas bem próxima ao Hospital Geral. Junto ao centro estão as casas de pessoas em melhor situação econômica. Há poucos prédios. As comunidades mais vulneráveis ocupam o maior espaço urbano, mas não são como as grandes favelas. Muitas das casas são de alvenaria, têm seu jardim e são cercadas. Bares, minimercados e igrejas Universais do Reino de Deus estão em todas elas. O chão de barro é mais presente. A maioria tem uma escola pública de Ensino Fundamental e um Posto de Saúde. O município tem 17 Unidades de Saúde e não possui PSFs (Programas de Saúde da Família) os quais incluem o trabalho dos Agentes Comunitários de Saúde, importantes atores de promoção de saúde e cidadania, portanto dificultando o acesso da população mais vulnerável aos serviços tanto de saúde como de assistência de forma geral. Os moradores destas comunidades trabalham frequentemente nas indústrias próximas que se localizam junto à extensa free-way. O município tem um grande parque industrial de aproximadamente 800 indústrias de médio e grande porte, nos campos da informática, metalurgia, componentes eletrônicos e outros. Pode-se dizer que a metade da população é pobre, ganhando até dois salários mínimos. A cidade é cortada por três estradas estaduais e três federais, sendo um local estratégico na rota do tráfico de drogas no país. Há intenso uso de drogas, principalmente cocaína, seja injetável ou aspirada. Neste momento se percebe uma importante migração para o uso de crack, o que têm intensificado os danos e a vulnerabilidade associados ao abuso de drogas. A associação de 40% dos casos de Aids ao uso de drogas injetáveis foi constada desde os primeiros levantamentos realizados com a constituição da Política Municipal de DST/Aids e do Serviço de Assistência Especializada em DST/Aids em 1999. O Programa de Redução de Danos foi implantado efetivamente em 2000, a partir de um convênio firmado entre a Secretaria Municipal da Saúde e o Movimento Metropolitano de Redução de Danos, organização não governamental criada neste mesmo ano e que tem trabalhado no fortalecimento da perspectiva de R.D. na região metropolitana de Porto Alegre; é responsável por aproximadamente 70% dos casos totais de Aids do estado do RS. Antes mesmo da implantação do PRD, foi feita uma boa articulação com a Procuradoria Geral do Município, a qual emitiu parecer muito favorável à execução das ações, tendo sido em dezembro de 1999, promulgada uma lei que autorizou a efetivação do convênio citado e, portanto, a distribuição de seringas e outros materiais aos usuários de drogas injetáveis. Desde o final de 2002, o Programa de Redução de Danos vem sendo coordenado por uma outra ONG/Aids do município, na medida em que o MmRD⁹², em função de uma amplitude maior de seus objetivos de atuação, entendeu que, tendo já o município condições de dar seguimento às ações de forma autônoma, poderia estar incidindo seus esforços na

⁹² Movimento Metropolitano de Redução de Danos, Organização Não-Governamental.

sensibilização de outros municípios com maiores dificuldades para implantar ações de R.D. Pode-se dizer que os três anos de intervenção junto aos usuários de drogas neste local representou muito em termos de resgate dos direitos mínimos desta população e de sua rede de interação social, além de constituir uma importante forma de acesso e vinculação destas pessoas à rede pública de serviços.

5.1 A Perspectiva de Redução de Danos: um dispositivo de diferenciação

À luz de alguns operadores conceituais desenvolvidos por Foucault⁹³, nossa proposta neste momento é a de tecer o operar da Perspectiva de Redução de Danos. Acreditamos que possa ser tomada como um dispositivo que produz processos de diferenciação, gerando um tensionamento no campo das relações de poder. Dessa perspectiva, o dispositivo de sexualidade opera o exercício de um biopoder, em que a normalização dos corpos se coloca como principal efeito. Como nos diz Eizirick⁹⁴, para Foucault, o dispositivo é como uma máquina de fazer ver e falar, mas também de fazer não ver e calar. Em relação ao saber, caracteriza-se por duas dimensões: as curvas de visibilidade e a enunciação. A visibilidade está ligada ao regime de luz de cada dispositivo, de onde as linhas de luz distribuem-se entre o visível e o invisível conjuntamente às curvas de enunciação, que se distribuem no tempo histórico estabelecendo regimes de verdade (p.18). Já em relação ao poder, estabelece linhas de força, estreitamente vinculadas com as curvas, as quais, “de alguma maneira, se retificam, traçando tangentes, envolvendo os trajetos de uma linha a outra, operando idas e vindas, desde o ver ao dizer inversamente, atuando como flechas que não cessam de penetrar as coisas e as palavras. A linha de força se produz em toda relação de um ponto a outro e passa por todos os lugares de um dispositivo. Ela é invisível e indizível e está estreitamente mesclada com as outras”⁹⁵. Portanto, o trabalho de terreno aqui será o da construção dessa máquina.

Como dissemos anteriormente, se pode dizer que a Redução de Danos, a partir das experimentações dos tantos PRDs no Brasil possui um “funcionamento geral”. Mas o que estamos propondo é que ele é sempre singular a cada espaço, tempo e subjetividades que compõem a particularidade de “cada um” e, dessa forma, o funcionamento a ser tecido aqui diz respeito às “nossas vivências, sensações, produções e invenções”; aos “nossos estilos”.

Primeiramente, acreditamos fazer-se necessário trazermos, mesmo que seja na forma de um recorte, a situação de vida anterior ao contato com a RD de cada sujeito que fala nos “diálogos”, na medida em que, assim, poderemos perceber como se opera ou não, esta passagem de lugar, ou seja, da condição de cliente ou observador

⁹³ Como explicitamos na introdução trabalharemos com operadores conceituais de Foucault, os quais serão desenvolvidos mais detalhadamente na parte II. Na medida do possível, os desenvolveremos parcialmente junto à construção deste ponto.

⁹⁴ EIZIRICK, M. *Michel Foucault: sobre a passagem do poder/saber à genealogia da ética*. Polígrafo de referência à aula proferida no Programa de Pós-Graduação em Educação – UFRGS, em 18 de novembro de 1994.

⁹⁵ Eizirick cita Deleuze. Desde onde Foucault bebe conceitualmente para delimitar seu entendimento de “dispositivo”. Conforme referência bibliográfica anterior.

do PRD para a condição de redutor de danos ou mesmo para a vivência de uma situação mais branda de dependência.

Um dos motes do trabalho de R.D é a inclusão, à equipe de trabalho, das pessoas que, a partir do processo de relação que se inicia no campo, conseguem percorrer este caminho que se marca pela saída de uma situação de dependência para o “uso controlado” ou abstinência das drogas, desde onde se faz possível o exercício de ocupar outros lugares, como é o profissional, e a se relacionar com outras coisas, além das drogas⁹⁶. É este mote se justifica pelo fato de entendermos que o protagonismo é fundamental neste trabalho, como veremos ao longo desta construção.

“Quando jovem eu fiz uso de várias drogas. Todo tipo de droga. Maconha, LSD. Só que tudo oral, nenhuma injetável. Eu sempre levei muito medo da questão química, da dependência química, eu sempre levei medo e não me aprofundei muito. Até que eu conheci uma tal de glucoenergan. Conhece glucoenergan?

Uma porcaria de uma vitamina que tem não sei quanto % de anfetamina. E aí eu me viciiei em injetável por uns 4, 5 anos.

C: Como é mesmo o nome?

A: Glucoenergan. Não existe mais. Era glicose e tinha uma parte de anfetamina. Eu tomava 4, 6 caixas por dia. Cada uma vinha 5 ampolas de 10ml.

C: E tu fazias uma injeção de cada ampola?

A: Eu tomava 20 ml de uma vez só e depois tomava mais 20ml. Era uma loucura.

Mas, depois que eu me separei eu me aprofundei muito na questão do álcool. Eu tive assim etapas de controle, depois despencava.(...) Uma outra coisa assim(...) Eu era, eu tinha uma necessidade de gasto compulsivo. Se eu tivesse dinheiro no bolso eu ia gastando; comprava isto, comprava aquilo enquanto não acabava o dinheiro, e isto eu também consegui, através da redução de danos começar a mudar na minha vida. Administrar melhor a minha parte financeira, administrar o álcool, administrar enfim, as coisas na vida. (p.3)

CIC Arnaldo

F: Eu tive contato com a droga cedo. Tive contato com a droga com 11 anos. 10 para 11 anos eu conheci droga e até 14 anos eu levei uma vida normal, né cara. Eu fumava uns baseados, ainda estudava, cuidava da minha irmã mais nova. Com 14 anos eu conheci a cocaína. Aí a minha vida “degringolou”. Até os meus 26, 27 anos, é 27 foi quando eu conheci a redução, até os meus 27 anos passei por delegacia, passei pelo presídio de Florianópolis, trafiquei crack, já experimentei todo o tipo de droga que tu pode imaginar, ah, tudo que dilui em água eu já experimentei. Até bicarbonato. Até porque a mistura básica hoje é bicarbonato...(p.6)

Mas, com 27 anos eu conheci uma pessoa que trabalha com redução de danos. Até foi engraçado, porque nós, eu lembro bem, até porque não faz muito tempo, nós tínhamos uma quadrilha bem pesada na cidade onde eu moro. Nós fazíamos roubo de carro e levava para o Paraguai. Então nós..., nós estávamos afundados no crack mesmo, quatro pessoas mais a minha esposa, nós estávamos afundados no crack mesmo.

C: Vocês usavam crack e injetável também?

F: Não, nós tínhamos parado de se injetar e estávamos só no crack mesmo.

⁹⁶ Fazem parte da equipe também pessoas que não têm uma relação pessoal com as drogas, mas de maneira indireta por viverem em comunidades onde há uso intenso ou mesmo por situações familiares.

C: Quando tu paraste de te picar?

F: Não, eu não parei, foi só um período. Só um intervalo. Um intervalo de uns dois anos assim. Tinha um fornecedor que comprava os nossos carros, em SC, e ele nos pagava com crack. E aí então a gente tava todo mundo fumando crack, né. E aí este fornecedor foi preso e aí nós perdemos o fornecedor de crack e voltamos para a cocaína. E ainda ficamos com aquele grande problema... Eu, todo mundo sabe e o pessoal que andava comigo também, que eu tenho aids, então a minha seringa eu não dividia com ninguém, então já tinha um problema, porque a minha seringa eu não dividia". CIC Fellini

"A minha estória...bom, eu sempre fui uma pessoa que reclamava muito da vida. Sempre cuidando o meu próprio umbigo...

C: Quantos anos tu tens?

P: 25. Né, e sempre achava "pô, tudo acontece de errado pra mim, será que eu não vou melhorar nunca?! Me queixando da vida que eu levava e não tinha consciência que tinham outras pessoas na minha volta que tavam muito pior do que eu. Aí quando eu fui cuidar das crianças soro-positivas eu me dei conta: mas, pára aí, o mundo não se resume só ao meu umbigo, né...tem muita coisa acontecendo. Até então pra mim a aids era uma coisa assim, eu aqui a aids lá. Tanto que eu nunca tinha feito um exame, nunca tinha me preocupado com nada. Apesar de eu ser consciente, de eu me cuidar. E aí que entra o amor próprio, porque eu tinha muito amor próprio e pouco amor pelos outros, sabe?! Então quando eu conheci estas crianças eu comecei a me preocupar com os outros, vendo aquela maratona, o que eles enfrentavam, aquele negócio de exames, aquilo me tocou, sabe! Aí eu comecei a intervenção à aids neste sentido.

C: Mas como foi que tu pensaste em trabalhar com estas crianças?

P: Não é que eu tava assim, como eu te falei que eu usei drogas, eu tava numa fase assim ruim, eu tava afastada da minha família, tinha saído da casa do meu tio que eu tava morando com ele, porque eu tava morando em Tramandaí.

C: Tu estavas usando?

P: Eu tava usando droga.

C: O que tu usavas?

P: Cocaína e maconha. E aquela coisa assim aí eu comecei a me distanciar do vínculo familiar e comecei a cair no conto dos amigos, né? Aí rolava, porque aquela velha estória, tu é amiga do traficante, tu é mulher, então fazia festa até altas horas; era duzentos, trezentos contos por dia, no final de semana, então ... E no lugar onde eu morava lá, rolava de tudo, rolava crack, rolava loló, cocaína, maconha, era direto de manhã até de noite; só que eu me sinto privilegiada porque eu ainda tive aquele restinho de consciência de não me deixar afundar tanto quanto os outros. E aí assim quando eu via, olhava assim no quarto, meia dúzia de pessoas uns chapados, o outro ligado o outro ali fumando, cheirando cola, cheirando loló e eu ali cheirando as minhas carreiras e eu olhava assim: Bá, será que é isso que eu quero pra mim? E a única coisa, a única possibilidade que eu tinha de sair daquilo tudo, foi vindo para G. com essa mulher, com estas crianças. E aí eu pensei: vou, não vou? E aí todo mundo disse: não, não vai, fica aí com a gente, vamo curtir! E aquela coisa assim, aquela fissura: fico, não fico. E aí disse: não, se eu não for agora, babaus a vida pra mim. E eu peguei, meti o peito e vim." CIC. Pina

"C: Tu começaste a usar drogas, quando?

D: Eu era muito tímido... eu comecei pelo álcool, né? O meu primeiro porre, eu me lembro, foi no aniversário de quinze anos da minha prima; eu tinha doze anos, eu era muito guri... e eu me sentia muito feio! E ela tinha um namorado que era muito louco... era cabeludo...- era tudo o que eu queria

ser na época. E eu não conseguia conversar, eu tava com vergonha porque eu era apaixonado por ela, uma coisa de infância, adolescente, e eu tomei uma cerveja...! E me senti super bem, e eu já tinha tomado cerveja antes, mas não que nem daquela vez! Ali começou a minha relação com o álcool... eu acho que sempre eu usei isso, e acho que no princípio (eu tô tentando descobrir isso agora), me auto mediquei com as drogas, entendeu? Num primeiro momento pra tirar a timidez. Num segundo momento, com a cocaína, pra tira a depressão. Mais depois, novamente o álcool e a maconha e os benzodiazepínicos pra baixar a euforia, quando tava demais! E desde que eu comecei o segundo grau eu comecei a tomar remédio para emagrecer, e vim a parar vai fazer um ano agora em Junho.

C: E tu estavas usando lpfogim?

D: Eu tava usando lpfogim.

C: E quando foi a primeira vez que tu usaste cocaína injetável, ou, tu já usaste outra droga injetável?

D: Depois da cocaína eu usei lpfogim. A primeira vez foi com um tio meu, acho que eu tinha uns catorze anos, na beira do rio. Ele preparou uma pra mim, ele mando eu esticar o braço e ele aplicou. Aí eu fiquei um tempão sem usar e fui usar de novo quando eu saí do segundo grau; aí cocaína mesmo!" CIC.Dante

As relações de Arnaldo, Fellini, Pina e Dante⁹⁷ com o uso de drogas, ressaltando as dinâmicas subjetivas singulares a "cada um"⁹⁸, carregam marcas próprias de "relações de exclusividade", quando os sujeitos vivenciaram períodos de intenso fechamento entre si mesmo e os objetos de consumo, mesmo que para cada um isto tenha tido "uma duração" e "uma intensidade". Oriundos de comunidades mais carentes e onde há intenso uso e tráfico de drogas acabam, como contam, sendo capturados por um "prazer" e "identidade" mais acessíveis e reconhecíveis. Quando Pina se pergunta: "O que é que eu tô fazendo aqui? Que lugar que eu ocupo no mundo? Entendeu? Porque o usuário, ele não consegue saber qual é o lugar dele no mundo". Isso nos traz uma questão que realmente nos parece emblemática aos sujeitos que forjam uma saída "pelas drogas". Para nós interessa marcar aqui que, de forma geral, esse pedido por "um lugar", um reconhecimento possível, tem sido escutado em nosso campo de intervenção como uma das construções e ressignificações mais importantes a serem operadas para que aberturas de sentido e outros lugares possam ser criados. Porém, nossa proposta não é a de prescrever como devem ocupar um lugar no mundo, mas sim de resgatar o que pode se enunciar pela via do desejo próprio de cada sujeito.

⁹⁷ Este trabalho já estava prestes a encontrar-se com o ponto final, mas algo me mobilizava e inquietava tanto que não conseguia assim fazer. Sentidos meus escorregavam, escapuliam entre os instantes de pensamento e o teclar. Algo de mim não conseguia falar.

Percebi que um incômodo muito grande me invadia desde quando comecei a construir este ponto pois, impossibilitada de encontrar outras formas passei a chamar por insignificantas abreviaturas, A., F., P. D., pessoas que produziram em si e em mim tantos novos e uma multiplicidade de outros sentidos além das marcas que se inscreveram pelo uso de drogas. Me surgiram outros sentidos e assim nasce o Arnaldo, o Fellini, a Pina, o Dante, o Antonioni e a Serena. As suas significações ficam em aberto; dizem de uma suavidade!

⁹⁸ Nossa proposta neste trabalho, como dissemos anteriormente, não tem como foco desenvolver as questões envolvidas na dinâmica das toxicomanias e, portanto, não iremos explicitar o que perpassa a subjetividade e singularidade de cada uma destas pessoas que dialogam conosco agora.

De forma geral, os PRDs, para acessar os usuários de drogas e sua rede de interação social, operam uma “busca-ativa”, através dos redutores de danos, os quais vão até os locais de vivência dos usuários, pois se sabe que a maior parte deles/as não busca os serviços de saúde por estar vivenciando um estado de “anestesia”, como efeito dos modos de exclusão, próprios do exercício de um poder normalizador, tal qual Foucault nos fala.

“P: É, até porque pelo fato dele ser usuário de drogas as pessoas, o resto da sociedade tem tendência a destruí-lo, a analisá-lo, então o redutor de danos tem aquela função, aquela coisa, de chegar e dizer: não cara, não é todo mundo, tem gente que se preocupa contigo, mas primeiro de tudo, tu tem que te preocupar contigo.

F: Ba! Tu fala isso e eu me emociono, porque isso eu ouvi do D. na primeira reunião que eu vim, ele disse: Cara, tu é a pessoa mais importante pra mim aqui, hoje. Porque tu tá usando e tá te preocupando contigo. Tu ser redutor de danos é isso, é tu conseguir mostrar pro usuário que ele não é um lixo, né cara! Que ele realmente não é um lixo; que ele realmente é uma pessoa que se voltar pro problema que é, pra problemática que é a droga, o uso de droga, ele vai ser uma pessoa muito importante no combate à discriminação porque o nosso grande problema como usuário de droga é a discriminação. Porque eu não posso chegar aqui na mesa, puxar uma bucha de cocaína e cheirar uma carreira que eu tô preso, mas se eu pedir uma cerveja a moça vai trazer para mim e se a P. pedir um conhaque ela vai trazer e se tu pedir um whisky ela vai trazer e ela nem quer saber se agente tá de carro ou se a gente tá a pé. Se eu tomar, se me aplicar 10 gramas de cocaína aqui, eu saio daqui, eu pego o carro, cara, eu não faço uma besteira no trânsito, eu tenho certeza absoluta; eu vou dirigir agoniado, mas eu vou dirigir muito ligado. E se tu tomar 10 doses de whisky, cara, deus o livre, tu vai atropelando gente daqui a POA, entendeu?” CIC Fellini

Percebe-se que o que dispara um processo paulatino de aproximação, de estabelecimento de laços, de uma vinculação possível e, posteriormente, uma relação de confiança, o que é fundamental para disparar o desejo de preocupar-se e cuidar de si e dos outros é a “escuta”. Estamos propondo que se tome a “escuta”, portanto, como uma técnica de poder sobre o outro e depois de si mesmo, uma *tecnologia de si*, a qual dispara um processo de “falar”, de colocação de demandas, do que pode vir com o “esculpir” da relação, a se configurar como enunciação de desejo. Possibilita, como veremos, a paulatina constituição de um saber, o qual terá incidências tanto nas subjetividades envolvidas, como na relação, de forma específica, com os saberes que sustentam as práticas médicas, judiciais e religiosas dirigidas à problemática do abuso de drogas, através de linhas de força que, num mesmo plano, estabelecem relações de poder. Vejamos como se pode visualizar este “operar” a partir do que emerge nos “diálogos”:

“P: Na verdade, se tu é um usuário e tu tá com uma dificuldade na tua vida e tu fica com aquilo ali pra ti, tu vai ficar, tenso, com depressão; daqui um pouco tu tá tomando todas. No momento em que tu tem alguém pra te ouvir, que tu tem alguém para tu desabafar...

F: Tu vai dividir a coisa.

P: Tu não vai ter só a droga como alívio. É aquela coisa assim: eu tenho os meus problemas. Bom, uma pessoa: eu tô só olhando para os meus problemas, eu tô me lamentando, sabe, eu não vejo que o F. tá ali a 50 metros da minha casa e tá com muito mais problema do que eu, quer dizer

ele também tá com problema e ele sabe que eu vou ajudar ele, então eu vou ajudar ele também.

C: Então esta preocupação com o outro é uma forma de se ajudar também?

F: É. É que quando tu consegue fazer isto pro teu semelhante, eu ainda tenho hábitos filhas da puta, que nem eu sempre penso que eu posso ganhar alguma coisa, quando eu tô lá ouvindo o cara que tá usando demais, que a mulher foi embora ou que “os homem”⁹⁹ tão atrás dele ou que tem alguém querendo matar ele, cara isso tudo eu tô ouvindo e eu tô ajudando ele e eu tô tirando o que serve pra mim, sabe, eu tô sempre aprendendo, a redução de danos te proporciona isto; tu não só tá ajudando o teu cliente lá como tu tá te ajudando. Porque quando tu te dispõe, tu como psicóloga deve saber isso, quando tu te dispõe a ouvir as pessoas, tu infelizmente aquilo tá entrando para dentro da tua cabeça aí compete a ti peneirar e ficar com o que te é útil e o que não é útil deixa passar na peneira.

C: Isso não é ruim. Não é ser perverso, não é ser consumidor do outro. É uma relação de troca.

F: É eu acho. Mas, não...uma relação de troca é quando tu vem propondo esta relação, quando tu não vem propondo...

P: É, porque o que a gente tá dando para aquela pessoa é o que ela quer naquele momento. Ela quer uma pessoa para ouvir. Ela não quer que tu chegue dizendo. Muitas vezes tu chega dizendo alguma coisa de repente ela não quer ouvir, ela quer que tu ouça ela, é só aquilo ali que ela quer de ti, consequentemente tu tá dando para esta pessoa.

C: Então, como é que a RD pode promover saúde?

F: Saúde. Ba, é barbada resumir, né cara. É tu ter sentado na tua frente o que é o exemplo claro do que é a falta da redução de danos. A RD chegou na minha vida quando eu já era soro-positivo, e hoje ela me proporciona levar para pessoas que querem usar uma maneira deles usarem sem se expor. Há mais de 20 doenças, porque não é só a aids, não é só a hepatite, são mais de 20 doenças que o sangue transmite, então isso é saúde; é tu poder chegar para um moleque que nem eu quando tinha 13 anos e dizer para ele: oh, cara, usar não é legal, mas se tu quer usar, usa limpo. Isso é a saúde que a redução de danos te proporciona.”

Como percebemos nesse diálogo, a “escuta” abre uma multiplicidade de possibilidades e opera funções diversas. Adquire uma função terapêutica tanto para aqueles que se dispõem a exercê-la, como para os que são escutados, desde onde se faz possível falar de outras questões para além do abuso de drogas e vivenciar outros lugares que não somente o de usuário. Nos parece que, com a abertura para o compartilhamento e a troca de uma multiplicidade de vivências, a dureza e fechamento próprios da condição de “dependência” são quebrados, possibilitando para quem escuta uma descolagem, um descentramento da sua própria condição de usuário, se assim a vivenciar, bem como para quem é escutado, quando pode falar sobre outras coisas que, como sabemos, compõem a problemática de forma mais ampla.

Acreditamos que o estabelecimento dessas relações de troca, de compartilhamento, vão marcando a constituição do que é redução de danos; a construção de um saber que vai delineando um sentido, que marca que trocar significa reduzir danos, no outro e em si. Esse ponto é muito importante, pois possibilita que se pense e visualize o cuidado no sentido do cuidado do outro e de si, o que no diálogo aparece em termos de “ajuda”. Quando Pina se dispõe a escutar Fellini, opera um

⁹⁹ A polícia.

cuidado de si e para com ele, pois o fato de se preocupar com as questões que ele tem a dizer, pode “ajudá-lo” e, ao mesmo tempo, a “ajuda” a suspender os seus, abrindo-se para a possibilidade de vivenciar o lugar de redutora de danos, o que lhe possibilita não estar, naquele momento, no lugar de usuária. Pode inclusive ser usuária, mas naquele momento não está. A troca aí ganha um outro sentido ainda, que é o de experimentar uma troca, mesmo que momentânea, de lugar. De uma outra forma, quando Fellini diz que, quando “ouve” o outro, “escuta” o que lhe interessa e com isto aprende também, está através da escuta operando um compartilhar que possibilita um cuidado de si e do outro.

“F: É, a estória da medicação é complicado. É uma medicação muito pesada, tem que tomar com alimentação, não pode ser alimentação gordurosa; tem que ter uns cuidados, e quem levava pra mim direto era o redutor que me atendia, sabe, o redutor de danos. Eu não contava nem com os parentes, sabe, contava com o redutor de danos. Isso é uma coisa legal que a redução proporciona assim para as pessoas; de gostar de fazer alguma coisa para as outras pessoas.”

Durante um bom tempo, foi recorrente entre os profissionais da saúde que trabalham com ações de redução de danos tomar a “troca de seringas” como o “carro chefe” das estratégias de RD, uma vez que o objetivo mais geral dos programas é o da prevenção da transmissão do vírus HIV/Aids entre UDIs e outras doenças associadas ao compartilhamento de agulhas e seringas. É dessa perspectiva que se dá o entendimento de que a “troca” dos materiais, e não somente a distribuição, tem efeitos tanto de caráter epidemiológico como subjetivo¹⁰⁰.

Quando o redutor faz as primeiras abordagens com usuários que estão em uso intenso de drogas injetáveis (ou mesmo de *crack*), é muito frequente deparar-se com uma situação em que não há quase nenhuma disponibilidade para estabelecer relações com qualquer outro objeto que não seja a droga; percebe-se que estão fechados em si mesmos, estabelecendo uma dinâmica de relações cotidianas que giram em torno dos movimentos para conseguir a droga e os instrumentos necessários para o uso do mesmo. Dessa maneira, a abordagem que foi se verificando mais efetiva passa por uma aproximação que possa “oferecer o que necessitam” e, com isto, “pedir algo em troca”. Quando se trata de UDIs, o redutor oferece as seringas limpas que necessitam e, junto com elas, fornece informações sobre o “cuidado de si”. Mas, ao mesmo tempo, lhes é pedido que no encontro seguinte devolvam-lhes as usadas. A “troca” das seringas limpas e outros materiais tem consequências muito concretas, como a retirada de circulação desses materiais potencialmente infectados, prevenindo assim a reutilização e o compartilhamento por parte dos usuários, bem como a sua circulação entre as comunidades em geral. Porém, o que se dá subjetivamente é a construção de um saber, onde a “troca”, a redução de danos consigo mesmo associa-se à redução de danos do coletivo, inserindo o princípio de responsabilidade como fundamental para o progressivo cuidado de si e dos outros.

¹⁰⁰ Atualmente se tem trabalhado com a ideia de “troca” de forma mais ampla, até porque o uso de drogas injetáveis está cada vez menos frequente em função da entrada do *crack* no mercado em muitos estados do Brasil, como é o caso do nosso e, portanto, temos trabalhado no sentido de construir novas estratégias de “troca”.

Neste caso específico, na medida em que, com o descarte apropriado deste material, se está trabalhando numa relação que aponta tanto para direitos (o de obter o material limpo) como para deveres (o de descartá-lo, não reutilizá-lo e mesmo não expor outras pessoas ao contato com estes), o que nos parece fundamental para que se possa operar um resgate do estatuto de cidadania.

Porém, alguns usuários têm dificuldade em fazer esses movimentos, por vários motivos. O mais recorrente é a paranoia, um efeito próprio do uso de cocaína injetável ou mesmo do *crack*, fazendo com que logo após o uso descartem as seringas em qualquer lugar com o objetivo de livrar-se delas o mais rápido possível e, assim, não comprometer-se com a polícia, família, etc. Dessa maneira, muitas vezes se distribui o material mesmo para aqueles usuários que têm esta dificuldade, tanto através dos redutores, como nas Unidades de Saúde sensibilizadas ou nas casas de moradores das comunidades dispostos a contribuir com o trabalho.

Se pensarmos sempre de forma ampla, mesmo a distribuição se opera na lógica da minimização dos prejuízos. Trabalhando-se numa escala de “hierarquia de danos”, a concreta prevenção do compartilhamento e da reutilização potencializada pela falta de seringas e agulhas é anterior ao resgate de cidadania pois, para ser cidadão é preciso estar vivo e em condições mínimas de saúde.

Nos parece importante marcar que é exatamente pelo estabelecimento de uma relação de troca, que passa por uma dinâmica de jogo onde “*eu te dou isto e tu me dás aquilo*”, que os sujeitos que estão vivenciando uma relação de dependência e, portanto, de fechamento intenso, podem operar uma resignificação do próprio compartilhamento, na medida em que não as compartilhar pode passar a significar a abertura para o compartilhamento de tantas outras coisas além do sentido de doença e morte que o marcava, potencializando um compartilhamento marcado pela vida, pelo cuidado e saúde.

“(…)Porque a redução de danos eu vejo que o objetivo é tu poder compartilhar uma coisa boa com o usuário; é tu compartilhar aquilo, se tu não for humano, se tu não for solidário, a tua ideia é só trocar seringa e deu. E para trocar seringa tu não precisa ser redutor.(…)” CIC Fellini

Como dizíamos, é através da escuta que a troca toma uma multiplicidade de sentidos sempre mais amplo na construção de um cuidado de si e com o outro, quando não se trabalha na via da exigência de uma disponibilidade imediata para um cuidado ideal. Portanto, assim como não se exige que os usuários deixem de compartilhar as seringas de um momento para o outro, também não se exige que parem de usar drogas num passe de mágica. Levamos em consideração a complexidade e dificuldade que envolve o processo de resignificação, da construção de novos sentidos, em vidas tão marcadas pela morte e, principalmente, pela impossibilidade e ausência da escuta, próprio de uma condição de clausura.

Através do que nos coloca Pina, podemos marcar um novo ponto. Nos remete a uma problematização das abordagens que se pode fazer com os clientes em campo

quando diz “(...) Muitas vezes tu chega dizendo alguma coisa, de repente ela não quer ouvir, ela quer que tu ouça ela, é só aquilo ali que ela quer de ti”(...). Isto nos possibilita trazer em que termos se tem balizado as “escutas” e “intervenções” que operamos. O mote é o de que não se trabalhe no registro da prescrição de um cuidado de si e do outro único e ideal, desde onde, se teria pré-concebido uma única forma de saúde. Mas, ao contrário, como já dissemos em outros momentos, é preciso trabalhar na via da construção de estratégias de redução de danos singulares ao momento e às condições de cada sujeito com o qual nos deparamos. Quando Fellini coloca, ao responder a pergunta sobre como a redução de danos pode promover saúde pela via do que poderia ser feito com ele próprio, está dando voz ao modo de construção de um cuidado possível e não ideal, de um cuidado que não passa pela prescrição sustentada no regime de verdade e no saber que detém quem intervém, mas sim o que pode ser construído a partir do próprio sujeito, desde onde a possibilidade de minimizar prejuízos pode ter incidências no espectro da vida de forma mais ampla, produzindo uma abertura no campo do “olhar” para além da situação de abuso de drogas. Arnaldo nos acena com este movimento:

“Mas, depois que eu me separei, eu me aprofundei muito na questão do álcool. Eu tive assim etapas de controle, depois despencava. E interessante que quando a R. me convidou, eu pensei: pó! Redução de danos; eu posso reduzir alguma coisa na minha vida e pô, eu tô precisando disso; e então quem sabe uma mão lava a outra eu posso colaborar para esta parte da redução de danos, porque até então eu só conhecia a redução de danos no que tava no papel, programa de troca de seringas, objetivo de prevenção à aids, parará, nada mais do que isto. A própria palavra de redução de danos caiu em mim como uma coisa que eu podia tirar proveito disto. (...) E igualmente tirei. E com o tempo eu fui vendo que a redução de danos é um modo de vida, que se aplica a tudo na vida. A tudo aquilo que causa danos. Uma outra coisa assim(...) Eu era, eu tinha uma necessidade de gasto compulsivo. Se eu tivesse dinheiro no bolso eu ia gastando; comprava isto, comprava aquilo enquanto não acabava o dinheiro, e isto eu também consegui, através da redução de danos começar a mudar na minha vida. Administrar melhor a minha parte financeira, administrar o álcool, administrar enfim, as coisas na vida.”¹⁰¹ CIC Arnaldo

Na fala que se segue, Arnaldo nos remete a uma problematização dos modos de intervir que tomam a abstinência total das drogas como a única possibilidade de tratamento e de cuidado de si e, principalmente, nos possibilita situar a partir de qual concepção de saúde opera a redução de danos tanto como uma intervenção, como um saber.

“A redução de danos hoje, pra mim, é uma filosofia de vida. Porque se tu for observar tu comete um monte de coisas que te causa danos e às vezes tu nem sabe que causa danos ou não quer enxergar; aquilo, às vezes, te passa

¹⁰¹ Arnaldo se aproximou da redução de danos de uma forma muito diferente. Trabalhava em uma instância administrativa da Prefeitura e assim foi quem se encarregou, quando das negociações para a implantação do PRD neste município, de organizar o convênio entre a secretaria de saúde e a ONG executora. Porém, como aparece na sua fala, tinha uma relação com o uso de drogas. Quando se refere a M. está referindo-se a profissional que coordenaria o PRD naquele momento, desde quando, “uma mão pode lavar a outra”, uma troca se estabeleceu.

desapercebido; que nem a bebida. Uma festinha. Eu cumpria todas as minhas obrigações. Trabalhava bonitinho, encerrava o meu expediente, nunca bebia durante o meu serviço, nunca cheguei alcoolizado no trabalho, mas depois que eu batia o ponto eu não queria saber; eu tomava uma, enquanto tivesse companhia tomava 1, 2, 3, 4, 5 cervejas, até terminar o dinheiro ou terminar a companhia. E isto tava me causando danos. No outro dia eu acabava chegando atrasado. Então me causava danos no serviço, me causava danos à saúde, ao bolso. E através da redução de danos e esta coisa de tu não ter que te abster, porque, por exemplo, o álcool, o AA¹⁰² tem aquela coisa aquela coisa de abstinência total; isto me apavorava porque eu adoro uma cervejinha. Então, eu aprendi através da redução de danos que eu não tenho que abandonar a cerveja; eu tenho que controlar a cerveja e não ela me controlar.

C: E tu tens conseguido controlar?

A: Olha, geralmente tenho. Tem dias que eu perco a noção. No carnaval, por exemplo, agora, eu tomei um “porrrão”; noutra dia eu tava que não aguentava. (...) Mas, tenho controlado. Tenho controlado, até porque eu saio para um lugar e já estipulo quantas eu vou beber e isto a redução de danos me ensinou, a me objetivar antes, a não ficar assim “Maria vai com as outras”: Ah! Vamos tomar mais uma, uma saideira. Então eu me programo e procuro manter aquilo. Então com isto eu aprendi a por um limite na bebida. Coisa que antes eu não tinha noção. A bebida, ela é traiçoeira. Ela vai, e daqui a pouco te derruba. Tu tá legal, mas daqui a pouco tu não tá mais legal. E tudo isto eu aprendi com a redução. A pensar na minha vida. Pensar nas coisas que tu faz e como faz.

C: Faz quanto tempo que tu começaste a rever o teu uso?

A: É, faz mais ou menos um ano e pouco que eu estou no Movimento, então faz mais ou menos 1 ano e pouco que eu comecei; até cair a ficha o que era redução de danos. Faz um ano que eu estou revendo a minha vida. E eu tenho levado uns sustos de pensar: _ Como é que antes eu fazia tal coisa e agora eu não faço mais?! (...) Se era tão fácil controlar! As coisas são passíveis de controlar.”

Pode-se dizer que a redução de danos de forma mais geral, a partir da materialidade das intervenções singulares exercidas cotidianamente no campo “micropolítico dos agires”, vem constituindo um saber sobre as drogas e sobre um modo de intervir que se difere das práticas sustentadas pelo saber hegemônico, gerando um tensionamento no campo de forças próprias do poder associado à norma, através da produção de linhas de força disparadas pela sua potência de dispositivo diferenciador. O saber que se constitui engendra o entendimento de que o abuso de drogas na contemporaneidade diz respeito a um modo de resposta ao disfuncionamento que é, antes de tudo, social e da assertiva de que o uso de drogas, como já foi dito, atravessa a história da humanidade. A abstinência total é entendida como um estado ideal e pouco compatível ao contexto próprio das sociedades de consumo. Dessa forma, tomada como um estado a ser atingido ao longo de um processo de relação terapêutica que poderá se estabelecer, se assim for possível, a partir da escuta, a qual opera uma multiplicidade de trocas que reconhecem o desejo e o saber do próprio usuário, vai sendo possível a construção de um cuidado de si, que é sempre diferente para cada um. Estar em abstinência, portanto, não é condição para o início do processo terapêutico, podendo ser, no máximo, seu fim. Trabalha-se com vistas a valorizar mais o processo do que o programa terapêutico, desde onde se passa a compreender, na maioria dos casos, as “recaídas”, como momento(s) de um

¹⁰² Alcoólicos Anônimos.

processo de pequenas e árduas conquistas e não como “falha”, “falta”, “erro”, “fraqueza”, sendo estes, nas abordagens tradicionais, motivos para o interrompimento do tratamento e da relação.

Poderíamos tomar esse conjunto de elementos que vão constituindo o próprio saber da redução de danos, efeito da dobra operada pelo sujeito que vivencia a problemática na relação de escuta e transmissão de saber com quem intervém e vice-versa. As curvas de enunciação, tendo uma incidência direta sobre o regime de verdade, passam a estar associadas às novas linhas de força que se produzem. No momento em que se constrói um saber sobre um cuidado possível, ao invés da cura ideal, a partir da potencialização do desejo e das estratégias que possam emergir dos próprios sujeitos com quem se intervêm, se está possibilitando uma nova composição das relações de exercício de poder, dando voz e força ao saber do próprio usuário, se abre um novo lugar que pode ocupar e se potencializa sua voz, tendo lugar e voz reconhecidos. Com o vivenciar e o fortalecimento desse processo de “passagem”, abre a possibilidade de, paulatinamente, ir experimentando seus “outros de si”, seus duplos, podendo assim ampliar significações e sentidos até então enclausurados no regime fechado de uma identidade e estigma de usuário abusivo de drogas, que nada podia dizer além do fracasso, da fraqueza, da dor e da vergonha pelos danos imputados a si e à sociedade. O reconhecimento e o fortalecimento dessas diferenças que podem emergir vão marcando novas relações de força no campo das relações de poder, desde onde os sujeitos podem gradualmente resgatar o estatuto de cidadão e experimentar o exercício da cidadania, num regime de resgate de direitos e da responsabilidade para com os deveres.

“C: Tu achas que quando as pessoas estão loconas, partindo da experiência que tu tiveste, mesmo que tenha sido com uma outra droga que não com cocaína, é possível não compartilhar o material para o uso? Te imagina naquela loucura e naquela hora dizer, não, eu não vou compartilhar, eu vou pegar a minha seringa e tal.

A: Eu acho que depois de algumas intervenções, a pessoa nem tem condições de pensar, mas ela se habitua; ela se habitua. E a gente tem presenciado a cobrança dos usuários em G., que não pode faltar seringa, que não pode faltar material, quer dizer, já tem esta rede de pessoas acertadas que se habituaram... Então talvez na hora do “pan” que eles chamam, né!

C: Do que? Da “pancada”?

A: A pancada é o “pan”, né? E o “PUN” é a fissura. É eles usam “PAN” e o “PUN”.

C: É? Não sei!

A: Eu sei que na hora da fissura a pessoa, talvez ela não vá pensar, mas se tem ali no começo (...) depois se ela não tiver, não sei se ela iria compartilhar, mas acredito que não. Acho que ela iria dar um jeito. Se tiver faltando de repente ele guarda a sua própria seringa, lava. Mas eu acho que é uma questão de mudança comportamental mesmo; a pessoa se habitua. Acho que é exatamente aquilo que a gente vinha falando. Ele passa a ser gente, né. Passa a cuidar de si mesmo. Eu vejo assim: quando tu entrega a seringa para a pessoa, tu entrega a responsabilidade para ela, ao contrário daquilo que diz: Se tu quer parar de beber o problema é nosso. Não, se tu quer parar de beber o problema é seu. Eu acho assim. Não é como eles dizem. Se você quiser beber o problema é seu. Se você quiser parar de beber o problema é seu, também. Não é nosso. Então quando tu entrega a seringa

tu diz: Oh, companheiro, a responsabilidade é tua. Se tu quiser usa limpo, se não, compartilha. A vida é tua. Não tô nem aí. Mas a oportunidade foi dada.

C: Tu achas então que a possibilidade da gente vir a se cuidar tem a ver com a gente se sentir responsável por nós mesmos?

A: Com certeza. Com certeza. É aquela máxima: Tem que gostar de ti. Amar o próximo como tu ama a ti mesmo. Se tu não te ama tu não tem condições de amar e nem de ser amado. Então se tu não colocar na cabeça da pessoa que ela é a única responsável pela sua vida (...) eu acho que tá extremamente ligado em dar a responsabilidade dela se cuidar. E aí começa a ter as outras mudanças. Como no meu caso, quando eu comecei a controlar o álcool, eu comecei a perceber que eu poderia controlar outras coisas que eu não tava controlando e que só eu era responsável por aquilo; que eu não podia depender das outras pessoas. Não posso depender daquilo: Vamos lá tomar uma cervejinha que eu te pago, sabe? Aí eu tomava mais uma. Eu acho que agora, quando chegou o meu limite eu digo: não fica, para a próxima!

E aí na outra tu paga uma e eu pago a outra. Marca passo. Não precisa entrar no embalo. Porque eu me tornei responsável.

C: Por que tu achas que a redução de danos produz isto nas pessoas?

Justamente porque ela não te força nada. Justamente porque ela não te obriga. Ela te deixa pensando. Se tu quer, quer, se não quer continua. Justamente por esta questão. O problema é meu, não é teu. A oportunidade está sendo dada; se tu quer (...) só tu pode assumir."

As questões colocadas por Arnaldo nos auxiliam a demarcar um ponto muito importante no que diz respeito, de forma mais ampla, à ênfase que se tem dado à referência à ética em detrimento da moral no campo das intervenções de Redução de Danos e, de maneira mais específica, ao princípio de exercício ético que as norteiam. Tem-se trabalhado no sentido de produzir um "acordar" para a responsabilidade consigo e com os outros num espectro cada vez mais amplo de vivências de relação. Desde as relações que se estabelecem entre redutores de danos e usuários em campo, redutores e as comunidades em geral, coordenador(a) do PRD e os redutores, coordenador(a) e as comunidades; enfim, nas "nossas" relações com a sociedade. Norteá-las através de um princípio ético e, por sua vez, não referenciá-las diretamente às prescrições morais possibilita que se trabalhe com modos de exercício de poder sobre si e sobre os outros – governabilidade –, a partir do exercício ético mesmo, o que, como coloca Foucault¹⁰³, diz respeito a uma referência à relação do si consigo mesmo. Os modos éticos de existência constituem-se a partir do exercício de determinadas *tecnologias de si* que estão associadas ao tipo de sujeito que se passa a aspirar ser, a partir do que privilegia o *telos*. E a determinação do *telos*, como já dissemos, é específica a cada cultura, a cada moral, estando de acordo com o que é objetivado em termos de constituição de "sujeito ético".

Portanto, trabalhar numa referência à ética, à relação consigo mesmo, nos possibilita operar um descentramento da referência ao código, à lei, ao interdito, referências que, pela normatização, normalizam, abrindo um campo de ação sobre si, sobre corpo e alma, de transformação e cuidado de si e dos outros, desde onde há espaço para o exercício de modos éticos de ser que possibilitam a experimentação da singularidade e do estilo, próprios de cada sujeito.

¹⁰³ Iremos aprofundar este ponto na Parte II.

Como nos ressalta Eizirick, quando traz Veyne¹⁰⁴, a ideia de “estilos de existência” tão presente nas interlocuções de Foucault, com a cultura grega de “estética da existência”, deve ser entendida a partir do sentido de *estilo*, para os gregos, assim tomado por Foucault, desde onde “um artista era antes do que tudo um artesão e um trabalho de arte era antes de tudo um trabalho”(p.19). Veyne coloca que “a ética grega está quase morta e Foucault a julgava tão indesejável quanto seria impossível ressuscitá-la”, porém diz que ele considerava muito marcadamente um de seus elementos: a ideia de que um trabalho de si sobre si, poderia ser capaz de adquirir um sentido contemporâneo quando se pode sustentar uma ética não mais suportada pela tradição, nem pela razão, mas como um “artista de si mesmo”. E esse sentido se delineia ao longo de todo o seu processo de perscruta dos modos de subjetivação quando referendados às formas de como um sujeito se torna sujeito ético, o que possibilita esta abertura e flexibilização em relação à moral.

No campo das intervenções de Redução de Danos, quando lançamos mão de uma tecnologia de escuta (sobre o outro), norteadas pelo princípio ético da responsabilidade, possibilita-se o operar da dobra, (quando o saber/poder se volta sobre o próprio sujeito implicado na relação); *tecnologia de si*, que associa a enunciação da verdade sobre os desejos, sobre os prazeres a um modo de tornar-se sujeito ético que toma o tornar-se responsável uma objetivação. Esse exercício se coloca numa referência ao si mesmo e não a um padrão moral prescrito que “obriga” a sua adoção.¹⁰⁵ Portanto, o exercício de modos éticos de existência pode se dar a partir de um trabalho de elaboração de si consigo, num processo de “escultura de si”, possibilitando construir, paulatinamente, novas referências consigo e com a sociedade.

Pode-se dizer que a conquista de liberdade frente à situação de privação de liberdade própria da condição de dependência, no sentido destas relações éticas, vai se dando a partir do controle sobre si, da responsabilidade consigo, como formas de exercício de poder consigo, o que pode vir a incidir, a partir do processo de conquista de si nas relações com os outros. E, dessa forma, é possível trabalhar na via do resgate dos direitos, mas na mesma medida da inclusão do exercício dos deveres, o que nos parece operar, como dizíamos, o agenciamento de modos de viver cidadãos.

“C: Legal. Me fala um pouquinho o que é ser um redutor de danos?”

F: (...) O que é ser um redutor de danos?... (...) Bá, eu sou muito arrogante para falar sobre isto, mas eu vejo que ser redutor de danos hoje é tu ter a chave da porta da cidadania pro usuário de drogas. É isso. É tu conseguir abrir a porta do direito do usuário de drogas e tu conseguir mostrar pra ele os deveres que ele tem com a sociedade; porque, infelizmente tu não deixa de ter deveres com a sociedade quando tu tá usando drogas, tu é obrigado a votar, tu é obrigado a pagar impostos, tu paga IPTU; tu compra cigarro e tu não tem desconto só porque tu é usuário de drogas, tu paga o mesmo preço,

¹⁰⁴ VEYNE, P. *The Final Foucault*. Op.Cit.p.7. In: EIZIRICK, M. *Os tempos do cuidado: deslocamentos da subjetividade*. Documento referência à Conferência proferida no Seminário “A Subjetividade na Travessia do Século”. Santa Maria. RS. 4, 5, 6 e 7 de dezembro de 1996.

¹⁰⁵ Acreditamos que cabe pontuar que a tecnologia de escuta se diferencia das técnicas de confissão, as quais vimos serem prescritas pelo cristianismo, na medida em operavam uma associação da verdade dos desejos enunciados à falta, pecado, morte, objetivando a purificação, através das práticas de penitência, mobilizadas pela culpa.

porque tu paga imposto. Tu ser redutor de danos é tu deter este poder na mão. O poder de mostrar para o usuário de drogas que ele, infelizmente, não deixa de ser uma pessoa comum que usa drogas.

F: A redução de danos, sabe ela proporciona isto. A P. foi roubada, né, eu fui roubado também. Cara, se eu tivesse sido roubado, a mesma quantia, 1 real e 80 centavos, a dois anos atrás, o cara que me roubou a mesma quantia, 1 real e 80, hoje era defunto. A redução de danos me proporciona respeitar. Me proporciona a pensar: pô, coitado do cara, que mentalidade pequena, roubar 1 real e 80 centavos de mim, sabe; que eu sou muito pequeno; mas se fosse há 1 ano e meio atrás eu não ia nem pensar que 1,80 que ele me roubou não ia pagar o tiro que ia dar nele; que é dois pila pra dar um tiro, né?! Não ia pagar.

C: Quanto custa uma bala?

F: Dois reais. No mercado negro, porque tá mais caro. Tem que pensar bem pra dar um tiro em alguém custa dois reais.

C: Pina, tu conseguiste reduzir danos na tua vida?

P: Reduzi os meus próprios danos, porque se eu não conseguisse reduzir os danos que eu mesma causava na minha vida eu não teria capacidade para reduzir os danos, por exemplo, na vida do F., entendeu?! Eu não teria tido esta capacidade.

C: Como é isto na tua vida?

P: Na maioria das vezes eu afastava de mim as pessoas que mais me amavam por causa da minha arrogância e a minha prepotência, aquele negócio, como eu te falei, de achar que eu sou o centro das atenções, que o mundo gira em torno do meu umbigo; eu acabava afastando as pessoas que realmente gostavam de mim. E quando eu me tornei uma pessoa mais humana...

Eu consegui trazer estas pessoas para perto de mim; me tornei um ser humano melhor, uma pessoa mais sociável, mais tolerante, entendeu, com as coisas; porque chegou um ponto que nem eu não me tolerava mais, sabe, eu tava assim o cúmulo da arrogância. Então eu consegui reduzir isto; hoje eu posso dizer que eu sou um ser humano, que eu sou uma pessoa humilde; tanto que chegam e fazem um monte de coisas em cima de mim; não cabe a mim julgar; cabe a mim fazer o que eu tenho que fazer e ajudar quem tá precisando. Se tu chegar para mim e fizer uma coisa pra mim, amanhã, depois, precisar de mim eu vou te estender a mão de novo, sem querer nada em troca, sabe?! Então, foi isso. Foi a principal mudança. E sem falar no uso de drogas também; eu parei. De vez em quando eu dou um peguinha¹⁰⁶ aqui ali, mas aquela coisa de frescura mesmo, só frescura mesmo."

Acreditamos que são a partir desses modos de intervir que a redução de danos pode ser tomada como um dispositivo de diferenciação dos modos de intervir que exercitam técnicas de biopoder. As intervenções de Redução de Danos se diferem do estabelecimento de relações com os usuários pela via da moral da culpa, do ressentimento, pela via do resgate a um estado de saúde ideal estabelecido pela norma médica, e pelo exercício da prescrição de "receitas" de saúde pré-estabelecidas.

A exigência da abstinência como condição para o início de um processo de tratamento na maior parte dos serviços de atendimento tem gerado efeitos muito problemáticos, na medida em que corrobora com os processos de exclusão, uma vez

¹⁰⁶ "peguinha" é dar uma tragada num cigarro de maconha.

que os sujeitos quando estão vivenciando uma situação de dependência estão privados não só da liberdade de poder consumir, mas da liberdade de sair da clausura imposta por este estado de forma mais ampla, o que os imobiliza. Portanto, quando se exige que, para se tratarem, estejam abastêmios ou desejem estar imediatamente, como contrato terapêutico mínimo, estaremos trabalhando com uma pequeníssima parte dos sujeitos envolvidos, digamos que com aqueles que já estão “quase curados” a partir dos padrões de normalidade.

Nos parece importante colocar que trabalhar a partir da Perspectiva de Redução de Danos não significa fazer, de forma alguma, apologia ao uso de drogas, mas sim, como já dissemos em outros momentos, intervir de maneira realista e contextualizada, desde onde se pode afirmar ser a abstinência das drogas uma saída desejada e possível entre um grupo pequeno de sujeitos com os quais nos dispomos certamente a trabalhar, mas da mesma forma intervimos com aqueles com quem temos de disparar um árduo processo de resgate mínimo de autoestima e cuidado de si.

A proposição é a da construção de um campo de modos de intervir em ampla rede, desde onde se incluem os CAPS, NAPS, AAs, NAs, Comunidades Terapêuticas, Unidades Hospitalares de Dependência Química, Unidades Básicas de Saúde, serviços de intervenção social e quantos outros serviços se dispuserem a acolher usuários e, portanto, o que fazemos é a escuta dos sujeitos que abordamos com vistas a construir de forma conjunta a demanda por cuidado de si e dos outros.

5.2. Problematizações

Derrida (1997)¹⁰⁷, em *A farmácia de Platão*, toma o *farmakon* significando tanto remédio como veneno, entendendo-o como a escritura mesma e apontando esta ambiguidade de sentido como própria ao jogo filosófico. Sentido este que está posto no *farmakon* socrático, pois assim como petrifica, desperta, anestesia e sensibiliza, tranquiliza e angustia.

A proposta é a de que tomemos o duplo sentido que porta o *farmakon*, como uma metáfora das relações que se engendram na própria vida de forma ampla, vida e morte, bem e mal, saúde e ausência de saúde, remédio e veneno, contrários que coabitam o jogo da vida e, em específico, às vivências e experimentações no campo da Redução de Danos.

Nos “diálogos”, surgem questões que nos auxiliam a problematizar e dar voz aos tensionamentos muito singulares ao nosso campo de trabalho.

Como dizíamos, vimos construindo uma metodologia de trabalho na redução de danos que parte de alguns princípios gerais, mas que principalmente vai adquirindo um “corpo” a partir do saber dos próprios usuários de drogas e das pessoas envolvidas, mesmo que indiretamente na cultura do uso de drogas. O protagonismo, nesse sentido, é entendido como um elemento fundamental na constituição dos modos de intervir. Buscando a significação de “protagonista”, se encontram três sentidos

¹⁰⁷ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997.

essenciais, a saber: [do grego *protagonistés*] “o primeiro ator do drama grego” [teatro, cinema ou televisão]. A personagem principal de uma peça teatral, de um filme, de um romance, etc ; Fig. “Pessoa que desempenha ou ocupa primeiro lugar num acontecimento.”¹⁰⁸ Portanto, trabalhar com vistas a fomentar o protagonismo passa por incentivar, autorizar, reconhecer os usuários de drogas como os “atores” principais da construção e exercício das intervenções que estão dirigidas a eles próprios e abrir-lhes a possibilidade de ocupar um lugar onde estão implicados movimentos de atividade/ação e não somente a passividade inerente a quem estaria sofrendo, recebendo a intervenção. Ainda é importante dizer que o protagonismo carrega uma marca de inventividade, de criação, próprio dos processos de “atuação artística”.

Porém, fortalecer a voz e o saber dos usuários, incluindo alguns deles na equipe de trabalho do Programa de Redução de Danos, acaba gerando algumas dificuldades importantes. Como já dissemos anteriormente, há um trajeto a ser percorrido pelos usuários, desde quando são abordados em campo ou entram em contato com o PRD de outras formas, até o momento em que passam a desenvolver atividades como redutores de danos contratados ou mesmo voluntários. De forma geral, o critério para que possam fazer esta passagem é o de que estejam podendo “cuidar-se”, o que é fundamental para que possam vir a cuidar de outros. Estarem em abstinência total de drogas não é uma exigência, mas sim o controle do uso. A sistematicidade do trabalho passa pelos plantões de campo que eles realizam semanalmente, quando vão aos locais de intenso uso de drogas para abordarem os usuários. Nesse trabalho “corpo a corpo”, entram em contato tanto com a venda de drogas como com cenas de uso. Isso exige um controle ainda maior da própria “fissura”¹⁰⁹ que pode ser deflagrada pela proximidade com as drogas e com os “parceiros”. Os clientes são “parceiros”, pois, mesmo que de forma diferenciada, compartilham uma condição de usuários de drogas. Em meio a esse contexto, surgem muitas perguntas acerca da identidade do redutor em relação a si próprio, que passam por questionamentos como “Como eu vou fazer para dizer para ele que reduza os seus danos se eu ainda tenho os meus?”, “Como eu vou dizer que usar drogas gera danos se eu também ainda uso?” “Eu sou redutor ou usuário?”. Questões que emergem dos clientes em relação aos redutores, tais como: “Você conseguiu parar de usar drogas?”, “Você está se tratando?”, “Já fez o teste anti-HIV”? E, da comunidade em geral, em relação aos redutores, em questionamentos como: “Este guri que vem aqui na vila entregar as seringas não é o fulano de tal, que sempre foi visto usando drogas?”, “Que história é esta de colocarem os drogados para trabalhar com os viciados?”, “Agora estão incentivando o uso de drogas, porque até seringas dão pra eles usar?”

Todos esses questionamentos são sentidos pelos redutores, na maior parte das vezes, de forma muito angustiante, salvaguardadas as diferenças próprias de cada uma das subjetividades implicadas. Pode-se dizer que é muito frequente serem tomados como uma espécie de convocação por uma identidade de “ex-usuário”, de alguém que conseguiu ultrapassar as dificuldades e sofrimentos que os clientes estão vivenciando muito intensamente, o que pode ser problemático para o redutor que

¹⁰⁸ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

¹⁰⁹ Desejo intenso de usar drogas.

ainda está experimentando o processo de passagem e aquisição do próprio “domínio de si” e de resgate da sua autoestima.

Desde a primeira vez em que conversei com Antonioni, percebi seus grandes, negros e agitados olhos que, quando “olhavam”, diziam estar famintos por saber, por novas descobertas que lhe trouxessem novos sentidos para uma história de intenso uso de cocaína injetável e danos importantes associados a ele, como uma endocardite¹¹⁰ severa. Quando entra em contato comigo, já tem uma história anterior de contato com a Redução de Danos, com a equipe que anteriormente exercia o trabalho e, desde aí inicia um processo de aproximação e distanciamento com PRD, de diminuição do uso e retomada, como ele conta nos “diálogos”:

“C: Como foi quando tu conhecestes a Redução de Danos?

Antonioni: Ela disse que não seria fácil e que seria difícil de parar, mas que eu poderia tentar diminuir quando tu vem conversar aqui com nós. E foi verdade... quando eu comecei a ir lá, eu saía e gastava quinhentos reais numa noite e aí eu comecei a ir lá, eu trabalhava aí ia lá e gastava cem reais, dez reais, aí esperava passar o mês de novo, uma vez por semana eu fazia. A RD foi boa para mim porque eu não parei, mas diminuí, sabe? Eu diminuí o meu dano. Eu comecei a parar de usar com outras pessoas, sabe? Eu já tinha parado, só quando eu não tinha, aí eu usava, tava ali mesmo...a gente passava água, a gente botava numa panela, a gente fervia, a gente espetava com água, a gente fazia tudo aquilo ali e tudo na casa da minha tia.”

Como ele mesmo nos conta, este primeiro encontro com a redução de danos parece ter sido efetivo no sentido do acolhimento que lhe é dado, propiciando o disparar de alguns movimentos no sentido de uma diminuição dos prejuízos associados ao uso intenso que vinha fazendo. Porém, carrega uma história de constituição subjetiva fortemente marcada pela severidade, agressividade, castigos e punições, principalmente pelo pai, o que no momento em que se sabe HIV positivo, como ele relata, parece ser resignificada de forma a corroborar para a manutenção de uma dinâmica de imputação de danos a si e aos outros, reforçando uma desconfiança em relação ao mundo e, portanto, se vendo impedido de ser amado e amar. A abordagem que é feita por uma médica, quando dá o resultado do teste, acaba por gerar um distanciamento da possibilidade de cuidar-se e, quando chega a contatar com a redução de danos, traz obviamente estas marcas. Pode-se dizer que esta abordagem exerceu-se atravessada por uma moral própria dos processos de culpabilização, os quais, como situávamos anteriormente, forjam uma equivalência entre dano e castigo.

“C: Como que tu sabias que o vírus poderia ser transmitido pela seringa?

A: Eu soube quando eu fui fazer o teste, pela doutora lá no Hospital C., não tinha RD, não tinha nada. Aí ela me disse que eu tinha o vírus e que só podia mesmo, porque eu tinha usado drogas e começou a me tratar mal, ela não dava assunto, sabe? Tu usou drogas, tu pegou porque tu quis. Ela não gostava de mim. Eu queria tirá ela pra espelho, mas não dava... Eu fiquei com raiva dela e parei de ir lá porque senão eu ia quebrar a cara dela e aí eu não podia me tratar com ela, porque eu não gostava dessa doutora. Ela era muito estúpida assim, sabe? Eu não contava nada para ninguém, se eu contasse alguma coisa era caguetto, ela ia lá e entrega, ia lá e fala alguma

¹¹⁰ Infecção cardíaca causada por vírus transmissível pelo sangue.

coisa. Eu não podia gostar de ninguém, eu tinha medo de gostar de alguém, não tinha como amar, gostar de alguém, eu não sabia o quê que era isso. Eu não aprendi isso aí! Com tudo isso aí eu conheci a Serena, mesmo ela estando casada e eu não, eu sempre procurava ela pra contá todas as coisas, pra contar que meu pai me batia e tudo isso aí, né... É ela sempre me ouvia até as três, quatro da manhã... se eu confiasse em alguém dessa gente de G., era só nela?! Mas eu nunca deixei eles me verem, eu nunca aparecia bêbado, chapado. Eu sempre queria que eles vissem a pessoa sã que eu era, aí eles não acreditavam o que acontecia comigo- isso eu fiz errado! É porque eu nunca queria decepcionar ela, sabe? Aí eu não conseguia cumprir o que eu prometia para ela, por causa das drogas, né... aí eu pensei que ela ia me deixar, correr comigo, mas não, ela continuou do meu lado!!! Acho que existe o amor, sabe? Se a gente quiser ele existe!”

Dentre as tantas questões que traz Antonioni, nos interessa focar nosso olhar no sentido de apreender o que foi se constituindo para ele como uma impossibilidade de encontrar nas intervenções de redução de danos uma abertura de sentido que possibilitasse uma significação diferente das marcadas por relações de “culpabilização”, de equivalência entre dano e dor e, da mesma forma, das nossas dificuldades em operar esse processo. Como ele coloca, tinha uma demanda importante por novas referências que pudessem lhe servir de “espelho” e, da mesma forma, quando diz em relação à médica, “Eu queria tirá ela pra espelho, mas não dava...”, se depara com usuários de drogas “iguais a ele” na equipe do Programa de Redução de Danos e isto não lhe oferece uma resposta efetiva.

“Antonioni: É que quando eu ia lá as pessoas todas tavam tudo usando drogas, elas vão lá na minha vila e estão sempre usando drogas. Eu conheço tudo, eu vejo tudo, ninguém me esconde nada, eu sigo as pessoas. Eu quero acreditar, mas se eu me decepciono é pior! Eu tinha que falar aquilo e depois eu conheci o Dante e ele me disse que era isso aí mesmo e era outro que eu queria tirá pra espelho, aí eu me decepcionei de novo...o cara usava drogas, comigo também junto...”

Caroline: Tu te decepcionaste e aí tu te afastaste?

Antonioni: Me afastei e continuei usando drogas direto de novo.”

Um período de aproximadamente um ano se passa e ele faz uma nova investida, tentando uma nova aproximação com o PRD.

“C: E como foi que tu retomaste o contato com a RD?

A: Ah, o Dante (também usuário) me convidou para trabalhar. Eu cheguei lá e encontrei o M. e disse que eu queria trabalhar. Aí ele disse: Não, tu não pode trabalhar aqui porque tu usa droga direto! Aí eu disse: Eu nunca escondi de ninguém que usava, cara e o que adianta tu tá aqui dentro e usá, cara. Quando tu for lá eu vô te matá, cara! Tu ia lá pra casa do P. pra pegá a droga, cara! Como tu vai se apoderá duma coisa dessa? Aí ele melhorô comigo, porque senão eu ia matá ele, até que um dia ele largou tudo e sumiu, porque não era só eu que ia matá ele, várias pessoas queriam matar ele.”

Nessa reaproximação, monta uma suposição de que uma das pessoas que trabalhava na coordenação também faz uso de drogas e essa “má referência” lhe é impossível de sustentar, corroborando mais uma vez para “saídas” que encontram no exercício do ódio, consigo e com os outros, pois retoma o uso de drogas e as

transgressões necessárias para consegui-las, a possibilidade de sobrevivência. Dá-se mais um afastamento e logo uma reaproximação quando a equipe se reconfigura.

“C: Aí então tu te aproximaste da RD quando?

Antonioni: Quando ele saiu. Aí tava a N., o R., conheci a Pina, que foi uma pessoa que me ajudou muito e mostrou quem ela era. A Pina é uma pessoa que pode continuar na RD, porque ela não usa, eu nunca vi ela usando. O Fellini é outro que dizia que não usava, depois vi ele usando, sabe? A única pessoa que eu confiava lá dentro era a Pina, ela não tinha problemas, ela sempre foi a mesma pessoa. Ela tinha os problemas dela, mas lá longe, não ali na RD. Aí eu comecei a andar com a Pina, onde ela me convidava pra ir eu ia com ela, aí depois eu conheci a N. também..., foi legal, eu conversava com ela, ela tinha os problemas dela e ela me contava... Ela tava andando com o Fellini. Aí a N. nunca tinha usado, mas ela tava convivendo com aquelas pessoa e ela usou...

C: Usou o quê?

Antonioni: Usou droga...

C: Mas qual droga?

Antonioni: Foi droga injetável que ela usou. Então eu acho assim... mas a Pina, ela fez eu acreditar naquilo ali, inclusive eu consegui parar com a droga. Consegui ficar um tempo sem usá...porque a Pina sempre tava comigo, não tinha chance de usá, porque a Pina sempre tava comigo... vinha me pegava em casa, depois me largava em casa e tava sempre comigo... E quando a Pina achou que tava no momento certo, ela largou tudo nas minhas mãos; aí eu consegui mostrar pra ela, consegui fazer o trabalho, fiquei um tempo sem usá droga, aí chego a A., né, aí depois ela trocou, aí veio tu que pegou a RD, né, comecei a trabalhá, fui contratado tudo. Consegui ficar, no começo, sem usá droga e aí naquele momento eu tinha voltado a usar e até a Pina sabia, eu não tinha escondido da Pina, mas ela nunca contou pra ninguém, eu gosto que a Pina nunca contô pra ninguém. Aí eu contava: Oh, Pina ratiei ontem: usei dez, usei vinte...Aí ela perguntava: E o resto do dinheiro? Ah, comprei comida... Aí ela: Então tá bom... eu quero que tu saiba que eu não quero que tu me diga que tu não vai usar, que tu vai parar..., eu quero que tu me diga que tu tinha duzentos reais, mas não usou os duzentos, usou vinte. Aí eu disse: Pina, mas eu quero parar!!! Eu sei, mas não adianta tu ligá o teu corpo a uma coisa que tu não vai conseguir fazê...

C: E as combinações que tu tinhas feito?

Antonioni: Sim, aí as combinações que eu tinha feito contigo...quando eu falei que eu tinha parado, eu não tava usando mesmo, eu te disse que eu não ia ti menti e eu não tava usando mesmo... tu pode até pedi pra Pina, eu dizia: Oh, Pina passou uma semana e eu não usei droga, pó, Pina, passô um mês e eu não usei droga...Eu ria... pra mim era uma vitória...(chora). Eu consegui aquele tempo foi muito bom pra mim e aí depois eu tive uma recaída, a droga foi mais forte que eu... Não, recaída, não! Aconteceram um monte de coisas na minha vida e eu queria sair, mas eu não tinha coragem de ir embora de casa, eu não tinha mais vontade de ficar dentro de casa, fica ali convivendo, não tinha mais vontade, não tinha mais amor, sabe? Eu tinha meus filhos, e eu dava coisa pra eles, mas até deles eu tinha medo, eu tinha medo de amá eles, sabe?”

Antonioni se refere à Pina e a Fellini, vozes que se pronunciaram anteriormente. Pina neste momento era redutora no PRD. Desde lá veio construindo uma passagem marcada por conquistas importantes. No momento em que estabelece um vínculo fundamental para Antonioni, não estava mais usando drogas e passou a desenvolver um trabalho de “cuidado do outro” brilhante. Hoje é coordenadora de um outro PRD e

tem uma função de muita responsabilidade na ONG que faz parte. Felinni, durante todo o período em que foi redutor do PRD, fez uso de drogas. Porém, quando estava efetivamente trabalhando vivenciava uma situação de uso controlado, ou seja, o uso de drogas não lhe impedia de trabalhar. No ano passado, retomou o uso do crack e experimentou um momento de descontrole, quando foi afastado do PRD. Construiu-se com ele uma demanda por tratamento, tendo se efetivado quando permanece três meses em uma comunidade terapêutica. Saiu da comunidade e começou a trabalhar como redutor novamente no projeto que Pina coordena atualmente.

Portanto, como vimos, Antonioni consegue estabelecer uma relação de vínculo e confiança com Pina, por encontrar uma referência que lhe acena para a possibilidade de identificação com uma “imagem ideal” que parece buscar, tomando-a como uma referência que dá início a um processo de resignificação de si mesmo. Porém, esse processo que exigiria um longo tempo, pelas dificuldades de simbolização próprias da condição de abuso, e que porta uma demanda de presença real e constante, é quebrado quando Pina sai do grupo. Antonioni consegue, mesmo depois da saída de Pina, estabelecer um contrato e, daí, desenvolver um processo de maior cuidado de si e de outros com a nova coordenação do PRD. Porém, como ele mesmo coloca, a convivência com o uso de drogas na própria comunidade em que mora, o deparar-se com o uso de drogas de alguns redutores, o início de um processo de separação conjugal de uma relação de onze anos que se inicia exatamente quando, pelo trabalho, consegue “separar-se um pouco da droga”, estabelecendo uma relação que, por um período possibilitou-lhe ser um trabalhador e não só usuário. O “olhar” que lança uma sociedade fortemente marcada pela norma, produz uma expectativa dele em relação a ele próprio que, possivelmente, não tendo sido trabalhada da forma mais “próxima” e, a partir de uma escuta mais atenta, tenha contribuído para que ele tenha desencadeado um movimento de investimento na construção de uma “saída” pela via do resgate, do cuidado e da confiança de si em relação a si mesmo e aos outros. Nos parece que teria sido necessário trabalhar com vistas a problematizar com ele os seus próprios ideais, que adquirem a força de um mandato que deve ser cumprido pela força dos imperativos e mensagens que vêm do social. Antonioni não põe em questão o desejo de responder para, assim, ser reconhecido, aos ideais de limpeza e purificação, próprios de uma sociedade “higienista” e normalizadora? Da necessidade de apagar as diferenças que o distanciam da normalidade? De um certo movimento de “desresponsabilização” consigo, da manutenção de um estado de passividade frente à necessidade de construção de “saídas possíveis”?

“C: E porque tu decidiste sair da RD?

Antonioni: Porque... eu fiz um trabalho muito bonito, eu acho que eu fiz um trabalho muito bonito... eu ajudei muitas pessoas no momento que eu não usei drogas, eu podia acolher muitas pessoas, eu perdia o meu tempo com essas pessoas, eu acompanhava eles, eu passava a madrugada acordado na casa deles. Eles me diziam que não tavam a fim de cheirar e queriam conversar, eu conversava com eles... dizia que eu já tinha usado droga, já tinha cheirado, já tinha injetado, eu mostro pra vocês a minha vida que eu tinha... já morei em G., já morei em casa de aluguel, morei em S., já tive a minha motinho, hoje eu não tenho nada, eu moro aqui porque eu batalhei e consegui, e é só o que eu tenho, eu não né, porque isso aqui é dos meus filho e da minha mulher, porque quando eu saí eu não vô ter nada! Então vocês têm que pensá nisso, vocês são solteiro ainda, mas quando vocês casam, vocês têm que pensá no futuro... até encontrá uma mulher que vocês

amam mesmo, nunca fiquem com uma mulher que vocês não gostem, aí eu conversava com eles, né... aí eles perguntava se podia tomar um vinho, vinho vocês pode tomá, aí ficava ali...às vezes amanhecia!!! Aí a minha mulher ficava gritando e dizendo que ficava um bando de drogado ali conversando e não deixava ela dormir e aí eu dizia que ninguém tava fazendo nada pra ela e pra que ela ficasse na dela. Os cara diziam pra eu vê como é que era, eles tavam ali conversando comigo e já começava aquela mulher a gritar e que eles tinham vontade de quebrar a cara dela...

C: Ok, qual foi a tua saída?

Antonioni: Então eu acho assim: eu mostrei pra aquela gente... que nem hoje, se eu desço lá embaixo, eu vô lá embaixo e eles não sabem nada o que aconteceu comigo, -eles não sabem que eu usei droga- eles não querem acreditá, se alguém diz que eu tava drogado lá embaixo eles diz que Não!, que o Antonioni teve um problema de coração...! Vai vê o rapaz tomou uma cerveja e passou mal...- eles não aceitam que eu tava drogado, é a mesma coisa que arrumá briga com eles, sabe? Eles dizem pra mim que me devem favores e se eu quiser que eles matem pra mim, eles matam. Eu digo que eu não quero que eles matem ninguém pra mim e que eu quero que eles parem de usá droga. Dizem que como tu parô de usá, nós também vamo pará um dia; inclusive todos tão trabalhando! Eu passo ali em G. e tem um neguinho na esquina, o Fábio, que ele usava cola direto, a mãe dele chorava a noite toda; e eu mandei interná ele na minha casa lá, o guri tava todo vermelho, toda roupa suja. Eu fui lá, dei banho nele, levei no 24horas, ele tomô remédio, botei ele dentro de casa. Então, a mulher chorava a noite toda, de madrugada ela ia lá, na minha casa, pedia por favor me ajuda por causa do meu filho... eu ía procura ele, no meio do mato dele, pegava ele, juntava ele... hoje ela passa por mim e agradece, diz que o que ela puder fazer por mim ela faz e que nunca vai pagar o que eu fiz pelo filho dela. Hoje ele tá trabalhando na obra ali em G., sabe?

C: Então; me explica o quê foi que fez com que tu largasses a RD?

Antonioni: Eu sei que eu fiquei mal, que eu não tinha mais condições, que uma hora eles iam se decepcionar comigo. Então eu achei melhor eu saí e deixar aquele exemplo pra eles que eu fui, do que eles mais tarde ficarem sabendo que eu tô lá na Redução e isso vai sê uma decepção comigo. Então quando eu for retomar a Redução, eu vô podê dize pra eles assim: Não, quando eu vi o momento que eu não tava mais em condições de ajudá ninguém eu saí fora. Vocês podem ainda continuá o trabalho de vocês, porque a Redução vai ficá aqui ainda. Então ali onde eu moro, onde eu fiz o meu trabalho, vocês são bemvindo, vocês vão sê bem tratado e vão respeitá vocês, tá?!"

Os impasses que Antonioni traz dão visibilidade a uma série de limitações que as intervenções, no campo da Perspectiva de Redução de Danos, têm se defrontado. Os PRDs, como vimos anteriormente, foram tomando "corpo" a partir da urgência que se coloca com o alastramento da epidemia da aids, o que acaba nos levando ao encontro com os usuários de drogas. Porém, mesmo que atualmente se comece a fortalecer a perspectiva de redução de danos como um conjunto de princípios que podem nortear desde os serviços de tratamento para o abuso de drogas até os modos de viver de forma mais ampla, se tem de lidar com uma multiplicidade de incertezas, resistências, impasses, erros e limitações próprios ao enfrentamento de problemas absolutamente complexos e da construção de novos e diferentes modos de intervir, os quais nos mobilizam a abrir novas questões: de que formas se pode incluir nos Programas de Redução de Danos *tecnologias de si*, como vimos ser a escuta, que possam ter efetivamente um espaço e lugar mais definidos, no sentido de potencializar

a redução de danos como uma clínica ampliada? Que situações de uso de drogas permitem que se possa operar esta inclusão dos usuários nas equipes de trabalho como uma forma de impulsionar “passagens”? Que estratégias se pode lançar mão para que se possa trabalhar, através dos próprios usuários, também protagonistas na ressignificação de valores morais que perpassam o coletivo, tão marcados pela culpabilização e estigmatização frente ao “diferente”?

7 UM OLHAR SOBRE O COMPLEXO “VERDADE-SABER-PODER” NA PERSPECTIVA GENEALÓGICA DE FOUCAULT E UMA BREVE INTERLOCUÇÃO COM OS MODOS DE INTERVIR NO CAMPO DO ABUSO DE DROGAS

O objetivo de trazermos um mapeamento acerca do que estamos nominando como o complexo “verdade-saber-poder”, na perspectiva genealógica de Foucault, tem o intuito de trazer alguns pontos conceituais entre a multiplicidade de operadores que este aborda. Eles são fundamentais para a compreensão do seu pensamento teórico e nos auxiliam a visualizar as relações entre a construção de diferentes verdades, saberes e exercícios de poder, atravessados, como vimos construindo, pelos diferentes modos de intervir e pensar a problemática do uso e abuso de drogas.

Todo o projeto de Foucault, desde a *História da Loucura*¹¹¹, constrói uma forma de pensar e analisar que rompe com as categorias universais, onde o que se coloca problematizado é antes de tudo a compreensão da verdade como um universal. Segundo Maurice Florence¹¹², desde a referida obra de Foucault, este “está em outra parte”.

“Ya no se trata de fundar la filosofía sobre um nuevo cógito¹¹³, ni de desarrollar en un sistema las cosas ocultas hasta entonces a los ojos del mundo, sino más bien de interrogar este gesto enigmático, quizá característico de las sociedades occidentales, por medio del cual se ven constituidos unos discursos verdaderos (y, por tanto, también la filosofía) con el poder que se les conoce” (p. 9).

Morey demarca as rupturas filosóficas que o pensamento de Foucault provoca, principalmente com o horizonte de inteligibilidade marxista sustentado por Sartre no campo filosófico contemporâneo, até então como o único possível. Diz que, por um outro lado, a tarefa de pensador que Foucault assume se mostra surgindo de um compromisso com a «mirada etnológica» introduzida por Nietzsche na filosofia e, assim, o que está em questão para Foucault, pode-se dizer de forma geral, é o provocar uma ruptura entre o tecimento da história do pensamento e a legitimação da razão (moderna).

Trazer essas questões para nossa discussão nos interessa no sentido de ressaltar a nossa identificação com a proposta foucaultiana de ruptura com os modos de pensar que não problematizem as formas pelas quais constroem-se determinadas “verdades” e “falsidades” e a multiplicidade de categorizações que são efeitos destas¹¹⁴. Verdades universais que passam pelo “racionalismo” de Descartes e depois

¹¹¹ FOUCAULT, M. *História da Loucura*. São Paulo: Editora perspectiva, 2000.

¹¹² FLORENCE, M. *Dictionnaire des philosophes*. Paris, P.U.F., 1984, p. 942-944. In: FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Ediciones Piados Ibérica, S.A., 1990. Segundo Miguel Morey, que desenvolve a introdução.

¹¹³ O grifo é meu.

¹¹⁴ Bem e Mal, Bom e Ruim, numa alusão à Nietzsche; bem como todas as outras noções oriundas deste pensamento binário como certo e errado e o normal e patológico de Canguilhem;

pela dialética hegeliana, sustentam o grande campo do saber científico e a série de práticas legitimadas por este, como são as da medicina, da pedagogia e da psicologia, por exemplo, que estabelecem relações de poder assimétricas.

O que Foucault emplaca é um projeto filosófico que diferencia uma filosofia universal de outra da cultura, entendida como *ontologia do presente*, está sendo o campo de trabalho e a qual ele pontua como tendo de passar, necessariamente, pela análise crítica do mundo em que vivemos. Seria mais apropriado colocar, de antemão, das culturas, pois a pluralidade aqui deve ser entendida como uma figura de linguagem tanto para significar em que termos Foucault entende a sua filosofia quanto para marcar a problematização em relação ao caráter de unicidade das filosofias que engendram o universal.

Lançando um olhar sobre a obra de Foucault, conseguimos visualizar que durante todo o tempo esteve preocupado em colocar em questão todo e qualquer a *priori*, *desnaturalizar a verdade e o saber*, digamos assim, *dando a ver as relações de poder*.

Tomando aqui, por exemplo, *A História da Loucura*¹¹⁵, podemos dizer que Foucault ressuscita uma multiplicidade de imagens quase infinitas da loucura, as quais fazem dela não uma categoria única que atravessa a história de forma contínua, mas ao contrário vivifica uma multiplicidade de saberes que a definem e a tratam, em contextos específicos, de maneira absolutamente singular, desde onde, por mais que, como ele próprio tenha se criticado, não tenha quase falado do poder, era isto que estava em questão. O que nos possibilita com a sua problematização intensa da loucura é uma “longa viagem”, desde onde se passa por muitos lugares, paisagens, sensações e percepções diversas, e estas passagens, nos possibilitam visualizar a construção da loucura como uma categoria, uma doença, que deve ser analisada, avaliada e tratada pelos saberes, especialmente o da psiquiatria, que tem o poder de curá-la, em última análise, denunciando “o pavor dos homens” sobre o que deles foge à razão e, assim, impingir-lhe a clausura como forma de proteção. Porém, proteção a quem?

No texto *Verdade e Poder*¹¹⁶, onde se propõe a responder uma série de perguntas que possibilitam situar, grosso modo, as relações entre verdade e poder, nos explicita o que se trata de pensar com “regimes de verdade” e as relações com o poder.

“Por “verdade” entender um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados. (...) A “verdade” está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e a apóiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem.”Regime” da verdade” (p. 14).

Portanto, com o desenvolvimento das diferentes disciplinas científicas que vão se constituindo a partir do final do séc XVIII e início do XIX, culminando em um

¹¹⁵ FOUCAULT, M. *História da Loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 2000.

¹¹⁶ FOUCAULT, M. *A Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

“contemporâneo medicalizado”, se estabelece um regime de verdade fortemente atravessado pelo racionalismo e associado à norma, definida pelos saberes da medicina, economia, criminologia, pedagogia, psiquiatria, psicologia, desde onde passam a circular enunciados que ditam a verdade sobre as anomalias e normalidades. Daí emerge a ampla e múltipla categoria de desviante, onde se engendra o louco, o criminoso e depois o alcoolatra, o aidético, o drogado, o doente mental e as práticas e espaços de “tratamento, correção e recuperação” que corporificam as instituições, desde onde há condições de possibilidade para o pleno exercício de poder disciplinar e de controle em nome da “Defesa da Sociedade”, como diz Foucault.¹¹⁷

“A hipótese que gostaria de formular é que na realidade há duas histórias da verdade. A primeira é uma espécie de história interna da verdade, que se corrige a partir dos seus próprios princípios de regulação: é a história da verdade tal como se faz em ou a partir da história das ciências. Por outra parte, creio que na sociedade, ou ao menos nas nossas sociedades, existem outros lugares onde se forma a verdade, ali de onde se definem um certo número de regras de jogo, a partir de onde vemos nascer certas formas de subjetividade, domínios de objeto, tipos de saber e, por conseguinte, podemos fazer a partir delas uma história externa, exterior, da verdade” (p.17)¹¹⁸.

É genealógica essa demarcação conceitual e, com este olhar, ele constrói um pensamento que produz ruptura com a positividade dos conceitos, com a marca do absoluto, que por tanto tempo restringiu o pensamento filosófico, abrindo-nos janelas para pensar na mobilidade e plasticidade das relações entre os homens e as culturas por eles constituídas. Elas não podem mais ser pensadas, a partir desse ponto, como representantes de uma única moral, mas sim de morais singulares, as quais funcionam de acordo com regimes de verdades diferenciados; espaço de uma história desde sempre marcada por lutas e embates em torno do poder que a legitimam.

A verdade, problematizada pelo viés genealógico, por Foucault, deixa de ser uma categoria dura, inquestionável, passando a ser entendida como um constructo, no sentido do labor *Humano, Demasiado Humano*¹¹⁹, e do tempo de cada homem, mas não por um homem de razão transcendente aos planos de imanência da sua cultura.

Mas, por que é que Foucault coloca que os regimes de verdade estão circularmente ligados a sistemas de poder, a efeitos de poder, onde as subjetividades, o humano é ao mesmo tempo o que os produz e legitima e o que deles, não sem sofrimento, tenta libertar-se?

Aponta-nos que a compreensão não deve ser buscada através do questionamento sobre o que é o poder, pois isto se colocaria em termos de “uma questão teórica que coroaria o conjunto”, mas através do entendimento sobre quais são em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, os diversos *dispositivos*

¹¹⁷ FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

¹¹⁸ FOUCAULT, M. *La Verdad e Las Formas Jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1995.

¹¹⁹ Para nos valer de uma expressão de Nietzsche.

de poder que se exercem a diferentes níveis da sociedade, em domínios e extensões muito variados (p.174)¹²⁰.

A inserção dos *dispositivos de poder* como um operador conceitual de análise do poder é extremamente rica, na medida em que corrobora para que se visualize a sua materialidade enquanto “forças” e a sua positividade quando, deixando de ser uma substância em si, estabelece um amplo e complexo campo de relações de forças, sendo o embate e a luta, próprios a sua dinâmica. Como já dissemos anteriormente, *dispositivos* para Foucault são máquinas de “fazer ver e falar” e de “fazer não ver e calar”, como acrescenta Eizirick¹²¹, a partir do que “dispara” a singularidade destas máquinas e os efeitos que daí emergem. Tomando a Perspectiva de Redução de Danos como um dispositivo, conseguimos visualizar o disparar de novas linhas de força que se produzem com a visibilidade (linhas de luz) que se dá através da potencialização da verdade e do saber dos usuários de drogas (curvas de enunciação), o que gera um tensionamento no campo composto de outras forças, sendo a diferenciação, uma descolagem da norma própria ao regime de verdade hegemônico, o principal efeito deste embate.

Em *Vigiar e Punir*¹²², é onde desenvolve primeiramente e extensamente as conceituações sobre o poder, através de uma genealogia do poder que nos mostra a sua incidência sobre o corpo e os movimentos de resistência.

Dá corpo à história dos “corpos criminosos”, mostrando-nos como, através de diferentes “estilos penais”, que vão desde a violência física aplicada sob a forma de suplício do corpo (em nome da “salvação da alma do condenado) no séc. XVII, até o nascimento das prisões (meados séc. XVIII) como instituição corretiva que, em nome da “humanização do direito penal”, pretende “corrigi-lo” e “recuperá-lo”, se dá o início de outros modos de punir: o corpo marcado desde aí através de uma multiplicidade de dispositivos disciplinares, os quais operam um poder, desta vez menos físico e espetacular, como eram os suplícios, e sim cada vez mais a fim de torná-los “dóceis” e “úteis” à sociedade, o que vimos ser necessário para o fortalecimento do capitalismo e da sociedade de controle.

É principalmente com o entendimento do corpo como o *locus* de objetivação máxima do poder, abordado por Foucault em *Vigiar e Punir* e em *A Vontade de Saber*, quando demarca o operar do dispositivo de sexualidade que dispara incidências de poder sobre a vida de forma mais ampla que se fortalece a negação da hipótese repressiva do poder.

No texto *Verdade e Poder*¹²³, diz que, em *A História da Loucura*, ainda supunha uma espécie de “loucura viva, volúvel e ansiosa, que a mecânica do poder tinha conseguido reprimir e reduzir ao silêncio”, mas que, a partir de *Vigiar e Punir*, o que

¹²⁰ FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979.

¹²¹ Segundo texto de referência citado em notas anteriores.

¹²² FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

¹²³ Idem nota anterior.

definitivamente queria mostrar era a sua positividade através de toda uma nova “economia do poder”.

Ora, me parece que a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder. Quando se define os efeitos do poder sobre a repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força de proibição. Ora, creio ser esta uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou. Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social, muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. (p. 8)¹²⁴

Essa dinâmica positiva de funcionamento e exercício do poder é percebida de forma cada vez mais clara por Foucault, quando visualiza o que está implicado no que chama de constituição de uma *ciência-confissão*, desde onde os antigos procedimentos de poder que incitavam a confissão dos desejos são banhados de um tecnicismo próprio ao arsenal das disciplinas científicas, as quais, através do que ele chama de “técnicas da escuta”, postulado da causalidade, princípio da latência, regra da interpretação e imperativo da medicalização”, incitam a “confissão sobre o sexo”, mas da mesma maneira há toda uma “arte científica” em mascarar e ocultar o que dele é falado; e na mesma medida se dá a associação destes a categorias desviantes.

Dessa forma, Foucault nos sugere que pensarmos o poder como meramente repressivo seria uma grande ilusão. Coloca que teríamos de estar muito iludidos, teríamos de operar uma inversão radical a respeito do poder para pensarmos que esta imposição de dizermos quem somos, de falarmos sobre nossos atos, de nos confessarmos seria em prol da nossa liberdade. Para ele, o que está em questão é a sujeição dos homens, isto é, sua constituição enquanto “sujeitos” nos dois sentidos desta palavra: “submetido a outros através do controle e a dependência e atado à sua própria identidade, pela consciência ou o conhecimento de si mesmo”¹²⁵, através de práticas confessionais normalizadoras.

As práticas dirigidas à problemática do uso e da dependência de drogas que trabalham na via da repressão e do proibicionismo na contemporaneidade exercitam técnicas de poder que colocam as subjetividades envolvidas em relações de sujeição à norma prescrita pelos saberes que as sustentam e, lançando sobre elas um olhar um pouco mais desperto, percebe-se a positividade inerente ao exercício de poder que nos coloca Foucault. Como já dissemos, deflagram imperativos de proibição para aquilo mesmo que incitam e as respostas que emergem do social dizem da “afetação” por este duplo sentido da força do mandato, desde onde o que pesa, como diz Foucault, é

¹²⁴ FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979.

¹²⁵ EIZIRIK, M. *Michel Foucault: sobre a passagem do poder/saber à genealogia da ética*. Citada anteriormente.

muito menos a sua força de repressão, quando “o uso de drogas é proibido”, e muito mais a força de indução ao prazer pela via do consumo de objetos.

Pode-se dizer que as práticas que compõe o campo das intervenções médicas, sustentadas no saber da psiquiatria de forma geral, marcam uma história dos modos de intervir com os usuários abusivos de drogas que coincide com o percurso de desenvolvimento e fortalecimento da própria medicina científica moderna e das formas de tratar a loucura.

Foucault, em *O Nascimento da Clínica*¹²⁶, coloca que a medicina moderna fixou sua data de nascimento em torno dos últimos anos do século XVIII, quando, a partir de Bichat, a “ciência da vida” funda a anátomo-clínica, identificando a origem de sua positividade com um retorno “à modéstia eficaz do percebido”, operando o exercício de um empirismo sobre o visível, através de uma “reorganização do espaço manifesto e secreto que se abriu quando um olhar milenar se deteve no sofrimento dos homens” (p.10), descrevendo o que durante tanto tempo permaneceu sem ser enunciado e invisível.

“A experiência clínica – esta abertura, que é a primeira da história ocidental, do indivíduo concreto à linguagem da racionalidade, este acontecimento capital da relação do homem consigo mesmo e da linguagem com as coisas – foi logo tomada como um confronto simples, sem conceito entre um olhar e um rosto, entre um golpe de vista e um corpo mudo, espécie de contato anterior a todo discurso e livre dos embaraços da linguagem, pelo qual dois indivíduos vivos estão “enjaulados” em uma situação comum, mas não recíproca. Em seus últimos abalos, a medicina dita liberal invoca, por sua vez, em prol de um mercado aberto, os velhos direitos de uma clínica compreendida como contrato singular e pacto tácito de homem para homem. A este olhar paciente atribui-se até mesmo o poder de atingir, por uma dosada adição de raciocínio – nem muito, nem pouco – a forma geral de qualquer constatação científica: “Para poder propor a cada um de nossos doentes um tratamento perfeitamente adaptado à sua doença e a si próprio, procuramos formar, de seu caso, uma idéia objetiva e completa, recolhemos em um dossiê individual (sua “observação”) a totalidade das informações que dispomos a seu respeito. Nós “o observamos” do mesmo modo que observamos os astros ou uma experiência de laboratório” (p. 14).

Com o fortalecimento da medicina clínica, atravessada pelo positivismo e o racionalismo, que fazem da doença uma entidade cientificamente perceptível, localizável e passível de cura, a psiquiatria toma a loucura como doença mental, como a “unidade mítica do sujeito juridicamente incapaz” e do “homem reconhecido como perturbador do grupo”, sob o efeito político e moral do século XVII (p. 131)¹²⁷. A loucura como entidade clínica é tutelada pelo médico que, em nome do tratamento terapêutico, situa o internamento em espaços asilares como *lócus* da possível cura através do tratamento moral.

“Se se quisesse analisar as estruturas profundas da objetividade no conhecimento e na prática psiquiátrica do séc. XIX, de Pinel a Freud, seria necessário mostrar justamente que essa objetividade é desde a origem uma

¹²⁶ FOUCAULT, M. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

¹²⁷ FOUCAULT, M. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

coisificação de ordem mágica, que só conseguiu realizar-se com a cumplicidade do próprio doente e a partir de uma prática moral transparente e clara no início, mas aos poucos esquecida à medida que o positivismo impunha seus mitos de objetividade científica; prática esquecida em suas origens e em seu sentido, mas sempre utilizada e sempre presente. O que se chama de prática psiquiátrica é uma certa tática moral, contemporânea do fim do séc. XVIII, conservada nos ritos da vida asilar e recoberta pelos mitos do positivismo” (p. 501)¹²⁸.

Dessa forma, a tomada da doença mental pelo saber e prática médicos é atravessada pelo julgamento moral, encontrando na cientificidade um modo de exercer, salvaguardadas as diferenças do percurso que decorre desde a psiquiatria do tratamento moral de Pinel e Esquirol à psicopatologia contemporânea, o biopoder como uma estratégia médica própria do exercício de uma biopolítica. Desse ponto, a possibilidade de retorno a um estado de normalidade passa por um ajustamento em relação à norma e esta é absolutamente tingida de uma moral da culpa e da culpabilização, como veremos no decorrer deste trabalho. Uma multiplicidade de figurações da *má-consciência*, de que nos falará Nietzsche, encontra o avalizamento para o exercício de modos de “curar” que vão desde as punições e castigos aplicados nos manicômicos, hoje em processo de desinstitucionalização, até o exercício de práticas médicas na contemporaneidade que, através da “drogadição prescrita dos corpos”, mantém os sujeitos desviantes em uma espécie de apatia e anestesiamento necessários ao “bem-estar” da sociedade.

Conte (2000)¹²⁹, em tese de doutorado, faz um mapeamento dos modos de atendimento no campo das toxicomanias. A partir do que nos traz, pode-se dizer que, desde a época dos asilos (séc. XVII), os alcoólatras e, provavelmente usuários de outras drogas que tenham vivenciado situações de marginalidade social, foram sendo tratados a partir das intervenções médicas. De forma muito próxima, as subjetividades engendradas na ampla categoria de doença mental, principalmente através do internamento em hospitais psiquiátricos, até que com os tensionamentos gerados com o deflagrar do movimento da desinstitucionalização manicomial com Basaglia, na Itália, engendrado no projeto mais amplo da antipsiquiatria, e outras propostas no sentido da desalienação das estruturas institucionais totais, por volta dos anos 50 do século XX, foi sendo possível uma ampliação e diversificação no campo das práticas propostas.

Segundo a autora, os modos de intervir no campo das toxicomanias mais presentes nos últimos 20 anos são os sustentados nos saberes da psicologia comportamental, da psiquiatria biológica e os de orientação religiosa.

Coloca que, desde 1953, quando a Organização Mundial da Saúde recomendou que os hospitais psiquiátricos utilizassem a metodologia das comunidades terapêuticas¹³⁰, dispara-se um processo de democratização e diversificação das modalidades de tratamento institucional para os toxicômanos.

¹²⁸ Idem nota 127.

¹²⁹ CONTE, M. *A Clínica Psicanalítica com Toxicômanos: O “Corte & Custura” no Enquadre Institucional*. PUC São Paulo, 2000.

¹³⁰ DESVIAT, Manuel. *A reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999. In: CONTE, M. Conforme referência anterior.

Situa a origem do termo “Comunidade Terapêutica”¹³¹ a partir da experiência de Maxwell Jones, psiquiatra inglês que, coordenando o hospital de Dingleton na Escócia, em 1952, percebe que a psiquiatria tradicional não estava sendo efetiva no tratamento de pacientes que eram ex-combatentes da Segunda Guerra Mundial. Dessa forma, cria uma nova modalidade de tratamento, desde onde “abriu as portas dos hospícios, nivelou hierarquias entre sãos e enfermos e introduziu as assembleias, onde todos estavam em situação de igualdade; os pacientes participavam da organização diária das atividades” (p.73)¹³². Essa experiência foi extremamente importante no processo de desalienação da estrutura institucional e, a partir dela, uma série de outras, mesmo que de forma diferente, abriram o campo dos modos de tratamento¹³³. Em 1958, Synanon, fundou a primeira comunidade terapêutica para reabilitação de usuários de drogas, na Califórnia que, segundo pontua Conte, começou com a proposta terapêutica do AA, na medida em que quem a organiza é um usuário reabilitado por esta proposta, mas atualmente está muito distante da proposta inicial e próxima do “culto”. A Comunidade de Daytop, em Nova Iorque, em 1963, marca a expansão das comunidades terapêuticas no mundo. Com a experiência do Projeto Homem, na Itália, também nos anos 60, são incluídos profissionais nas equipes e, a partir dos enfoques humanista, psicanalítico e existencial, passam a ser desenvolvidas atividades técnicas, como entrevistas individuais, com a família e dinâmicas de grupo (p.74).

Atualmente, como nos coloca Conte, há uma diversidade muito grande de propostas de Comunidades Terapêuticas, definidas pela orientação teórica e “filosofia de vida” de seus idealizadores. A maior parte delas estão norteadas pelo enfoque comportamental que, “através de regras rígidas e intervenções duras, funcionam muitas vezes como amortecedores de fenômenos sociais, enquadrando os pacientes em moldes socialmente aceitos, fazendo da abstinência o único objetivo de seus programas de tratamento” (p.75). A grande parte, hoje, são as chamadas “Fazendas”, as quais se situam na zona rural, muito frequentemente organizadas sem a presença de técnicos nas equipes e norteadas pela orientação religiosa.

Situa que no Brasil, até os anos 60, os dependentes químicos eram tratados em hospitais psiquiátricos, em unidades fechadas, a partir das práticas psiquiátricas. No final dos anos 60 e início dos anos 70, foram sendo criadas unidades especializadas no interior dos hospitais psiquiátricos, intervenções sustentadas na psiquiatria biológica, sendo a prescrição de drogas psicofarmacológicas a principal terapêutica. Com as discussões que emergem com a Reforma Psiquiátrica, aprovada em 1992, os tensionamentos colocam em evidência a necessidade de compor abordagens que levem em conta a singularidade da problemática do abuso de drogas e a singularidade dos sujeitos. Com isto, inicia-se o processo de construção de uma rede de atenção à saúde mental que cria novos espaços de acolhimento e tratamento fora dos hospitais psiquiátricos. A partir dos anos 80, surgem unidades especializadas em dependência química nos hospitais gerais e se fortalecem modalidades de atendimento

¹³¹ GOTI, H. *La Comunidad Terapéutica-um desafío a la droga*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997. In: CONTE, M. Conforme nota anterior.

¹³² CONTE, M. *A Clínica Psicanalítica com Toxicômanos: O “Corte & Costura” no Enquadre Institucional*. PUC São Paulo, 2000.

substitutivos à hospitalização, como nas unidades básicas de saúde, ambulatórios, nos CAPS, NAPS, hospitais-dia e leitos para desintoxicação em hospital geral.

Associando esses modos de intervir mais presentes na contemporaneidade com o que denominamos complexo verdade-saber-poder, a partir das conceituações de Foucault, nos arriscamos a traçar algumas relações.

Pode-se dizer que, de forma geral, as intervenções exercidas na maior parte das Fazendas Terapêuticas rurais, que se sustentam em um regime de verdade religioso, principalmente cristão, estão atravessadas por valores, próprios à moral da culpa. Como veremos mais detalhadamente com Nietzsche, culpabiliza os sujeitos pelos danos causados a si e/ou gerados aos outros num regime de equivalência entre dano e dor, a partir de relações entre credor e devedor, estabelecendo para os “viciados”, neste caso, programas de recuperação, onde a exigência da abstinência imediata e total das drogas é buscada e reforçada através de uma série de atividades que passam pela prescrição do trabalho, da reza e da purificação. As relações de poder exercidas nesse contexto são “assujeitantes”, na medida em que ligam as subjetividades envolvidas aos padrões de normalidade, definidas pelos valores religiosos e da sociedade normalizada como um todo.

Porém, é fundamental marcar que há Comunidades Terapêuticas norteadas pelo saber psicanalítico, as quais estão perpassadas por modos muitos diferenciados de intervenção. Ribeiro (1999)¹³⁴, em tese de doutorado, a partir da análise que faz de uma comunidade orientada pelo referencial psicanalítico, coloca que esta assume uma posição frente aos clientes no sentido do incentivo à recuperação da história passada e à produção de novas formas de viver singulares a cada subjetividade. Em contrapartida, as baseadas em modelos comportamentalistas impõem a aceitação de certos padrões de comportamento considerados essenciais para a manutenção de uma “vida mais saudável” (p. 250).

Poderia-se dizer que o referencial psicanalítico, sustentado em um regime de verdade que não se pretende científico, propõe modos de intervir que, através da escuta, o que é absolutamente diferente das tecnologias de incitação à confissão da verdade que nos coloca Foucault, pretendem a enunciação da verdade através do reconhecimento do saber dos próprios sujeitos. Daí que a proposta é a do resgate das vivências implicadas no “mal-estar”, no sentido de buscar aberturas de sentido que possam descolar o sujeito das significações implicadas no sintoma que experimenta com sofrimento. As relações de poder engendradas desde aí não passam pelo exercício de um poder normalizador, mas sim, com vistas a potencializar as possibilidades de um modo de viver menos duro e angustiante, a partir das subjetividades mesmas.

A proposta desta problematização passa pela intenção de provocar questões frente ao tensionamento próprio das diferentes relações de poder implicadas nos

¹³⁴ RIBEIRO, E. *A construção social do problema da dependência de drogas: estudo antropológico dos discursos e representações mantidos por instituições de tratamento em Porto Alegre/RS*. Tese de Doutorado. UFRGS, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 1999.

modos de intervir com a problemática do abuso de drogas, na medida em que, como vimos, as práticas hegemônicas estão pautadas em exercícios de poder que potencializam as relações de assujeitamento à moral e norma vigentes no contemporâneo.

O que Foucault percebe com a construção da Genealogia do Poder, no amplo campo de constituição moral que nos atravessa na contemporaneidade, é exatamente um movimento de “sujeição” dos indivíduos através dos dispositivos de poder que vimos delimitando, onde o que está em questão é a operação de um direcionamento do poder sobre o próprio sujeito. A partir dessa constatação, ele parte para a análise das “técnicas de si”, “práticas de si”, o que demarca a passagem na sua obra da Genealogia do Poder à Genealogia da Ética. Vai em busca, através de uma outra *analítica do poder*, das formas de subjetivação desenvolvidas desde as culturas da Antiguidade Grega até a pastoral cristã, que culminam na constituição de uma subjetividade de “sujeito” na cultura ocidental, principalmente enaltecida e legitimada a partir do século XVIII.

Em *Uma Trajetória Filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*, coloca que, embora tenha passado praticamente 20 anos fazendo uma análise do poder, o seu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Ele justifica o fato de ter se envolvido tanto tempo com a análise do poder, na medida em que acreditava que assim como o humano é colocado em relações de produção e significação, é igualmente colocado em relações de poder muito complexas. Porém, como ele assinala, os recursos para a análise do poder são escassos, restringindo-se à análise pela via do que legitima o poder – com base nos modelos legais – ou pela via de um modelo institucional através de uma análise sobre a constituição do Estado. Com isto posto, nos coloca a necessidade de estender as dimensões de uma definição de poder, se quisermos usá-la ao estudar a objetivação do sujeito. E isto o faz, num redimensionamento metodológico, propondo que a análise seja feita muito menos na direção de uma teoria e mais na de uma “analítica do poder”, ou seja, “para uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo”(p.80)¹³⁵. E esta analítica, segundo ele, só pode se realizar se nos liberarmos de uma certa representação do poder, denominada por ele como jurídico-discursiva, ou seja, nos liberarmos desta concepção que comanda tanto a temática da repressão quanto a teoria da lei, enquanto constitutiva do desejo.

Nos parece que este seja um dos pontos centrais da crítica que Foucault faz à psicanálise, principalmente no que diz respeito à maneira como esta articula a relação poder e desejo.

Em *A Vontade de Saber*, como já pontuamos, nos propõe uma outra metodologia de análise do poder, exatamente por perceber que o grande impasse está no fato de que “não se consegue escapar nunca ao poder”. Dessa forma, ele vai dizer que a psicanálise freudiana, pois não faz referência a Lacan, mesmo fazendo uma

¹³⁵FOUCAULT. *A Vontade de Saber. História da Sexualidade I*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

crítica importante em relação à “teoria do desejo”, onde o que ficaria marcado de forma emblemática é a assertiva de que o “sexo não é reprimível” e, portanto, o desejo não é reprimido, pela boa razão de que é a lei que é constitutiva do desejo e da falha que o instaura. A psicanálise, tanto por esta razão, estabelece uma analítica que incorrerá na manutenção do impasse em questão, “de que sempre se estará enredado ao poder, exatamente porque é constitutivo do desejo, pelo prisma de representação poder-lei.

Foucault reconhece as críticas que poderiam advir em função desta equivalência que faz entre repressão e lei, interdição e censura.

“Ora, como se fossem noções equivalentes, tenho falado, de maneira obstinadamente confusa, seja da repressão, seja da lei, da interdição ou da censura. Desconheci – por birra ou negligência – tudo o que poderia distinguir suas implicações teóricas ou práticas. E admito, facilmente, o direito de me dizerem: referindo-se a todo momento a tecnologias positivas do poder, V. tenta ganhar com o menor esforço nos dois campos; confunde os adversários, fazendo figura do mais fraco e, discutindo apenas a repressão, quer dar a entender, abusivamente, que se livrou do problema da lei; contudo, mantém a consequência prática essencial do poder-lei, ou seja, que não se escapa nunca ao poder, que ele já está sempre lá e que constitui até o que se tenta lhe opor. Da idéia de um poder-repressão, V. reteve o elemento teórico mais frágil, e para criticá-lo; da idéia do poder-lei, reteve a consequência política mais esterilizante, mas para empregá-la a sua maneira”(p.80).

Consideramos importante trazer esta questão, pois além de ter sido o impasse mais importante para Foucault, da forma como é refletida por ele, nos faz pensar que não estava doente de “cegueira e de olhar”, o que mais adiante iremos pontuar como nos parecendo ser a grande questão do *mal-estar* humano em relação às suas produções, mas sim acreditamos que, com a sua proposta metodológica de uma *analítica do poder* (que pretende ir para além da análise do poder sob a forma de poder-lei, poder-repressão), o que ele propôs a si mesmo foi uma grande aposta. Lançando mão de uma estratégia metodológica que, mesmo não podendo resolver o problema da “onipresença do poder na constituição do sujeito”, pois também ele se viu sujeito a este, possibilitasse uma ampliação do campo da análise com vistas a poder demarcar diferenciações fundamentais em relação ao seu exercício, as quais produzem diferentes modos de subjetivação, relacionados a diferentes exercícios éticos e constituições morais.

Portanto, seu projeto mais geral, como ele próprio mencionou, poderia ser entendido como uma “Genealogia da Ética”, o qual através da análise das *tecnologias de si*, possibilita refletir sobre os diferentes modos de exercício ético com um certo distanciamento da dureza dos códigos morais na constituição dos diferentes modos de sujeição moral.

O que está fundamentalmente em questão nesta última etapa do seu trabalho – e é por este motivo que a nós interessa muitíssimo delineá-lo – não é a reconstrução de uma história das condutas e das práticas sexuais de acordo com as suas formas sucessivas, sua evolução e difusão, tampouco a análise das ideias científicas, religiosas ou filosóficas através dos quais foram representados esses comportamentos, como ele

coloca (p.9), mas seu propósito é tomar uma distância “ótima” desta noção de sexualidade, a qual entende como um constructo contemporâneo, como vimos, para assim poder fazer uma genealogia do “desejo e do sujeito de desejo” através da análise das práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção sobre si próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser (p. 11).

Como acenamos, trazer as questões trabalhadas por Foucault, no *Uso dos Prazeres* e no *Cuidado de si*, mesmo que na forma de um olhar, nos parece fundamental para que possamos visualizar o caminho percorrido até a constituição da moral e os modos de exercício ético contemporâneos. De forma específica, percebermos como os modos de intervir próprios ao campo da problemática do abuso de drogas se distanciam ou aproximam do que se produz neste percurso e constructo.

8 UM SEGUNDO OLHAR: DELINEAMENTOS ACERCA DOS MODOS DE EXERCÍCIO ÉTICO E A CONSTRUÇÃO DE UMA TECITURA DA MORAL CONTEMPORÂNEA

Objetivamos construir neste ponto uma espécie de “tecitura” que nos possibilite visualizar os principais pontos e nós da constituição da moral contemporânea, a partir do olhar que lançamos à visita que fez Foucault à cultura da antiguidade grego-romana¹³⁶ e ao trabalho de Nietzsche, a *Genealogia da Moral*, bem como tecer algumas interlocuções com o texto freudiano o *Mal-Estar na Civilização*. Acreditamos que percorrendo este caminho, mesmo que na forma de um “olhar”, possamos encontrar alguns dos fios que compõem esta “tecitura” e, através dela, encontrarmos alguns delineamentos para uma pergunta mais geral: a partir de quais modos de subjetivação chega-se à subjetividade de “sujeito moral de desejo”? E uma pergunta mais específica: como chegamos hoje à construção de um campo de relações de força, no que diz respeito ao domínio de exercício do poder, que incita e produz e, ao mesmo tempo, usa de dispositivos disciplinares e de controle sobre um mesmo objeto, a saber, o sujeito moral contemporâneo?

A primeira pergunta é central para Foucault na problematização que faz na última fase de seu trabalho. Ele passa a fazer uma análise das formas de subjetivação através da análise das “tecnologias de si”, ou seja, através de uma problematização da constituição do “sujeito moral de desejo” não pela análise das morais propriamente ditas, mas através dos modos de exercício éticos propostos e suas relações com os regimes de verdade, o que implicitamente nos dá a ver a constituição de determinados saberes e relações de poder. É importante deixar dito que não estamos nos propondo a dar conta neste trabalho da profundidade com a qual trata Foucault a construção de um percurso que se inicia no século IV ac e culmina com o cristianismo. Estamos, isto sim, nos propondo a trazer em linhas gerais o que ele constrói de forma brilhante para que possa, na medida do possível, nos auxiliar a delinear algumas respostas para nossa segunda pergunta, mais específica, a qual permanece num campo de questionamento sobre o poder. E, com isto, estamos querendo chegar a pensar em possibilidades de um exercício ético diferenciado do que impera na sociedade individualista, consumista e medicalizada da nossa vivência cultural atual.

Acreditamos que Nietzsche possa nos ajudar em muito a visualizar o que ocorre, a partir de um olhar genealógico sobre a moral, com a impregnação que sofre a cultura pagã com a inclusão dos preceitos cristãos, os quais determinam de forma muito pregnante a cultura atual. E, com Freud, podemos pensar como se constrói uma teoria da constituição da moral onde, principalmente o “sentimento de culpa” se coloca, segundo ele, na base de todo o “mal-estar” moderno e como mote das formações sintomáticas, para as quais a psicopatologia contemporânea tem tentado encontrar “saídas”.

Sabemos dos impasses epistemológicos que a interlocução entre estes autores pode gerar, mas nos propusemos aqui, não a respondê-los obviamente, mas trazê-los à vista, pois acreditamos que estes mesmos possam nos dar a ver algumas das relações de poder a que nos estamos propondo delinear.

¹³⁶ No período do séc. IV ac, no *Uso dos Prazeres* e entre os séc. I e II d.c. no *O Cuidado de si*;

Foucault, como vimos falando, faz um recuo para o contexto das culturas da antiguidade greco-romanas, anteriores à constituição do cristianismo, portanto, anteriores à constituição desta moral que cria as categorias de sagrado e profano, pecado e purificado, bom e mau, da falta e da completude, engendradas, *a posteriori*, em processos de culpabilização e absolvição, de saúde e doença, de normalização e normatização dos corpos, de uma moral “camisa de força”, como nos fala Nietzsche¹³⁷.

Há uma questão que é central para Foucault nesta sua perscruta e acreditamos que ela se coloque através do questionamento sobre quais seriam os pontos fundamentais de oposição entre a “moral sexual do paganismo antigo” e a “moral sexual do cristianismo”¹³⁸. Parece-nos ser seu intuito nos fazer ver os principais deslocamentos e continuidades no que diz respeito à constituição do “sujeito moral”, em que a moral sexual é absolutamente significativa, desde a cultura grega clássica até a “moral da carne” do cristianismo.

Para tanto, parte, em *Uso dos Prazeres*, de uma pergunta central: “Por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados são objeto de uma preocupação moral, na antiguidade grega?” (p.14).

Foucault pontua, dizendo que seria uma resposta imediata dizer que assim se constituem, pois são objeto de interdições fundamentais cuja transgressão é considerada falta grave, uma vez que ocorre frequentemente, segundo a genealogia que desenvolve, que a preocupação moral seja forte, lá onde precisamente não há obrigação nem proibição (...) *A interdição é uma coisa, a problematização moral é outra*” (p. 14).

Fazendo essa problematização, parte para uma análise dos tipos de relação dos indivíduos consigo mesmos e com os outros, de governo de si e dos outros, através da análise de um conjunto de “práticas de si”, “técnicas de si”, as quais estarão associadas, ao longo do período histórico que analisa, ora a uma “estética da existência” entre os gregos, ora ao que chama de “hermenêutica do desejo”, com o cristianismo.

Por “artes da existência”¹³⁹, “estética da existência”, Foucault entende as “práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo”(p.15). Portanto, estas práticas não necessariamente estão associadas à moral, enquanto normatividade, mas sim a um determinado exercício ético e, dessa forma, Foucault substitui o seu projeto de vivificar a história dos sistemas da moral, feita através das interdições, por uma história das problematizações éticas, feita através das práticas de si, como a pouco dissemos.

¹³⁷ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹³⁸ Foucault sugere que tomemos as categorias de “paganismo”, “cristianismo”, “moral” e “moral sexual” como categorias gerais.

¹³⁹ Em grego: *techne tou biou*;

A genealogia da ética implica, portanto em fazer uma “história da ética” entendida como “a elaboração de uma forma de relação consigo que permite ao indivíduo constituir-se como sujeito de uma conduta moral” (p.219)¹⁴⁰. Em síntese, a ética para Foucault é compreendida a partir de quatro aspectos principais: *determinação da substância ética*, que aponta para a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral; o *modo de sujeição*, como sendo a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com esta regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática; *as formas da elaboração do trabalho ético* que se efetua sobre si mesmo, não somente para tornar seu próprio comportamento conforme a uma regra dada, mas para também tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral; e, por fim, a *teleologia* do sujeito moral, que diz respeito ao que o sujeito espera de si mesmo eticamente (p.28).¹⁴¹

Com isso, Foucault acena para a necessidade de levarmos em conta as ambiguidades engendradas na compreensão do que é “moral”, sendo esta uma categoria de análise extremamente complexa, uma vez que, grosso modo, abarca tanto a constituição de códigos morais, através da prescrição de valores e regras que podem estar representados a partir de instituições que os legitimem ou mesmo circulantes em formas discursivas, aparecendo, portanto, explícitos ou implícitos, bem como se refere aos modos pelos quais os indivíduos tornam-se “sujeitos” a estes códigos morais ou resistem a estes.

“Para ser dita “moral”, uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; esta relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define a sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tão pouco constituição do sujeito moral sem “modos de subjetivação”, sem uma “ascética” ou sem “práticas de si” que as apóiem. A ação moral é indissociável destas formas de atividades sobre si, formas estas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições” (p.29).

Ou seja, nos parece que o central posto aí está na demarcação da necessidade de pensarmos na “moral” enquanto pluralidade, ou seja, em termos de “moralidades”, constituídas de forma específica em determinado contexto histórico, político, social e ético, bem como de pensarmos em termos de “modos de subjetivação”, a saber, nos modos pelos quais um determinado “complexo moral” – no seu sentido mais amplo se exerce em relação aos indivíduos e, da mesma maneira, nos modos pelos quais os indivíduos se relacionam com este conjunto complexo, sendo as subjetividades sempre singulares e o efeito deste processo polivalente.

¹⁴⁰ Uso dos Prazeres.

¹⁴¹ FOUCAULT, M. *O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

Traremos neste momento os primeiros pontos para a tecitura, oriundos da perscruta que fez Foucault em relação à constituição da “moral sexual” dos gregos durante o séc. IV ac, com vistas a poder, com isto, dar a ver os nós, ou seja, o que “faz o ponto” na tecitura e, da mesma forma, o que gerará espaços no decorrer do desenvolvimento desta.

8.1 Primeiro “ponto” da tecitura

A problematização moral entre os gregos se coloca na forma geral de uma preocupação com os *aphrodisia*, de maneira muito geral, podendo ser entendido aqui como “atos, gestos, contatos, que proporcionam uma certa forma de prazer”¹⁴² (p.39), na medida em que estão muito longe da noção de “sexualidade” que temos hoje; portanto, relacionados à problematização em relação ao uso dos prazeres, em função de uma “certa maneira de ocupar-se com o corpo. Pode-se demarcar então que, se os comportamentos sexuais são objeto de preocupação no domínio moral entre os gregos é por estarem encampados nos *aphrodisia*, estes estabelecendo relação à saúde, à vida e à morte. Os *aphrodisia* estão relacionados a um campo agonístico de forças difíceis de serem dominadas e exigem, assim, uma série de estratégias, centradas no imperativo de um “domínio de si”, onde o que está em questão é a busca de um controle sobre si superior ao controle dos outros. O controle de si é, digamos assim, anterior e necessário para exercer o controle sobre os outros. Isso implica na *epimeleia heautou*, “cuidado de si”, no sentido da necessidade da “ocupação consigo” como condição do exercício ético. Assim, a constituição da moral entre os gregos caracteriza-se por uma forte “orientação para a ética”.

“(…) Escutemos Aristóteles na Política: “Uma cidade é virtuosa pelo fato de que os cidadãos que participam em seu governo são eles próprios virtuosos; ora, em nosso Estado todos os cidadãos participam do governo. O ponto a ser considerado é o seguinte: de que maneira um homem se torna virtuoso? Pois mesmo no caso de ser possível a todo o corpo de cidadãos ser virtuoso sem que nenhum dentre eles o seja individualmente, é a virtude individual, no entanto, que é necessário preferir, já que a virtude de todo o corpo social segue logicamente a virtude de cada cidadão” (p. 74)¹⁴³.

Em síntese, as prescrições morais entre os gregos, no que diz respeito à “moral sexual”, se dão através de três grandes artes de se conduzir, três grandes “técnicas de si”, a saber, a Dietética (organizada de forma geral em termos de “regime”, visando regular a atividade sexual como importante para a saúde e não no sentido de estabelecer comportamentos “normais” e “patológicos”), a Econômica (relacionada aos princípios do casamento, onde é feita toda uma problematização em relação à atividade sexual no interior do matrimônio e donde fica posto o princípio da temperança como norteador das relações matrimoniais) e a Erótica (onde é feita a problematização sobre como fazer do objeto de prazer o “sujeito senhor dos prazeres

¹⁴² Foucault coloca: “ O Suda propõe a seguinte definição que Hesíquio repetirá: os *aphrodisia* são “as obras”, “os atos de Afrodite”- erga Aphroditēs.

¹⁴³ ARISTÓTELES, Politique, VII, 14, 1 332 ° In: FOUCAULT, M. O Uso dos Prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

dos indivíduos”, principalmente em relação ao amor pelo mesmo sexo, “dos rapazes”; sendo aqui que se vê a formulação de um princípio de “abstinência indefinida”; o ideal da renúncia, porém altamente associada a uma estilização da existência como norteador ético).

A partir daí, sob o princípio geral da “temperança”, associada à cultura do “domínio de si”, estabeleceram prescrições austeras que indicavam, por exemplo, “a ideia de que a atividade sexual é em si demasiado perigosa e custosa, muito fortemente ligada à perda da substância vital, para que uma economia meticulosa deva limitá-la, na medida em que ela não seja necessária; onde se vê o modelo de uma relação matrimonial que exigiria, da parte dos dois cônjuges, uma igual abstenção a qualquer prazer “extraconjugal”; enfim encontra-se o tema da renúncia do homem a toda relação física com um rapaz” (p.218).

Porém, como Foucault nos mostra todo o tempo, esta austeridade sexual passa pelo exercício e aplicação de uma “austeridade” em relação a si próprio e de forma nenhuma está associada a uma “lei universal”, a qual todos devem se submeter, mas antes de tudo relacionada a um princípio ético de “estilização da conduta”, como “a arte refletida de uma liberdade percebida como jogo de poder” (p.220). Como já colocamos, primeiramente poder sobre si como condição necessária para exercer poder sobre outros e, portanto, para ser virtuoso perante si e os outros.

“A ética sexual que está em parte na origem da nossa repousava de fato num sistema muito duro de desigualdades e coersões (em particular a respeito das mulheres e dos escravos), mas ela foi problematizada no pensamento grego como a relação, para um homem livre, entre o exercício da sua liberdade, as formas de seu poder, e seu acesso à verdade” (p.220).

Seguindo nossa “tecitura” com o objetivo de marcar os paradoxos no campo das relações de poder na contemporaneidade, com a constituição de uma “moral *camisa de força social*”¹⁴⁴, traremos um segundo ponto desta, a partir do que Foucault trabalha em *O Cuidado de si*.

Em *O Cuidado de si*, Foucault analisa o período do séc. I e II da era cristã, principalmente através do pensamento elaborado com a filosofia dos epicuristas e estoicos. Este período é entendido por muitos autores como “precursor da moral cristã”¹⁴⁵ e é onde há a confirmação de um processo de recrudescimento e austeridade das condutas sexuais, a partir da emergência de uma “arte de existência” nova, denominada “cuidado de si”. Mapearemos, portanto, um segundo ponto da “tecitura”.

8.2 Segundo “ponto” da tecitura

Há uma problematização muito mais intensa em relação aos *aphrodisia*, onde é percebido um certo esforço de moralização pelo poder político, porém estes tiveram objetivos bem limitados e foram esporádicos. Segundo Foucault, não se encontrará, entre os filósofos deste período, projetos para uma legislação coercitiva e geral dos

¹⁴⁴ Como marcamos anteriormente, sendo esta expressão de Nietzsche.

¹⁴⁵ Segundo J.ª. Guilhon Albuquerque.

comportamentos sexuais; “(...)eles incitam a mais austeridade os indivíduos que queiram levar uma outra vida que não aquela dos “mais numerosos”; porém não procuram castigos que poderiam coagi-los todos a isso, de maneira uniforme” (p.46). Foucault coloca que o que marca indelevelmente os dois primeiros séculos da nossa era é uma insistência sobre a atenção que deve dirigir-se a si próprio, onde há a exigência de um regime austero para vigiar e controlar todos os distúrbios do corpo e da alma. É dada uma importância enfática no que concerne ao “respeito a si próprio”, em termos de aplicação de uma racionalidade, o que implica em suportar a privação dos prazeres ou limitar o seu uso ao casamento ou à procriação. Problematiza a possível associação deste movimento de um “voltar-se a si”, emblemático neste período ascético cristão dos dois primeiros séculos da nossa era, com um possível “individualismo”, porém nos chama a atenção para diferenças importantes deste último, as quais demarcam diferentes formas de aplicação no interior da cultura. Ou seja, no mundo helenístico e romano pode-se perceber o crescimento de um “individualismo”, no sentido de uma série de movimentos que conferem, de forma intensa, cada vez mais espaços aos aspectos “privados” da existência, aos valores da conduta pessoal e ao interesse por si próprio. Porém, esses movimentos, mesmo que se suspeite que possam ter se fortalecido por um certo enfraquecimento do quadro político e social no qual se desenrolavam, permanecem num contexto onde, principalmente com os estóicos, a austeridade da conduta foram as que mais “insistiam sobre a necessidade de realizar os deveres com relação à humanidade, aos concidadãos e à família e que estavam prontas a denunciar, nas práticas de isolamento, uma atitude de frouxidão e de complacência egoísta” (p.47)¹⁴⁶. Coloca que sob esta mesma categoria misturam-se, frequentemente, realidades bem diversas, a saber: há uma atitude individualista que se caracteriza “pelo valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual pertence ou às instituições das quais ele depende”. Já há um outro movimento que intensifica a valorização da vida privada, ou seja, “a importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao campo dos interesses patrimoniais” e, por fim, teríamos uma atitude individualista caracterizada “pela intensidade das relações consigo, isto é, das formas pelas quais se é chamado a tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se e promover a própria salvação” (p.48). Portanto, a forma como estas diferenças irão interligar-se e enfatizar-se é o que determina de que forma o “individualismo” irá aplicar-se. Por exemplo, como diz Foucault, nas sociedades burguesas ocidentais do séc. XVIII o que está enfatizado é a “vida privada”, cuidadosamente protegida e organizada e nelas o individualismo é fraco no sentido de que as relações consigo não são desenvolvidas e, ao contrário, durante o movimento ascético cristão se dá uma acentuação extremamente forte das relações de si consigo sob a forma de uma desqualificação dos valores da vida privada. Portanto, as austeras exigências pautadas durante a época imperial (séc. I e II. d.c), segundo Foucault, não se caracterizam por um individualismo acirrado, mas pelo que, desde a antiguidade grega, vinha se construindo sob a égide de uma “cultura de si” que, neste momento, chega ao seu apogeu.

Dessa forma, consideramos de extrema importância demarcar, mesmo que brevemente, em que consiste a “cultura de si” e de que forma se relaciona com o

¹⁴⁶ FOUCAULT, M. *O cuidado de si*. História da Sexualidade, III. Edições Graal, 2001.

“cuidado de si”¹⁴⁷. Com isto, poderemos visualizar na “tecitura” os importantes deslocamentos que se dão em relação à constituição e experimentação da “cultura do individualismo e do narcisismo”, na qual estamos engendrados na contemporaneidade.

O preceito que postula a necessidade de “ocupar-se consigo mesmo”, *heautou epimeleisthai*, como acenamos anteriormente, se percebe presente desde a cultura da antiguidade grega. Porém, esta expressão é empregada de modos diversos, adquirindo sentidos e aplicações bem diferentes no interior das culturas que desenvolveram-se desde o séc. IV ac. a estes primeiros séculos na era cristã. Foucault nos traz essas diferenças em torno da noção, geralmente convencionada, como “cuidado de si”.

É Sócrates (470-399 ac) quem traz esta noção de *cuidado de si*, portanto no período que demarcamos no “primeiro ponto”, onde desenvolve-se na Grécia antiga toda uma “cultura do domínio”, como acenamos, objetivando principalmente o “domínio de si” como condição para o possível governo e controle dos outros (da cidade), a partir de um exercício ético que prevê, primeiramente, a “conversão a si”. O preceito do “cuidado de si” está em Sócrates absolutamente associado ao preceito do “conhece-te a ti mesmo” e, portanto, o que se dá com isto é a organização de uma série de tecnologias de si que conduzem à construção de um “saber sobre si”. Segundo CANTO-SPERBER¹⁴⁸, consistiria na “capacidade de distinguir um verdadeiro bem de um verdadeiro mal a partir do conhecimento do que é para si um bem; um bem em si. Isto se torna possível através da “ocupação consigo”, o que coloca o “cuidado de si” no registro de uma “atenção consigo” como mote para os melhoramentos pessoais idealizados e conseqüentemente a possibilidade de vir a preocupar-se e dirigir o cuidado a outros, o que associa o “cuidado de si” a uma prática também social.

Foucault coloca que no *Alcebiades*, Sócrates mostra ao jovem ambicioso que é presunçoso da sua parte querer tomar a seu encargo a cidade, dar-lhes conselhos e entrar em rivalidade com os reis de Esparta ou com os soberanos da Pérsia, se não aprendeu anteriormente aquilo que é necessário saber para governar: “deve, primeiro, ocupar-se de si próprio – e logo, enquanto é ainda jovem, pois com “cinquenta anos será demasiado tarde”¹⁴⁹ (p.50). Continua fazendo ver a questão do *cuidado de si*, trazendo o que Sócrates coloca na *Apologia*, onde se apresenta enquanto o próprio mestre do cuidado de si a seus juízes: “o deus mandou-o para lembrar aos homens que eles devem cuidar, não de suas riquezas, mas deles próprios e de sua alma” (p.50)¹⁵⁰.

Pois bem, mas se conseguimos visualizar que desde a antiguidade grega há toda a constituição de uma série de tecnologias voltadas ao exercício ético de um “cuidado de si”, agregadas ao postulado do desenvolvimento de um “conhecimento sobre si” e que isto está associado ao exercício do poder e governo sobre os outros, por que é

¹⁴⁸ CANTO-SPERBER, Monique. Socrate: “comment-fois-je vivre? Magazine Lettéraire.Op.cit.p.30 In: EIZIRICK, M. *Os tempos do cuidado: deslocamentos da subjetividade*.

¹⁴⁹ PLATON, *Alcebiade*, 127 d-e. In: FOUCAULT, M. *O Cuidado de si*.

¹⁵⁰ PLATON, *Apologie de Socrate*, 29 d-e. IN: FOUCAULT, M. *O Cuidado de si*.

que Foucault vai dizer que “a cultura de si” passa a ser uma nova “arte da existência”, neste período de nascimento do cristianismo?

Ele nos responde quando contextualiza que o tema do “cuidado de si” consagrado por Sócrates é retomado pelas filosofias posteriores, principalmente, epicuristas e estoicas, extravasando seu quadro de origem e desligando-se das suas significações primeiras, constituindo-se como o núcleo de uma verdadeira “cultura de si”, na medida em que, tanto passou a ser entendido como um imperativo circulante entre várias doutrinas filosóficas diferentes, como tomou a forma de uma atitude e um modo de se comportar, impregnado às formas de viver. “(...) Desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social¹⁵¹, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber” (p.50). O que nos parece ter se dado é uma espécie de “institucionalização” do “cuidado de si”, o que marca uma diferença importante com as formas como era praticado na antiguidade grega e a organização de um “saber” em torno deste, como nos coloca Foucault, se torna o principal dispositivo para a sua constituição como uma prática social.

Pois bem, pode-se dizer que o cuidado de si tomado pela medicina neste período constitui, se não a mais, pelo menos, uma importante forma de organização deste em forma de um saber que se exerce socialmente, o que para nós, interessa situar, na medida em que, dando um salto gigantesco, percebemos que na cultura ocidental contemporânea, com a cientificação do saber médico, o “cuidado de si”, através da preocupação e cuidado com o corpo e a alma deixou de ser uma “tecnologia de si”, passando a ser um preceito normativo, prescritivo, que se opera desconhecendo o saber do indivíduo sobre si, deslocando, portanto, este saber para a entidade denominada “ciência médica”, o que acaba por gerar um exercício “ético” não mais em termos de uma “estilização da existência”, mas da “normalização da existência”, a partir de dispositivos de poder disciplinares e de controle sobre os corpos e almas. E, da mesma forma, nos interessa marcar de forma mais geral as diferenças desta “cultura de si” em relação às formas de organização da cultura contemporânea, na medida em que o individualismo que se opera hoje, parece o revés desta última. Ou seja, fortalecido por relações fechadas em si mesmas e reguladas pela primazia do narcisismo, dão base para o exercício de um “individualismo” que se opõe à constituição de valores coletivos.

Foucault aponta que a relação do “cuidado de si” com o pensamento e tradição médica deve ser pensado desde muito longe na cultura grega. Segundo ele, através do que Plutarco coloca no início dos *Preceitos da saúde*, se pode perceber que tanto a medicina como a filosofia lida com um “único e mesmo campo” onde é disposto um jogo nocional cujo elemento central é a noção de “patos”: “Ele tanto se aplica à paixão como à doença física; à perturbação do corpo como ao movimento involuntário da alma e, num caso como no outro, se refere a um estado de passividade que, para o corpo, toma a forma de uma afecção que perturba o equilíbrio de seus humores ou de suas qualidades e que, para a alma, toma a forma

¹⁵¹ O grifo é meu.

de um movimento capaz de arrebatá-la apesar dela própria” (p.60). Desta forma, tomando corpo e alma como registro semelhante de doença, os estóicos desenvolveram toda uma forma de análise e prescrições para os males. Se houve distinções, estas foram delimitadas em termos de “estado de cura” e “formas de cura”, principalmente com Sêneca que, através de classificações, fixa os graus crescentes de desenvolvimento e cronicidade dos males e distingue os doentes curados parcial ou totalmente de seus vícios. O importante de ser marcado em relação às formas médicas e terapêuticas de tratar os males neste período histórico é exatamente esta inseparabilidade, tanto no sentido etiológico como terapêutico. Corpo e alma são inseparáveis.

A forma praticamente indistinta de pensar sobre o “patos”, nos coloca Foucault, acaba por “tingir de cores médicas”, na filosofia, a busca pela *paideia*, ou seja, o melhoramento e aperfeiçoamento que esta deve buscar, onde “formar-se e curar-se são atividades solidárias” (p.60). Esse movimento culmina em uma atenção intensa ao corpo, caracterizando na “cultura de si” o cuidado médico como um cuidado enfático em relação ao corpo, sendo a saúde do corpo condição de necessidade para o crescimento da alma.

“Quereis aprender os silogismos? Curai primeiro vossas feridas, estancai o fluxo de vossos humores, acalmai vossos espíritos” (p.61)¹⁵².

Torna-se importante marcar que esta preocupação intensa pelo corpo e as tecnologias que se desenvolvem em torno do cuidado do corpo são bastante diferentes, como nos coloca Foucault, na Grécia antiga. Nesse momento, aparece, em parte, algo de paradoxal, ou seja, se percebe a constituição de uma moral que afirma que a morte, a doença, ou mesmo o sofrimento físico não constituem verdadeiros males, e que “é melhor aplicar-se à própria alma do que consagrar seus próprios cuidados a manter o corpo” (p.62)¹⁵³. Porém, como vimos, há a prescrição de uma atenção e incentivo ao cuidado intenso com o corpo, o que em última análise marca um paradoxo, pois no exercício prático das tecnologias de si se percebe uma intercomunicação entre os males do corpo e da alma: o fato dos maus hábitos da alma virem a provocar misérias físicas ou ao contrário, quando os excessos do corpo apontam para falhas na alma é propriamente um pensamento estóico.

Portanto, no interior desta moral, da “cultura de si”, onde Foucault nos faz visualizar uma aproximação entre medicina e moral, o que se coloca em questão é o exercício de uma série de práticas de si, as quais pretendem operar um reconhecimento do sujeito face a si próprio, “não como um simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formado e instruído, mas sim como indivíduo que sofre de certos males e que deve fazê-los cuidar, seja por si mesmo ou por alguém que para isso tenha competência. Em síntese, essas “práticas de si” estão em total congruência com o preceito de “cuidado de si” porém, neste período, fortemente marcadas pelo saber médico que as legitima, o que as colocam no campo das práticas sociais.

¹⁵² EPICTÈTE, *Entretiens*, III, 23, 30 e III, 21, 20-24; cf. também Sêneca a propósito de quem frequenta o curso de um filósofo: “*Aut sanior domum redeat, aut sanabilior*” (*Lettres à Lucius*, 108, 4). In: FOUCAULT, M. *O Cuidado de Si*.

¹⁵³ EPICTÈTE, *Entretiens*, I, 9, 12-17; I, 22, 10-12; *Manuel*, 41. In: FOUCAULT, M. *O Cuidado de si*.

Não iremos nos adentrar na análise destas tecnologias, porém se faz importante marcar um ponto central que, de forma geral, as diferenciam das técnicas de deciframento de si desenvolvidas no cristianismo mais tardio. Todas elas, e principalmente a *askesis*, envolvem um trabalho em torno do “recordar”, não no sentido de uma revelação dos “segredos de si” como se vê no cristianismo. Ou seja, a verdade para os estóicos não está no si mesmo, mas nos ensinamentos dos mestres. Dessa forma, os exercícios concernem a memorizar o que se escutou, fazendo a conversão do que se escutou em regras de conduta onde, segundo Foucault, a subjetivação da verdade passa a ser a regra destas técnicas¹⁵⁴. Dessa forma, “o sujeito não é o ponto de partida no processo de deciframento, mas sim o ponto desde onde as regras de conduta se reagrupam na memória” (p.72)¹⁵⁵ e assim o “sujeito constitui a intersecção entre os atos que devem ser regulados e as regras sobre o que se tem de fazer”(p.72)¹⁵⁶. Isto é bastante diferente da concepção cristã de consciência, coloca Foucault. Então, o que principalmente diferencia as técnicas de si exercidas pelos princípios estóicos e depois as desenvolvidas no cristianismo é o fato das estóicas não trabalharem com vistas a uma decifração do si, mas sim de um domínio de si (exame em relação à independência do si em relação ao mundo externo)¹⁵⁷, enquanto que nas cristãs a decifração é central, estando sempre referida a uma certa renúncia de si mesmo e da realidade como condição para aceder a uma outra realidade.

“O que está em jogo no exame não é, portanto descobrir a própria culpa nas suas mínimas formas e nas suas raízes mais tenazes. Se “não se esconde nada de si mesmo”, se “não se deixa passar nada”, é para poder memorizar, para poder ter em mente, mais tarde, os fins legítimos, como também as regras de conduta que permitem atingi-lo, pela escolha dos meios convincentes. A falta não é reativada pelo exame para fixar a culpabilidade ou estimular um sentimento de remorso, mas sim para reforçar, a partir da constatação lembrada e refletida de um fracasso, o equipamento racional que assegura uma conduta sábia” (p.67).

Pode-se dizer, portanto, que todas as práticas de existência deste período, principalmente através dos preceitos filosóficos de Epicuro e Sêneca, estão norteadas pelo princípio “da conversão a si” – *epistrophe eis heauton* -, o qual tem como fundamento um exercício ético que garanta a liberdade, onde o controle é uma prova de poder: “uma forma de assegurar-se permanentemente de que não nos ligaremos ao que não depende de nosso domínio” (p.69).

Em última análise, o que se estabelece a partir de Sócrates, como vimos, é uma estética da existência onde o princípio geral é o da temperança, de onde a condição de liberdade, como já foi dito, é percebida como jogo de poder primeiro sobre si e depois sobre os outros; o objeto de cuidado é o próprio indivíduo, o qual se opera através da associação do conhecimento de si ao “cuidado de si”. Na “cultura de si”, o objeto de cuidado se mantém no próprio indivíduo (corpo e alma inseparáveis), os quais exigem uma atenção ainda mais intensa, principalmente prescritos através do saber que se organiza sobre este pela medicina (que pouco se diferencia da filosofia),

¹⁵⁴ FOUCAULT, M. *Tecnologias del yo*. Barcelona, Ed: Paidós Ibérica, S.A, 1999.

¹⁵⁵ FOUCAULT, M. *Tecnologias del yo*. Barcelona, Ed: Paidós Ibérica, S.A, 1999.

¹⁵⁶ Idem nota anterior.

o qual acentua a atenção que deve ser dada ao corpo e aos prazeres, colocando-os muito mais próximos dos males e das doenças; a liberdade está estreitamente relacionada ao poder de controle sobre si. No cristianismo, o que vai ocorrer é uma mudança nos valores que são objetos dos desejos ou dos cuidados, as práticas de si que são aplicadas aí desincentivam o cuidado de si, havendo uma preponderância do pressuposto de “conhecer-se a si próprio” como uma maneira de suscitar que os indivíduos venham a dizer a verdade sobre si mesmos, através de um imperativo de “renúncia a si”. Isto se dá, principalmente através de técnicas de existência onde se dá um exercício ético de “hermenêutica de si”, na medida em que o indivíduo será interpretado como sujeito moral de desejo e, assim, incitado a confessar-se ao pastor, ao padre e, depois, com o desenvolvimento das “ciências de confissão”, como coloca Foucault, ao médico, ao psiquiatra, ao jurista.

8.3 Terceiro “ponto” da tecitura

Como vimos marcando, Foucault traça uma “história da ética” entendida como “a elaboração de uma relação consigo que permite ao indivíduo constituir-se como sujeito de uma conduta moral” (p.219)¹⁵⁸. Portanto, na análise desta passagem de um exercício ético pautado na “Estética da Existência” para a “Hermenêutica de si” Foucault analisa como as “tecnologias de si”, que sucintamente vimos exercerem-se nos períodos anteriores, passam a ser prescritas num exercício de poder que acaba por produzir a subjetividade de “sujeito”, a partir da interpretação do indivíduo como “sujeito de desejo” (principalmente no que diz respeito ao sexual) e o assujeitamento deste a um imperativo de “renúncia de si”. Para isto, tece uma problematização que associa as “técnicas de si” exercidas durante o cristianismo às tecnologias de dominação dos outros, sendo o contato entre estas duas tecnologias o que chama de governabilidade (p.49)¹⁵⁹, onde, mais uma vez, nos dá a ver as relações entre regimes de verdade, a constituição de saberes e as relações de poder aí engendradas.

A partir da síntese que nos traz Eizirick¹⁶⁰, em relação ao trabalho de Foucault, pode-se dizer que a principal transformação ética operada pelo cristianismo, lembrando que para ele estas variam com o privilégio de determinadas técnicas em relação ao telos¹⁶¹, se deu a partir de uma mudança no telos. Para os cristãos, o objetivo é a pureza, a imortalidade. O auto-exame é o auto-deciframento. O modo de sujeição é a lei divina. E a substância ética também se modifica, na medida em que não são mais os *aphrodisia*, mas o desejo, a concupiscência, carne.

Por ser o cristianismo uma das religiões de “salvação”, onde o que se coloca de forma central é a preparação e a condução dos indivíduos da vida à morte, do tempo da finitude ao da eternidade, organizam-se uma série de condições e regras de

¹⁵⁸ FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

¹⁵⁹ FOUCAULT, M. *Tecnologias del yo*.

¹⁶⁰ EIZIRICK, M. *A Passagem da Genealogia do Poder à Genealogia da Ética*.

¹⁶¹ O qual diz respeito às formas como uma ação torna-se moral, ou seja, para Foucault uma ação torna-se moral numa estreita relação com o que se espera de si eticamente. O **telos**, sintetiza Eizirick, “É o tipo de ser ao qual aspiramos ser quando nos comportamos eticamente. Devemos ser puros, livres, imortais ou donos de nós mesmos? Qual é o objetivo ao qual nossas atividades auto-formadoras devem se dirigir?” Eizirick, M. *Os tempos do cuidado: deslocamentos da subjetividade*.

conduta que tem como objetivo final a “transformação do si” e, estas transformações, como sabemos, visam, principalmente a purificação do corpo e da alma como condição de uma “boa ascensão” à vida eterna; à imortalidade.

Como nos coloca Foucault, além de ser uma religião da “salvação”, o cristianismo é “confessional”, e este caráter marca a constituição de todo um arsenal rigoroso de obrigações relacionadas com a verdade, ou seja, através de dogmas e cânones, faz legitimar-se um determinado regime de verdade, o qual deve ser aceito e cumprido, principalmente através do exercício de tecnologias confessionais. A *exomologesis*, segundo Foucault, significava o reconhecimento público da verdade da sua fé como reconhecimento público de que eram cristãos (p.82), o que tinha um sentido penitencial: “a *exomologesis* consistia em um ritual de reconhecimento de si mesmo como pecador e penitente” (p.82) e assim (...) “os atos pelos quais se castiga a si mesmo não podem distinguir-se dos atos pelos quais se descobre a si mesmo” (p.83). Estes castigos e punições são autoimputados, mas também prescritos em nome da “salvação divina”.

Em linhas gerais, pode-se dizer que tendo a *substância ética*¹⁶² voltado-se para o “desejo”, para a carne, o valor do próprio ato sexual foi associado ao mal, ao pecado, à queda, à morte, sendo aceito somente no casamento monogâmico, onde ainda só é legítimo com a finalidade de procriação. Atribui-se alto valor espiritual à abstinência rigorosa, à castidade e à virgindade. Foucault coloca: “A Igreja e a pastoral cristã fizeram valer o princípio de uma moral cujos preceitos eram constrictivos e cujo alcance era universal” (p.23)¹⁶³. Para ele, deve-se associar “as morais cristãs”¹⁶⁴ a um modelo de constituição moral que privilegia o código, que potencializa a capacidade de ajustar-se a todos os casos possíveis, e a cobrir todos os campos do comportamento. Nessas condições, (...) “a subjetivação se efetua, no essencial, de uma forma quase jurídica, em que o sujeito moral se refere a uma lei ou a um conjunto de leis às quais ele deve se submeter sob pena de incorrer em faltas que o expõe a um castigo” (p.29)¹⁶⁵. Portanto esta pode ser marcada como uma diferença fundamental em relação às culturas anteriores.

Através da prescrição e exercício de “técnicas de si”, que objetivam o “autodeciframento”, os indivíduos, a partir do exercício de um poder pastoral, são incitados a “conhecer-se” e daí incitados a confessar-se, desde então assujeitados a um regime de verdade extremamente rígido em relação aos “desejos”, que os conclamará pecadores e, portanto, culpados, sendo a sua absolvição determinada a partir de uma normatividade organizada, como já foi dito, principalmente pelo princípio da pureza.

¹⁶² Como coloca EIZIRICK, sendo para Foucault, o que determina que parte de nós mesmos necessita ser levada em consideração para a formulação do código moral: os julgamentos devem ser aplicados aos sentimentos, às intenções ou ao desejo? In: *Os Tempos do cuidado: deslocamentos da subjetividade*.

¹⁶³ Segundo Foucault, no *Uso dos prazeres*.

¹⁶⁴ Faz esta pontuação dizendo que devemos pensar em morais cristãs e não numa única.

¹⁶⁵ Segundo Foucault, no *Uso dos prazeres*.

Como acenamos, se dá, portanto, um deslocamento importante em relação ao princípio ético do cuidado de si, central nas culturas organizadas em torno de uma “estética da existência”. Este é tomado pelo cristianismo somente no sentido do “conhece-te a ti mesmo”, sendo o cuidado de si transformado em um imperativo de “renúncia de si” em prol da devoção que deve ser exercida perante a Lei Divina.

A partir deste momento, gostaríamos de trazer, em linhas gerais, o que aborda Nietzsche na *Genealogia da Moral*, pois acreditamos que traz uma contribuição fundamental para visualizarmos como o exercício da crueldade é o principal efeito de uma moral “camisa de força social”, constituída a partir dos preceitos cristãos, em que a principal sanção operada, a partir da “decifração do si”, é a tomada do sujeito como “culpado”, animando a partir daí, um embate desde sempre “sangrento” em torno da legitimação das forças do poder, o que numa imagem, em tom irônico, para introduzir Nietzsche, poderíamos acenar: se somos culpados, nos desculparemos!

Da mesma maneira gostaríamos de trazer os principais pontos abordados por Freud, em *O mal-estar na Civilização* (1929), desde onde podemos visualizar a constituição de uma abordagem sobre a formação da moral, consoante ao contexto onde o modo de subjetivação operado confere ao estatuto de “sujeito” a subjetividade legítima, a partir de onde o “sentimento de culpa” ocupa um lugar central nas relações que se tecem entre sujeito e cultura.

Com isto posto, acreditamos que possamos visualizar de que forma se chega a uma “cultura do narcisismo e do individualismo” própria da contemporaneidade e, principalmente, como se organizam as relações de poder neste contexto, a partir das relações entre os sujeitos – com seus *mal-estares* - e as práticas institucionais que pretendem respondê-los, como já acenamos, de forma hegemônica pela via da normalização, em nome de uma normatividade impregnada dos preceitos cristãos, revestidos, a partir da formação das ciências modernas, de um saber científico, que usa de dispositivos de poder que pretendem assegurar a manutenção do que se pode chamar “moral moderna”.

8.4 Quarto “ponto” da tecitura

Nietzsche nos diz: “Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – e no castigo também há muito de festivo!”

Na *Genealogia da Moral*, trabalha a questão do sentimento de culpa como um conceito construído a partir de parâmetros, muito bem delimitados por ele, de um certo tipo de moral. Diz que o grande conceito moral de “culpa”, *má consciência*, teve origem no conceito muito material de *dívida*. Este entendimento é fundamental para que se possa compreender onde se formam *modus* de agir humanos em que a crueldade encontra aval na contemporaneidade. Como o homem contemporâneo tem produzido uma cultura tão marcada pela crueldade e brutalização?

Na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche nos mostra como se dá a *revolta escrava* contra a dominação dos valores nobres, ou seja, estabelece de

início uma diferenciação entre dois tipos de moral: *nobre* e *escrava*. Acreditamos ser este o ponto alto da reflexão de Nietzsche que nos permite ter uma compreensão genealógica da constituição dos valores, na medida em que conduz nosso olhar para o entendimento de como se constelam as relações de força, de poder, próprios de um embate de diferentes posições humanas na constituição de diferentes morais.

Nietzsche se pergunta acerca da origem de nossos preconceitos morais: *bem* e *mal*, *bom* e *ruim* no contexto de nascimento do cristianismo, ou seja, o que ele busca é a compreensão mesma de como se criam estas categorias, as quais se agregam ao privilégio de determinadas técnicas em relação ao *telos* (como sendo o tipo de sujeito que se aspira ser) como nos diz Foucault, no sentido de que, sendo estas categorias elementos constitutivos de uma determinada moral (pois não vêm do “nada”), serão elas que irão nortear o próprio *telos*, na medida em que, o sujeito bom ou mal, bom ou ruim, pecador, culpado e depois, normal ou anormal, são constructos morais. E, portanto, estas estão diretamente associadas ao exercício ético. O que culmina gerando a partir da construção dessas categorias que já mencionamos: culpado, impuro, doente, louco, criminoso, delinquente e na mesma medida, redimido, puro, são, “homem de razão”, “homem justo”, “coerente” uma espécie de “consentimento” para o exercício de modos éticos, de modo geral, sustentados num regime de verdade “binário”: do verdadeiro e do falso, do certo e do errado, da libertação e do castigo/punição, numa regime de relação consigo e com os outros onde, “Se há pecadores podemos castigar! Se há insanos, podemos enclausurar! Se há criminosos, podemos punir! E, da mesma forma, para retomar o ponto que Nietzsche está abordando: “Se os bons somos nós e não eles, podemos nos revoltar!

“(...) o juízo “bom” não provém daqueles aos quais se fez o “bem”! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, os poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo e vulgar e plebeu”¹⁶⁶ (p.19).

Para os *nobres*, o *bom* é o que eles fazem; e o *ruim* é todo o resto. Porém, Nietzsche coloca que são os plebeus, à época os judeus, quando da constituição do cristianismo, que operam a inversão destes valores.

“Foram os judeus que, com apavorante consciência, ousaram reverter a equação de valores *aristocrática* (bom=nobre=poderoso=belo=feliz=caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber: “os miseráveis somente são os bons, os sofredores, os necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desafortunados, malditos e danados!...”¹⁶⁷ (p. 26).

Este movimento Nietzsche nomeia de *tresvalorização dos valores*, efeito da *revolta dos escravos*, de onde se pode, retomando o que nos diz Foucault em relação ao poder, visualizar a sua positividade, principalmente quando nos diz que o poder é uma

¹⁶⁶ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹⁶⁷ Idem nota anterior.

força e, portanto, se relaciona com outras forças. Dessa forma, não há dominadores e dominados; o que há é a preponderância de uma determinada força. E se na contemporaneidade vigora a força de um poder normalizador, podemos inferir, como nos mostra Nietzsche, que ele se organiza desde muito longe com o cristianismo e com todo o seu arsenal em torno do “amor” e, portanto, do “ódio”. É absolutamente importante termos claro que este processo é principalmente marcado pelo ódio, pelo que Nietzsche chama de *moral do ressentimento* e atos da *mais espiritual vingança*. “Destes sentimentos nasce a psicologia do cristianismo: “o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento” (1887/2002, p. 27).

“(…) do tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu – o mais profundo e sublime, o ódio criador de ideais e recriador de valores, como jamais existiu sobre a terra – dele brotou algo igualmente incomparável, um novo amor, o mais profundo e sublime de todos os tipos de amor – e de que outro tronco poderia ele ter brotado?”¹⁶⁸ (p. 27)¹⁶⁹.

Portanto, se acompanhando Nietzsche se tem claro que se deu o triunfo desta *moral do ressentimento*, a qual tem como mote a vingança, estando esta na base da constituição do cristianismo e, portanto, impregnada na moral contemporânea, não nos parece evidente pensarmos que a crueldade e a hostilidade sejam constitucionais deste *humano demasiado humano*?

A criação de ideais e valores muito particulares que servirão para a constituição de uma estrutura que possa sustentar, mascarar, “tornar justificável” o diálogo inevitável com esta crueldade pode ser visto através da constituição da moral do ressentimento, a saber, a constituição de uma espécie de “consciência reparadora” (em função da “dívida”), desde sempre marcada pelo conflito entre *bem* e *mal*, entre vida e morte, entre criação de valores que ora terão a função de justificar este *mal*, ora estarão a serviço de reprimi-lo, mas principalmente mascarar-lo.

Tomemos Freud para refletirmos acerca da ideia de uma “agressividade” constitucional no sujeito, uma vez que em relação a esta questão nos interessa percebermos a intensificação da agressividade na contemporaneidade, onde se encontra cada vez mais figurada em termos de crueldade, gerando efeitos de extrema brutalização na tecitura moral e cultural.

¹⁶⁸ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹⁶⁹ Acreditamos ser importante fazer uma colocação em relação ao que infere Nietzsche sobre a relação que faz entre o ódio e o povo judeu, pois como sabemos, houve toda uma apropriação nazista do pensamento de Nietzsche. Se, em rápidas palavras, se pode dizer algo a respeito é apontar para o fato de que esta apropriação foi, em estrito senso, absolutamente imprópria, tanto quanto a atrocidade do nazismo, o que em nada é nietzschiano, na medida em que, se fala de ódio nascido dos judeus, é para contextualizar o que ocorre neste período histórico, onde no campo das relações de poder sofriam a sua força “escravista” e como é próprio das relações de poder a luta pela libertação da dominação, dá-se a “revolta”. Porém, se esta revolta está na base de toda a institucionalização da crueldade, do castigo e da punição, fortemente exercidos pela Igreja e Pastoral Cristã isto deve ao menos nos servir para pensar em outras estratégias de combate e luta em torno do poder, ontológico no humano, que não se exercitem nos registros da “guerra sangrenta”. Acreditamos que visualizando o processo “sanguinário” das relações de poder que perpassam o processo civilizatório do homem possamos “tirar as vendas”, abrir janelas em nossa cegueira quanto a nossa própria implicação neste processo e assim refletirmos sobre outras possibilidades de exercício ético.

Em *O Mal-Estar na Civilização*, Freud trabalha principalmente as questões envolvidas na relação entre sujeito e cultura. Pretende nos mostrar o antagonismo irremediável entre as exigências do instinto individual, que requerem satisfação plena e as restrições impostas pela cultura, como condições imprescindíveis ao processo civilizatório.

Faz uma equivalência entre o processo de constituição do sujeito com o da cultura, sendo fundamental marcarmos que estas equivalências nos fazem sentido em termos de uma cultura engendrada na Filosofia do Sujeito e do sujeito moderno.

Com a compreensão de que o sujeito estaria desde sempre envolvido na busca de um estado de completude primordial, narcísico, onde o eu se encontraria fusionado com o mundo externo e, portanto, nada lhe faltaria, Freud marca desde aí esta relação com o Fora, de forma problemática. Situa que uma separação primordial é inevitável, pois existe o ego.

“É quando o “seio da mãe foge”, que pela primeira vez as fronteiras do ego são contrastadas por um “objeto”, sob a forma de algo que existe “exteriormente”, aparecendo assim a primeira forma de sensação de desengajamento do ego em relação à massa geral das sensações, ou seja, quando pela primeira vez há o reconhecimento do exterior (p.84)¹⁷⁰.

Coloca que outra forma de reconhecimento de um fora se dá pelas frequentes, múltiplas e inevitáveis sensações de sofrimento e desprazer cujos afastamentos e fugas são impostos pelo princípio do prazer em seu irrestrito domínio (p.85).

Dessa forma, sendo a busca pela felicidade entendida como o propósito da vida dos Homens, seria constitucional que o encontro deste estado, até o ponto trabalhado por Freud aqui, estivesse agregado à possibilidade de indiferenciação do eu e o mundo externo.

Porém, Freud vai dizer que somos feitos “*de modo a só podermos derivar prazer interno de um contraste*¹⁷¹ e *muito pouco de um estado de coisas*”. É quando cita Goethe: “*Nada é mais difícil de suportar que uma sucessão de dias belos*”¹⁷² (p.83).

Este ponto é crucial na construção freudiana a respeito do *mal-estar* humano, pois fica clara a presença de um antagonismo pulsional em termos de economia psíquica, onde a busca pela satisfação vai para *além do princípio do prazer*. Faz-se necessário o reconhecimento de que assim como há Eros há também a presença de um instinto de morte.

Na construção deste seu texto, a presença de um instinto de morte fica muito compreensível exatamente quando é feita esta equivalência entre constituição do sujeito e da cultura, pois para que nos fundemos enquanto um coletivo é condição

¹⁷⁰ FREUD, S. *O Mal-Estar na Civilização*. Vol. XXI. Obras Completas. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1980.

¹⁷¹ O grifo é meu.

¹⁷² Idem nota 175.

sine qua non uma renúncia primordial, onde “uma morte” é requerida; primordialmente, do valor de sobrepujança do indivíduo em relação ao coletivo, o que nos faz vivenciar esta ambivalência de sentimentos em relação à cultura: amor e ódio. Essa renúncia primeira, representada principalmente pela proibição do incesto desde as sociedades totêmicas, diz Freud, produz um furo narcísico, uma falta, um sentimento de incompletude, condição que marca e coloca o Homem numa cadeia incessante de produção de mecanismos que possam vir a remediá-la.

Assim, se é do social que provém um impedimento à satisfação plena das pulsões, é principalmente para o social que são remetidos os sentimentos hostis.

“(…) Esta frustração cultural domina o grande campo dos relacionamentos sociais entre os seres humanos. Como já sabemos é causa da hostilidade contra a qual todas as civilizações têm de lutar”¹⁷³ (p.117).

Aparece claramente aí um paradoxo humano, ontológico, principal fonte de *mal-estar*, uma vez que o grande sofrimento do sujeito provém da cultura, mas esta é organizada e regulada por ele próprio.

“(…) Há uma dificuldade muito grande em lidarmos com isso na medida em que é difícil admitirmos que os regulamentos estabelecidos por nós mesmos não representam proteção e benefício para cada um de nós”¹⁷⁴.

Amor e ódio numa dialética, desde sempre, constitucional. Contudo, coloca que os sacrifícios impostos pela cultura, como se vê, vão muito além do sexual; o que é principalmente imposto ao Homem é que iniba estes sentimentos de hostilidade, agressividade e crueldade, pois esta repressão é condição para a continuidade do processo civilizatório.

“A formação do superego e o surgimento da consciência são fatores constitucionais inatos e influências do ambiente real. Atuam de forma combinada”¹⁷⁵.

Segundo Freud, parte dos sentimentos destrutivos é internalizada, ou seja, retorna para onde veio, no sentido do próprio ego, e parte volta-se contra o ego, como superego. Essa tensão entre o severo superego e o ego ele chama de sentimento de culpa, o qual expressa-se como necessidade de punição. Assim, se dá a formação de uma “moral reparadora”, que quer “(des)culpar”, num regime de vigilância e controle, pela via da punição, de si e do coletivo, por esta “dupla falta imputada”, digamos assim, desde aí tomada no regime da dívida¹⁷⁶.

¹⁷³ Idem nota 175.

¹⁷⁴ FREUD, S. *O Mal-Estar na Civilização*. Vol. XXI. Obras Completas. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1980.

¹⁷⁵ Idem nota anterior.

¹⁷⁶ Neste ponto, caberia uma consideração em relação a uma diferença marcante no que diz respeito à posição de Foucault em relação ao poder, ou seja, quando nega a hipótese repressiva do poder e, portanto, faz uma crítica à forma como a psicanálise o aborda. Foucault, como já salientamos anteriormente, coloca que se o poder fosse meramente repressivo, se colocasse no registro do “não”, do interdito, ninguém sucumbiria a ele. Coloca, como vimos, que o poder é positivo, na medida em que assim como reprime também incita, ou seja, pode vir a reprimir exatamente o que produz e incita. Pois bem, não temos a pretensão de resolver esta questão, mas teríamos duas

“O elemento de verdade por trás disto tudo, elemento que as pessoas estão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando são atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa cota de agressividade”¹⁷⁷ (p.133).

Freud marca o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização, onde o preço que se paga pelo avanço em termos de civilização é uma perda da felicidade pela intensificação mesma deste sentimento. Ele é o grande *mal-estar* e representante maior do conflito entre os instintos de vida e morte, entre o desejo de satisfação irrestrita das pulsões do indivíduo e sua necessidade de criar uma normatividade social. Coloca que é bastante concebível que este sentimento de culpa não seja percebido pela civilização e acredita que grande parte permaneça inconsciente, mas que, principalmente, aparece como uma forma de insatisfação para a qual os sujeitos buscam outras motivações.

Nos aponta, principalmente o sadismo e o masoquismo como atividades propriamente humanas que, desviadas ao mundo externo ou retornando contra o próprio ego, em forma de moral (superego), representam mecanismos próprios da hostilidade inerente ao Homem. E Nietzsche nos apresenta a *má consciência* como o constructo humano mais representativo do sentimento de culpa pela crueldade inerente ao humano. A necessidade de punição apresentada por Freud como expressão da tensão entre o severo superego e o ego, o sentimento de culpa mesmo, e a *má consciência*, propriamente a culpa, de que fala Nietzsche, podem ser entendidos ao que vamos chamar figurações do fantasma humano. Poderíamos trazer uma multiplicidade enorme de imagens que nos pungiriam pelo horror quando nos dão a ver a crueldade humana. Trarei uma imagem exposta por Foucault em *Vigiar e Punir*, onde retrata a barbárie do exercício da brutalidade do homem carrasco gerando os suplícios:

“(...) O comissário de polícia Bouton relata: Acendeu-se o enxofre, mas o fogo era tão fraco que a pele das costas da mão mal e mal sofreu. Depois, um executor, de mangas arregaçadas acima dos cotovelos, tomou umas

colocações a fazer: Freud está falando do exercício de um poder, partindo da categoria de “sujeito”, ou seja, partindo da ideia de que um indivíduo se torna sujeito pela falta que se instaura quando da necessidade de se constituir enquanto “sujeito moral” e este processo, sendo regido por um princípio que vai além do princípio do prazer, lhe coloca desde sempre em uma relação de amor e ódio em relação à cultura. Freud toma a cultura como representante da lei, do interdito, da proibição e, nesse sentido, o sujeito se assujeita a este, mas como nos mostra através do masoquismo e do sadismo, também rebela-se. Nos parece que, *Em mais Além do Princípio do Prazer*, o que Freud nos mostra é exatamente, através da compulsão à repetição, as inúmeras tentativas do sujeito em “rebelar-se contra o poder do interdito”. Portanto, a análise que faz Freud sobre o poder está absolutamente agregada à categoria de “sujeito”, o que por si só, implica em uma repressão inerente. Nos parece que Foucault, por entender o “sujeito” como um modo de subjetivação, próprio da modernidade, tece uma crítica à psicanálise, nem tanto em relação ao entendimento desta acerca do poder, mas ao fato desta tomar o “sujeito” e, portanto, “sujeito ao poder, como condição humana inevitável.

¹⁷⁷ FREUD, S. *O Mal-Estar na Civilização*. Vol. XXI. Obras Completas. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1980.

tenazes de aço preparadas **ad hoc**, medindo cerca de um pé e meio de comprimento, atezou-lhe primeiro a barriga da perna direita, depois a coxa, daí passando às partes da barriga do braço direito; em seguida os mamilos. Este executor, ainda que forte e robusto, teve grande dificuldade em arrancar os pedaços de carne que tirava em suas tenazes duas ou três vezes do mesmo lado do torcer, e o que ele arrancava formava em cada parte uma chaga do tamanho de um escudo de seis libras” (p.9)¹⁷⁸.

Porém, o que mais nos interessa aqui é pontuar o extremo refinamento e habilidade com os quais o Homem construiu valores e ideais, como apenas colocamos dão corpo a uma moral que encontra significações para o exercício da crueldade. A crueldade foi-se refinando, assumindo novas formas, ao menos aparentemente, nem tão brutalmente visíveis desde o “Homem dos suplícios” até o “Homem do contemporâneo”.

Nesse sentido, Artaud¹⁷⁹, em uma de suas *Cartas sobre a Crueldade*, nos marca uma diferença a respeito da constitucionalidade da crueldade humana, que nos interessa muito pontuar:

“(...) De fato, crueldade não é sinônimo de sangue derramado, de carne martirizada, de inimigo crucificado. Esta identificação da crueldade com os suplícios é um aspecto muito pequeno da questão. Na crueldade que se exerce, há uma espécie de determinismo superior ao qual está submetido o próprio carrasco suplicador, e o qual, se for o caso, deve estar determinado a suportar. A crueldade é antes de mais nada lúcida, é uma espécie de direção rígida, submissão à necessidade. Não há crueldade sem consciência, sem uma espécie de consciência aplicada¹⁸⁰. É a consciência que dá ao exercício de todo ato da vida sua cor de sangue, sua nuance cruel, pois está claro que a vida é sempre a morte de alguém”¹⁸¹ (p.118).

O que Nietzsche constrói em sua genealogia nos faz compreender que esta espécie de *consciência aplicada* que nos coloca Artaud, sem a qual o exercício da crueldade é insuportável, é a construção necessária, mais plena de sentido, do humano, demasiado humano: a má consciência.

Nietzsche constrói essa reflexão partindo da ideia de que o maior problema do Homem foi ter tido de se transformar em “*um animal que pode fazer promessas*”, pois assim se diferencia dos outros animais. Segundo ele, a certeza de que este é o grande problema a ser resolvido pelo Homem fica evidente, quando surge, não sem sentido, a necessidade do *esquecimento*. Compreende o *esquecimento* como ativo, positivo, pois cumpre com uma função deveras salutar, como “uma espécie de guardião da porta da consciência, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento”(p.48).

Porém, segundo ele, este mesmo homem que precisa *esquecer*, no qual o esquecimento é uma força, uma saúde forte, desenvolveu em si uma faculdade oposta,

¹⁷⁸ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 1987.

¹⁷⁹ ARTAUD, A. *O Teatro e seu Duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹⁸⁰ O grifo é meu.

¹⁸¹ ARTAUD, A. *O Teatro e seu Duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer.

Para Nietzsche esta seria a origem da *responsabilidade*, processo necessário para tornar o homem *confiável* para si e para os demais homens, ou seja, a partir da criação de uma multiplicidade enorme de dispositivos que tem a função de o “fazer lembrar” do que prometeu. A “confeção” destes dispositivos ocorreu concomitante à constituição de uma *moralidade do costume*, a qual Nietzsche faz uma equivalência à metáfora: *camisa de força social*. Sustentada por ideais de limpeza e purificação (ideais ascéticos)¹⁸², a punição e o castigo encontram sua função. Portanto a *responsabilidade* como valor de virtude coloca-se a serviço da justificação da vigilância, punição e castigo da própria tirania, dureza, estupidez e idiotismo do homem, mas principalmente será sob a insígnia do valor de *justiça*, que o bicho homem se autorizará a punir e castigar outros Homens.

Em *Tecnologías del yo*¹⁸³, Foucault, de maneira semelhante a Nietzsche, nos aponta o ideal ascético como o principal valor organizador e regulador desta moral que se coloca a serviço ora da justificação, ora da repressão da crueldade humana em que, através dos dispositivos disciplinares, hoje muito mais de controle, reforça-se a moral “*camisa de força social*”.

Através desta verdadeira *memória da vontade*, Nietzsche nos apresenta uma série de *sistemas de crueldade*, o que poderíamos comparar com os *dispositivos de poder* de que nos fala Foucault, que se colocam a serviço de tornar a crueldade inesquecível.

“Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” – eis um axioma da mais antiga (e felizmente mais duradoura) psicologia da terra.”¹⁸⁴(p. 50).

É a partir desta ideia que ele vai dizer que “*todas as religiões são, no seu sentido mais profundo, sistemas de crueldades*”, pois que poder maior do que seus sistemas para imprimir, a partir do ideal ascético, de “*limpeza espiritual*”, todo um arsenal de dispositivos que determinam o que é *bem* e *mal*, como vimos, a virtude e o pecado, a salvação e a punição?

“Em determinado sentido isso inclui todo o asceticismo: algumas idéias devem se tornar indelévels, onipresentes, inesquecíveis, “fixas”, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas “idéias fixas” – e os

¹⁸² Foucault marca diferenças, como já acenamos anteriormente, entre os ideais implícitos às técnicas de exame de si exercidas pelos estóicos, onde, como colocamos, a função da *askesis* é um recordar sobre as condutas praticadas para memorizar e reforçar condutas sábias, mas não tem o sentido de provocar uma memorização das “faltas” para fixar a culpabilidade como têm as técnicas de exame desenvolvidas no cristianismo mais tardio. Foucault coloca que existem três tipos principais de exame de si mesmo: “primeiro, o exame de si referido aos pensamentos em correspondência com a realidade (cartesiano); segundo, o exame de si referido à maneira em que nossos pensamentos se relacionam com as regras (senequista); e terceiro, o exame de si referido à relação entre o pensamento oculto e uma impureza interior”(p. 90). E esta última é por onde passa a hermenêutica cristã do si com o deciframento dos pensamentos ocultos. In: FOUCAULT, M. *Tecnologias del yo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A., 1990

¹⁸³ FOUCAULT, M. *Tecnologias del yo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A., 1990

¹⁸⁴ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*.

procedimentos e modos de vida ascéticos são meios para livrar tais idéias da concorrência de todas as demais, para fazê-las “inesquecíveis”¹⁸⁵(p.51).

Portanto, é a partir destes procedimentos que se cria uma memória humana com as quais as *promessas* feitas se tornam *dívidas* e serão, desde então, controladas pelo que se chama de *razão*, pelo superego freudiano, pela *consciência aplicada* de Artaud, pela *má consciência*, *consciência de culpa* de Nietzsche, pelos dispositivos de *bio-poder* de que nos fala Foucault.

Quando Nietzsche diz que “o grande conceito moral de culpa teve origem no conceito muito material de *dívida*” e que o castigo, sendo *reparação*, não se desenvolveu completamente à margem de suposições acerca da liberdade ou da não liberdade da vontade, demarcando distinções como “intencional” e “negligente”, “casual” e “responsável” e seus opostos. Isto explica o surgimento do sentimento de *justiça*, o sentimento de *justiça*, na verdade, como sendo “uma forma bastante tardia e mesmo refinada do julgamento e raciocínio humanos”.

“Durante o mais largo período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado deveria ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam os filhos, por raiva devido a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela idéia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a dor do seu causador”¹⁸⁶(p. 53).

E assim, a força desta ideia antiquíssima, de equivalência entre dano e dor, encontra sentido na relação contratual entre *credor* e *devedor*, diz Nietzsche.

Teçamos uma relação com a questão da culpa, proposta por Nietzsche, a partir do sentido que agrega à equivalência entre dano e dor na relação contratual entre *credor* e *devedor*, uma vez que nos parece fundamental na formação da *moral do ressentimento* e o exercício de crueldade que a partir dela se opera. Poderíamos dizer: a dívida (para os plebeus) é tomada no sentido de algo que lhes foi imputado, o que fica muito bem representado na *tresvaloração dos valores*, a partir da revolta da moral, muito bem definida, como escrava. Como vimos, se inicialmente se deu a equivalência de bom = tudo que é nobre, ruim = tudo que é plebeu, com a tresvaloração, “bom” passa a ser igual a tudo que é plebeu e mal = tudo o que é nobre e, portanto, o sentimento de dívida imputada está na estreita relação de um exercício de poder que os subjugou a um regime de escravidão de valores. Daí os sentimentos de ódio e o ressentimento, como os elementos norteadores para a constituição de uma moral do ressentimento, onde culpa, enquanto conceito moral, encontra lugar na materialidade da dívida. A culpa é antes de tudo a culpa de quem fez o mal e o mal é = a nobre, como já dissemos. A reparação a ser operada encontra condições de possibilidade com a formação da *má consciência* como avalizadora do exercício da crueldade pelo dano causado. A crueldade é exercida, com a constituição de “sistemas de crueldade” (como Nietzsche entende as religiões),

¹⁸⁵ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹⁸⁶ Idem nota anterior.

reguladas por uma lógica, em torno do castigo e da punição, os quais se justificam pelo princípio da justiça. Através de uma *memória da vontade* é exercida uma determinada justiça que pretende tornar a crueldade do dano imputado inesquecível, onde encontra lugar uma espécie de “crueldade justa”, de onde faz todo sentido exercê-la num regime de equivalência entre dor e dano, o que nos parece estar completamente de acordo, ironicamente, com a lógica da “escravização de valores” anteriormente formulada pelos nobres. Ou seja, da mesma forma como a “escravização” foi organizada em torno da equivalência do bem= nobre, agora os plebeus organizam o que é justo na equivalência do justo= aos dogmas e cânones judaico-cristãos. A crueldade se aplicará fazendo a dor ser sentida na mesma medida do dano imputado. Assim, ora tiraniza ora é tiranizado.

Já Freud tece relações entre sujeito e cultura, podendo ser pensadas também num regime de “credor e devedor”. Porém, a associação destas com o sentimento de culpa se dá de forma um pouco diferente de Nietzsche. Com Freud, podemos pensar numa cadeia assim: o sentimento de culpa se estabelece a partir do exercício da hostilidade e agressividade exercidas sobre si e sobre a cultura em função do embate entre a satisfação plena das pulsões individuais e a necessidade de renúncia para a constituição da cultura desde o assassinato do “pai da horda primeva”, culpa pela brutalidade do exercício de tal crueldade. Dessa forma, os sentimentos em torno da dívida devem ser entendidos sempre numa relação de atividade/passividade, ou seja, ora estão associados a uma culpa em torno de uma dívida imputada pela cultura (donde o efeito é o furo narcísico) ora a culpa pela dívida que imputa a cultura, quando dirige os sentimentos hostis e agressivos por ter sido marcado pela proibição/interdito de satisfação plena das pulsões. Portanto, se dá um processo ativo/passivo em relação à *dívida*: ora é tirano ora sente-se tiranizado, digamos assim.

A presença intensa do sentimento de culpa no humano – sendo este o próprio *mal-estar* – é relacionada por Freud, com a formação dos sintomas. Sintoma é entendido por ele como *erzats*, ou seja, como o efeito de uma relação de compromisso que o sujeito realiza em relação ao desejo, desde onde há a formação de soluções substitutivas frente aos impasses gerados em não poder realizá-lo; *erzats* significa, portanto, “pôr uma coisa no lugar da outra”, uma espécie de “solução meia boca”¹⁸⁷. Portanto, o sentimento de culpa para Freud é o mote para a formação de soluções substitutivas produzidas para lidar com o *mal-estar*. Construindo outra cadeia e estando o sentimento de culpa associado à dívida, como vimos de si para com o Fora e do Fora para consigo, a necessidade de punir também é uma via de mão-dupla: se dirige a si, mas também ao coletivo. Dessa forma, a questão que se constrói passa pela pergunta acerca das figurações que o exercício desta hostilidade pode tomar, em termos freudianos, no que diz respeito às formações sintomáticas. Pode-se dizer que o exercício de uma determinada parcela de agressividade consigo, em termos de pulsão de morte, é tão importante quanto a possibilidade de existir, sem esta luta não há vida, porém, quando esta agressividade torna-se crueldade consigo e com o coletivo, amparada pela constituição de uma moral que, como vimos, inclusive pode

¹⁸⁷ Segundo Mário Fleig em *Psicanálise e Sintoma Social*.

encontrar meios de justificá-la e consenti-la, nos vemos como que “obrigados” a lançar um olhar que, ao menos, gere uma suspensão¹⁸⁸.

Nietzsche não trabalha com a noção de sintoma, mas acreditamos que quando fala da constituição de uma *má consciência*, está nos apontando o constructo de uma moral humana que, no contexto em que se desenvolve, se opera com a função de justificar, tanto um mal sofrido como, na mesma medida, a crueldade - uma espécie de mal -, que passa a ser exercida. Artaud, quando nos fala da constituição de uma *consciência aplicada*, nos parece colocar o exercício da crueldade, consentida de forma ainda mais sutil: “A crueldade é antes de mais nada lúcida, é uma espécie de direção rígida, submissão à necessidade”. Já Foucault, na sua *Genealogia do Poder*, como apontamos em outros momentos, nos fala em termos do exercício de dispositivos de poder que vão assumindo diferentes figurações, consoantes ao processo de “aprimoramento” de um modo de exercício ético em que a crueldade encontra aval, a partir do exercício de dispositivos de poder, que passando pelos suplícios, pela punição e castigo e, depois, a partir da consolidação dos saberes referidos à norma, pela “docilização dos corpos”, através da disciplinarização dos corpos e controle sobre a vida. Estes últimos engendrados no contexto contemporâneo de exercício de um biopoder normalizador sobre o sujeito moral, sendo o corpo, “a sexualidade”, o campo dos prazeres de forma mais geral, o principal alvo do controle.

Com Freud, como acenamos, a partir da noção de sintoma, se pode pensar que o exercício da crueldade encontra lugar no contemporâneo em figurações cada vez mais brutais, concretas, em ato, no corpo; seja numa operação do sujeito com ele mesmo, seja numa relação com o coletivo, onde o que parece estar em questão se coloca, como vimos, desde muito longe. Ou seja, “sintomas de crueldade” que se apresentam em ato, fora do registro do simbólico, portanto, podendo ser pensados como uma “conciliação possível” do sujeito moral de desejo em relação ao imperativo de “sujeito moral de renúncia”.

Sabemos o quanto os modos éticos e a moral contemporânea distam dos contextos de exercício de um modo ético baseado na “renúncia de si”, apontada por Foucault como a principal mudança operada pelo cristianismo em relação ao exercício de uma “estética da existência” pelos gregos. Da mesma maneira se tem claro a distância que se coloca entre a contemporaneidade e a constituição de uma *moral do ressentimento*, apontada por Nietzsche, com a constituição do cristianismo. Porém, nossa suposição, é a de que em “nosso presente” as relações humanas que se tecem, ao contrário, pouco distam desta moral onde a crueldade encontra aval, através de uma multiplicidade muito ampla de figurações, que encontram na brutalização da vida suas novas formas de exercício.

¹⁸⁸ É preciso demarcar que para Freud o sintoma é inevitável, sendo ele o que possibilita uma relação possível com a cultura, porém o que estamos querendo questionar aqui, é quando o sintoma, não encontrando mais vias de representação no simbólico, se produz no “real”, na brutalidade do ato. A violência no social e para com o social nos parece a mais brutal.

CONCLUSÕES

Neste momento de concluir, pulsa por vezes o atravessamento da inquietação, por vezes o desespero que acompanhou todo o processo de construção deste trabalho. Como dissemos nas páginas que marcam a abertura para este percurso, experimentamos o que pode haver de mais corpóreo no labor, o que a etimologia da palavra trabalho nos traz de significação mais viva. O *Tripalium*¹⁸⁹ porta um indelével sofrimento quando vivifica o sentido do trabalho através de uma referência ao instrumento que era usado para arar a terra. A terra, sem nos dar chão, foi mexida e revirada. As inversões que falávamos deram a ver nossos avessos, tantos “outros” e “duplos” com quem interlocutamos. O diálogo foi intenso e o silêncio ruidoso. A proposta é a de que as conclusões que aqui se tecem avisem de um tensionamento inevitável com o fechamento, marcando os últimos instantes antes da morte para outros nascimentos. O programa de concluir é surpreendido pelo processo que resiste em calar.

Acreditamos que a metodologia de construção deste trabalho é o contraponto mesmo de uma conceituação que a define como “a arte de dirigir o espírito na investigação da verdade”¹⁹⁰ e como “o conjunto de técnicas e processos utilizados para ultrapassar a subjetividade do autor e atingir a obra literária”¹⁹¹. Ela diz do caminho percorrido como o próprio método e do tempo como escultor. Elida Tessler, no seu trabalho “Falas Inacabadas”, faz do tempo um elemento da obra de arte que não cessa de esculpir-se. Waltércio Caldas, na exposição “Livros”, nos aponta para a eteriedade da criação, num *faber* que esculpe o espaço entre um trabalho e outro. Esta construção certamente não tem a pretensão de uma obra de arte, mas sim de tomar o sentido da criação como algo que pode disparar processos de desalienação subjetiva e coletiva frente à dureza dos processos de normalização da verdade, do saber e do saber-fazer. Falávamos do cuidado também como “despertar” e, assim, quando é proposto aqui como uma *tecnologia* que se dobra sobre o si e se dirige ao outro, adquire toda força, como elemento importante na construção de um modo de exercício ético consigo e coletivo, que pretende tensionar as relações de exercício de poder que nos mantém em condições de assujeitamento e dependência à norma.

Quando aproximamos as intervenções de redução de danos a modos de exercício ético pautados na “estética da existência”, trabalhando na via de modos de intervir que buscam uma referência ao trabalho de “escultura de si”, e assim produzem aberturas nas relações petrificadas pelo código moral, não temos a pretensão de oferecer uma resposta que seria brutal, se ideal e total. Colocamo-nos próximos a Veyne, quando diz que “a ética grega está quase morta e Foucault a julgava tão indesejável quanto seria impossível ressuscitá-la”¹⁹². Porém, como o autor segue dizendo, Foucault considerava que no contemporâneo poderia ser capaz de adquirir

¹⁸⁹ Palavra latina que deu origem a palavra trabalho.

¹⁹⁰ FERREIRA, A. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

¹⁹¹ Idem nota anterior.

¹⁹² VEYNE, P. *The Final Foucault*. Op.Cit.p.7. In: EIZIRICK, M. *Os tempos do cuidado: deslocamentos da subjetividade*.

um sentido quando se pode sustentar uma ética não mais suportada pela tradição nem pela razão, mas como um “artista de si mesmo”.

Perrone¹⁹³ atenta para os riscos da apropriação da ideia de uma “estética da existência”, pela própria política como uma forma de estetização dela mesma, o que coroaría algo muito próximo aos constructos nazistas e facistas. E, assim, nos lembra que, para Walter Benjamin, o “despertar” não é individual, mas coletivo, onde o “sonho é coletivo”.

Trazermos a Perspectiva de Redução de Danos como um dispositivo de diferenciação acena para a possibilidade de exercitarmos “micropolíticas dos agires”¹⁹⁴ que tensionem a multiplicidade de “pontos cegos” de uma cultura tão inversamente panóptica como a nossa, a qual, ao tentar “ver tudo”, cada vez mais parece padecer de cegueira de olhar. Enfatizando um ponto simples, mas nem por isto menos importante, a cegueira diante de modos de viver que portem a diferença tem contribuído para a brutalização da vida, desde onde o clamor que conclama o reconhecimento e o habitar de um lugar possível encontra no corpo marcado pelo abuso de drogas um dos desfechos possíveis.

A Perspectiva de Redução de Danos poderia ser pensada como um conjunto de princípios que podem vir a operar o exercício de uma “clínica ampliada” e como uma “estratégia clínico política de tratamento” como coloca Benevides¹⁹⁵, desde onde, a partir de um trabalho cotidiano de ressignificação das relações consigo mesmo, perpassadas pelo cuidado de si e por um princípio de responsabilidade, antes de tudo de si para consigo, podem vir a ter alguma força nas relações no social, tão marcadas pelo exercício da crueldade. Como coloca Waltércio Caldas, “(...) Pretendo trabalhar mais com a idéia de inserção no espaço do que com a idéia de explosão deste espaço” e (...) O trabalho, estrategicamente, talvez inconscientemente, pretende penetrar no ambiente mais como uma agulha do que como uma bomba”¹⁹⁶. A proposta não é de apresentar uma nova forma de intervir que, a partir de um juízo de valor moral, se banharia da certeza das teorias de “verdade universal”, que teria o poder de “explodir” com o todo diferente, mas sim tomá-la como uma nova máquina de “fazer ver e falar”, o que tem permanecido embretado por modos de exercer poder, que mantêm na invisibilidade as suas próprias mazelas.

Quando nos perguntávamos se estamos à altura de “escutarmos” e “olharmos” a brutalidade do subjetivo e do social, estávamos marcando diferenças entre ouvir e ver. A escuta se diferencia das *tecnologias de si* que disparam o confessar-se. Implica a escuta do desejo pela via da verdade do sujeito, no sentido de liberá-lo do assujeitamento a mandatos sociais que rejeitam o “singular”. Diz respeito a movimentos que passam por nos questionarmos: o que temos a ver com estes modos de exercício da crueldade? Onde estamos implicados nesta construção de mundo, neste *mal-estar*?

¹⁹³ Cláudia Perrone é professora do Instituto de Pós Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS. Traz esta questão em defesa de dissertação em 29 de abril de 2003.

¹⁹⁴ Este termo é de Félix Guattari.

¹⁹⁵ Segundo matéria de Adriana Veloso, de 02 de abril de 2003. Site Narconews.

¹⁹⁶ Conforme entrevista de 20 de abril de 2002, Zero-Hora: “Mais agulha do que bomba”.

Minha reflexão é que estamos doentes de surdez e cegueira. Nosso *mal-estar* está em rejeitá-lo. Está em não nos implicarmos. Está no “divórcio litigioso” que vimos travando com nossas produções culturais desde que nos fundamos enquanto homens “civilizados”.

Nossas janelas estão fechadas e o filme *Janela da Alma*, de Walter Carvalho, poderia ser uma imagem possível de um dispositivo que faz refletir sobre a cegueira não dos olhos, mas do desejo. De uma cegueira que fala do fantasma do homem contemporâneo, tomando a fórmula lacaniana de fantasma: $\$ \diamond a$. Ou seja, das relações dos sujeitos com o que lhes falta. E a cegueira do desejo é uma forma de dizer que não queremos olhar para o que nos falta. Tudo parece indicar que lidar com isto é insuportável para o homem.

No filme, nos são trazidas imagens-depoimento de algumas personalidades, como Hermeto Pascoal, Manoel de Barros, Antônio Cícero, Marijüt, Win Wenders, José Saramago, Agnès Varda, Walter Salles. Todos eles têm problemas visuais, mas não de olhar. Ao contrário, fazem da sua dificuldade de ver uma potência de multiplicidades infinitas de olhar. Olhares que conduzem o nosso, ao menos, para a ressignificação da cegueira, o que alarga os nossos campos do sentir e perceber.

Mesmo que apenas como um *flash*, quando ilumina uma cena, aponta-se aqui para uma possibilidade de abertura, de alargamento do olhar que tensiona esta resistência coletiva em deixar na invisibilidade e na mudez os *acting-outs* da agressividade humana, desde onde há uma “consciência aplicada”, como nos falava Artaud, em cegar suas intenções.

O homem contemporâneo chegou ao limite de sua concretude, fixa-se cada vez mais em dispositivos que não o deixam esquecer. Estamos doentes de *memória* e não de *esquecimento*. Na dificuldade de encontrar meios simbólicos para esta representação, a crueldade surge no real, propriamente no registro do “inapreensível”, pois Lacan nos conceitua: “o real é inacessível”, nos toma de forma catastrófica, nos choca. Ficamos imobilizados para a potência de imaginação. Na “doença de memória”, ficamos sem poder vir a dar novos sentidos, produzir “pequenas mortes” que gerem novas vidas; inventem a vida.

A ideia lançada é de pensarmos na invenção e criação como metáfora de utopia, no sentido da invenção de outras imagens possíveis, pois “todo ato criador é um ato utópico”.¹⁹⁷

O ato criativo como utopia, no sentido etimológico de utopia como um “não lugar”; como aquilo que “se coloca no meio”, “no entre”; como uma passagem¹⁹⁸. Como o que nos faz esquecer um sentido, antecipando um outro. Porém, se este será igualmente novo, isto dependerá da potência humana de invenção. Por hora, estamos *homens-formiga*, os quais como diz Kraijberg: “vão reto” e, portanto, o que se dá na passagem não encontra possibilidades de experimentação.

¹⁹⁷ Anotação feita em Seminário: Psicanálise e Ato Criador; Profº Edson de Sousa.

¹⁹⁸ Idem nota anterior.

REFERÊNCIAS

- ARTAUD, A. *O Teatro e seu Duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BARTHES, R. *A Câmara Clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1984.
- BIRMAN, J. *Entre cuidado e saber de si. Sobre Foucault e a Psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- BIRMAN, J. *Mal-Estar na Atualidade, a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- BUCHER, R. (org.). *Prevenção ao uso indevido de drogas*. 2ª ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1991.
- BUCHER, R. *Drogas e Sociedade nos Tempos da Aids*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.
- CAMARGO Jr., Kenneth Rochel. *As Ciências da AIDS & a AIDS das Ciências: discurso médico e a construção da AIDS*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ABIA: IMS, UERJ, 1994.
- CALLIGARIS, C. *Sociedade e Indivíduo*. In: *Psicanálise e Sintoma Social*. São Leopoldo: Unisinos, 1995.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.
- CONTE, M. *Visão Histórica e Antropológica do Uso de Drogas*. Porto Alegre, 1999.
- CONTE, M. *A Clínica Psicanalítica com Toxicômanos: O "Corte" & Costura no enquadre Institucional*. Tese de Doutorado. PUC/SP. Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica. São Paulo, 2000.
- CONTEXTUALIZAÇÃO EPIDEMIOLÓGICA DO USO INDEVIDO DE DROGAS NO BRASIL. Coordenação Nacional de Saúde Mental/ Ministério da Saúde, Brasília, 1999.
- EIZIRICK, M. *Michel Foucault: sobre a passagem do poder-saber à genealogia da ética*. Cadernos de Sociologia. Porto Alegre, v.7, 1995.
- ESCOHOTADO, A. *O Livro das Drogas: usos, abusos, preconceitos e desafios*. São Paulo: Dynamis Editorial, 1997.
- DELEUZE, G. Foucault. In: EIZIRICK, M. *Michel Foucault: sobre a passagem do poder/saber à genealogia da ética*.

FLEIG, M. *Psicanálise e Sintoma Social*. São Leopoldo: Unisinos, 1995.

FIGUEREDO, L.C. *O Sintoma social no Brasil*. Mal-Estar e subjetividade brasileira. Texto apresentado Simpósio Internacional "Novos territórios e novas subjetividades", 1998.

FIGUEIREDO, L.C. *Revisitando as psicologias: da epistemologia a ética das práticas e discursos psicológicos*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

FOUCAULT, M. *Tecnologias del yo*. Barcelona, Ed: Paidós Ibérica, S.A, 1999.

FOUCAULT, M. *A vontade de Saber*. História da Sexualidade. Vol.I. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *A história da Loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 2000.

FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*. História da Sexualidade. Vol. II. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, M. *O cuidado de si*. História da Sexualidade Vol. III. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, M. *La Verdad y Lãs Formas Jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1995.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, M. *O nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Ed Forense Universitária, 1998.

FREUD, S. *O Mal-Estar na Civilização*. Vol. XXI. Obras Completas. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1980.

GUATTARI, F. ROLNIK, S. *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUATTARI, F. *As três ecologias*. Campinas, SP: Papirus, 1990.

GUIA PARA CAPACITADORES DO PACS/PSF. Subsídios para Abordagem em Drogas e Aids voltada à Rede de Atenção Básica. Governo do Rio Grande do Sul, Secretaria Estadual da Saúde, 2000.

HOBBSAWM, E.J. *A Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

LACAN, J. *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

MACHADO, R. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro, Graal, 1982.

MARLATT, G.A. *Redução de Danos: estratégias práticas para lidar com comportamentos de alto risco*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1999.

MELMAN.C. *Alcoolismo, delinquência, toxicomania: uma outra forma de gozar*. São Paulo: Escuta, 1992.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo, 2001

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIEVENSTEIN, C. *O destino do toxicômano*. São Paulo: Almed, 1985.

RELATÓRIO CEBRID, Centro Brasileiro de Informações sobre Drogas Psicotrópicas, Departamento de Psicobiologia, Escola Paulista de Medicina, 1995.

REVISTA SUPER INTERESSANTE. *Drogas: O que fazer a respeito*. Rio de Janeiro: Ed.Abril, Edição 172, jan.2002.

RIBEIRO, E. *A construção social do problema da dependência de drogas: estudo antropológico dos discursos e representações mantidos por instituições de tratamento em Porto Alegre/RS*. Tese de Doutorado. UFRGS, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 1999.

SANTIAGO,J. *Lacan e a Toxicomania: efeitos da ciência sobre o corpo*. Revista AGORA – Vol.IV, nº1/jan/jun 2001

SARAMAGO, J. *Todos os Nomes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SHAKESPEARE, W. *Romeu e Julieta*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1993.

VELHO, G. *Uma perspectiva antropológica do uso da droga*. *Jornal Brás Psiquiatria*, 1980; 29 (6): 355-8.3.

VIZENTINI, P.F. *História do Século XX*. Porto Alegre: Novo Século, 2000.

ZALUAR, A (org.). *Drogas e cidadania. Repressão ou redução de riscos*. São Paulo, Brasiliense, 1994.

