

João Miguel Marques Alves Aldeia

GOVERNAR A VIDA NA RUA

Ensaio sobre a bio-tanato-política que faz os sem-abrigo sobreviver

Tese de doutoramento em Sociologia, sob a orientação da Professora Doutora Sílvia Portugal,
apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

Coimbra, dezembro de 2016



UNIVERSIDADE DE COIMBRA



• U C •

FEUC FACULDADE DE ECONOMIA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

João Miguel Marques Alves Aldeia

Governar a vida na rua

Ensaio sobre a bio-tanato-política que faz os sem-abrigo sobreviver

Tese de Doutoramento em Sociologia apresentada à Faculdade de
Economia da Universidade de Coimbra para obtenção do grau de Doutor

Orientadora: Professora Doutora Sílvia Portugal

Coimbra, 2016

Esta investigação foi financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) com a bolsa individual de doutoramento SFRH/BD/85867/2012, no âmbito do Programa Operacional Potencial Humano (POPH), tendo beneficiado do acolhimento científico do Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra.

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR



E nada para os pobres, claro, porque esses hãode estar sempre tão fodidos que no dia em que a merda tiver algum valor os pobres hãode nascer sem cu.

— Gabriel García Márquez, *O outono do patriarca*.

RESUMO

O fenómeno dos sem-abrigo é uma das mais claras expressões da relação com a alteridade desqualificada, apresentando-se quem vive na rua como uma manifestação ontológica e estrutural do sujeito-menos-que, uma entidade permanentemente constituída como inferior face aos tipos de sujeito positivamente valorizados pela norma estatístico-científica e pela normatividade dominantes. Informada por esta sensibilidade intelectual, esta tese assume-se como uma exploração ensaística de uma sociologia que observa as relações de poder, saber e subjetivação contemporâneas *através* do fenómeno dos sem-abrigo. Tomando este objeto como ponto de entrada na fase atual do modelo societal moderno ocidental, é para este último que a pesquisa se dirige.

Para alcançar este objetivo, este fenómeno é interpretado como uma forma de vida na rua, uma expressão com duas ideias fundamentais. A rua é um espaço sociopolítico de exceção permanente no qual a normatividade que rege as vidas dos cidadãos domiciliados das classes médias e elites não se aplica *de facto*, sendo substituída pelo exercício arbitrário do poder por parte de não-sem-abrigo quando estes interagem com sem-abrigo. Isto constitui estes últimos sujeitos em exemplos expressivos do *homo sacer* na medida em que deixa as suas vidas expostas em toda a sua nudez a uma aleatoriedade de decisão e ação que as pode manter, estimular ou eliminar.

São as ações de outros sujeitos que não os sem-abrigo que condicionam a forma das vidas destes últimos. Nomeadamente, esta modelação das vidas dos sem-abrigo é levada a cabo pelos diversos elementos do dispositivo médico-(a)moral de governo da vida na rua. Ainda que vários outros elementos componham esta rede, esta tese usa como ponto de entrada no dispositivo aquilo que pode ser designado como a sua parte oficial, *i.e.*, aquela que tem como função explícita socialmente legitimada a produção de efeitos de realidade no fenómeno dos sem-abrigo. Esta parte oficial do dispositivo é composta, sobretudo, pelas instituições, atores, enunciados, espaços arquitetónicos e procedimentos das áreas da assistência (pública e privada) e da psiquiatria. Operando num regime de verdade de individualização patológica, a ação conjunta, agonisticamente articulada, destes elementos tem como objetivo e como efeito a modelação das condutas

de quem vive na rua, procurando normativizar e normalizar os sem-abrigo, percebidos como sujeitos que vivem na rua por serem inerentemente anormativos (preguiçosos, mentirosos, alcoólicos, toxicodependentes) e anormais (doentes e/ou deficientes mentais). Isto concretiza-se numa sucessão de ações pelas quais é promovida a (re)subjetivação dos sem-abrigo como uma variação peculiar do *homo oeconomicus* neoliberal, portanto, um ser empreendedor, ativo, responsável por si mesmo. Porém, o tipo de *homo oeconomicus* que os sem-abrigo são estimulados (de modo mais ou menos coercivo) a ser emerge na rua e não é suposto que saia deste espaço de exceção. Deste modo, quem vive na rua deve transformar-se numa versão (para) pobre(s) do *homo oeconomicus* que nunca perde a sua dimensão sagrada pois permanece sempre exposto em toda a sua nudez a exercícios arbitrários de poder. Na lógica governamental do dispositivo, os sem-abrigo devem converter-se em *homines oeconomicae-sacri*, sujeitos-menos-que-que, incorporando a sua inferioridade fundamental, passem a ser anormais e anormativos de um modo diferente, sobretudo, menos incómodo, participando nas atividades que exogenamente são decididas para eles (tratamentos psiquiátricos, cursos de formação escolar e profissional, atividades de “ocupação de tempos livres”, etc.).

Para estimular esta forma de vida na rua, todas as outras formas de vida têm de ser sacrificadas, nomeadamente, aquelas que seriam passíveis de qualificar politicamente os sujeitos de um modo positivo. Deste modo, o dispositivo revela um *modus operandi* que, em simultâneo e com o mesmo peso relativo, é biopolítico e tanatológico. A vida dos sem-abrigo é *de facto* incentivada e protegida mas nem toda a vida é objeto deste esforço. Para promover a versão da vida nua que é a vida na rua, é necessário introduzir na vida um fragmento de morte, é necessário diminuir a vida, circunscrever as suas condições de possibilidade, pelo exato movimento pelo qual esta é feita manter-se. No governo da vida na rua, a vida e a morte tornam-se indissociáveis, revelando-se esta forma de ação incontornavelmente bio-tanato-política ao operar de modo a promover a sobrevivência dos sem-abrigo sem permitir que a sua vida extravase do campo delimitado da rua pela morte biológica ou pela vida como algo que não nudez.

Palavras-chave: biopolítica; exceção; poder; sem-abrigo; subjetivação.

ABSTRACT

Homelessness is one of the clearest expressions of the relationship with disqualified alterity. As such, those who live on the street present themselves as ontological and structural manifestations of the subject-less-than, an entity permanently constituted as inferior in relation to the types of subject positively valued by dominant statistical-scientific norm and socio-juridical normativity. Informed by this intellectual sensibility, this thesis assumes itself as an essayistic exploration of a sociology that observes the contemporary relations of power, knowledge and subjectivation *through* homelessness. Taking this object as an entry point to the current stage of the modern Western societal model, it is to the latter that the research is directed.

To accomplish this, homelessness is interpreted as a form of life on the street, an expression that has two fundamental ideas. The street is a socio-political space of permanent exception in which the normativity that governs the lives of middle-class and elite domiciled citizens is not *de facto* applicable, being replaced by the arbitrary exercise of power by non-homeless when they interact with the homeless. This turns the latter into expressive examples of *homo sacer* as it leaves their lives exposed in all of their bareness to a randomness of decision and action that can maintain, encourage, or eliminate them.

The forms of life of the homeless are conditioned by the actions of subjects other than themselves. Namely, this shaping of the lives of the homeless is carried out by the various elements of the medical-(a)moral *dispositif* of government of life on the street. Although several other elements compose this network, this thesis uses as an entry point to the *dispositif* that which might be named as its official segment, *i.e.*, that which has the socially legitimized explicit function of producing reality effects in homelessness. This official segment of the *dispositif* is mainly composed of the institutions, actors, statements, architectural spaces and procedures from the fields of (public and private) welfare and psychiatry. The collective action of these elements, coming together in an agonistic manner, operates inside of a truth regime of pathological individualization. As such, this collective action has both the objective and the effect of performing a certain

conduction of the conducts of those who live on the street, aiming to normatize and normalize the homeless, as they are perceived as subjects that live on the street due to their anormativity (laziness, propensity to lie, alcoholism, drug-addiction) and their abnormality (mental illness and/or disability). This translates into a series of actions which fosters the (re)subjectivation of the homeless as a peculiar variation of neoliberal *homo oeconomicus*, therefore aiming to produce them as enterprising, active, self-responsible subjects. However, the kind of *homo oeconomicus* that the homeless are (more or less coercively) urged to be emerges on the street and is not supposed to exit this space of exception. Thus, those who live on the street are made to become a poor version of *homo oeconomicus* that never loses its sacred dimension because it always remains exposed in its bareness to arbitrary exercises of power. In the *dispositif's* governmental logic, the homeless must become *homines oeconomicae-sacri*, subjects-less-than that, by accepting their fundamental inferiority, become abnormal and anormative in a different manner, above all, in a less disturbing fashion, participating in the activities that are exogenously decided for them (psychiatric treatments, educational and professional training courses, activities to occupy "leisure time", etc.).

In order to encourage this form of life on the street all other forms of life have to be sacrificed, above all, those that would be amenable to a politically positive qualification of the homeless. Thus, the *dispositif* reveals a *modus operandi* that is simultaneously and with the same relative weight biopolitical and thanatological. The life of the homeless is in fact encouraged and protected but not all life is the object of such an effort. To foster the version of bare life that is life on the street it is necessary to introduce a fragment of death in life, it is necessary to diminish life, to circumscribe its conditions of possibility, in the exact same movement by which life is made to persist. Life and death become inextricably linked in the government of life on the street, making this form of action inescapably bio-thanato-political: its operation assures the survival of the homeless without allowing their life to leave the well limited field of the street through biological death nor through life as something other than bareness.

Keywords: biopolitics; exception; homeless; power; subjectivation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
O fenómeno dos sem-abrigo como paradigma- <i>matrioshka</i>	3
Plano da Tese	17
1. ENSAIO DE MÉTODO. POSIÇÕES, ONTOLOGIAS E EXECUÇÕES	21
Introdução. A multiplicidade do fenómeno dos sem-abrigo	21
1.1. Individualização patológica	27
1.2. Em defesa de uma política ontológica declarada e preocupada	34
1.3. Ensaio com posicionamento etnográfico	38
1.4. Execuções. Espaços, tempos e lógicas de observação	42
2. VIDA NA RUA	55
Introdução	55
2.1. A rua como zona de indistinção (ou: vida na <i>rua</i>)	58
2.2. A rua como espaço da vida nua (ou: <i>vida</i> na rua)	85
2.3. A casa como inversão da vida na rua (ou: vida na rua)	97
3. O DISPOSITIVO MÉDICO-(A)MORAL DE GOVERNO DA VIDA NA RUA	109
Introdução	109
3.1. Dispositivo e governamentalidade	113
3.2. Medicalização e normatividade	128
3.3. Disciplinar e regular a vida na rua	153
3.4. Manifestação de verdade e (re)subjetivação incompleta	181
3.5. O sagrado sujeito económico	199
4. UMA BIO-TANATO-POLÍTICA QUE FAZ SOBREVIVER	223
Introdução	223
4.1. O dispositivo de governo da vida na rua como mecanismo bio-tanato-político	228
4.2. De Bartleby e Pilatos à incompletude do poder	254
CONCLUSÃO	287
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	293

INTRODUÇÃO

Comecei esta investigação com a intenção de estudar as estratégias de sobrevivência identificáveis no fenómeno dos sem-abrigo. Mas as pesquisas dão voltas enormes e, quando damos por nós, estamos a estudar outras coisas. Assim foi e, quando dei conta, já não era isto estava a estudar. Desde muito cedo se foi tornando claro que este tema era insustentavelmente redutor. E, deste modo, a pesquisa foi-se alterando até ao ponto em que se tornou inegável que ela incidia já não sobre estratégias de sobrevivência mas, antes, sobre estratégias de sobrevivência. Admito desde já, e sem reservas, alguma ambivalência.

O ponto fundamental é o de que a expressão estratégias de sobrevivência foi alvo de uma alteração semântica e metodológica. Para ser exato, o que era insustentavelmente redutor não era o tema mas a sua interpretação. O projeto de tese que, em 2012, apresentei quer à Universidade de Coimbra quer à Fundação para a Ciência e a Tecnologia pensava (ou pretendia pensar) as estratégias de sobrevivência no fenómeno dos sem-abrigo como um conjunto de comportamentos e intenções pelos quais os sujeitos sem-abrigo procuram aceder a recursos de tipos variados de modo a garantirem a sua manutenção vital de dia para dia. A base da reflexão encontrava-se na conceptualização destas ações como atos de resistência quotidiana a um modelo societal que impõe a quem vive na rua uma vida miserável e, para além disso, dificulta ativamente o acesso destes sujeitos aos recursos necessários para a garantirem.

Quatro anos passados, sou forçado a admitir que atrás desta proposta inicial encontrava-se todo um mundo de significados, interações, condutas, exercícios de poder, circulações de conhecimento e formas de fazer sujeitos que, pura e simplesmente, eram relegados para o campo do impensado. Eram tomados como óbvios, não informando a investigação mas gerando-a de forma quase automática. Felizmente, quer a observação empírica quer o processo de leitura, discussão, reflexão, escrita e reescrita forçaram-me muito cedo a colocar em causa a intenção de investigação inicial. E, nisto, a pesquisa teve de ser desmontada para poder ser erigida de novo, agora, com outra forma.

As estratégias de sobrevivência permaneceram sempre centrais. Contudo, ao longo do percurso, tanto o que entendo por «estratégia(s)» quanto o que entendo por «sobrevivência» modificou-se (com o «de» mantive uma relação bastante mais pacífica). A conceptualização de «estratégia» como comportamento racional pelo qual um indivíduo (sem-abrigo, no caso) procura obter recursos para um fim pré-estabelecido era inocentemente simplista. Uma abordagem individualizante à noção de estratégia só pode operar dentro da mundivisão hoje dominante no mundo ocidental, que parte do *ego cogito* como *homo clausus* e supõe que este, como que por milagre, é e faz (e se faz) por si mesmo. Ora, dado que a *praxis* histórica não pode deixar de remeter este pseudo-sujeito para o campo da ingenuidade de quem pensa que ele existe *de facto*, a própria noção de estratégia tem, necessariamente, de ser tornada num fenómeno coletivo. Estratégias são agregações temporárias e agonísticas de intencionalidades individuais que produzem efeitos de realidade num dado espaço-tempo. São as coletividades humanas, e não cada um dos seus átomos, que as efetivam, sempre de forma dinâmica e, se não de modo independente das racionalidades individuais que no seu seio existem, pelo menos, com uma independência relativa face a elas – e com uma independência quase total face à esmagadora maioria de cada uma delas. Havendo uma intencionalidade estratégica, esta é não-subjetiva, é gerada pela entidade holística, pela rede de elementos, e não por cada um deles. E, sendo influenciada por cada uma das intenções e ações destes últimos e influenciando-as ao condicionar o seu campo de possibilidades, ela é, contudo, algo que existe para além dessas intenções e ações individuais. Assim sendo, para pensar as estratégias de sobrevivência no fenómeno dos sem-abrigo, o que é relevante não é *de per se* a ação dos sujeitos sem-abrigo mas, antes, a ação conjunta de todos os atores, com e sem-abrigo, que, de forma direta ou indireta, estão presentes no campo de realidade que é o fenómeno dos sem-abrigo – e que, estando nele presentes e nele agindo, o constituem.

Ao mesmo tempo, a «sobrevivência» era também alvo de um olhar inocente que, sobretudo, supunha saber, como *a priori*, o que é a vida. Mas esta é, de forma arrasadora, muito mais complicada do que, no início da investigação, pensava. É-o, em parte, porque descobri – partindo de uma limitação pessoal e não por ela estar em algum

lado esperando ser descoberta, tal como qualquer bom positivista o pensaria – que a vida tem *nuances*. Sobretudo, a vida é feita existir de formas variadas para sujeitos distintos. Aos sem-abrigo, irremediavelmente relegados pelo modelo societal em que existem (em que vivem) para o campo do refugio, só formas de vida muito particulares são disponibilizadas. E, para ser rigoroso, nenhuma delas é muito mais do que mera manutenção. A nenhuma delas são fornecidas condições de possibilidade para ultrapassar o limiar da mera sobrevivência – em geral, da sobrevivência biológica, o que, desde logo, veda a classificação da vida como existência política.

Foi assim que, partindo das estratégias de sobrevivência, cheguei às estratégias de sobrevivência. Já não como conjunto de ações individuais em busca de uma preservação vital considerada óbvia, mas como ação da rede de elementos que forma esta coisa que, em falta de melhor termo, pode ser designada como o fenómeno dos sem-abrigo, e que, agindo dentro do campo que ela própria constitui, produz tipos de sujeito(s), cria formas de vida, e tem como intencionalidade holística a manutenção da vida biológica dos sem-abrigo – mesmo que esta tenha de ser garantida à custa do impedimento de quaisquer outras formas de vida para além da mera biologia. É com esta questão que ocupo as páginas desta tese.

O fenómeno dos sem-abrigo como paradigma-*matrioshka*

O fenómeno dos sem-abrigo apresenta-se como ponto de condensação de uma multiplicidade de processos sociopolíticos contemporâneos, adquirindo a forma de uma síntese sociológica. Deste modo, ele surge como uma atualização (e complexificação) moderna líquida da pobreza tal como esta foi abordada por Simmel (2008). O que este autor apresenta em *Der Arme*, originalmente publicado em 1908, não é uma sociologia da pobreza mas, antes, uma conceptualização da pobreza como um objeto de síntese sociológica. Em Simmel, a pobreza é um fenómeno que permite observar o funcionamento estrutural e interaccional da sociedade em geral. Para o autor,

a classe dos pobres constitui, em particular na sociedade moderna, uma síntese sociológica única. No que diz respeito à sua significação e ao seu lugar no corpo social, ela possui uma grande homogeneidade; mas, naquilo que é da qualificação individual dos seus elementos, esta falta-lhe completamente. É um

fim comum para os mais diversos destinatários, um oceano no qual as vidas, derivadas das mais diversas camadas sociais, flutuam juntamente. Nenhuma mudança, nenhum desenvolvimento, nenhuma polarização ou rutura de vida social sobrevive sem deixar o seu resíduo na classe pobre (*id., ibid.:* 100-101).¹

Portanto, para Simmel, não está nunca em causa uma sociologia *da* pobreza mas, antes, uma sociologia que opera *através* da pobreza. Ao apresentar-se como fenómeno de síntese sociológica, a pobreza revela que vários dos processos sociais – formas de interação, circulações de saber, relações de poder e de dominação, modos de subjetivação – mais relevantes para a caracterização e compreensão de um modelo societal particular operam no seu seio, é certo que de (e com) uma forma particular, mas que permite, contudo, observá-los «a nu», *i.e.*, na sua máxima intensidade. Caso sejam tomados outros objetos como ponto de partida e de análise, estas lógicas sociais surgem como que disfarçadas, matizadas por outros fatores que, não sendo, em definitivo, mera circunstância ou paisagem, não sendo insignificantes, dificultam a observação e compreensão daquilo que na pobreza se revela em toda a sua intensidade e violência.

Compreendendo a sociologia como a área disciplinar que estuda os fenómenos diferenciais de poder que ocorrem nas ações e interações humanas tal como estas se apresentam na modernidade, basicamente, a sociologia tem de ser entendida como a área de saber que estuda a relação com a alteridade. A alteridade não é mera diferença: é fenómeno de qualificação. Quando a diferença não implica um processo simétrico de qualificação/desqualificação, quando não se constitui em desigualdade, estamos a tratar de relações entre iguais – apesar da sua diferença formal –, pelo que os diferenciais de poder não são tão gritantes, tornando-se, por este motivo, menos relevantes. Se a dominação é uma relação de poder desigual de um modo tão elevado e contínuo que se constitui em injustiça e/ou imoralidade, colocando em causa as possibilidades de vida dos sujeitos prejudicados na interação, só na relação com o outro ela se torna no centro da análise. Ora, é na pobreza que tal forma dos diferenciais de poder surge na sua intensidade não disfarçada. Mas como estes diferenciais de poder não são idiossincráticos da pobreza, olhar para ela é olhar para o poder através dela, olhar para o

¹ Todas as citações em língua original que não o português foram por mim traduzidas.

poder no ponto em que este se liberta dos constrangimentos operacionais a que é forçado e a que se força noutras esferas da sociedade.

Enquanto síntese sociológica, a pobreza revela que certos processos sociais fundamentais para a compreensão do modelo societal do ocidente norte moderno convergem para um *locus* específico, para a relação com os pobres, sempre desqualificados (o que é apenas um modo particular de os qualificar). E, para aí convergindo, nela tomam forma, «despidos». Porém, precisamente devido a essa convergência, estes fenómenos sociais, estas relações, ganham na pobreza uma nova forma, não inteiramente idiossincrática mas com especificidades, expondo-a como objeto de síntese. Ao convergirem para a relação com os pobres, diversas formas de poder aí se articulam de modo agonístico, desenvolvendo-se e modificando-se continuamente, dando forma à pobreza.

Se se aceitar que a pobreza funciona assim, que ela é isto, então, é defensável argumentar que o fenómeno dos sem-abrigo é uma manifestação particularmente dramática, particularmente intensa do fenómeno mais geral que é a pobreza. Já Simmel, no início do século XX, assim conceptualizava a falta de abrigo, considerando-a como “o resultado do fenómeno extremo da pobreza” (2008: 99).

Nesta medida, a pobreza pode ser entendida como paradigma de todo o modelo societal em que existe e, de modo logicamente derivativo (ainda que ontologicamente anterior), o fenómeno dos sem-abrigo pode ser compreendido como paradigma do paradigma que é a primeira. Enquanto fenómeno de síntese sociológica, o fenómeno dos sem-abrigo é, contudo, compreensível como um paradigma de tipo especial. Ao agregar em si diversos outros fenómenos sociológicos fundamentais do mundo contemporâneo, o fenómeno dos sem-abrigo revela-se como *paradigma-matrioshka*, *i.e.*, como um tipo de paradigma que contém dentro de si mesmo outros paradigmas. Através de um posicionamento metodológico assente na analogia, e não na representatividade, torna-se possível abandonar a posição solipsista de um método que postula que os estudos sociais devem abordar fenómenos-objetos concretos (a pobreza, a arte, o trabalho, o direito, a família, o Estado, o Terceiro Setor, a toxicodependência, a prostituição, *etc.*). Bem pelo contrário, o carácter concreto do campo que é o fenómeno dos sem-abrigo serve, numa

metodologia analógica, como ponto de observação do único fenómeno-objeto sociologicamente relevante: o próprio processo de contínua produção societal através de interações em que se confrontam posições reticulares de poder desiguais. Como paradigma-*matrioshka*, o fenómeno dos sem-abrigo é sociologicamente interessante não em si mesmo mas como caminho, estrada, canal ou ponte que, sendo percorrida com atenção, permite compreender o mundo *através* de si. Rejeitando a representatividade, deixa de ser possível ou relevante realizar uma sociologia *do* fenómeno dos sem-abrigo, sendo esta substituída por outra coisa. Querendo chamar-lhe algo – e não é de todo necessário que tal ocorra –, o método analógico ancorado na ideia de paradigma-*matrioshka* é o percurso daquilo que, apelando à herança simmeliana, se pode designar como uma sociologia *através* do fenómeno dos sem-abrigo.

Apesar do próprio Kuhn (2009: 277-279) frisar que as suas reflexões em *The Structure of Scientific Revolutions* não devem ser simplesmente retiradas do seu contexto de aplicação na história das ciências naturais e transpostas para outros campos disciplinares, conceitos como os de «ciência normal», «revolução científica» ou «paradigma» apresentam elevado valor heurístico para a compreensão sociológica do mundo – desde que mobilizados com o necessário rigor metodológico. A noção de paradigma é particularmente útil para a reflexão sobre o fenómeno dos sem-abrigo, servindo de alavanca metodológica para passar desta última para uma reflexão sobre o mundo através do fenómeno dos sem-abrigo. Para Kuhn, “os paradigmas são (...) realizações científicas que durante um certo período fornecem problemas e soluções-modelo para uma comunidade de especialistas” (*ibid.*: 13). Porém, como Agamben (2009a) discute no seu texto *What is a paradigm?*, Kuhn mobiliza o termo em dois sentidos distintos, ainda que articulados. O próprio Kuhn (2009: 235-279), no posfácio de 1969 à sua obra, explicita esta dupla significação do termo, escrevendo que ele,

por um lado, representa uma constelação de crenças, valores, técnicas, *etc.*, compartilhadas pelos membros de uma dada comunidade. Por outro lado, denota um certo tipo de elemento no interior dessa constelação, as resoluções de enigmas já concretizadas que, servindo de modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a resolução de outros enigmas da ciência normal que ainda estão para resolver (*id.*, *ibid.*: 236).

Segundo o autor, a primeira aceção do termo corresponde aos seu “sentido sociológico”, remetendo a segunda para a ideia de “paradigmas enquanto realizações

científicas exemplares” (Kuhn, 2009: 236). *Pace* Kuhn, ambos os sentidos do termo paradigma por ele mobilizados são inerentemente sociológicos, ainda que remetam para níveis diferentes de construção (no sentido de *enactment*) da realidade. O primeiro sentido do termo, que Kuhn usa como sinónimo de “matriz disciplinar”, é extraordinariamente semelhante, quase sobreponível, ao conceito foucaultiano de “regime de verdade” (Foucault, 1980a, 1994a: *passim*, 1999: 7 *et seq.*, 2005, 2010a: 57 *et seq.*, 2012a). Como Kuhn escreve, um paradigma é uma matriz disciplinar em sentido rigoroso: “«disciplinar», porque se refere àquilo que os que põem em prática uma disciplina determinada possuem em comum; «matriz», porque corresponde a uma ordenação de elementos de índole variada, cada um deles exigindo especificação ulterior” (2009: 245).

Ora, o segundo sentido do termo não revela menos relevância sociológica, sobretudo, para uma sociologia assente na analogia e que, definitivamente, recuse a pretensão de representatividade. Nesta segunda aceção, um paradigma é um exemplo partilhado por uma comunidade paradigmática, que se associa precisamente em torno da partilha do paradigma-exemplo (*id.*, *ibid.*: 251-257 *et passim*). A etimologia de paradigma remete de modo direto para este segundo significado do termo. Paradigma deriva do grego *paradeiknunai*, literalmente, *para*, «ao lado», e *deiknunai*, «mostrar», logo, «mostrar ao lado», indicando a ideia de aprendizagem pela imitação de um exemplo (Schram, 2006: 32). Neste sentido etimológico, um paradigma é um exemplar, portanto, no sentido latino clássico, é algo que “pode ser observado pelos sentidos”, é “*oculis conspicitur*”, e que se deve imitar, “*exemplar est quod simile faciamus*” (Agamben, 2009a: 18).

Estes exemplos antecedem quer as regras da prática disciplinar quer as teorias vigentes na área de saber (Kuhn, 2009: 72 *et seq.*, 251-257). Antes da incorporação (mais ou menos reflexiva) destas regras e teorias, os sujeitos que integram uma comunidade paradigmática aprendem, por processos nem sempre inteiramente conscientes, a identificar semelhanças de família entre fenómenos e entidades e é esta identificação que lhes permite, a partir de um caso paradigmático (logo, exemplar), perceber outros casos, outros problemas. Ou seja, numa lógica wittgensteiniana, Kuhn (*ibid.*: 75-77)

defende que os sujeitos identificam que certas coisas pertencem à mesma classe não por reconhecerem de modo explícito as suas características comuns e exclusivas (que podem nem sequer existir) mas, antes, porque, tacitamente, com base na sua experiência, sentem a sua “parecença de família”.

Pela identificação de tais isomorfismos, as duas aceções kuhnianas do termo paradigma sobrepõem-se, articulam-se e reforçam-se mutuamente: ao identificarem uma semelhança de família entre fenómenos e/ou entidades, *i.e.*, ao reconhecerem um isomorfismo fundamental entre um fenómeno com que se deparam e outro, que tem valor paradigmático, os sujeitos remetem-nos para o mesmo paradigma-como-sinónimo-de-regime-de-verdade, para uma mesma mundivisão, para uma mesma *gestalt*. Nas palavras de Kuhn, os estudantes de uma ciência (ou, ampliando o argumento, de uma área disciplinar)

referem regularmente que, ao lerem um capítulo do seu manual, percebem-no perfeitamente, mas sentem, apesar disso, dificuldades em resolver os exercícios que encontram no fim do capítulo. Em geral, as dificuldades acabam por se dissolver do mesmo modo. O estudante descobre, com ou sem ajuda do seu professor, uma forma de ver o problema *como se* este fosse um problema com que já se tivesse deparado. Ao ver a parecença e ao aperceber-se da analogia entre dois ou mais problemas distintos, pode estabelecer relações entre os símbolos e relacioná-los com a natureza pelas vias que no passado se tinham revelado eficazes. O esboço de lei, digamos $f = ma$ [segunda lei do movimento de Newton], funcionou como ferramenta, informando o estudante sobre que semelhanças procurar e indicando a *gestalt* sob a qual a situação deve ser vista. A consequente aptidão para perceber as parecenças entre situações várias e para vê-las como instâncias de $f = ma$ ou de outra generalização simbólica é, na minha opinião, aquilo que de mais importante o estudante retira da prática com problemas exemplares, seja a prática de papel e lápis, seja a realizada num laboratório sofisticado. Depois de ter completado um certo número de problemas, número que pode grandemente variar de indivíduo para indivíduo, passa a olhar para as situações que se lhe deparam com a mesma *gestalt* que outros membros do seu grupo de especialistas. Doravante, essas situações já não são para ele aquelas que encontrou quando iniciou a sua formação. Assimilou entretanto um modo de ver que foi testado pelo tempo e autorizado pelo grupo (*ibid.*: 254).

Portanto, o conhecimento e a forma de prática específicas de uma área disciplinar são adquiridos não tendo como primeiro momento incontornável a assimilação de teoria mas, pelo contrário, pela aprendizagem praxiológica da identificação (progressivamente automatizada) de relações de similaridade entre fenómenos (situações, problemas e/ou entidades). Este processo de mobilização de

paradigmas revela o caráter² do saber específico de uma área disciplinar: “aprender com os problemas a descobrir pareças entre situações diferentes, a vê-las como objectos aos quais se pode aplicar a mesma lei científica ou esboço de lei”, indicando

um conhecimento da natureza significativo, adquirido quando se aprende a estabelecer relações de similaridade – conhecimento a partir daí impregnado num modo de ver as situações físicas –, em vez de um conhecimento adquirido através de regras ou leis (Kuhn, 2009: 254).

Tal não invalida a existência de regras teóricas ou práticas (e a distinção entre estas é puramente analítica, não empírica) mas indica que os paradigmas-como-exemplares apresentam uma anterioridade processual face às primeiras, que apenas podem ser derivadas *a posteriori* da identificação de relações de similaridade permitida pelos paradigmas (ainda que, muitas vezes, o contexto de justificação do saber de uma disciplina inverta a causalidade entre os dois momentos).

No seguimento da conceptualização kuhniana, Agamben (2009a) defende que ele próprio tem abordado conceitos como *homo sacer*, *muselmann*, estado de exceção ou campo como paradigmas no segundo sentido kuhniano do termo. Como o próprio afirma, “apesar de todos estes [conceitos] serem fenómenos históricos reais, tratei-os como paradigmas cuja função era constituir e tornar inteligível um contexto histórico-problemático mais vasto” (*id.*, *ibid.*: 9). Neste sentido, Agamben posiciona-se como herdeiro metodológico de Foucault, trabalhando tal como este último pela mobilização de “figuras epistemológicas” (*e.g.*, o louco, o panóptico, o anormal, a sexualidade, o pastorato, *etc.*) que estão próximas do significado kuhniano de paradigma-como-exemplar (*id.*, *ibid.*: 17).³ Segundo Agamben, mesmo não mobilizando o conceito, os paradigmas podem ser compreendidos como

o gesto mais característico do método de Foucault. O grande encarceramento, a confissão, a investigação, o exame, o cuidado de si: todos eles são fenómenos históricos singulares que Foucault trata como paradigmas, e isto é o que constitui a sua intervenção específica no campo da historiografia. Os paradigmas estabelecem um contexto problemático mais vasto, que tanto constituem quanto tornam inteligível (*ibid.*: 17).

² A sua forma mais do que o seu conteúdo, no sentido que Simmel (s.d.: 21-23 *et passim*) dá aos termos.

³ Tal não invalida que existam diferenças metodológicas substanciais entre Agamben e Foucault. Não obstante, a mobilização de uma metodologia paradigmática para abordar relações de biopoder aproxima-os suficientemente para que faça sentido articular os seus pensamentos.

Os paradigmas são o ponto de ancoragem de uma metodologia que privilegia a analogia, usando a exemplaridade como processo de elucidação da realidade. Neste sentido, Agamben distingue-os da metáfora:

os paradigmas obedecem não à lógica da transferência metafórica de significado mas à lógica analógica do exemplo. Aqui não estamos a lidar com um significante que é estendido para designar fenómenos heterogêneos com base na mesma estrutura semântica; mais aparentado [*akin*] à alegoria do que à metáfora, o paradigma é o caso singular que é isolado do seu contexto apenas na medida em que, exibindo a sua própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto, cuja homogeneidade ele próprio constitui. Ou seja, dar um exemplo é um ato complexo que supõe que o termo que funciona como paradigma é desativado do seu uso normal, não para ser movido para outro contexto mas, pelo contrário, para apresentar o cânone – a regra – desse uso, que não pode ser mostrado de qualquer outro modo (*ibid.*: 18).

Segundo este argumento, Agamben remete a lógica exemplar dos paradigmas para fora da dicotomia universal/particular. Pura e simplesmente, as duas lógicas de pensamento são incomensuráveis e procurar fazer os paradigmas operar dentro desta dicotomia des-significa-os, elimina o seu valor metodológico. O paradigma, por definição, não obedece nem à lógica da indução nem à da dedução. Não partindo do particular para o universal nem do universal para o particular,

o paradigma é definido por um terceiro e paradoxal tipo de movimento, que vai do particular para o particular. O exemplo constitui uma forma de conhecimento particular que não procede articulando o universal e o particular mas parece permanecer [*dwell*] no plano deste último (*id.*, *ibid.*: 19).

Porém, se o paradigma anula o carácter universal do saber ao deslocar o âmbito da sua operação para fora dele, também não pode ser simplesmente reduzido ao outro termo da dicotomia (*id.*, *ibid.*: 19-20). O paradigma tem valor próprio fora dela, e esse valor é o da analogia, o da deslocação permanente de um particular logicamente isolado do fenómeno que o engloba para outro particular que ele permite elucidar – e, neste movimento, o paradigma realiza uma elucidação dupla: a do novo particular que constitui e explica (*e.g.*, o fenómeno dos sem-abrigo como paradigma das relações de poder em que está envolvida uma alteridade desqualificada) e a do fenómeno que inicialmente o engloba (pois, no movimento do particular para o particular, a empiria específica estudada elucidada o fenómeno dos sem-abrigo e este elucidada a pobreza). Portanto, não se podendo posicionar nem no campo do universal nem no do particular *tout court*, e não obedecendo nem à lógica da dedução nem à da indução, “o paradigma implica um

movimento que vai da singularidade para a singularidade e, sem nunca sair da singularidade, transforma cada caso singular num *exemplar* de uma regra geral que nunca pode ser enunciada a priori” (Agamben, 2009a: 22).

Esta regra geral não pode ser enunciada *a priori*, enfim, a classe de fenómenos a que o paradigma pertence e que ele permite compreender não pode ser referida sem a explicitação do próprio paradigma pois, em termos rigorosos, esta regra-classe não existe antes do paradigma – ainda que também o paradigma não tenha uma existência apriorística, pronta a ser usada. Ao ser enunciado, o fenómeno-paradigma elucida-se a si mesmo, permite a compreensão do campo de realidade que é. Mas, de modo adicional, este fenómeno, sendo paradigmático, ultrapassa-se a si mesmo e adquire valor heurístico para a compreensão de outras realidades, para a compreensão da classe de fenómenos a que pertence, que revela e que constitui. Esta classe de fenómenos só existe na exata medida em que é feita existir pela explicitação do paradigma, ou seja, “o grupo paradigmático nunca é pressuposto pelos paradigmas; antes, é imanente neles” (*id.*, *ibid.*: 31).

Contudo, em termos exatos, também o próprio paradigma não existe antes da sua exposição. O fenómeno paradigmático não é paradigma *a priori* mas, antes, é gerado como paradigma pelo próprio processo metodológico analógico. Nesta medida, a relação paradigmática é tripla. (1) É uma relação de analogia entre objetos particulares. Vai do particular para o particular. Mostra uma semelhança de família, uma relação de similaridade entre objetos particulares. (2) É uma relação entre um objeto particular e uma regra, fenómeno ou classe de fenómenos que não pode ser enunciada antes do paradigma ser mostrado. A regra, o fenómeno ou a classe de fenómenos existe porque existe o seu paradigma, não existindo a primeira antes do segundo ser revelado. (3) É uma relação entre um objeto particular e a sua exposição. Ou seja, este objeto (campo, relação, fenómeno, *etc.*) é tornado paradigma precisamente ao ser tornado inteligível. O objeto não existe como paradigma antes de ser enunciado, exposto, revelado. Ele torna-se paradigma quando é gerado como tal. E, deste modo, a forma como o objeto é metodologicamente abordado é fundamental para que este possa ou não ser produzido

como paradigma – claro está, dentro dos limites impostos pela necessidade da aceitação intersubjetiva deste objeto como paradigma pela comunidade paradigmática (*id.*, *ibid.*).

Ancorar metodologicamente o estudo do fenómeno dos sem-abrigo na sua compreensão paradigmática, portanto, remete a investigação para uma herança intelectual clara, assente, sobretudo mas de modo não exclusivo, em Simmel e, principalmente, dado que sempre trabalharam com metodologias paradigmáticas (a loucura, a confissão, o *homo sacer*, o estado de exceção, *etc.*), Agamben e Foucault.

A compreensão do fenómeno dos sem-abrigo como paradigma-*matrioshka* baseia-se em duas ideias. Por um lado, sobrepõem-se neste objeto de estudo diversos paradigmas. Por outro lado, nele coexistem também, de modo paralelo, paradigmas que, não se sobrepondo por completo, são tangenciais, operando lado a lado, tocando-se mas não se reduzindo inteiramente um ao outro, nenhum deles subsumindo o outro. Necessariamente, as duas aceções do termo paradigma (como *gestalt* e como exemplar) funcionam nesta reflexão em simultâneo e de forma articulada.

Como referi, a pobreza e o fenómeno dos sem-abrigo apresentam-se como paradigmas sobrepostos, a primeira não se autorrepresentando de modo autopoiético mas, antes, permitindo aceder ao mundo mais vasto em que existe pela sua exposição e compreensão, e o segundo permitindo realizar um movimento isomórfico com a mediação do movimento anterior. Ou seja, é enquanto exemplar do exemplar que o fenómeno dos sem-abrigo permite aceder ao mundo em que existe, nomeadamente, ao mundo no que neste diz respeito à(s) relação(ões) com a(s) alteridade(s) desqualificada(s).

Pelo que foi dito, a relação de pobreza pode ser interpretada como um quadro conceptual conducente à compreensão do fenómeno dos sem-abrigo. Porém, uma metodologia analógica que entenda o fenómeno dos sem-abrigo como paradigma-*matrioshka* inverte os termos desta relação explicativa. Só tal inversão confere ao método mobilizado um valor heurístico superior face ao procedimento mais habitual de interpretação de fenómenos como se fossem autorreferenciais pelo uso hipotético-dedutivo de um qualquer quadro conceptual. Não está em causa a defesa da maior validade deste ou daquele quadro teórico para perceber o fenómeno dos sem-abrigo

mas, bem pelo contrário, a apologia do uso deste último como forma de estudar o mundo em que existe. Assim, a questão metodológica basilar é entender o fenómeno dos sem-abrigo como, entre outras coisas, a forma *par excellence* da pobreza no ocidente norte contemporâneo. Ele não assume esta forma por ser o fenómeno quantitativamente mais representativo da pobreza. Este argumento, pura e simplesmente, não faz sentido se o fenómeno dos sem-abrigo é paradigma-*matrioshka*. O fenómeno dos sem-abrigo é exceção e é precisamente por este seu carácter excecional que se torna no *locus* privilegiado onde pode ser observada a pobreza e/ou as relações de poder desiguais a um nível tal que se constituem em dominação.⁴ Ancorando a reflexão na herança de Schmitt (2005: 15 *et passim*), Canguilhem (2007) e Agamben (1998, 2010), a exceção é percebida como mais interessante do que a regra, como mostrando mais do mundo do que a regra, dado que a regra só permite perceber a regra enquanto que a exceção demonstra na sua «nudez» não só a própria exceção quanto a regra que ela funda, revelando ainda a relação coconstitutiva, mutuamente fundadora, entre regra e exceção. É na exata medida em que o fenómeno dos sem-abrigo é exceção, limiar, limite e caso extremo que ele revela os outros fenómenos de um modo particularmente propício à sua observação sociológica.

O papel da exceção no fenómeno dos sem-abrigo, porém, não se esgota neste posicionamento metodológico, anunciando uma nova dimensão paradigmática. O fenómeno dos sem-abrigo elucida a relação de dominação com a alteridade desqualificada mas fá-lo de modo mediado. Esta relação decorre no espaço da exceção permanente espacialmente localizada, decorre na “zona de indistinção” (Agamben, 1998, 2010), no *locus* em que a normatividade que rege as vidas dos cidadãos domiciliados deixa de se aplicar *de facto* e é substituída pelo arbítrio do exercício do poder. No centro da exceção encontra-se uma figura, um arquétipo subjetivante, mas este não é diretamente o sujeito sem-abrigo. O outro desqualificado que está no centro da zona de

⁴ O carácter excecional do fenómeno dos sem-abrigo não equivale a que ele seja atípico ou residual, mesmo a um nível quantitativo, nas sociedades ocidentais contemporâneas. Bem pelo contrário, seguindo o pensamento de Agamben (1998, 2010), umas das características fundamentais da exceção contemporânea é a sua normalização, conferindo-lhe uma forma permanente. Aliás, como Benjamin (2007: 257) recordou, este foi sempre o caso para os sujeitos dominados ao longo da história, que, vivendo na exceção, não experienciam tais formas de vida por períodos temporais limitados mas, pelo contrário, fazem-no de modo continuado.

indistinção é o *homo sacer*, o sujeito politicamente abandonado ao qual é negada toda e qualquer qualificação política (positiva) e cuja vida é exposta em toda a sua nudez à aleatoriedade com que outrem o pode matar sem cometer homicídio.

Se, numa primeira linha de compreensão, o fenómeno dos sem-abrigo é paradigma da pobreza, que é paradigma da relação de dominação com a alteridade desqualificada, que é paradigma do exercício do poder no mundo contemporâneo, numa segunda linha conceptual, paralela ou mesmo tangencial à anterior, o fenómeno dos sem-abrigo é também paradigma da relação de abandono político do *homo sacer* na exceção permanente que, por sua vez, é também ela paradigma do exercício do poder no mundo contemporâneo, levando a que os dois percursos paradigmáticos que se iniciam com o fenómeno dos sem-abrigo, seguindo caminhos distintos mas entrecruzados, vão dar ao mesmo ponto final. Em grande medida, esta segunda dimensão decorre do facto de, na *praxis*, o *homo sacer* ser uma entidade fundamentalmente heterogénea – não o *homo sacer* mas diferentes tipos ou expressões de *homines sacri* –, o que permite perceber o sujeito sem-abrigo como uma das suas manifestações simbólicas basilares no presente, enfim, permite conceber o sujeito sem-abrigo como paradigma do *homo sacer* politicamente abandonado, aprisionado na exceção permanente e reduzido a uma vida nua.

Ao ser paradigma da relação de dominação da alteridade desqualificada, o fenómeno dos sem-abrigo, necessariamente, permite compreender a forma desta relação. Na sua dimensão propriamente sociológica, o fenómeno dos sem-abrigo corresponde a um agregado de entidades, procedimentos, tecnologias, atores, instituições, *etc.*, reticularmente articuladas de forma agonística. Nesta medida, o fenómeno dos sem-abrigo é na sua plenitude compreensível como equivalente ao dispositivo do seu governo (a que chamarei dispositivo de governo da vida na rua). Este dispositivo revela uma nova dimensão paradigmática ao, ultrapassando-se a si mesmo, ser um ponto de entrada analítico no estudo dos dispositivos de governo da alteridade desqualificada.

Obviamente, o fenómeno dos sem-abrigo não esgota o mundo. Não obstante, *através* dele, compreendendo-o como paradigma-*matrioshka*, é possível elucidar uma

parcela do mundo bastante mais vasta, e fazê-lo de forma bastante mais precisa, do que se este fenómeno for pensado como foco em si mesmo da investigação. É certo que, por um lado, o dispositivo de governo do fenómeno dos sem-abrigo tem especificidades que não se encontram noutros dispositivos (sem, contudo, ser completa idiosincrasia) e, por outro lado, estes últimos têm propriedades que não estão necessariamente presentes no primeiro. Porém, há um conjunto de propriedades interaccionais – respeitantes à forma dominante das interações de dominação, aos processos de saber que estas potenciam, aos exercícios de poder que estas efetivam e aos processos de subjetivação (e arquétipos subjetivantes) que estas incentivam – que são incontornáveis em todos estes dispositivos (ou, pelo menos, numa parte significativa deles).

Sendo dispositivos de governo de alteridades desqualificadas, todos eles partilham uma lógica de ação que, tendo sem dúvida manifestações concretas distintas, assenta na modelação da conduta dos sujeitos mais fracos e na sua subjetivação como variações do que é possível entender como o sujeito-menos-que. Intervindo sobre (e, por vezes, também com) a vida destes sujeitos, quer como indivíduos, quer como coletividades, todos estes dispositivos se caracterizam pela mobilização de formas de ação biopolíticas que procuram proteger e estimular certas formas de vida concretas, obedecendo a imperativos de normalização, desenvolvendo estratégias de (re)subjetivação e produzindo formas de saber (verdade) particulares que tendem para a exclusividade.

Estes processos de proteção e estímulo vital, porém, são sempre acompanhados pela anulação, proibição, dificultação e desincentivo do desenvolvimento de outras formas de vida e de subjetivação. Deste modo, tanto quanto biopolíticas, estas estratégias de governo da alteridade desqualificada revelam-se sempre, necessariamente, também tanatopolíticas. Em todos estes dispositivos, tanto quanto o governo da vida, está em causa o governo da morte – entendida, no seu sentido sociológico mais útil, ainda que não exclusivo, não como fim absoluto da vida biológica mas, antes, como diminuição permanente de possibilidades de vida, mesmo que isto mais não seja do que o complemento da criação e manutenção de outras possibilidades de outras formas de vida. Deslocando-se dos campos ideal típicos da vida e da morte *tout*

court, é na sobrevivência – nas suas formas, nas suas barreiras, nas suas dificuldades, nas suas oportunidades – que se encontra o centro analítico do estudo sociológico dos dispositivos de governo da alteridade desqualificada. Ao afastar-se este quer do estudo pelo lado da vida (numa certa conceção biopolítica) quer do estudo pelo lado da morte (numa conceção tanatológica), a análise dirige-se para a compreensão das formas concretas de uma bio-tanato-política que, não matando simplesmente nem fazendo indiscriminadamente viver, faz sobreviver.

Tal como é possível estudar a pobreza ou o *homo sacer* a partir de outros paradigmas que não o fenómeno dos sem-abrigo, também as estratégias bio-tanato-políticas pelas quais os diversos dispositivos de governo de alteridades desqualificadas fazem sujeitos-menos-que sobreviver podem ser estudadas sem passar por este fenómeno. Porém, ele é, sem dúvida, um dos campos em que todos estes processos governamentais se efetivam de modo mais claro, e logo, um daqueles em que o seu estudo pode ser mais frutuoso. Em grande medida, tal deve-se precisamente à forma de síntese sociológica que ele assume. Tanto na *praxis* quanto no discurso, o fenómeno dos sem-abrigo é governado em permanente indeterminação com outros fenómenos. As estratégias de governo da doença mental, da toxicod dependência, do alcoolismo, do desemprego, da assistência, da relação dos sujeitos com a habitação, o trabalho ou o Estado são apenas algumas das mais óbvias, mas definitivamente não exclusivas, formas de ação que se refletem de modo inegável no governo do fenómeno dos sem-abrigo. Adquirindo uma forma particular pela sua agregação num mesmo campo, todas estas decisões e ações sobre alteridades desqualificadas, contudo, não podem deixar de ser visíveis no fenómeno dos sem-abrigo e as alterações nos campos próprios de cada uma delas acarretam consequências sobre ele, tornando-o, assim, num ponto privilegiado para a sua compreensão.

Plano da tese

A tese está dividida em quatro capítulos.

O primeiro capítulo aborda criticamente a individualização patológica, que entendo como o regime de verdade dominante no fenómeno dos sem-abrigo. Invisibilizando e naturalizando a forma de organização do modelo societal moderno ocidental, esta cosmologia fragmenta este fenómeno numa multiplicidade de sujeitos patológicos, percebidos como anormais (doentes e/ou deficientes mentais) e anormativos (preguiçosos, aproveitadores, mentirosos, violentos, *etc.*), contribuindo para a implementação de formas de ação repressiva e medicalizada sobre quem vive na rua. Contra o que os defensores da individualização patológica creem, contudo, as suas representações, discursos e práticas não abordam uma realidade natural do fenómeno dos sem-abrigo, pronta a ser descoberta e revelada. Pelo contrário, os seus enunciados e ações são intervenções metodológicas coletivas que, como quaisquer outros procedimentos metodológicos, contribuem para a performatização de realidades deste fenómeno. Dado que a dominação epistémica da individualização patológica contribui para solidificar e reproduzir a dominação sociopolítica de quem vive na rua, apresento como proposta para a combater uma outra conceptualização do método. Ancorando-me nas reflexões de John Law (2002, 2004) e Annemarie Mol (2002, 2008), exponho o posicionamento de investigação mobilizado nesta tese, que assume a forma de uma política ontológica, portanto, de um exercício de produção de realidade(s), que, em simultâneo, assume que contribui para a performatização coletiva do mundo e fá-lo partindo da preocupação fundamental para com o bem-estar de quem vive na rua. Este posicionamento pode ser operacionalizado de diversos modos mas, nesta tese, construo-o como um ensaio com posicionamento etnográfico. Procurando contribuir para um exercício político ontológico coletivo que seja declarado e preocupado, realizo uma reflexão sociológico-filosófica sobre a rede de elementos agonisticamente articulados que compõe o fenómeno dos sem-abrigo. Contudo, ontem como hoje, a validade do pensamento ensaístico deriva da sua capacidade de reter uma ligação ao mundo das práticas, recusando fechar-se sobre si mesmo num universo etéreo feito somente de

ideias e experiências pessoais do investigador. Assim sendo, ainda que o texto seja ensaístico e não simule ser uma etnografia, a sua execução apenas foi possível através do meu vaivém permanente entre diversos espaços-tempo físicos do terreno e os momentos em que fui forçado a afastar-me corporeamente deles de modo a conseguir enquadrá-los reflexivamente no conjunto das múltiplas ligações do fenómeno dos sem-abrigo ao resto do mundo.

No segundo capítulo discuto o conceito «vida na rua». Necessariamente, isto implica refletir tanto sobre a vida, sobre as variações, sobre as diferentes oportunidades e impedimentos que lhe(s) são dirigidos, quanto sobre o significado sociopolítico da rua. A rua é percebida como espaço de exceção permanente, como “zona de indistinção” no sentido que Agamben (1998, 2010) dá à expressão, indicando uma suspensão permanente e espacialmente localizada da normatividade que rege as vidas dos cidadãos nos espaços políticos. Na rua como zona de indistinção a normatividade dominante (escrita ou não), podendo reter uma validade *de jure*, deixa de ser *de facto* aplicável na orientação das interações em que os sem-abrigo estão envolvidos, sobretudo, naquelas em que estes se relacionam com sujeitos domiciliados. Nestas situações, esta normatividade é substituída por exercícios aleatórios de um poder soberano que, por definição, decide sobre a manutenção ou eliminação da vida de quem vive na rua. Deste modo, a vida dos sem-abrigo perde qualquer possibilidade de qualificação política (pelo menos, de qualificação política positiva) como *bios* e é transformada numa forma de vida nua permanentemente exposta à possibilidade de lhe ser dada morte. Esta forma de vida, biológica e não política, permite conceber os sem-abrigo como exemplares expressivos do *homo sacer*, do sujeito cuja característica basilar no direito romano clássico era, precisamente, o facto de ser insacrificável dado o seu carácter sagrado e, ao mesmo tempo, estando fora quer do direito divino quer do direito humano, poder ser morto de forma indiscriminada sem que, contudo, quem o matasse fosse passível de ser punido por esse ato (Agamben, 1998). Dado que a vida na rua é pensada por comparação à vida domiciliada, o capítulo termina com uma reflexão sobre a noção de casa, percebida a partir da rua, o que inverte o procedimento metodológico habitual de fazer tacitamente a rua derivar da casa. A partir desta inversão, torna-se possível sustentar o argumento de

que, contra o que é defendido na modernidade ocidental, a cidadania – e o próprio modelo societal moderno ocidental – se sustenta(m) não no espaço público e político mas, pelo contrário, no espaço doméstico, privado, portanto, não na *polis* mas no *oikos*, levando a que a ausência de casa implique, por definição, a negação da cidadania.

O terceiro capítulo apresenta o dispositivo médico-(a)moral de governo da vida na rua. Esta entidade reticular corresponde à associação agonística e dinâmica de atores, instituições, procedimentos, objetos, discursos, formas de ação, exercícios de poder, *etc.*, que, de modo mais ou menos direto, mais ou menos explícito, influenciam o fenómeno dos sem-abrigo. O objetivo estratégico deste dispositivo é a condução dos indivíduos e populações sem-abrigo, procurando circunscrever as formas de vida que os caracterizam. Em grande medida, esta ação estratégica, não-planeada mas resultante da articulação progressiva de diversos planos, assume hoje em dia uma forma medicalizada (psiquiatrizada) na qual os sem-abrigo são percebidos como seres inerentemente patológicos (anormais), sobretudo, doentes e/ou deficientes mentais, alcoólicos e/ou toxicodependentes. De modo concomitante, ela tem um caráter (a)normativizante que assenta na produção dos sem-abrigo como sujeitos fundamentalmente anormativos, que recusam respeitar a normatividade dominante por serem preguiçosos, mentirosos, aproveitadores e irresponsáveis. Revelando, em simultâneo e com igual peso relativo, uma dimensão individualizante (disciplinar) e uma dimensão totalizante (reguladora), este dispositivo apresenta-se como incontornavelmente biopolítico, intervindo sobre a vida de quem vive na rua. Para o fazer, ele mobiliza diversos mecanismos ideais típicos de poder que visam subjetivar os sem-abrigo de um modo específico que corresponde a uma amálgama do *homo sacer* com o *homo oeconomicus* neoliberal, o “empresário de si mesmo” (Foucault, 2010a: 286 *et passim*). Este *homo oeconomicus-sacer* apresenta-se como uma versão menor do sujeito económico na medida em que, devendo ser empreendedor e responsável por si mesmo, enfim, devendo comportar-se do mesmo modo que os *homines oeconomicae* das classes médias e elites, deve fazê-lo esperando *a priori* benefícios minimalistas para esta conduta isomórfica, no limite, esperando apenas garantir a sua sobrevivência biológica. Sendo *oeconomicus*, o sujeito permanece sagrado

pois continua exposto em toda a sua nudez ao arbítrio do poder soberano com que outrem condiciona ao extremo as suas possibilidades de vida.

O quarto e último capítulo da tese liga as ideias dos capítulos anteriores. Articulado a soberania, como poder de “matar ou deixar viver”, com a biopolítica, como poder de “fazer viver ou rejeitar para a morte” (Foucault, 1994a, 2006a), a estratégia do dispositivo médico-(a)moral de governo da vida na rua afasta-se de ambos os extremos da morte e da vida como absolutos para os incorporar em simultâneo numa forma inerentemente limitada. Nem biopolítica nem tanatopolítica puras, não procurando matar nem estimular a vida de forma indiscriminada, a estratégia do dispositivo apresenta-se como uma bio-tanato-política que faz a vida nua dos sem-abrigo sobreviver. Esta sobrevivência biológica, minimalista, é feita à custa de todas as outras formas de vida possíveis, remetendo os sem-abrigo, de modo permanente, para o limiar entre a vida e a morte. Em simultâneo, esta estratégia bio-tanato-política decorre da fundamental incompletude dos mecanismos ideal típicos de poder que estão presentes na vida na rua e incentiva esta incompletude. Deste modo, as disciplinas disciplinam menos do que certas orientações do poder pretendem, as regulações regulam menos do que outras orientações visam e a soberania, estando presente, não se manifesta como poder de dar morte biológica indiscriminada aos sem-abrigo. Esta incompletude, por sua vez, decorre de e sustenta um modo peculiar de agir que designo como o princípio de Bartleby-Pilatos, que se expressa como uma forma de ação na qual os sujeitos que têm como função governar a vida na rua prefeririam não ter de o fazer mas, tendo de a governar apesar disso, agem de um modo em que se desresponsabilizam pelas consequências da sua ação no exato momento em que agem.

1. ENSAIO DE MÉTODO. POSIÇÕES, ONTOLOGIAS E EXECUÇÕES

Introdução: A multiplicidade do fenómeno dos sem-abrigo⁵

O fenómeno dos sem-abrigo não existe. Em definitivo, não existe como universal, como objeto pré-dado sobre o qual seja possível desenvolver um qualquer raciocínio sociológico. Uma leitura dinâmica e agonística das relações de poder que circulam neste campo de realidade – e que, circulando, o compõem – só é possível se ele for em si mesmo rejeitado como *a priori* que permite enquadrar e dar um sentido à reflexão. Tal como Foucault, “parto da decisão, teórica e metodológica, que consiste em dizer: suponhamos que os universais não existem” (2010a: 27). A posição metodológica mais habitual, que se sustenta num conjunto basilar de ideias irreflexivamente aceites que ancora toda a leitura da realidade, é pouco útil para entender a circulação do poder. Pelo contrário, o que interessa à sociologia é precisamente compreender a formação destes referentes elementares que se tornam objeto de aceitação acrítica e, escondidos, passam a orientar a discussão e a ação no mundo. Para entender a circulação do poder, os seus enunciados, os processos de subjetivação que incentiva, as hierarquias que solidifica, as desqualificações que produz, os silêncios a que obriga, é necessário partir das práticas pelas quais a realidade é gerada – em toda a sua multiplicidade. Ou seja,

em vez de partir dos universais para deles deduzir fenómenos concretos, ou em vez de partir dos universais como grelhas de inteligibilidade para algumas práticas concretas, gostaria de partir destas práticas concretas e, de certa maneira, passar os universais para a grelha dessas práticas (*id., ibid.:* 27).

O fenómeno dos sem-abrigo não existe – mas é feito existir. É feito existir pelas diferentes práticas levadas a cabo por diferentes conjuntos de elementos em diferentes espaços e diferentes temporalidades. Necessariamente, estas diferentes práticas locais geram fenómenos dos sem-abrigo diferentes. E, contudo, a ação destas diferentes redes de elementos, produzindo múltiplos fenómenos dos sem-abrigo, não dá origem a fenómenos dos sem-abrigo incomensuráveis. De algum modo, sempre em tensão,

⁵ Os argumentos expostos neste capítulo vão beber às reflexões desenvolvidas no âmbito dos *Science and Technology Studies* e da *Actor-Network Theory*, em particular, por John Law (Law, 2002, 2004; Law e Lien, 2012) e Annemarie Mol (2002, 2008, 2010), mas também por Bruno Latour e Michel Callon (Callon, 1986; Latour, 1987, 2007, 2010; Latour e Callon, 1981).

sempre de forma provisória, a multiplicidade de fenómenos dos sem-abrigo que são feitos existir por diferentes práticas locais coordena-se, articula-se, e gera um – o – fenómeno dos sem-abrigo (Law, 2002, 2004; Law e Lien, 2012; Mol, 2002, 2008, 2010).

Na Academia, investigadores realizam pesquisas feitas de livros, artigos, argumentos, tempos de observação empírica, dissertações, enquadramentos estruturais. Nos órgãos de comunicação social, jornalistas redigem notícias e reportagens feitas de entrevistas, comunicações de agências noticiosas, diálogos com quem vive na rua e com profissionais assistencialistas. No campo da intervenção, profissionais assistencialistas e atores do dispositivo psiquiátrico praticam um fenómeno dos sem-abrigo composto por regulamentos, entrevistas, consultas médicas, géneros alimentares, fichas computadorizadas relativas a quem vive na rua, procedimentos burocráticos, reuniões interinstitucionais, diagnósticos e problemas patológicos individuais de sem-abrigo. No mundo da arte, são criados livros, pinturas, filmes, documentários, poemas. E, claro, na rua tal como esta é experienciada por quem nela vive o fenómeno dos sem-abrigo é também gerado, feito de violência, de dor, de fome, de escassez, de faltas de respeito, de injustiças variadas, mas igualmente de entreajuda, de preocupação entre sujeitos com formas de vida semelhantes, de dádivas de roupa, de comida, de informação. Sem dúvida, outros fenómenos dos sem-abrigo são praticados noutras sociações, por outros atores, interligados de outras formas.

Nenhum destes fenómenos dos sem-abrigo fica inteiramente circunscrito aos locais onde é produzido de modo privilegiado. Os atores, os textos, os enunciados, os objetos, circulam entre locais, logo, circulam entre redes de performatização de fenómenos dos sem-abrigo. Nestas circulações, estes diversos elementos carregam consigo os fenómenos dos sem-abrigo cujas redes de práticas que integram de modo privilegiado geram. Um artigo publicado por um académico é lido por um jornalista ou por um profissional assistencialista. Um sem-abrigo é entrevistado por um académico ou feito deslocar-se a uma reunião num espaço institucional da intervenção assistencialista ou psiquiátrica. Uma reportagem jornalística é inserida numa investigação académica. Nestas e noutras movimentações de elementos, fenómenos dos sem-abrigo distintos saem das suas redes locais de práticas e penetram noutras redes. Chegados a novos

locais, um trabalho de tradução e de coordenação, necessariamente, tem de ser realizado de modo a possibilitar o contacto – de modo mais fundamental, para permitir a comensurabilidade relativa – entre as diferentes redes de elementos, entre os diferentes fenómenos dos sem-abrigo. O fenómeno dos sem-abrigo da Academia só pode existir contactando com os fenómenos dos sem-abrigo da rua, da intervenção, da comunicação social, *etc.* – o trabalho de campo das pesquisas pretende e permite este contacto. Só são redigidas reportagens e notícias comunicando com o fenómeno dos sem-abrigo da rua, requerendo informação junto de profissionais assistencialistas, lendo e ouvindo académicos. A intervenção, por definição, contacta com o fenómeno dos sem-abrigo da rua – dando conta dele ou ignorando-o, compreendendo-o nos seus termos ou reduzindo-o aos próprios –, mas a sua performatização do fenómeno é também feita de notícias, de informação gerada na Academia, de questões jurídicas e policiais.

Todas estas circulações e performatizações implicam que o fenómeno dos sem-abrigo é um objeto fractal no sentido que Law (2002, 2004) e Mol (2002) conferem ao termo.⁶ Um fractal é um objeto que, em simultâneo, está em mais do que um plano de realidade sem, contudo, chegar a estar em dois. O fenómeno dos sem-abrigo é múltiplo – é as práticas de entreajuda entre quem vive na rua, é a violência experienciada neste espaço social, é as falhas das políticas públicas, a desregulação dos mercados laboral e habitacional, é as ações repressivas, assistencialistas e medicalizadas que se desenvolvem sobre cada corpo individual sem-abrigo, é os textos que são escritos e todos os discursos que são proferidos sobre ele, bem como todas as outras ações que, de forma direta ou indireta, contribuem para lhe dar uma forma (ou várias formas, dependendo do local em que se praticam). Contudo, se este fenómeno é múltiplo, ele não é plural. A sua multiplicidade não se constitui em pluralidade pois as diferentes redes de práticas locais comunicam, ligam-se, articulam-se, coordenam-se, e não se mantêm fechadas sobre si mesmas.

É certo que, em alguns casos, algumas redes locais se comportam como se o fenómeno dos sem-abrigo que performatizam fosse o único fenómeno dos sem-abrigo

⁶ Strathern (2004) mobiliza a noção de fractalidade no campo dos estudos sociais em *Partial Connections*, originalmente publicado em 1991, obra em que Law e Mol explicitamente se ancoram.

existente, recusando legitimidade a todas as outras formas de o fazer, como tende a acontecer no *modus operandi* dominante da intervenção no modelo societal moderno ocidental, caracterizado por uma negação da fractalidade que se expressa pela solidificação do fenómeno dos sem-abrigo numa forma individualmente patológica para lá da qual nenhuma realidade é admitida – rejeitando que o fenómeno dos sem-abrigo seja desrespeito, falta de políticas públicas adequadas, solidariedade entre pares, ausência de lugares estruturais no mercado de trabalho, rendas habitacionais excessivamente elevadas para serem suportáveis por muitos sujeitos, abandono político, etc. Mas mesmo em tais casos de recusa da multiplicidade há linhas de comunicação que se abrem. Há performatizações do fenómeno dos sem-abrigo que cuja legitimidade ou existência é tornada ausente, mas nem todas são remetidas para a inexistência. A intervenção pode recusar o enquadramento estrutural que é feito numa parte da Academia, mas aceita estatísticas sobre patologias mentais ou consumos de drogas ilegais produzidas noutra parte deste campo. Pode rejeitar a solidariedade entre pares, mas aceita as reportagens que, também elas, tendem a individualizar o fenómeno dos sem-abrigo na forma de um conjunto de sujeitos com problemas psiquiátricos, alcoólicos ou de toxicoddependência. De modo mais ou menos explícito, com ou sem vontade, com linhas de comunicação mais fáceis ou mais difíceis, a coordenação do fenómeno dos sem-abrigo na sua multiplicidade é realizada. Ele é mais do que um mas menos do que dois.

Se o fenómeno dos sem-abrigo é feito, se ele é performatizado pelas práticas de redes locais de elementos, se ele não existe como universal, então, não há uma realidade do fenómeno dos sem-abrigo passível de ser descoberta pela mobilização de procedimentos metodológicos adequados no estudo deste campo. Como qualquer outro conjunto de discursos e ações, o método é uma sucessão de práticas que contribuem para a produção das realidades estudadas. O mundo é gerado pela prática metodológica, prática essa que não se reduz aos procedimentos da investigação académica mas abarca do mesmo modo as ações de todas as outras redes locais de elementos. O fenómeno dos sem-abrigo não pré-existe a estas práticas, não tem uma realidade exterior – *out-there-ness*, no sentido de Law (2004) – que possa ser revelada e descrita. Não há realidade deste fenómeno exterior às práticas reticulares mobilizadas para o conhecer e para

intervir sobre ele. As realidades do fenómeno dos sem-abrigo emergem destas práticas, que são exercícios de *enactment* (performatização) de realidades e ontologias. Não existe qualquer realidade do fenómeno dos sem-abrigo que seja independente destas práticas, anterior a elas, exata e singular de modo a poder ser identificada e compreendida. O fenómeno dos sem-abrigo é feito de realidades incertas, inseguras, fluidas, imprecisas, que são *enacted* pelas práticas metodológicas que, de diferentes modos, procuram estabilizar a realidade, sem nunca o conseguir fazer na perfeição, inscrevendo-a em procedimentos, objetos e enunciados. A aparência de singularidade, exatidão, independência e anterioridade do fenómeno dos sem-abrigo provém tão só do facto de que estas práticas são coletivas e não individuais, logo, a cada momento e em cada local concretos, o fenómeno está já a ser performatizado por uma rede que ultrapassa cada um dos seus elementos, que, assim, o percebe como exterior a si mesmo e supõe que esta exterioridade da realidade se estende de si para a totalidade da rede que integra e compõe (Law, 2004; Mol, 2002).

Se a realidade não pré-existe as práticas locais mobilizadas para a conhecer e para nela intervir, então, a pretensão positivista à descoberta da verdade sobre os objetos, sobre o mundo, necessariamente, deixa de poder ser um critério de validação do conhecimento. O *enactment* coletivo de fenómenos dos sem-abrigo coordenados confere o mesmo nível de realidade a todos eles, ainda que não em todos os locais e em todos os momentos. Dado que o fenómeno *de facto* muda quando mudam as práticas locais que o fazem, *enactment* não é perspetivismo. Não há uma realidade sobre a qual se possam ter diferentes perspetivas, posição que admitiria por definição a possibilidade de certas destas perspetivas estarem certas e outras erradas na medida em que algumas chegariam à essência, à verdade natural, dessa realidade e outras falhariam o alvo.⁷ Tal como não há pluralidade, também não há diferentes perspetivas sobre um mesmo objeto. Há

⁷ Não havendo perspetivas erradas, há realidades erradas. Não por serem avaliadas de modo negativo por referência a critérios de verdade absoluta e definitiva mas, antes, pelo tipo de ontologias e relações que fazem existir ou cuja existência impedem. Uma performatização do fenómeno dos sem-abrigo que o reduz a uma proliferação de problemas patológicos individuais, negando as relações que quem vive na rua desenvolve com o resto da sociedade, é, pura e simplesmente, errada por ser injusta e imoral na medida em que solidifica e reproduz a desqualificação em que os sem-abrigo são aprisionados.

multiplicidade e o objeto, mantendo-se, altera-se pelas circulações entre redes de práticas mobilizadas para o compreender e para nele agir.

Ao desfazer qualquer pretensão positivista à descoberta da realidade, a performatização do fenómeno dos sem-abrigo pelas diferentes redes de práticas locais coordenadas agonisticamente faz emergir o método como um exercício de política ontológica. Dado que a verdade não permite ancorar o método, dado que este último não encontra na primeira o seu critério absoluto de legitimação – pois métodos diferentes geram realidades diferentes –, o método é incontornavelmente político, diz respeito às intencionalidades coletivas (não obrigatoriamente reflexivas, ou mesmo conscientes, ao nível individual de cada elemento de cada rede de práticas) de produção do mundo. E a produção do mundo mais não é do que a performatização das diversas ontologias que o compõem. O método, qualquer método, incluindo os métodos mobilizados para conhecer-fazer o fenómeno dos sem-abrigo, é política ontológica, é “uma política que se prende com o modo como os problemas são enquadrados [*framed*], como se dá forma aos corpos, e como as vidas são puxadas e empurradas para uma forma ou outra” (Mol, 2002: viii).⁸

Necessariamente, ao gerar certas ontologias, outros objetos, relações, procedimentos, enunciados, são tornados ausentes. Nem tudo pode estar presente ao mesmo tempo no mesmo local do mesmo modo. As práticas são limitadas (Foucault, 1980a, 1994a: *passim*, 1999: 7 *et seq.*, 2005, 2006a: *passim*, 2010a: 57 *et seq.*, 2012a; Law, 2002, 2004; Law e Lien, 2012; Mol, 2002, 2008). A realidade do fenómeno dos sem-abrigo que é *de facto* performatizada tem como reverso fundamental o não desenvolvimento de outras formas de falar sobre ele, de outras políticas públicas, de outras relações entre quem vive na rua e os elementos da sociedade domiciliada. E isto tanto no campo da intervenção quanto no da investigação académica, na comunicação social tanto quanto na produção de políticas públicas. Em si mesma, esta produção de presenças sustentada na produção de ausências, silêncios, invisibilidades, negações simétricas não é um problema. Ela é parte integrante de qualquer prática, de qualquer método. Porém, no fenómeno dos sem-abrigo, a realidade que se procura estabilizar é

⁸ Cf. também Law (2002: 198 *et passim*, 2004: *passim*).

problemática. É problemática não por ser performatizada mas por negar que o é. É problemática por ser um exercício de política ontológica intelectualmente desonesto – ao nível coletivo, não ao nível de cada elemento individual das redes de práticas – que nega ser político e ontológico. É problemática, sobretudo, por avançar a sua legitimidade política ontológica à custa da deslegitimação e desconsideração de quaisquer outras performatizações possíveis do fenómeno dos sem-abrigo que, de um modo ou de outro, contestem o seu privilégio epistémico. Dado o objeto que está em causa, a negação da injustiça, do sofrimento e da violência só pode ter o resultado de aumentar a injustiça, o sofrimento e a violência. Esta redução do campo de possibilidades de realidade no fenómeno dos sem-abrigo assume a forma de uma individualização patológica que apenas observa cada sujeito sem-abrigo como ontologicamente insuficiente, anormal e/ou anormativo, recusando quaisquer outras possibilidades de discurso, ação e subjetivação neste campo, logo, rejeitando deixar de solidificar quem vive na rua nesta posição brutalmente desqualificada. Face a estes problemas, por imperativo metodológico, político e moral, a individualização patológica tem de ser ultrapassada. Mas, antes de a ultrapassar, é essencial olhar para ela com mais atenção.

1.1. Individualização patológica

A cosmologia dominante no fenómeno dos sem-abrigo é um tipo de individualização patológica que fragmenta este fenómeno numa multiplicidade de sujeitos anormais e/ou anormativos. A individualização patológica tem duas linhas fundamentais de interpretação deste campo. Desde logo, há uma orientação (a)normativa e (a)normativizante que percebe os sem-abrigo (aliás, cada sem-abrigo) como sujeitos que rejeitam voluntariamente as regras de vida em sociedade (Feldman, 2006; Gowan, 2010; Hopper, 2003). Neste modo de entender-construir os sem-abrigo, estes sujeitos são preguiçosos, violentos, aproveitadores, mentirosos, alcoólicos, toxicodependentes, potencialmente debochados. Cada um deles, no seu isolamento associal, opta por viver na rua ou, pelo menos, tendo escolhido conduzir-se de modo errado face ao que é normativamente esperado de cada indivíduo, chega à rua e nela

permanece como resultado inevitável do seu próprio comportamento. Neste registo, historicamente predominante na conceptualização e tratamento social da pobreza desde a Idade Média europeia, os pobres são objeto de ações que oscilam entre a “piedade” e a “força” (Geremek, 2010). Foi através desta orientação (a)normativa que primeiro se procurou responder ao fenómeno dos sem-abrigo quando este emergiu na sua forma contemporânea nas sociedades modernas ocidentais, nas décadas de 1970 e 1980. Face à construção dos sem-abrigo como sujeito anormativos, a reivindicação de ação social sobre o problema que eles são percebidos ser expressa-se, de modo privilegiado, como vontade de punição e controlo (“força”), ainda que, de forma secundária, esta lógica repressiva deixe um espaço para as ações de “piedade” pelas quais se processa uma assistência minimalista, de matriz religiosa ou laica, a quem vive na rua – mesmo que esta assistência, muitas vezes, assuma uma forma igualmente repressiva, amalgamando-se com a punição ideal típica de modo a que ambas se apresentem como duas faces inextricáveis da normativização destes sujeitos.

Desde o final da década de 1980, contudo, a individualização patológica manifesta-se não só pela orientação (a)normativizante como por uma lógica medicalizante, em rigor, psiquiatrizante, dos sem-abrigo (Gowan, 2010; Hopper, 2003; Lovell, 1992; Lyon-Callo, 2008; Mathieu, 1993; Wasserman e Clair, 2010). Tanto quanto a (a)normativização, a medicalização fragmenta este fenómeno numa multiplicidade de indivíduos ontologicamente inferiores. Porém, esta inferioridade ontológica expressa-se como anormalidade e não como anormatividade de quem vive na rua. Nesta conceptualização, os sem-abrigo – cada sem-abrigo – são, sobretudo, doentes e/ou deficientes mentais, ainda que sejam também toxicodependentes e alcoólicos na medida em que estas duas últimas questões são em si mesmas ressignificadas num campo medicalizado. Neste registo psiquiatrizante, os sem-abrigo não são percebidos como sujeitos que voluntariamente rejeitam as regras da interação social mas, antes, como indivíduos incapazes de as respeitarem. Quem vive na rua não opta (mal) por viver na rua (ou não opta mal com a consequência de viver na rua) mas, pelo contrário, é incapaz de escolher bem. Assim, é exigido que os sem-abrigo sejam objeto de tratamento médico, ou de um tratamento não típica idealmente médico mas cujo *modus operandi* se baseie

na relação terapêutica médico-paciente e em quadros conceituais médicos, de modo a normalizá-los para que sejam capazes de voltar à sociedade domiciliada.

Para Gowan (2010), estes dois discursos, pela autora designados, respetivamente, como *sin-talk* e *sick-talk*, coexistem com uma terceira narrativa, a *system-talk*, que procura enquadrar estruturalmente o fenómeno dos sem-abrigo, não os demonizando como a orientação (a)normativa nem os neuro-psiquiatrizando como a lógica medicalizada. *Pace* Gowan, os três discursos não estão ao mesmo nível. Os dois primeiros têm um papel claramente privilegiado na circulação social de enunciados e na direção das ações neste fenómeno. As orientações (a)normativa e medicalizada, sendo individualmente patologizantes, a espaços, coexistem *de facto* com algumas declarações de enquadramento supraindividual do fenómeno mas estas tendem a ser, de modo privilegiado, enunciados vazios de significado que não transitam para a ação coletiva e que surgem, sobretudo, por necessidade formal, individual ou institucional, de não aparentar deslocar a totalidade da responsabilidade por ser sem-abrigo para cada sem-abrigo no exato momento em que esta deslocação ocorre. No âmbito da individualização patológica, há um espaço relativo para uma forma particular de *system-talk* que se manifesta na lógica da necessidade de perceber o fenómeno dos sem-abrigo pela articulação de causas individuais e sociais (ou estruturais, ou sistémicas, *etc.*) – mas estes enunciados são avançados sem concretização praxiológica e sem argumentação. A *system-talk* fica no Estado das Artes, não na análise do trabalho de campo. É referida nos trinta segundos iniciais das intervenções públicas e rapidamente esquecida em favor das patologias individuais. É usada pelos executores da individualização patológica para rebater os argumentos críticos desta mundividência, afirmando que «Eu ou Nós defendemos que é preciso olhar também para as relações do indivíduo com x». O enquadramento estrutural é, em termos exatos, enunciado (com celeridade) e não refletido, não argumentado, não ancorado – e, muitas vezes, é assim afirmado sem nele crer. A *system-talk* é, quando muito, a nota de rodapé da individualização patológica, é o «sim, mas...». Não é reflexão filosófica rigorosa. Não é conhecimento etnográfico aprofundado. Estes existem, muitas vezes, visam contrariar a individualização patológica,

mas não estão ao mesmo nível discursivo, não têm a mesma aceitação pública e institucional da (a)normativização e da medicalização.

O caráter atualmente dominante da medicalização como grelha de leitura e de ação no fenómeno dos sem-abrigo não significa que a (a)normativização tenha desaparecido. Na medida em que elas são duas orientações da individualização patológica, estas lógicas discursivas e praxiológicas articulam-se, ainda que, por vezes, de modo agonístico (Feldman, 2006; Gowan, 2010; Hopper, 2003; Lyon-Callo, 2008; Mathieu, 1993; Wasserman e Clair, 2010). Aliás, elas articulam-se desde logo porque, como Foucault (1978, 1999, 2010b, 2011: 71-101, 2012b) lembra, o modelo médico é sócio-geneticamente tanto normalizador quanto (a)normativizante, é composto tanto por preocupações médicas e científicas (ou com pretensão de adquirirem estes estatutos) quanto por intenções de fazer respeitar a normatividade e a distribuição de posições de poder e privilégio de um modelo societal, visa tanto normalizar a anormalidade que flutua em torno de curvas de normalidade encontráveis pela estatística quanto normativizar as infrações e os infratores de normas sociais (legais ou transmitidas culturalmente pela sucessão das gerações). A individualização patológica é menos uma questão dos sem-abrigo serem anormais *ou* anormativos e, sobretudo, uma conceptualização destes sujeitos como anormais e anormativos. As lógicas de tratamento reivindicadas e executadas tendem a pretender, em simultâneo, a repressão e a terapia.

Em grande medida, esta conciliação da (a)normativização com a medicalização é possível – poderá ser argumentado que, num campo tão caracterizado pela dominação quanto o fenómeno dos sem-abrigo, é inevitável – porque o que aproxima estas duas variações da individualização patológica é bastante mais significativo do que aquilo que as afasta. No limite, o seu ponto fundamental de divergência encontra-se na conceptualização da capacidade de ação e reflexividade dos sem-abrigo, compreendidos como voluntariamente anormativos ou como incapazes de ser normais (e normativos). Mas ambas as conceções se ancoram na invisibilização e naturalização da relação dos sem-abrigo com o mundo envolvente. Em nenhuma destas orientações está presente o desrespeito, a dor, a injustiça, a negação de possibilidades de vida, a escassez de lugares estruturais, a relação de abandono político que torna os sujeitos sem-abrigo não porque

fazem ou são algo mas, antes, *apesar* daquilo que fazem e são (ou se supõe que façam e sejam).

A articulação destas duas linhas da individualização patológica é possível, sobretudo, na medida em que ambas se ancoram em arquétipos de sujeito ontologicamente inferiores e errados. Ainda que alguns destes arquétipos sejam contraditórios (*e.g.*, doente mental e preguiçoso), na *praxis*, eles convergem para a formação de um arquétipo de sem-abrigo englobante no qual se materializam todas as características negativas potencialmente imputáveis a quem vive na rua. Este arquétipo ultrapassa a tensão aparente na conceptualização da capacidade de ação e reflexividade de quem vive na rua ao apresentar-se como um sujeito que, em simultâneo e com o mesmo peso relativo, possui capacidade de ação e reflexividade negativas mas não possui capacidade de ação e reflexividade positivas. Ele é capaz de agir mal e incapaz de agir bem. Ele não quer deixar de consumir drogas ilegais ou álcool e é incapaz de deixar de consumir estas substâncias. Ele não quer trabalhar e é incapaz de trabalhar. Em geral, ele quer viver na rua (ou a sua conduta e opções levaram a que vivesse na rua) e é incapaz de deixar de viver na rua.

O arquétipo de sem-abrigo é a figura discursiva em que se ancoram todas as ideias, discursos e ações da individualização patológica. Se é impossível encontrar um ser humano concreto que, ao mesmo tempo, seja caracterizável por todas as imputações negativas do arquétipo, é ao arquétipo, na sua totalidade de negatividades, que se vão buscar todas as características impostas sobre cada sujeito empírico. E, sendo sem-abrigo, um sujeito concreto é apenas percebível dentro da individualização patológica pela remissão permanente para o arquétipo. É neste último que todas as condutas, presentes, passadas e, possivelmente, futuras, encontram a sua explicação. É pela mediação do arquétipo de sem-abrigo preguiçoso, alcoólico, toxicodependente, doente mental, aproveitador, deficiente mental, debochado, mentiroso, ladrão, [inserir imputação negativa], que cada sem-abrigo concreto pode ser percebido – e percebido, em simultâneo, como um ser incapaz de agir bem, de modo normal e normativo, e capaz de agir mal, aliás, como um ser que, entregue a si mesmo, não pode deixar de agir mal, motivo pelo qual deverá ser normalizado e normativizado pelos meios disponíveis,

médicos ou policiais, caritativos ou prisionais, consoante as possibilidades de cada caso concreto.

O caráter ubíquo da individualização patológica mostra-a de forma inegável como um regime de verdade, como um conjunto de possibilidades (e obrigações) de percepção e enunciação num campo de realidade específico assente na distinção basilar entre o verdadeiro e o falso, o erro, o impensável (Foucault, 1980a, 1994a: *passim*, 1999: 7 *et seq.*, 2005, 2010a: 57 *et seq.*, 2012a). Um regime de verdade é uma cosmologia dominante que determina as condições, regras e consensos intersubjetivos que levam a que certas premissas sejam aceitáveis e outras sejam inaceitáveis, que determina os pensamentos que se podem e não podem expressar (ou, mais ainda, os pensamentos que é verosímil que se tenham bem como aqueles que, de tal modo afastados do verdadeiro, é pouco provável sequer que surjam). Como Foucault sintetiza,

um regime de verdade é, portanto, o que constrange os indivíduos a esses atos de [manifestação] de verdade, o que define, determina a forma desses atos e que estabelece para esses atos condições de efetuação e efeitos específicos. Basicamente, se quiserem, um regime de verdade é o que determina as obrigações dos indivíduos quanto aos procedimentos de manifestação do verdadeiro (2012a: 91).

Necessariamente, o campo das possibilidades é feito emergir à custa da rejeição tácita ou explícita de todo um outro conjunto discursivo para o campo da falsidade ou para o campo escondido do impensado. Não estando em causa uma compreensão da verdade como absoluto a descobrir e revelar,

a verdade é uma coisa deste mundo: ela apenas é produzida através de múltiplas formas de constrangimento. E ela induz efeitos periódicos de poder [*regular effects of power*]. Cada sociedade tem o seu próprio regime de verdade, a sua 'política geral' de verdade: isto é, os tipos de discurso que aceita e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e instâncias que permitem distinguir declarações verdadeiras e falsas, os meios pelos quais cada uma é sancionada; as técnicas e procedimentos valorizados na aquisição de verdade; o estatuto daqueles que são incumbidos de dizer o que conta como verdadeiro (*id.*, 1980a: 131).

Se “a verdade é uma coisa deste mundo” ela é objeto de combates, de tensões, de conquistas e derrotas. Ela “está ligada numa relação circular a sistemas de poder que a produzem e sustêm, e a efeitos de poder que ela induz e que a ampliam [*which extend it*]” (Foucault, 1980a.: 133). A verdade é o ponto em que se cruzam de modo incontornável os fluxos de poder e de saber que circulam por um espaço-tempo, é aquele

ponto em que qualquer independência aparente destes dois fenómenos desaparece e eles emergem como um só na forma de saber-poder, *i.e.*, de imbricação profunda entre saber e poder que leva a que todos os atos de poder tenham efeitos de saber, gerem saber, influenciem a distribuição dos enunciados e sujeitos ao longo de um campo de saber, e, de forma recíproca, que faz com que todos os atos de saber tenham consequências de poder, gerem poder, influenciem a distribuição dos enunciados e sujeitos ao longo de um campo de poder (*id.*, 1980a, 1994a, 2006a, 2009, 2012a, 2012b).

A individualização patológica condiciona o que pode e não pode ser dito, os enunciados possíveis e impossíveis, aqueles que terão aceitação e aqueles que serão recusados como desconhecimento, mentira ou loucura por serem expressos através de formas inaceitáveis na medida em que estão demasiadamente afastadas das condições elementares da formação de verdade, colocando em causa, em simultâneo, a forma de produção e circulação de saber e a distribuição de posições de poder que caracterizam este campo. O poder dos enunciados que destacam as patologias psiquiátricas e as falhas de carácter dos sem-abrigo é de tal ordem que leva a que os discursos que não reproduzem esta mundivisão médico-(a)moral, procurando combatê-la ou, simplesmente, ignorando-a, não tenham um grau de aceitação suficiente para influenciar de modo significativo as práticas de *enactment* do fenómeno dos sem-abrigo. Na melhor das hipóteses, tais narrativas são ignoradas pelas operações do regime de verdade dominante e relegadas para as franjas de campos específicos (*e.g.*, Academia), onde permanecem votadas ao esquecimento e à irrelevância (e sem capacidade de penetração mesmo noutros espaços desse campo em que são enterradas – *e.g.*, textos submetidos para publicação que são rejeitados). No pior cenário, quando a sua expressão pública não pode ser confortavelmente ignorada pelos defensores do regime de verdade dominante, os sujeitos que enunciam os discursos que contrariam a individualização patológica são pessoalmente acusados, a sua fala é interrompida, é caracterizada como falsa, o seu trabalho é visto como incompetente. Em grande medida, o que expressa esta falsidade e incompetência é a verbalização das ligações dos sem-abrigo e do fenómeno dos sem-abrigo ao resto do mundo, a denúncia da miséria, a observação da injustiça, a recusa da alocação de responsabilidade por ser sem-abrigo aos próprios sem-abrigo. Deste modo,

fora do campo do verdadeiro encontra-se a possibilidade de compreensão do fenómeno dos sem-abrigo na sua multiplicidade relacional, o único ponto de ancoragem possível para uma eventual eliminação emancipadora deste fenómeno. É fora do regime de verdade dominante – aliás, contra ele – que as investigações académicas – ou quaisquer discursos críticos de outros campos – se têm de construir. É neste espaço que me procuro localizar.

1.2. Em defesa de uma política ontológica declarada e preocupada

Como qualquer outro método, como qualquer outro conjunto de práticas, a individualização patológica é um exercício de política ontológica. Mas é-o de um modo idiossincrático. Sendo político e sendo ontológico, nega que é ambas as coisas. As operações realizadas dentro deste regime de verdade têm efeitos de realidade, performatizam realidade, constituem ontologias, e, dado o objeto que está em causa, influenciam de modo fundamental as possibilidades de vida dos sujeitos sem-abrigo. Porém, se estas ações fazem tudo isto, elas rejeitam afirmar-se como políticas e, contra esta descrição, enunciam-se ora como científicas (pelo papel desempenhado pela psiquiatria, pela psicologia, pelas estatísticas sobre as patologias individuais de quem vive na rua, *etc.*) ora como técnicas (as práticas assistencialistas são definidas por quem as desenvolve como “trabalho técnico”, logo, por definição, apolítico e não passível de avaliação no campo da moral). Do mesmo modo, orientando-se por uma *gestalt* positivista, as práticas levadas a cabo dentro deste regime de verdade recusam o seu papel de produção de realidade na medida em que as redes de atores que as desenvolvem negam *a priori* o carácter performatizado da própria realidade. As ontologias que são performatizadas são essencializadas de modo a que, sendo possível intervir sobre elas, em si mesmas, elas são percebidas como naturais. Não sendo criadas pelas próprias práticas coletivas pelas quais se procura conhecê-las e intervir sobre elas, estas ontologias, os tipos de sujeito, as formas relacionais, os modos de ação, os tipos de enunciados, são deslocadas do campo da produção praxiológica intersubjetiva para o campo de uma exterioridade absoluta face a estas práticas. Aí, lá fora, a realidade do

fenómeno dos sem-abrigo constituída pela individualização patológica pode ser descoberta. A verdade sobre ela pode ser conhecida – aliás, para a maioria dos defensores da individualização patológica, esta verdade é já conhecida pois, sendo exterior às suas práticas, ela é, contudo, óbvia e, assim, o processo de conhecimento e intervenção visa menos revelá-la do que confirmá-la.

Dado que esta dominação epistémica reforça a dominação hierárquica e heterárquica que os sem-abrigo experienciam, ela tem de ser combatida nas investigações que procuram afastar-se criticamente do regime de verdade dominante. Este objetivo é, necessariamente, tão coletivo quanto qualquer outro processo de *enactment*. Nenhum sujeito ou pesquisa isolada tem o potencial de combater a individualização patológica por si mesmo. Quixote a lutar contra os moinhos pode ser uma imagem bonita na literatura mas está fadada ao insucesso quando é transposta para o mundo tal como ele é, feito de dor, de miséria, de relações de poder, de injustiça (aliás, mesmo na literatura a posição quixotesca apenas pode almejar a um sucesso relativo). Tudo o que a pesquisa individual pode fazer é bater com o pé face à individualização patológica, dizer não, recusar as suas recusas, e esperar dar um contributo para a constituição de um outro regime de verdade do fenómeno dos sem-abrigo, para o *enactment* de um outro fenómeno dos sem-abrigo que o reconheça como injusto e imoral, que rejeite invisibilizar as relações que os sem-abrigo estabelecem com o resto do mundo, que veja nelas todos os motivos para que estes sujeitos sejam sem-abrigo e, porventura, através desta performatização, seja capaz de gerar uma forma de fazer este fenómeno que contenha em si mesma a possibilidade da sua eliminação emancipadora – ao contrário da individualização patológica, que não tem nem o objetivo nem o potencial de eliminar o fenómeno dos sem-abrigo, nem sequer de melhorar de modo significativo as vidas de quem vive na rua.

Tanto quanto a individualização patológica, um método que a contrarie é um exercício de política ontológica. Mas, ao contrário do regime de verdade a que se opõe, este método tem de se apresentar como uma política ontológica declarada e preocupada. O seu primeiro passo é assumir aquilo que é: uma geração coletiva de realidade e não uma revelação de verdade, não uma descoberta de essências. Uma política ontológica

declarada admite que produz mundo e aceita produzi-lo em toda a sua ambivalência, multiplicidade e tensão. Sendo também preocupado, um tal método parte da situação de injustiça dos sem-abrigo para decidir que relações, ontologias, procedimentos e discursos são relevantes e quais podem ser tornados ausentes. É fundamental dar existência a tudo o que, estando para além dos sujeitos sem-abrigo, os prejudica. O potencial de eliminação emancipadora do fenómeno tem de derivar da recusa da negação de que as relações institucionais com o Estado e o Terceiro Setor prejudicam quem vive na rua (mesmo que, de modo minimalista e pontual, também possam apoiar estes sujeitos), tem de rejeitar tornar ausente a desregulação do mercado de trabalho e do mercado habitacional como fatores cruciais para compreender os motivos pelos quais os sujeitos são impelidos para a rua e nela aprisionados, tem de aceitar visibilizar o conjunto de representações negativas sobre quem vive na rua que circula no modelo societal moderno ocidental e que, em si mesmo, reforça o agrilhoamento dos sem-abrigo a formas de vida ontologicamente inferiores às quais é negada uma ação (*praxis*) e um discurso (*lexis*) publicamente reconhecidos como consequentes, levando a que os sem-abrigo não sejam *de facto* cidadãos. Do mesmo modo, uma política ontológica declarada e preocupada tem de tornar presente algo que não a opressão: ao contrário da individualização patológica, é fulcral que este método torne existentes as aspirações, os gestos de solidariedade, o pensamento, de quem vive na rua, não para negar ou romantizar a sua subordinação mas para complexificar a sua ontologia e a sua posição estrutural.⁹

Se as presenças geradas por uma política ontológica declarada e preocupada são diferentes daquelas que são performatizadas pela individualização patológica, também as ausências terão de o ser. Não podendo estar tudo presente ao mesmo tempo, no mesmo lugar, ou com a mesma forma e intensidade, há escolhas coletivas a fazer no tocante ao que interessa produzir. Entre outras coisas, interessa diminuir o grau de presença na realidade de tudo aquilo que é considerado como sendo «a realidade» pela

⁹ Ainda que haja uma multiplicidade de ontologias que precisam de ser tornadas presentes para combater a individualização patológica, dado que o *enactment* é um processo coletivo, é impossível que uma investigação individual aborde tudo o que é necessário abordar. Em definitivo, eu não pretendo nem conseguiria fazê-lo.

individualização patológica. Não se trata de, pura e simplesmente, num passo isomórfico ao da avestruz, enfiar a cabeça na areia e fingir que a individualização patológica não existe. Esta posição só pode ter o efeito de a deixar intocada. Antes, importa produzir como ausentes as ontologias individualmente patológicas, os consumos de drogas ilegais, os consumos de álcool, as doenças mentais, a culpa dos sem-abrigo por serem sem-abrigo, a sua rejeição do trabalho, enfim, aqueles elementos basilares que constituem a realidade do fenómeno dos sem-abrigo hoje feita existir, mas produzi-los como ausentes de modo declarado. Necessariamente, uma política ontológica declarada e preocupada criará ausências implícitas, impensadas, “ausências como alteridade” (Law, 2004: *passim*). Dado que a realidade que se procura gerar pretende contrariar a realidade estática e simplificada da individualização patológica, as ausências implícitas deverão ser produzidas aceitando que, a qualquer momento, para respeitar a multiplicidade, elas poderão vir a estar presentes ou ausentes de modo explícito. Mas a realidade performatizada no regime de verdade hoje dominante não pode ser implícita. Ela tem de ser explicitada como ausência, tem de ser exposta, argumentada, como problema a debelar. Ela tem de estar presente como ausência que se procura criar. Só abordando as práticas da individualização patológica é possível desfazê-las. Acima de qualquer outra coisa, esta tese é um exercício de combate da individualização patológica.

Este posicionamento de investigação agonístico assumido e empenhado, necessariamente, assume a forma beckeriana do “de que lado estamos?” (Becker, 1967). Uma política ontológica declarada e preocupada é um exercício coletivo mas, no campo da pesquisa, quer no terreno, quer na redação, o investigador tem de assumir do lado de quem se posiciona. Em definitivo, não está em causa uma redução simplista do mundo em termos de dicotómicos. Mas, na medida em que os sem-abrigo são prejudicados, eles são prejudicados pela ação de outros atores (individuais e, sobretudo, coletivos). Assim sendo, ainda que o estudo do fenómeno dos sem-abrigo só seja realizável pelo estudo da(s) rede(s) de elementos que o performatiza(m), ele deve ser explicitamente feito por investigadores colocados do lado dos sujeitos que mais sofrem, que mais são desqualificados, que mais são negados. Sendo esta a minha posição, para me colocar do lado dos sem-abrigo (do respeito e da justiça para com quem vive na rua) é inevitável

que, por vezes, tenha de me posicionar *contra* os discursos e práticas dos sujeitos e coletividades que solidificam quem vive na rua nas suas posições ontologicamente inferiores.¹⁰

1.3. Ensaio com posicionamento etnográfico

A posição metodológica defendida pode ser executada de diversos modos. Não obstante, a investigação coletiva do fenómeno dos sem-abrigo atingiu um ponto de saturação cuja superação direciona as pesquisas que visam combater o regime de verdade dominante para certas formas de conceber o terreno e de nele estar. A individualização patológica é feita, sobretudo, de quantificações, entrevistas e leituras de outros textos orientados pelos mesmos princípios de realidade – que, em espiral, se sustentam uns aos outros, dizendo cada texto subsequente o mesmo que cada um dos que o antecedem. Seria possível procurar contrariar este regime de verdade recorrendo às técnicas que ele utiliza, nomeadamente, dado que as pesquisas nele orientadas tendem a fazer usos menos do que rigorosos destes procedimentos (a estatística é superficial e dirigida para a identificação de patologias mentais, as entrevistas são em si mesmas individualizantes, buscam no sujeito a fontes da sua desqualificação). Porém, é duvidoso que isto permitisse *de facto* romper com a *doxa* da individualização patológica, mesmo que pudesse levar à rejeição da ortodoxia. Nesta fase do processo coletivo de investigação do fenómeno dos sem-abrigo, as opções metodológicas não determinam as técnicas cuja mobilização é adequada mas circunscrevem-nas. Em grande medida, tal deve-se ao ponto de bloqueio em que a investigação coletiva se encontra. A maioria das pesquisas opera dentro do regime de verdade dominante, limitando-se a verificá-lo *ad*

¹⁰ Contudo, isto é feito afastando-me em absoluto da posição do intelectual messiânico que, afirmando defender os oprimidos, se sobrepõe a eles. A superação da opressão só é possível partindo dos oprimidos e a forma desta superação só por eles pode ser decidida. Convém ter em mente a precisão de Orwell em *The Road to Wigan Pier*: “Reduzira tudo a uma teoria simples: os oprimidos têm sempre razão e os opressores estão sempre errados. Teoria falsa, mas resultado natural do facto de ser um opressor” (2003: 185).

nauseam. Mas aquelas investigações que o procuram contrariar tendem a ter pouco a dizer de relevante ou original.¹¹

Não é verosímil combater de modo adequado a individualização patológica jogando com as suas armas, mobilizando as técnicas que os seus defensores apropriaram. Fazê-lo facilmente redundaria numa situação em que as fronteiras da realidade que se procuram contrariar são aquelas que a individualização patológica solidifica e os investigadores, querendo romper com a *doxa*, se vêm submersos nela, com reduzidas probabilidades de saída. Mas também de pouco serve repetir princípios de enquadramento estrutural, referir que o mercado de trabalho ou Estado têm uma relação com o fenómeno dos sem-abrigo, sem *de facto* pensar estas interações (*i.e.*, contra o procedimento mais habitual, enunciar não é argumentar). Deste modo, face ao bloqueio presente, a investigação só pode almejar à constituição de um futuro metodológico (e, eventualmente, político) menos opressor olhando para o *locus* de relativa liberdade de pensamento na história disciplinar dos estudos sociais. É com a lição do passado que a dominação metodológica presente pode ser ultrapassada. Apesar dos repetidos esforços de standardização metodológica, as investigações da segunda metade do século XIX e início do século XX avançaram, sobretudo, com base nos calendários, vontades e intuições dos investigadores, de modo razoavelmente caótico (pelo menos, no seu contexto de produção, mesmo que, por vezes, o negassem no contexto de justificação).¹²

Observando a história disciplinar dos estudos sociais e, em particular, a da sociologia, as obras relevantes – no tempo da sua redação e/ou hoje – são feitas pela mobilização isolada ou complementar de um de três métodos: o ensaio, a etnografia e a

¹¹ Salvo honrosas exceções (*e.g.*, Arnold, 2004; Feldman, 2006; Gaboriau, 2004; Gaboriau e Terrolle, 2007; Gaboriau e Terrolle (orgs.), 2009; Gowan, 2010; Lyon-Callo, 2008; Terrolle, 1999, 2004, 2005, 2006, 2009, 2010; Terrolle e Amistani, 2008; Zeneidi-Henry, 2002).

¹² Cf. Ferrell (2009a, 2009b) para a defesa de um anarquismo metodológico histórico (na criminologia, mas claramente extensível para outras áreas dos estudos sociais, nomeadamente, para a sociologia) que deve ser aceite como posição crítica do estado atualmente standardizado da investigação. Para o autor, a standardização elimina o valor heurístico das investigações, domestica-as, e torna-as irrelevantes – pelo menos, como instrumento crítico na medida em que se tornam, pura e simplesmente, ferramentas ao serviço da reprodução do *status quo* da distribuição das relações de poder e privilégio. Em 1959, na obra *The Sociological Imagination*, C. Wright Mills (2000) avançara já um argumento semelhante acerca da irrelevância das investigações metodologicamente standardizadas para a crítica do *status quo* da distribuição das posições de poder, afirmando igualmente que estas contribuem para reproduzir os modelos sociais que investigam.

pesquisa de arquivo (*e.g.*, Marx, Simmel, Weber, Elias). É nestes posicionamentos que se encontra a possibilidade de desbloquear a investigação coletiva do fenómeno dos sem-abrigo. Com base nesta história, este texto é um ensaio e não pretende ser outra coisa. A opção pelo ensaio decorre de uma constatação elementar mas com a qual a sociologia atual parece ter dificuldade em lidar: pura e simplesmente, há relações entre elementos que não são investigáveis no campo da empiria. O trabalho de campo tem limites e há níveis de enquadramento holístico que só são possíveis através da reflexão filosófica, pela mobilização de relações lógicas e analógicas. Como Arnold defende, “o fenómeno dos sem-abrigo sugere uma indecidibilidade [*undecidability*] no campo político que não pode ser explicada em estudos empíricos” (2004: 8). A multiplicidade de relações de poder caracterizadoras deste fenómeno só é alcançável através da reflexão sociológica ensaística.

Porém, o ensaio é também ele problemático quando deixa de ter os olhos postos na *praxis*. O ensaio só tem valor heurístico quando emerge do mundo exterior ao texto, exterior às ideias (ainda que feito, entre outras coisas, de textos e de ideias). Ou seja, a validade metodológica do ensaio decorre da sua capacidade de manter uma relação com a etnografia – independentemente do investigador se deslocar fisicamente a um terreno de pesquisa ou não. Ontem como hoje, para estudar o fenómeno dos sem-abrigo ou outro campo, o ensaio é interessante se apresentar um posicionamento etnográfico. O posicionamento etnográfico, tal como é entendido por Sherry Ortner (2006: 42 *et passim*),¹³ é menos um movimento corpóreo do investigador no campo do que uma questão de forma intelectual e moral de construção e interpretação do objeto. O ensaio com posicionamento etnográfico requer trabalho, faz suar, cansa, provoca dores de cabeça – mas, ao contrário da etnografia, onde grande parte disto ocorre em locais onde o investigador se desloca fisicamente com o propósito de estudar, neste posicionamento metodológico, podendo haver deslocações físicas a um campo, elas não estão

¹³ A minha conceptualização do posicionamento etnográfico decorre da de Ortner mas não é exatamente igual. Para a autora, a *ethnographic stance* é um compromisso com a *thickness* apresentada por Geertz (2000), ainda que mantendo uma elevada flexibilidade conceptual na mobilização do conceito, que, para Ortner (2006), pode equivaler a exaustividade descritiva do terreno, a enquadramento holístico de uma cultura ou a contextualização (o significado por ela preferido). Dado que considero que introduzir o pensamento de Geertz na conceptualização do posicionamento etnográfico poderia torná-la pouco clara, prescindo dela, afastando a minha reflexão da de Ortner ainda que, contudo, a minha derive da dela.

forçosamente presentes. O ensaio com posicionamento etnográfico é ensaio e não etnografia – e assume que é o primeiro sem simular ser a segunda. O seu posicionamento etnográfico decorre do modo como observa o objeto de estudo, das relações diretas e indiretas que estabelece entre os seus elementos, do conhecimento aprofundado das operações que o constituem, da forma como se coloca face aos atores que compõem o objeto. O ensaio com posicionamento etnográfico usa este conhecimento intensivo do objeto para apresentar argumentos que, em simultâneo, são lógica e analogicamente sustentados e empiricamente ancorados. Não sendo uma postura metodológica etérea e autorreferencial, o ensaio com posicionamento etnográfico desenvolve-se a partir da constituição de exemplares (paradigmas) que encontra (*i.e.*, isola) no objeto de estudo. Aliás, só isto justifica a precisão do posicionamento etnográfico quando o que está em causa é um ensaio. A postura praxiográfica é fundamental para a execução ensaística porque só na medida em que os exemplares emergem da realidade (em rigor, emergem de uma realidade para cujo *enactment* o próprio ensaio contribui) é que ele é metodologicamente válido e relevante. Em nenhuma situação é possível avançar o raciocínio sem ancoragem empírica e os pseudo-exemplos solipsistas (o caso clássico será o do filósofo a falar do próprio animal de estimação) não permitem este desenvolvimento intelectual. A *praxis* só é elucidada com a *praxis* – mesmo que, para o fazer, por vezes, seja mais conveniente que o investigador se afaste fisicamente dela (mas o ensaio com posicionamento etnográfico, observando realidades múltiplas, ambivalentes, tensas e dinâmicas, aceita e abraça a ambiguidade da necessidade de distanciamento corpóreo da realidade para dar conta dela).

Não obstante, se o posicionamento etnográfico não tem obrigatoriamente de ser feito de deslocações físicas ao terreno de um objeto de estudo, pelo menos, não com a sistematização, sequencialidade e continuidade que caracterizam uma etnografia, nada impede que tais deslocações ocorram. Aliás, elas são não só convenientes como, muitas vezes, fundamentais para o ensaio. A compreensão do fenómeno dos sem-abrigo só é possível nestes termos com um certo tempo de presença física no terreno. Pelo menos, por necessidade metodológica ou limite pessoal, este ensaio só foi possível materializando o posicionamento etnográfico em centenas de horas de contacto físico

com alguns dos espaços e atores que constituem este fenómeno. Por definição, uma etnografia exigiria mais tempo de contacto, maior sistematização, continuidade de presença por períodos de tempo mais alargados. Mas não é uma questão quantitativa que faz a diferença – y horas é ensaio, 10x y horas é etnografia. A distinção está no modo de constituição do objeto. Assumidamente, o que me preocupa nesta pesquisa são as ligações da rua ao resto do mundo, dos sem-abrigo a outros atores do fenómeno dos sem-abrigo, deste último a todos os campos de realidade que, direta ou indiretamente, o influenciam. De modo etnográfico, poderia dizer que o meu posicionamento é teórico – mas a imprecisão desta descrição é de tal modo elevada que se torna desadequada. A linha entre teoria e observação empírica é, inevitavelmente, teórica, ou seja, faz sentido de um modo específico dentro de um regime de verdade particular, de um paradigma, de uma *gestalt* concreta. Esta investigação não é mais teórica do que empírica. Ela visa a rede de elementos móveis que constituem o fenómeno dos sem-abrigo para, através dela, perceber as formas de circulação do poder características do modelo societal moderno ocidental contemporâneo. Para chegar à rede, precisei de a seguir (pelo menos, de seguir parte dela) e isto só foi possível pelo meu movimento permanente. Por vezes, foi necessário aproximar-me; só assim observava certas relações, certos fluxos de poder. Noutras situações, fui como que impelido para fora, pois era esta a única forma de ver e pensar outras relações, outras circulações. Mas em qualquer dos casos, a falar com um sem-abrigo na rua como sentado a ler e a escrever, a observar uma reunião assistencialista interinstitucional como a ler uma notícia na comunicação social, era a *praxis* que tinha diante de mim e é dela, só dela, que falo.

1.4. Execuções. Espaços, tempos e lógicas de observação

Estudar os fluxos de poder que circulam pelo fenómeno dos sem-abrigo é procurar compreender a rede de elementos heterogéneos e agonisticamente articulados que constitui este fenómeno. O foco da investigação, necessariamente, está na distribuição assimétrica de capacidade de ação, enunciação e subjetivação pelas várias posições reticulares, quer numa linha hierárquica quer numa orientação heterárquica. Os

sujeitos que vivem na rua são, sem dúvida, aqueles que mais são prejudicados por esta distribuição das relações de poder e privilégio – motivo pelo qual me posiciono do lado deles. Porém, afastando-me da maioria das investigações deste fenómeno, que, dentro do regime de verdade dominante ou procurando contrariá-lo, se foca nos sem-abrigo, o que apenas contribui para reificar a sua posição de alteridade desqualificada, considero que estudar o fenómeno dos sem-abrigo não pode restringir-se a estudar quem vive na rua. O fenómeno é a rede, logo, é esta que importa compreender, e os elementos domiciliados são tão relevantes quanto os que não têm habitação.

Idealmente, todos os elementos domiciliados receberiam a mesma atenção na pesquisa. Porém, na prática, tal não é possível. A rede que é o fenómeno dos sem-abrigo é potencialmente tão ampla, contempla tantos elementos, espaços, temporalidades, procedimentos, relações, que, pura e simplesmente, um investigador sozinho com um calendário a cumprir é incapaz de a mapear, descrever e explicar compreensivamente na sua totalidade. Para mais, uma parte considerável destes elementos tem uma relação indireta com o fenómeno, menos do que clara para os próprios, o que dificulta a abordagem de terreno. Como justificar a intromissão na vida de uma associação de moradores ou de comerciantes cujos espaços residenciais ou de trabalho se localizam em áreas de circulação habitual de sem-abrigo? Como estudar na empiria a sequência de decisões políticas e económicas tomadas um pouco por todo o mundo que, tendo consequências sobre as vidas da maioria dos sujeitos, têm-nas igualmente sobre o fenómeno dos sem-abrigo, contribuindo para que certos sujeitos cheguem e permaneçam na rua? A etnografia tem limites e apenas a reflexão ensaística permite observar de modo adequado tais ligações holísticas.

Assim sendo, as minhas deslocações corpóreas a um terreno de investigação foram circunscritas aos espaços de circulação habitual de sem-abrigo e a interações de elementos de instituições assistencialistas públicas e do Terceiro Setor, bem como de instituições do dispositivo psiquiátrico, que são aquelas cujo mandato social explicitamente dirige para o exercício do poder neste fenómeno. As outras temporalidades, espaços, sujeitos, procedimentos e discursos entram na pesquisa pela reflexão filosófica-sociológica empiricamente não ancorada numa presença física – ainda

que não empiricamente desancorada. E não é empiricamente desancorada por dois motivos. Desde logo, é para a *praxis* destes outros atores, temporalidades, espaços, etc., que procuro olhar, mesmo que o faça sentado em frente a uma folha de papel ou a um teclado. Mas a ancoragem empírica decorre também do posicionamento paradigmático mobilizado. Ainda que um conjunto de práticas locais não seja explicável *tout court* pelas práticas desenvolvidas por outros atores noutros locais, as diversas redes de elementos que compõem o fenómeno dos sem-abrigo na sua multiplicidade tendem a orientar-se pela mesma cosmologia, a operar dentro do mesmo regime de verdade. Assim sendo, é justificável circunscrever as deslocações corpóreas da investigação àqueles espaços em que o fenómeno dos sem-abrigo mais diretamente é intervencionado, logo, mais diretamente é feito (*enacted*), tomando as práticas aí observáveis pelo seu valor paradigmático. É certo que este nunca subsume práticas concretas verificáveis noutros locais – o paradigma, a analogia, fornece ferramentas para compreender a realidade sem a substituir. Contudo, ele *de facto* fornece estas ferramentas e, explicando uma parte relevante da operação da rede, permite que o argumento da tese extravase – de modo circunscrito e com os devidos cuidados metodológicos – para fora dos espaços-tempo em que estive fisicamente presente. A pesquisa visa a rede, visa aquilo a que chamarei posteriormente o dispositivo médico-(a)moral de governo da vida na rua, e não se limita a estudar os sem-abrigo ou a assistência – ainda que chegue à rede através dos sem-abrigo e da assistência.

Dado que o foco está na rede, o posicionamento metodológico mobilizado assenta numa abordagem móvel e, necessariamente, anárquica – lembrando que, numa lógica feyerabendiana, o anarquismo metodológico não equivale à ausência de regras de investigação mas, antes, à adaptação destas regras às necessidades contextuais da pesquisa (Feyerabend, 1993). Neste caso, porém, o anarquismo metodológico extravasa do contexto de produção para o contexto de justificação: para conseguir dar conta da multiplicidade de realidades do fenómeno dos sem-abrigo, para estudar a rede total, o próprio processo de redação do texto tem de ser construído como vaivém permanente entre espaços, atores, discursos, práticas, relações e fluxos. Na medida em que a política ontológica proposta é declarada, o método tem de assumir – e mais, de tornar claro – o

seu caráter deambulatório. Nem na realização da investigação (contexto de produção) nem na sua passagem a escrito (contexto de justificação) tal é obtido pelo princípio ANTiano de “seguir os atores” (Latour, 2007: 12 *et passim*). O que está em causa, quer nas minhas movimentações corpóreas pelo campo, quer na sua exposição analítica, é um modelo aproximado, mas não isomórfico: seguir os fluxos de saber-poder na medida em que estes produzem subjetivações. E, claro, isto é feito com a honestidade e humildade intelectual em que, por definição, assenta uma política ontológica declarada e preocupada: não convertendo a postura de pesquisa numa metodologia teísta pela qual o investigador adquire uma onnipresença divina mas, admitindo a impossibilidade de seguir estes fluxos de poder para todos os espaços do seu exercício, procurar compreender alguns dos que se apresentam como mais relevantes para deles extrair o conjunto de propriedades estruturais (figuracionais, formistas) do dispositivo de governo da vida na rua – mas não para extrair todas as características desta rede.

Este processo metodológico de generalização não-positivista dos espaços-tempos fisicamente observados para a totalidade da rede é devidamente apoiado pela reflexão filosófica sobre os fluxos de poder não observáveis ou dificilmente observáveis na empiria. Na medida em que opera no registo paradigmático da analogia, a ser possível conceber esta deslocação de significados como generalização, ela não é executada numa lógica dedutiva nem assume a forma de indução. O mundo não tem escalas. Como Latour (*ibid.*: 165-172 *et passim*) defende, o social é plano, sem desníveis. A formação de escalas («macro», «micro», *etc.*) é parte do próprio processo metodológico, é parte das práticas que atores locais levam a cabo em espaços concretos (Latour e Callon, 1981). Porém, se o mundo não tem escalas, ele tem texturas e amplitudes distintas (Law, 2004). O estrutural é a ampliação do número de elementos, relações, atores, procedimentos, discursos, *etc.*, da rede. É a passagem para uma ordem figuracional superior, que é tão reticular, tão composta por conjuntos de elementos agonisticamente articulados em diferentes locais quanto os níveis inferiores (Elias, 1997: 179 *et seq.*, 2005: 72-112). Deste modo, não se trata de perceber o que ocorre nos espaços físicos da rua ou numa reunião interinstitucional entre representantes de instituições assistencialistas e psiquiátricas para daqui extrapolar para a rede. Pelo contrário, a minha postura de investigação

mimetiza o movimento do caranguejo. Nem para cima nem para baixo, é a andar para o lado que a pesquisa avança. Cada espaço-tempo observado é percebido como um particular que, estando ligado a outros particulares de modo a constituir o fenómeno dos sem-abrigo, tem, contudo, valor próprio. A investigação não percebe cada um dos locais para generalizar em sentido positivista mas, antes, compreende cada particular para dele retirar o seu valor heurístico e, por analogia, estende este sentido para um outro particular, elucidando a rede interparticular(es) que é o fenómeno dos sem-abrigo. O que ocorre numa interação na rua, num momento e num local concretos, sendo entendido, dá pistas para entender o que ocorre noutro tempo e noutro espaço igualmente concretos na rua em sentido literal. Ou numa sala de um edifício de uma instituição assistencialista. Ou numa reportagem jornalística. Dada a reciprocidade proporcionada pela ligação reticular, o que ocorre num evento público organizado por instituições assistencialistas tem valor heurístico para perceber a rua em sentido literal. Dado que o fenómeno dos sem-abrigo é interpretado nesta pesquisa como paradigma, o que nele ocorre dá pistas para perceber o que ocorre noutros fenómenos. O processo é o isomórfico.

Aliás, contra certas interpretações dos estudos sociais, esta deslocação lateral de significados através do valor heurístico de discursos, objetos, textos, fenómenos, ações, é o que ancora a investigação. Ao ler uma etnografia sobre um bairro pobre nos Estados Unidos da América ou em França, não a incorporo e procuro verificá-la de modo hipotético-dedutivo num outro campo de investigação. Ao estudar um espaço-tempo concreto não procuro extrapolar dali numa lógica de indução formal (pela representatividade estatística do caso) para a totalidade de um campo que será composto por espaços-tempo isomórficos ou, pelo menos, suficientemente semelhantes para serem agregados. Leio, ouço, vejo e procuro encontrar a especificidade do caso naquilo que não se reduz ao caso. Busco as suas particularidades não idiossincráticas e, encontrando este valor heurístico, desloco-o para um outro caso – igualmente particular, igualmente local. Necessariamente, este processo de deslocação lateral analógica confere o mesmo valor a todos os espaços-tempo da observação e, percebendo o campo de modo amplo, irredutível à movimentação corpórea do investigador, também a literatura

é constituída como particular ao mesmo nível de um local e momento na rua ou de um evento organizado por instituições assistencialistas. Ou seja, o campo é ampliado para fora das suas fronteiras geográficas aparentes – se estou no terreno quando observo uma reunião interinstitucional, qual é a justificação para considerar que não estou no terreno quando estou a ler uma notícia sobre o fenómeno dos sem-abrigo, ou quando estou a ler uma etnografia ou um ensaio sobre dominação, ou quando estou a redigir ou a ler anotações relativas a uma deslocação física a um espaço? O campo não termina na soleira da minha porta. Também os momentos de leitura, reflexão e escrita são particulares que integram o campo de pesquisa e também neles aquilo que é buscado é o seu valor heurístico, a sua capacidade de deslocação de significados para a compreensão de outro espaço-tempo (texto, interação, etc.) integrável como parte do campo de pesquisa que é o fenómeno dos sem-abrigo.

Apesar deste processo metodológico ser predominantemente ensaístico, e do posicionamento etnográfico ser ampliado deste modo, a realização desta investigação necessitou de deslocações corpóreas ao terreno. Os particulares encontráveis pela leitura, reflexão e redação eram insuficientes. Deste modo, com uma sistematização variável consoante o período de tempo específico, estive corporeamente presente em espaços geográficos do terreno de investigação durante mais de 500 horas, entre dezembro de 2010 e julho de 2014. Em dezembro de 2010 dei início à pesquisa para o mestrado que realizei sobre o papel dos laços sociais no fenómeno dos sem-abrigo (Aldeia, 2011). Ainda que esta investigação tenha terminado formalmente em junho de 2011, mantive contacto com espaços e atores do terreno de investigação, de modo irregular, entre este período e o início do trabalho para esta investigação de doutoramento, em setembro de 2012. Apesar da conceptualização do fenómeno dos sem-abrigo e dos propósitos das duas investigações serem bastante diferentes, uso a mesma cidade portuguesa de média dimensão como referencial geográfico paradigmático em ambas as pesquisas.

A esmagadora maioria do tempo utilizado em deslocações corpóreas ao terreno ocorreu entre setembro de 2012 e julho de 2014. Neste período, dividi as movimentações pelos espaços geográficos do campo, sobretudo, entre a observação de quatro tipos de

interações. Desde logo, considerei ser fundamental conversar, ouvir, ver diretamente partes da vida de sem-abrigo quando estes não estão a interagir com representantes de instituições assistencialistas, maioritariamente, nos espaços físicos da rua em sentido literal. Aí me deslocava, com ou sem encontro marcado, e estava presente em interações entre sem-abrigo, em conversas destes sujeitos com indivíduos domiciliados (na sua maioria, igualmente pobres, com formas de vida que, ainda que domiciliadas, têm inegáveis isomorfismos com as de quem vive na rua), assistia a momentos de descontração e de produção de artesanato, por vezes, ainda que com bastante menos habilidade do que os outros envolvidos, participava nestas atividades (*e.g.*, pescar, recolher materiais em edifícios abandonados para serem usados na produção de peças de artesanato, contribuir para a realização de objetos artísticos coletivos). A dois ou com mais envolvidos na interação, ouvia relatos de problemas, de passados, de esperanças, verbalizações de críticas, tensões entre os sujeitos, partilha de informação, de recursos. Estive presente em momentos em que era expressa uma enorme solidariedade, uma grande vontade de ajudar, de dar-de-si-ao-outro, de ser-para-o-outro, tal como estive presente em situações de maior tensão e agressividade, de sofrimento muito visível. Na maioria do tempo, talvez, as interações davam razão a James Scott (1990: 111) quando este precisa que os dominados do mundo passam a maioria do seu tempo a falar de outras coisas que não dominação e resistência. Falávamos de passatempos, de política partidária, das atividades cuja realização dá prazer, dos alimentos preferidos, enfim, das insignificâncias aparentes da vida que, afinal, são aquilo que lhe dá sentido.

Apesar da relevância destas interações, elas reportavam-se, de modo não exclusivo mas privilegiado, aos sem-abrigo. Ora, dado o meu interesse na rede, elas eram insuficientes. Era fundamental estar presente em espaços e momentos em que estes sujeitos interagissem diretamente com atores domiciliados. Optei por fazer isto de forma predominante pelo acompanhamento dos giros noturnos de duas instituições assistencialistas. A rede interinstitucional assistencialista da cidade em que realizei estas movimentações pelo terreno calendariza distribuições noturnas de alimentação em espaços físicos da rua em sentido literal, competindo a cada instituição um dia da semana para esta atividade (nem todas participam). Tendo pontos de paragem, maioritariamente,

estáveis, parte dos sem-abrigo sabe a que horas será possível receber alguma comida e desloca-se a estes locais, não só para se alimentar como para conversar durante alguns minutos com outros sem-abrigo e com os profissionais institucionais e voluntários que integram as “equipas de rua”. Integrei duas delas como voluntário, participando na distribuição alimentar e nas conversas em 50 giros noturnos. Sendo, por vezes, possível participar em conversas sociologicamente relevantes com quem aí ia buscar comida, em geral, o principal ponto de interesse destas interações encontrava-se na observação da relação entre sem-abrigo e assistentes, nas formas como estes conversavam, nas reivindicações e submissões de quem vive na rua, nos gestos de preocupação, recriminação e controlo de quem os assistia, bem como na própria relação que aqueles agregados de indivíduos (por vezes, várias dezenas em simultâneo) estabeleciam com o espaço social envolvente – com os transeuntes domiciliados não diretamente ligados à interação de distribuição alimentar, com os agentes policiais que por aí passavam ou propositadamente se deslocavam. Tão interessantes quanto estes momentos de interação em que estavam presentes sem-abrigo eram as deslocações entre espaços, realizadas em carrinhas com tamanho suficiente para levar toda a equipa de rua e a alimentação a distribuir. Nesses períodos de alguns minutos entre dois locais de paragem, bem como nos momentos anteriores ao início do giro noturno e após o seu fim, era possível ouvir e participar nas conversas entre profissionais assistencialistas e voluntários, entendendo as grelhas de leitura mobilizadas para interpretar um problema, uma interação passada com um sem-abrigo, para perceber o próprio sujeito, bem como ter conhecimento de algumas das ações institucionais desenvolvidas na intervenção assistencialista-psiquiátrica sobre (mesmo que, por vezes, também com) sem-abrigo específicos.

A dada altura do desenvolvimento da investigação, tornou-se inegável que, para compreender a rede, importava ter acesso a alguns dos momentos em que, não estando presentes sem-abrigo, se fala sobre eles, se decide por eles, enfim, era importante estar presente naquelas interações em que, por via das instituições e atores socialmente designados e legitimados para o efeito, um modelo societal decide como agir no fenómeno dos sem-abrigo – e, decidindo isto, decide também como fazer (*enact*) este

fenómeno sociopolítico. Neste sentido, observei durante cerca de 6 meses as reuniões interinstitucionais em que participam de modo regular representantes de instituições assistencialistas estatais e do Terceiro Setor, bem como instituições psiquiátricas, que ocorrem nesta cidade. Nestas interações, o fenómeno dos sem-abrigo é pensado e a intervenção sobre ele decidida – ainda que, como ficará claro ao longo do texto, isto seja mais assim *de jure* do que *de facto*. De qualquer forma, estas reuniões são momentos privilegiados para aceder ao conjunto de representações, discursos, propostas de ação, dúvidas, problemas éticos, com que se deparam os sujeitos envolvidos de forma direta no exercício do poder no fenómeno dos sem-abrigo. Não só é aqui possível observar a normatividade que vale de modo formal nestes exercícios de poder como, sobretudo, saindo do campo da enunciação declarada em público, torna-se aqui visível a normatividade anormativa que orienta as interações que fazem parte do (e compõem o) fenómeno dos sem-abrigo.

Ainda que a observação destas reuniões interinstitucionais tenha constituído o principal ponto de acesso às dimensões deste fenómeno em que quem vive na rua não está presente, elas foram metodologicamente complementadas pela observação de eventos variados (colóquios, conferências, ocasiões de mediatização pública) organizados por algumas ou todas as instituições que estavam presentes nas reuniões, decorridos entre 2012 e 2014 (ainda que tenha assistido a algumas destas interações desde o final de 2010). Estando presente como qualquer outro membro da audiência, também nestes espaços-tempo era possível compreender os discursos e propostas de ação que, através de profissionais assistencialistas e do dispositivo psiquiátrico, o modelo societal ocidental moderno mobiliza para intervir no fenómeno dos sem-abrigo.

Apesar das deslocações físicas ao terreno de investigação (ou a partes dele) terem sido cruciais para esta pesquisa, elas surgem, na sua maioria, implícitas no texto. As deambulações corpóreas pelo campo informam a investigação mas tal não implica forçosamente que elas sejam objeto de uma análise explícita neste texto. Dado que a investigação assume a forma de um ensaio e não de uma etnografia, o rigor metodológico não tem de se desenvolver através da explicitação do campo mas, antes, deve evoluir pela argumentação. O posicionamento etnográfico, neste caso, levou a que

fosse fundamental ancorar os argumentos expostos em observações diretas, mas estas são relevantes, precisamente, para suportar a reflexão sobre a rede, não sendo a sua exposição um momento incontornável da pesquisa.

Aliás, ainda que, sem dúvida, em muitos casos, seja heurísticamente significativo proceder a tais exposições, há uma tendência voyeurista na contemporaneidade que contamina os estudos sociais que leva a que, por obrigação e/ou curiosidade superficial sobre o exotismo da alteridade desqualificada, se suponha que o relato não-analítico (se tal for possível) é, em si mesmo, um modo de argumentação. Neste contexto, a comunidade académica tende a confundir a explicação compreensiva dos campos de pesquisa com a mera exposição das vidas dos outros desqualificados. Sendo estes últimos sócio-ontologicamente diferentes dos próprios académicos que redigem e leem tais textos, um tal modo de encarar os campos de investigação tem como efeito, sobretudo, reificar esta diferença sócio-ontológica e, em algumas situações, aliviar a consciência política e ética dos investigadores que, sendo estruturalmente privilegiados face a estas alteridades desqualificadas, se convencem de que ler uma tal exposição etnográfica – como ler uma reportagem jornalística ou ver um documentário – os confirma como sujeitos socialmente empenhados na melhoria do mundo, que contribuem para a emancipação das vidas dos outros desqualificados e que, através destas leituras, obtêm informação reflexiva sobre certos fenómenos. Infelizmente, a compreensão reflexiva metodologicamente rigorosa, que demora tempo e dá trabalho, desaparece deste procedimento e, em termos exatos, os fenómenos não são deste modo nem explicados nem entendidos com a necessária complexidade. Não se trata, claro está, de negar *de per se* a utilidade da exposição das vidas empíricas da alteridade desqualificada. O que está em causa é um posicionamento em que o anarquismo metodológico é *de facto* encarado de modo sério, levando a rejeitar que esta exposição seja (1) sempre necessária, (2) sempre útil, (3) deva ser realizada por obrigação formal e, sobretudo, (4) seja uma forma de reflexão em si mesma. A sua necessidade e utilidade dependem do campo e da investigação específicas, não são regras universais cuja execução esteja para lá de qualquer discussão. E, mesmo quando são necessárias e úteis, em situação alguma

substituem de modo satisfatório o enquadramento reflexivo – nem no ensaio nem na etnografia.

Não obstante, pontualmente, a ancoragem empírica permanente dos argumentos deste texto ganha com explicitações de ocorrências e falas observadas e ouvidas nas minhas deslocações físicas a locais do campo de pesquisa. Não havendo um princípio geral irreflexivo que permita decidir em que grau e em que momentos isto é feito, a decisão sobre esta forma da ancoragem praxiológica é realizada a cada instante consoante as necessidades argumentativas da investigação e do texto (ou, em termos precisos, consoante as necessidades argumentativas da conversão da investigação em texto). Neste sentido, para facilitar a leitura, optei pelo uso de dois tipos de aspas ao longo do texto. Uso aspas curvas (""") para citar atores do terreno pois, se a literatura é um particular (ou vários) do mesmo nível dos espaços-tempo físicos do campo, o tratamento dado aos enunciados de autores publicados e de atores do terreno deve ser o mesmo. Dados os diferentes espaços-tempo em que as minhas deambulações corpóreas no campo ocorreram, há alguma dificuldade pontual em citar fielmente estes atores. Em algumas situações era possível tirar anotações no momento e, assim, registrar com fidelidade certas frases (*e.g.*, quando estava a observar uma reunião interinstitucional ou na audiência de uma conferência). Mas, noutros momentos, o tipo de interação em que estava envolvido impedia o registo no mesmo instante em que ouvia as falas dos atores (*e.g.*, quando estava na rua em sentido literal a conversar com sem-abrigo ou a ouvir o que diziam e a ver o que faziam). Nestes casos, as anotações da observação foram registadas algumas horas depois, quando chegava a casa, ou no dia seguinte, caso a deslocação ao campo tivesse ocorrido durante a noite anterior (*e.g.*, giro noturno). Deste modo, é impossível afirmar sem sombra de dúvida que todos os meus registos são *verbatim* o que ouvi. Não obstante, com o treino da memória, é possível ser razoavelmente fiel neste registo de ocorrências do passado próximo.¹⁴ Admito que, por vezes, algumas palavras possam ter sido trocadas, omitidas ou acrescentadas, mas em situação alguma isto alterou o sentido que os próprios atores conferiam às suas falas – o que deve ser aceite com a necessária precisão de que o sentido que estes atribuem ao

¹⁴ Elliot Liebow (1995: 322-323) acreditava no mesmo.

que dizem é parcialmente impenetrável e que, em rigor, o que passa em qualquer pesquisa, incluindo esta, é o sentido que o investigador supõe que os outros atores atribuem ao que dizem (e fazem). De qualquer modo, tenho confiança suficiente na fidelidade dos meus registos no que diz respeito aos poucos momentos em que surgem neste texto citações diretas de atores do terreno. Ainda que todas as expressões deste modo citadas possam ser remetidas para momentos de enunciação concretos, em alguns casos, há termos recorrentes que mobilizo de forma isolada (não enquadrada em citações mais longas) dentro de aspas curvas devido ao facto de serem utilizadas de modo recorrente por diversos atores do terreno em diferentes situações, levando a que adquiram um valor explicativo muito superior ao da sua circunscrição ao momento específico da enunciação. Estes termos e expressões (*e.g.*, “motivação para a mudança”) são relevantes precisamente na medida em que a sua circulação é generalizada ao longo do campo. Para além destas situações, uso aspas angulares («») para destacar certas *nuances* de sentido de alguns termos.

2. VIDA NA RUA

Introdução

O fenómeno dos sem-abrigo, na sua aceção mais imediatista, corresponde a uma forma de vida na rua. A noção de «vida na rua», porém, está longe de ser pacífica. Sob o significado imediato da expressão encontra-se uma grelha conceptual complexa que tem duas ideias centrais.

Desde logo, a vida na rua exige uma reflexão sobre o significado da rua, aqui entendida como espaço de exceção, como *locus* onde a normatividade dominante no nosso modelo societal existe *de jure* sem que, contudo, possa ser aplicada *de facto*. Ao contrário do estado de exceção clássico, que tinha, sobretudo, uma materialização temporal enquanto estado de emergência, enquanto suspensão temporal da normatividade dominante, a rua surge como um estado de exceção espacialmente localizado e é esta sua localização espacial que torna permanente a suspensão da normatividade dominante. Desta forma, a rua é um espaço de exceção permanente no qual as interações entre os diferentes sujeitos que aí se encontram são reguladas pela norma da ausência de normatividade: as regras que regem a existência dos sujeitos domiciliados, entes intrinsecamente ligados ao espaço político, não vigoram na rua, sendo substituídas pela arbitrariedade com que diversos sujeitos domiciliados exercem formas de poder soberano quando se relacionam com os sem-abrigo. A rua é uma “zona de indistinção” (Agamben, 1998, 2000, 2010) na qual a normatividade dominante e a violência nua se indeterminam, deixando de ser possível encontrar uma forma fixa de regulação das interações que aí se desenvolvem. Como zona de indistinção, a rua é um espaço marcado pela negação de capacidade de ação e de reflexividade aos sem-abrigo, que se constitui numa negação da possibilidade de agir e falar de forma publicamente reconhecida como conseqüente para a coletividade e/ou para o sujeito que age e fala. Mas a rua é também zona de indistinção devido às propriedades intrínsecas dos espaços que, por agregação holística, a constituem. A rua é composta por um conjunto de heterotopias (Foucault, 1984) que se articulam de forma não planeada. Não só os sem-

abrigo veem vedada a entrada em espaços não-heterotópicos (os espaços onde a normatividade dominante vigora) como os sujeitos domiciliados (os sujeitos políticos) apenas se deslocam a estes espaços para interagir com os primeiros de formas desiguais, que prejudicam quem vive na rua. O resultado da negação de ação, de pensamento, de discurso, de espaço e de direitos é a redução substancial das possibilidades de vida a quem (sobre)vive na rua.

Para além desta dimensão espacial, a noção de vida na rua tem no seu centro analítico o próprio conceito de vida. Estando fora do espaço político – funcionando relacionalmente como o seu simétrico negativo e fundador –, a rua é o espaço onde um tipo particular de vida é criado e mantido. Esta forma de vida que a rua produz no seu interior – e na qual aprisiona os sujeitos que aí passam as suas vidas – caracteriza-se, sobretudo, pela absoluta nudez da sua exposição à possibilidade de violência: estando ausente qualquer modo de regulação derivado da normatividade dominante, os sujeitos sem-abrigo são transformados em *homines sacri* e as suas vidas são vividas sob o risco permanente da violência com que outrem os pode tratar ou maltratar (Agamben, 1998; Arnold, 2004; Feldman, 2006). A vida na rua é uma forma de vida nua, uma forma de vida biológica que é governada (bio)politicamente, caracterizando os sem-abrigo, em simultâneo, a um nível ontológico e a um nível político, e opondo-se de modo fundamental à vida política positivamente qualificada característica dos sujeitos domiciliados. Ainda que estas duas formas de vida se oponham, elas apresentam uma relação de coconstituição fundadora e contínua, indicadora de que a qualificação positiva de uma forma de vida, e logo, de um tipo de sujeito a ela associado, apenas é possível à custa da simétrica desqualificação de uma outra forma de vida e do tipo de sujeito associado a esta última. A consequência imediata desta ideia basilar das sociedades modernas ocidentais, em simultâneo uma conceptualização e uma realidade praxiológica, é a de que a atribuição do arendtiano “direito a ter direitos” (Arendt, 2010: 353-401) a um dos tipos de sujeito é realizada retirando o outro tipo de sujeito da esfera do direito e da cidadania. *In extremis*, este último sujeito, indeterminado-se com uma forma de vida inteiramente desqualificada, fica reduzido a uma “vida indigna de ser vivida” (Agamben,

1998: 132 *et seq.*; Esposito, 2010a: 190-194) cuja perpetuação, estímulo ou eliminação fica sujeita à decisão de outrem.

No fundo da questão, uma vida na rua é uma forma de vida que se mistura com o próprio sujeito que a vive, ativamente produzido como «menos que», como um tipo de sujeito inferior à norma domiciliada. Em sentido preciso, o sujeito que a vida na rua produz (ou cuja produção incentiva) é inferior ao tipo de sujeito construído pela norma domiciliada. Porém, a reflexão em termos de exceção implica que a forma de vida que se localiza de modo permanente na rua (a dos sem-abrigo) tende a confundir-se inteiramente com o próprio sujeito a quem ela é atribuída. Sendo a rua “zona de indistinção” (Agamben, 1998, 2000, 2010) entre a normatividade dominante e a violência nua, os sujeitos que vivem na rua tornam-se eles próprios em espaços de indistinção: nos seus corpos encontra-se um tipo de sujeito tal como uma forma de vida, sendo difícil distingui-los. Os sem-abrigo são um tipo de sujeito e um tipo de norma materializado num tipo de sujeito. Nesta medida, conceptualmente, é possível afirmar que um tipo de sujeito é em si mesmo comparável com uma norma, e não apenas com um outro tipo de sujeito criado por essa norma.

Nas duas primeiras secções do capítulo abordo, respetivamente, as noções de rua e de vida, o que permite compreender o conceito de vida na rua. Mas a rua é conceptualizada e experienciada de forma comparativa com a norma da domicilialidade, levando a que a reflexão sobre a noção de casa seja central para a compreensão da própria vida na rua. Deste modo, na última secção do capítulo, discuto o conceito de casa, entendo-a como inversão da rua, como espaço onde, por excelência, vigora a normatividade dominante e que garante aos indivíduos a segurança ontológica de que necessitam para que se possam construir a si mesmos como sujeitos. A reflexão sobre esta noção permite um afastamento crítico da habitual conceptualização da modernidade ocidental e da cidadania como espaço-tempo e fenómeno ancorados no espaço político. Pelo contrário, pensando a casa a partir da rua, fica claro que é no *oikos*, e não na *polis*, no espaço doméstico e não no espaço público, que se localiza a matriz política da modernidade ocidental (Agamben, 2011; Arnold, 2004: 57-73 *et passim*; Erikson, 2008,

2011), levando a que o sujeito sem habitação não tenha acesso *de facto* (ainda que possa tê-lo *de jure*) ao arendtiano “direito a ter direitos” (Arendt, 2010: 353-401).

2.1. A rua como zona de indistinção (ou: vida na rua)

Nas sociedades ocidentais contemporâneas, a vida na rua apresenta-se como a máxima expressão da injustiça, da imoralidade, da negação de capacidade de ação e de reflexividade. Em grande medida, tal deve-se às propriedades intrínsecas da rua como espaço de exceção permanente, como local onde a normatividade que rege a vida dos seres humanos domiciliados das classes médias e elites não tem aplicação ou, a tê-la, ela decorrerá de um exercício soberano arbitrário inteiramente fora do controlo dos sujeitos que vivem na rua. Dito de outra forma: na rua, é perfeitamente possível que as regras que regulam a vida coletiva e individual se apliquem, mas a decisão desta aplicação (ou não aplicação) é deixada ao sabor da vontade dos sujeitos domiciliados (transeuntes, profissionais assistencialistas, agentes policiais, entre outros) que interagem, de modo mais ou menos direto, com os sem-abrigo.

Esta arbitrariedade na decisão sobre que critérios normativos aplicar para regular as vidas de quem vive na rua torna este espaço num local de exceção, numa “zona de indistinção” (Agamben, 1998, 1999, 2000, 2010) que oscila constantemente entre a normatividade hegemónica e a violência nua, a exploração e o abandono político. Convém ter em mente que todos os sujeitos desqualificados são sujeitos em interações cuja forma tem uma dimensão de aleatoriedade normativa, decorrente dos desequilíbrios pronunciados na distribuição relacional de poder em que estes indivíduos estão integrados, que os prejudicam. *De per se*, tal *status quo* não é idiossincrático da vida na rua, sendo que todos os sujeitos que são definidos como pertencendo a uma categoria ou como tendo uma forma de vida caracterizada exogenamente por indicadores divergentes da norma idealizada num espaço-tempo estão sujeitos a ser estigmatizados, desvalorizados, desqualificados. Em qualquer caso em que um indivíduo apresenta uma característica passível de ser interpretada como indicadora de que ele é «menos que» (ou em que tal característica lhe pode ser imputada por outrem), este encontrar-se-á numa

situação em que a possibilidade de suspensão da normatividade hegemónica está presente e em que esta suspensão não é fruto da sua decisão ou consentimento voluntário.

O que é particular na vida na rua é o facto desta suspensão de normatividade assumir um carácter permanente, se mesclar inteiramente com a própria vida dos sem-abrigo, tornando-se numa característica ontológica que os define intrinsecamente como sujeitos de exceção. Deste modo, a vida na rua surge como fenómeno paradigmático de toda a arbitrariedade das relações de poder desequilibradas das sociedades ocidentais contemporâneas. Ela é o *locus* onde estas aparecem na sua forma mais «pura» e extrema. A rua está longe de ser o único espaço de exceção deste espaço-tempo mas é aquele em que a aleatoriedade da aplicação da normatividade dominante surge de modo mais frequente, assumindo a forma de arbitrariedade permanente, de constante negação de poder, capacidade de ação e de reflexividade aos sujeitos mais desqualificados que nela vivem (os sem-abrigo). Nesta exata medida, mais do que estudar a aleatoriedade soberana que se consubstancia na zona de indistinção que é a rua, olhar para este espaço de exceção é observar através dele a arbitrariedade e o desequilíbrio das relações de poder que caracterizam as sociedades ocidentais contemporâneas. A rua é o espaço onde a forma do desequilíbrio destas relações de poder pode ser percebida na sua máxima intensidade e onde as suas propriedades fundamentais e fundadoras são mais claras. Estudando este espaço, torna-se possível compreender as características basilares do poder tal como este é exercido contemporaneamente e, de modo derivativo, compreender o próprio funcionamento das sociedades de exceção (Agamben, 1998, 2000, 2010; Diken e Laustsen, 2005) em que vivemos.

Analisar as interações humanas não pela norma mas pela exceção, não pela aparência de consenso ou de consentimento mas pelos desequilíbrios agonísticos de poder, é bastante mais útil do que proceder no sentido inverso, procurando compreender o desvio da norma pela própria norma. Como Carl Schmitt defendeu, “a regra nada prova; a exceção prova tudo: ela confirma não apenas a regra mas também a sua existência, que deriva somente da exceção” (2005: 15). É ao olhar para a exceção, para a suspensão da normatividade, que se torna possível compreender a própria normatividade, bem como a

sua suspensão. Tal como Georges Canguilhem (2007), também Schmitt entende a exceção como elemento constitutivo da norma, o “patológico” como constitutivo do “normal”. Nas palavras de Canguilhem,

foi a experiência de um obstáculo, primeiramente vivida por um homem concreto sob a forma de doença, que deu origem à patologia. (...) Se não existissem obstáculos patológicos não haveria qualquer fisiologia pois não haveriam quaisquer problemas fisiológicos para resolver. (...) É o anormal que suscita interesse teórico no normal. As normas são reconhecidas apenas quando são quebradas. As funções são reveladas somente quando falham. A vida eleva-se a consciência e ciência de si mesma apenas através da inadaptação, do fracasso e da dor. (...) tal como Georges Dumas indica[,] a bibliografia sobre o prazer é mínima quando comparada à pletora de obras dedicadas à dor. Isto é porque a essência (...) do prazer é deixar a vida fluir sem pensar sobre ela [*without calling it into account*] (2007: 208-209).

A exceção tem uma certa prioridade, tem uma precedência ontológica face à norma, sendo esta última definida a partir da compreensão da primeira. Para Canguilhem, tal como para Schmitt (2005) ou Agamben (1998, 2000, 2010), não existem normas fundadoras ou originárias. A normatividade só pode ser definida pela *praxis* que a produz; e que a produz fazendo-a derivar de e contra os estados que são definidos como anormais, patológicos, de e contra o que será, posterior e retrospectivamente, definido como infração (a uma norma que a sucede mas à qual é depois atribuído poder para definir a infração como derivativa, invertendo a temporalidade fundadora da relação entre os dois estados). A exceção, portanto, é ontologicamente anterior ao ímpeto de regulação, de normalização:

o anormal, como a-normal, surge após a definição do normal, é a sua negação lógica. Contudo, é a anterioridade histórica do futuro anormal que dá origem à intenção normativa. O normal é o efeito obtido para execução do projeto normativo, é a norma exibida no facto. Na relação do facto existe, então, uma relação de exclusão entre o normal e o anormal. Mas esta negação é subordinada à operação de negação, à correção a que a anormalidade apela. Consequentemente, não é paradoxal dizer que o anormal, apesar de logicamente segundo, é existencialmente primeiro (Canguilhem, 2007: 243).

Esta relação de prioridade ontológica da exceção face à norma não invalida que exceção e norma sejam coconstitutivas, mas dá um sentido e uma forma à relação. O próprio Canguilhem reflete sobre o caráter relacional – e espácio-temporalmente relativo – de norma e exceção, ainda que não vá tão longe quanto Foucault (1999), que rejeita a prioridade ontológica de qualquer um dos termos e defende uma coemergência radical. Como Mills comenta,

como a história da emergência do indivíduo anormal apresentada por Foucault nas suas lições de 1974-75 torna aparente, a politização da norma implica que a própria anormalidade é vista como uma contingência histórica que é inseparável do surgimento do poder de normalização. Assim, o indivíduo anormal não é antecedente da aplicação da norma, mas, pelo contrário, este indivíduo apenas emerge em conjugação com a aplicação de um regime de normalização, e de facto confirma o normal tanto quanto o nega. (...) dada a emergência histórica do anormal em conjugação com o poder das normas, o relato de Foucault sobre a normalização significa que o anormal é inseparável do normal, sem ser nem existencialmente antecedente nem logicamente negador (2007: 188-189).

Apesar de aparentemente contraditórias, as duas posturas são articuláveis. Perante a identificação e distinção de dois estados, os sujeitos localizados num deles, ocupando posições privilegiadas nas relações de saber-poder constituídas entre os dois estados, e segundo um conjunto variável de critérios, definirão o próprio estado em que se encontram como normal e normativo, interpretando (produzindo) o outro estado, por simetria, como anormal ou como exceção, na medida em que o reconhecem (produzem) como o inverso, a negação, do que consideram a normatividade e/ou normalidade desejável existente no estado em que se encontram. Só em relação é possível classificar ambos os estados. Isolada e essencialmente, eles nada seriam, pelo que a sua designação como norma ou exceção seria desprovida de sentido. Deste modo, eles são efetivamente coconstitutivos. Mas a necessidade de classificação provém da percepção de uma divergência entre os dois estados, percepção essa que só pode surgir pela preferência valorativa de um dos estados. Esta preferência, por sua vez, somente é possível graças à existência daquilo que se percebe como desviante no estado *a posteriori* classificado como a-normal, como exceção. Desta forma, ontologicamente, o estado a-normal adquire uma certa anterioridade, ainda que, logicamente, ele seja posterior. A relação é coconstitutiva *mas* é composta por fluxos de classificação que constantemente circulam entre os dois estados e que permitem classificar cada um deles em função do outro.

Para Agamben (1998, 2000, 2010), na linha de Carl Schmitt (2005), o estado de exceção tem uma relação indissociável com o estado político e com a soberania. Dada a sua relação com a soberania, para Agamben, a exceção tem um carácter inerentemente político, no sentido que Schmitt (2007) atribui ao termo, entendendo-o como a esfera de conflito fundamental em torno da (possibilidade de) vida. Numa interpretação exegética de Schmitt (2005, 2007), o Político, fundamentalmente distinto do Estado, é a esfera de

conflito em torno da (possibilidade de) vida *que assume a forma de guerra entre amigos e inimigos*. Não entre amigos e inimigos pessoais, mas face a inimigos públicos.

Um inimigo existe apenas quando, pelo menos potencialmente, uma coletividade guerreira [*fighting collectivity*] confronta uma entidade similar. O inimigo é apenas inimigo público, pois tudo o que tem uma relação com tal coletividade de homens, particularmente com toda uma nação, se torna público graças a essa relação. O inimigo é *hostis* [inimigo], não *inimicus* [alguém de que não gostamos, que desprezamos pessoalmente] (Schmitt, 2007: 28).

Não é o meu inimigo, mas o nosso inimigo, uma entidade ativamente produzida como inimigo por decisão política soberana. Porém, a concepção da política (ou do Político, nos termos de Schmitt) como esfera de confronto contínuo e fundamental é aceitável sem recorrer à dicotomia essencialista amigo/inimigo. Aliás, é possível que a ancoragem das reflexões de Schmitt sobre o Político na tensão entre as categorias amigo e inimigo seja um dos motivos pelos quais o autor aderiu ao Nazismo. Como Strong argumenta, tal deve-se, sobretudo, à sua “demasiadamente simplista noção de amigo. De algum modo, Schmitt permitiu que a sua noção de inimigo gerasse a sua ideia de amigo” (2007: xxiv). Para ultrapassar este problema, é fulcral, em simultâneo, alargar a noção de política (ou do Político) e simplificá-la conceptualmente, passando a entendê-la como espaço relacional agonístico onde são produzidas diferentes subjetivações, diferentes formas de vida, e onde os indivíduos são classificados segundo estes tipos de sujeito e formas de vida, tornando-se o estímulo, manutenção ou eliminação de uma forma de vida (e do sujeito seu correspondente) derivativa do processo classificatório. Este alargamento conceptual e praxiológico da política, bem como esta sua redução aos seus termos elementares, que se encontra claramente em Foucault (1994a, 1999, 2006a, 2009, 2010a, 2012a, 2012b), tem uma expressão particularmente útil no trabalho de James Scott (1985, 1990) em torno da ideia de “sub-política” (*infrapolitics*) dos dominados, indicadora de que todas as ações «microscópicas» levadas a cabo no quotidiano pelos sujeitos subordinados num certo espaço-tempo no sentido de garantirem as suas possibilidades de sobrevivência (de vida) são inerentemente políticas – e logo, necessariamente, também todas as ações dos superordinados pelas quais estes garantem a manutenção da sua superordinação e influenciam as possibilidades de vida dos subordinados, de modo incontornável, são políticas.

Segundo Carl Schmitt, “o soberano é aquele que decide sobre a exceção” (2005: 5). Esta frase ambígua de Schmitt,¹⁵ segundo Strong (2005: xi-xii), dependendo da tradução, pode ser entendida como “soberano é aquele que decide sobre a exceção” ou como “soberano é aquele que decide na exceção”. Ou seja, é possível interpretar a citação de Schmitt como indicando que o soberano é a entidade que detém a prerrogativa de decidir se uma situação constitui ou não uma exceção ou, alternativamente, como afirmando que o soberano é a entidade que decide o que fazer em situação de exceção. Porém, a possibilidade de dupla leitura, longe de constituir uma alternativa, deve ser considerada como uma sobreposição de significados que apenas fazem sentido juntos. Como Strong defende, a passagem deve ser lida como significando que “Schmitt está a dizer que a essência da soberania é, *simultaneamente*, decidir o que é uma exceção e realizar as decisões apropriadas a essa exceção, dado que uma sem a outra não faz de todo sentido” (*ibid.*: xii). Seguindo esta linha, Agamben afirma que “a exceção é o dispositivo original através do qual o direito se refere à vida e a inclui em si próprio por meio da sua própria suspensão”, levando a que “uma teoria do estado de exceção” seja “condição preliminar para definir a relação que liga, e ao mesmo tempo abandona, o vivente ao direito” (2010: 12).

É fundamental, desde já, avançar um posicionamento na leitura de Agamben. Apesar do autor afirmar que o seu trabalho é uma correção ou um complemento das reflexões de Foucault (1980b, 1994a, 2006a, 2012b) sobre os dispositivos de poder na modernidade ocidental (Agamben, 1998), as suas reflexões constituem, sobretudo, uma interpretação, um desvio derivativo ou uma alteração de sentido face a Foucault (Genel, 2004; Patton, 2007). Uma das críticas frequentes de que Agamben é alvo é relativa ao facto de, ancorando-se numa matriz (em parte) foucaultiana, refletir dentro do próprio modelo jurídico-legalista-estatizante que Foucault (1980a, 1994a, 2006a, 2012b) rejeitou na sua obra (DeCaroli, 2007; Lemke, 2011a: 54 *et seq.*). De modo a conciliar os dois quadros conceptuais e, sobretudo, para que seja possível aproximar a abstração filosófica de Agamben da empiria, é necessário proceder a uma revisão sociológica do pensamento

¹⁵ No original alemão, “*Soverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*”; na tradução inglesa consultada, “*Sovereign is he who decides on the exception*”.

deste último. É possível fazê-lo através de um «passo foucaultiano» fulcral que importa integrar na leitura de Agamben: deixar de considerar o poder *do* soberano, tornando crucial o poder de soberania ou poder soberano. Como Strong defende, “o soberano não é como Deus: não *há* nenhum “Soberano”. Antes, os atos soberanos têm a qualidade de se referir apenas a si mesmos, como momentos de “intervenção existencial”” (2007: xiv). Em suma, o que está em causa é a interpretação da soberania não enquanto poder-como-coisa-que-se-possui, não enquanto característica privilegiada de uma entidade (o Estado ou um indivíduo), mas sim como dispositivo pluricentral, como interação, como forma de relações de poder reticulares, dispersas e agonísticas. O poder soberano circula de forma incerta entre uma multiplicidade de atores, constitucionalmente previstos para o seu exercício ou não (Connolly, 2007: 31; DeCaroli, 2007).

O próprio Agamben fala, alternativamente, sem grandes precisões conceituais, da soberania das duas formas. Mas, para desde já nos afastarmos da leitura estatizante da soberania, convém ter em mente que já Schmitt (2005, 2007) considerava o Estado e o soberano como entidades distintas e argumentava que o Político é a esfera de ação do soberano, não do Estado, ainda que estas se possam sobrepor. Neste sentido, Diken e Laustsen defendem que “a tese de Schmitt deve ser lida de um modo não-estatizante: não começamos com o soberano que decide sobre o estado de exceção; pelo contrário, quem pode declarar o estado de exceção é soberano” (Diken e Laustsen, 2005: 19). Tal significa que, não sendo o poder algo que se possui mas sim algo que circula, que se exerce (Foucault, 1980c, 1994a, 2006a, 2009, 2012b), diversos atores, em diferentes espaços e diferentes momentos, podem exercer o poder de soberania, podem comportar-se face a outrem como soberanos – ainda que, como no que diz respeito ao exercício de cada forma particular de poder, nem todos os atores possam exercer o mesmo tipo de poder com a mesma intensidade ou do mesmo modo, havendo interações mais e menos propícias ao exercício «puro» da aleatoriedade da decisão e da violência soberanas sobre a vida de outrem.

Segundo Agamben (2010: 13 *et seq.*), uma das características definidoras da modernidade ocidental, sobretudo, desde os totalitarismos europeus da primeira metade do século XX, é a constituição do estado de exceção como forma de regulação política

permanente. Com a queda oficial dos regimes totalitários, o estado de exceção permanente tornou-se numa propriedade definidora das democracias liberais, levando a que ele se convertesse de “medida provisória e excepcional” em “técnica de governo” contemporânea (Agamben, 2010: 13). É nesta exata medida que Agamben (*ibid.*: 13) defende que o estado de exceção corresponde a um limiar de indistinção entre regimes democráticos e totalitários.

O estado de exceção é, no essencial, um mecanismo de suspensão da normatividade pelo qual os seres humanos são integrados no próprio quadro normativo precisamente pelo cancelamento, pela suspensão permanente, de qualquer estatuto jurídico que se lhes aplicasse (*id.*, *ibid.*: 13). Não correspondendo a um tipo de direito especial, o estado de exceção apresenta-se como suspensão da ordem jurídica, como um vazio de direito (um “estado kenomático”) e, tal como o estado de natureza, é um constructo jurídico que nunca pode existir na sua forma «pura» na empiria (*id.*, *ibid.*: 18). Em grande medida, ele nunca pode ter uma existência praxiológica idêntica à sua forma ideal típica dado que, como Laclau (2007: 19) lembra, existe sempre na *praxis* uma qualquer normatividade a reger a interação, pelo que a tensão realmente verificável não é entre normatividade e ausência de normatividade mas entre dois (ou mais) tipos distintos de normatividade, a dominante e outra(s), subordinada(s), que não é (são) sequer reconhecida(s) pela primeira como normativa(s). A ausência de normatividade é ausência de um tipo específico e desejado de normatividade. (Em última análise, uma situação de exceção será regulada pela norma da aleatoriedade, pela norma da ausência de norma.)

O estado de exceção é o elemento fundador de toda a normatividade. Ultrapassando a ideia de uma fundação contratualista do estado político pela qual os indivíduos se agregam voluntariamente para criar a soberania que os governará (Hobbes, 2002; Locke, 2001; Rousseau, 2003), este estado político surge por decisão soberana (Agamben, 1998, 2010; Schmitt, 2005, 2007). Concretamente, surge através do que Schmitt (2005) considera como a decisão genuína do soberano, uma decisão que é singular, absoluta e definitiva. Como este argumentou,

qualquer ordem legal é baseada numa decisão, e também o conceito de ordem legal, que é aplicado como algo autoevidente, contém dentro de si o contraste

entre os dois elementos distintos do jurídico – norma e decisão. Como todas as outras ordens, a ordem legal assenta numa decisão e não numa norma (*id.*, *ibid.*: 10).

Nesta medida, a exceção é criadora da norma, da ordem legal:

a exceção é aquilo que não pode ser subsumido; ela desafia a codificação geral, mas simultaneamente revela um elemento especificamente jurídico – a decisão na sua pureza absoluta. A exceção surge na sua forma absoluta quando uma situação em que as prescrições legais possam ser válidas tem primeiro de ser criada. Qualquer norma geral exige um quadro de vida [*frame of life*] normal, quotidiano, ao qual ela possa ser factualmente aplicada e que seja sujeito às suas regulações. A norma exige um meio homogéneo. Esta situação normal efetiva não é uma mera “pressuposição superficial” que o jurista possa ignorar; essa situação pertence precisamente à sua validade imanente. Não existe qualquer norma que seja aplicável ao caos. Para que uma ordem legal faça sentido, uma situação normal tem de existir, e o soberano é quem decide definitivamente se, na realidade, esta situação normal existe (*id.*, *ibid.*: 13).

A oposição entre decisão e norma é clara em Schmitt, tal como Agamben afirma:

na decisão sobre o estado de exceção, a norma é suspensa ou, mesmo, anulada; mas aquilo que está em causa nesta suspensão é, uma vez mais, a criação de uma situação que torne possível a aplicação da norma ([como Schmitt defende,] «deve criar-se uma situação na qual possam valer [*gelten*] normas jurídicas»). O estado de exceção separa, assim, a norma da sua aplicação, para tornar esta última possível. Isto introduz no direito uma zona de anomia, para tornar possível a normatização efetiva do real.

Podemos então definir o estado de exceção na doutrina schmittiana como o lugar onde a oposição entre a norma e a sua aplicação atinge a máxima intensidade. É este um campo de tensões jurídicas, em que um mínimo de vigência formal coincide com um máximo de aplicação real e vice-versa. Mas também nesta zona extrema e, até, em virtude dela, os dois elementos do direito mostram a sua profunda coesão (2010: 60-61).

Se o estado político só pode surgir através da decisão soberana, por simetria cofundadora, também é este o caso do estado de exceção. Este último é o estado ontologicamente anterior a partir do qual a decisão soberana pode ser emitida, fundando o estado político. Como tal, o estado de exceção não pode nunca ser um estado apolítico; antes, ele corresponde a uma zona de indistinção entre a normatividade e a abolição ou a ausência da norma, um espaço em que norma e anomia se confundem, se indeterminam. O estado de exceção é o *locus* a partir do qual a norma pode ser fundada pela sua suspensão (Agamben, 2010; Schmitt, 2005). É ao ser instaurado este estado alegal, anormativo, que é possível fundar a normatividade que irá ser aplicada – precisamente fora deste espaço (Agamben, 2010: 49 *et passim*). Como Agamben defende,

longe de responder a uma lacuna normativa, o estado de exceção apresenta-se como a abertura no ordenamento de uma lacuna fictícia com o escopo de

salvaguardar a existência da norma e a sua aplicabilidade à situação normal. A lacuna não é interna à lei mas diz respeito à sua relação com a realidade, à própria possibilidade da sua aplicação. É como se o direito contivesse uma fractura essencial que se situa entre a posição da norma e a sua aplicação e que, em caso extremo, só pode ser colmatada por meio do estado de excepção, isto é criando uma zona na qual a sua aplicação é suspensa, mas a lei, como tal, permanece em vigor (*ibid.*: 53-54).

A separação entre a norma e a sua aplicação é própria do estado de excepção, levando a que a norma continue a existir (ou seja fundada) sem que, porém, ela tenha a possibilidade de ser aí aplicada. Tal leva a que, num espaço fundamentalmente definido pela sua relação de exterioridade fundadora com o espaço político, normativo, a ação dos sujeitos que nele se encontram seja também ela permanentemente alegal e nunca ilegal (dado que a normatividade não se lhes aplica), separando os indivíduos de todo e qualquer estatuto normativo (jurídico) que lhes diga respeito (exterior ou anterior à sua localização na excepção). Assim, durante o *iustitium* – a “designação técnica do estado de excepção” (*id.*, *ibid.*: 101) no direito romano clássico –, é impossível a um sujeito transgredir a lei, é-lhe impossível cometer uma ilegalidade ou um ato criminoso dado que “uma acção humana que se consuma em condições de anomia” está por definição fora da lei (no mais puro sentido da expressão) (*id.*, *ibid.*: 79). Desta forma,

aquele que age durante o *iustitium* não executa nem transgredir, mas *inexecuta* o direito. As suas acções são, neste sentido, meros factos, cuja avaliação, uma vez caducado o *iustitium*, dependerá das circunstâncias; mas, enquanto dura o *iustitium*, são absolutamente indecíveis e a definição da sua natureza – executiva ou transgressiva, e, no limite, humana, bestial ou divina – está fora do âmbito do direito (*id.*, *ibid.*: 79).

Estas palavras de Agamben apontam para o carácter fundamental da dimensão temporal na reflexão sobre a excepção. O estado de excepção, entendido como estado de emergência, como *iustitium*, é uma suspensão temporal da normatividade. Porém, como Walter Benjamin enunciou na 8ª das suas *Teses sobre a filosofia da história*, “a tradição dos oprimidos ensina-nos que o “estado de emergência” em que vivemos não é excepção mas a regra” (2007: 257). Na medida em que o estado de excepção tende a tornar-se permanente, a sua dimensão temporal perde relevância e este adquire uma forma espacial, que era desconhecida na Idade Clássica,¹⁶ e surge, então, como uma característica moderna por excelência. É nesta medida que, para Agamben, o estado de

¹⁶ Pelo menos, enquanto conceptualização, mesmo que pudesse eventualmente ter existência empírica.

exceção (temporal) se converte em zona de indistinção (espacial) e encontra o seu *locus* privilegiado no campo de concentração (Agamben, 1998, 1999, 2000, 2010), entendido “não como um facto histórico e uma anomalia que pertence ao passado – ainda que esteja todavia conosco –, mas antes de algum modo como a matriz escondida e o *nomos* do espaço político em que ainda vivemos” (Agamben, 2000: 37). Os primeiros campos de concentração da modernidade, criados por Espanha e Inglaterra na viragem do século XIX para o século XX, surgiram a partir do estado de exceção e da lei marcial (*id.*, *ibid.*: 38) e este nexos entre campo e estado de exceção é fulcral para entender o primeiro. Como Agamben defende,

o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se na regra. Nele, o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do estado de lei, adquire um arranjo espacial permanente que, como tal, permanece constantemente fora do estado normal da lei (ibid.: 39).

O campo é, portanto, uma zona de indistinção na qual se materializa o estado de exceção. É um espaço de exceção, fora do território da normatividade dominante, não sendo, contudo, meramente um espaço exterior a ela.

De acordo com o significado etimológico do termo exceção (ex-capere), o que está a ser incluído no campo é capturado no exterior, isto é, é incluído por força da sua própria exclusão. Assim, o que está a ser capturado pela ordem legal [rule of law] é antes de mais o próprio estado de exceção. Noutras palavras, se o poder soberano se funda na habilidade de decidir sobre o estado de exceção, o campo é a estrutura em que o estado de exceção é permanentemente realizado (id., ibid.: 40).

É precisamente por este seu carácter de exceção permanente materializada no espaço que o campo, historicamente, corresponde a um espaço onde tudo é possível: “as pessoas que entravam no campo moviam-se numa zona de indistinção entre o exterior e o interior, a exceção e a regra, o lícito e o ilícito, na qual toda a proteção jurídica desapareceu” (*id.*, *ibid.*: 40-41). Dado que os sujeitos que entram no campo perdem todo e qualquer estatuto político (em rigor, jurídico), eles são reduzidos em absoluto a uma “vida nua” (Agamben, 1998, 1999, 2000, 2010) e, deste modo, o campo apresenta-se como o espaço biopolítico por excelência, “um espaço em que o poder confronta nada mais do que a pura vida biológica sem qualquer mediação” (Agamben, 2000: 41). Pela redução à vida nua, pela nudez do próprio exercício do poder, o campo torna-se no paradigma político da modernidade ocidental, converte-se na ancoragem espacial do

ponto em que a política se transforma em biopolítica. Perdendo a possibilidade de aplicação da normatividade, ainda que mantendo a sua ligação fundamental e fundadora com o espaço político normativo, o campo é a expressão máxima da aleatoriedade do exercício do poder em que as possibilidades de vida dos indivíduos, não tendo forçosamente de diminuir ou de desaparecer, deixam de depender do direito ou da justiça para passarem a derivar exclusivamente das decisões de outrem, deixando ao sabor da boa ou má vontade deste(s) último(s) o tratamento de que os primeiros serão alvo. O campo é

um espaço em que, para todos os intentos e propósitos, o normal domínio da lei [*rule of law*] é suspenso e em que o facto de que podem ou não ser cometidas atrocidades não depende da lei mas antes da civilidade e sentido ético da polícia que age temporariamente como soberano (*id., ibid.:* 42).

Apesar da utilidade heurística da reflexão sobre a exceção em termos de campo, Agamben tende, aqui como noutros casos, a conferir demasiada importância (exclusividade) ao valor explicativo do caso paradigmático, perdendo fineza praxiológica no processo (Genel, 2004; Connolly, 2007; Laclau, 2007; Lemke, 2011a: 55-56 *et seq.*). A principal consequência deste problema é a homogeneização de uma miríade de situações empiricamente muito divergentes, todas elas subsumidas sob uma mesma designação geral de «campo». Porém, como Connolly defende,

a vida biocultural não exhibe nem a estreita coerência que muitos teóricos buscam nem o firme [*tight*] paradoxo que Agamben e outros discernem. A vida biocultural excede qualquer lógica livresca [*textbook logic*] devido ao carácter não-lógico da sua materialidade. Ela é mais confusa, composta por camadas [*layered*] e complexa do que qualquer análise lógica pode capturar. A própria falta de lógica [*illogicalness*] da sua materialidade garante que ela não corresponde inteiramente a qualquer plano, qualquer padrão causal simples, qualquer simples conjunto de paradoxos (2007: 31).

Para Lemke, “o “campo” não é uma zona homogénea onde as diferenças colapsam mas um local onde as diferenças são produzidas” (2005: 8). Empiricamente, a relação agonística entre campo e estado político não resume todas as tensões que circulam pela sociedade mas apenas indica uma forma específica que estas assumem. O próprio campo – bem como o espaço político – é internamente heterogéneo, caracterizado por uma multiplicidade de relações de poder e dominação que aí se criam e/ou efetivam. Na realidade, o campo é múltiplo, no sentido que Mol (2002, 2008) e Law (2002, 2004) atribuem ao termo: o campo é uma entidade fractal, é mais do que uma

entidade sem chegar a ser duas. Ou seja, há uma variedade enorme de campos, de zonas de indistinção, na realidade empírica, ainda que todas elas tenham um conjunto de propriedades estruturais em comum – a aleatoriedade do poder, a não aplicação da normatividade vigente no exterior do campo, a construção de um (ou mais) tipo(s) de sujeito específico(s) que está(ão) ausente(s) fora do campo. Como Diken e Laustsen defendem,

é essencial recordar aqui a dualidade fundamental do poder: o poder é positivo e ‘libertador’ bem como negativo e restritivo. Isto é, podemos falar de campos voluntários tal como de campos de contenção. Em alguns campos, a entrada é bloqueada mas a saída é livre, noutros a entrada é livre mas a saída é bloqueada. Alguns campos mantêm os outros ‘fora’, alguns mantêm-nos ‘dentro’. Há campos para os que estão no fundo e para os que estão no topo. Há campos feitos de tijolos e campos que existem nas mentes. Em cada caso, porém, os campos parecem funcionar como dois horizontes extremos que atraem ou repelem os consumidores-cidadãos/habitantes [*consumer-citizens/denizens*] que desconhecem se irão ‘subir’ (e.g., condomínio fechado) ou ‘descer’ (e.g., centro de detenção). A maioria das pessoas parece estar suspensa algures no continuum entre os campos extremos, gémeos, o que também materializa o *Unsicherheit*, ou fragilidade, característica da ‘modernidade líquida’ (2005: 9).

De modo adicional, o campo é um dispositivo de poder que, como todos os dispositivos, produz formas de vida, subjetivações, particulares (Agamben, 1998, 2009; Diken e Laustsen, 2005: 18; Foucault, 1994a, 1997a, 1997b, 1997c, 2009, 2010a, 2012a, 2012b). Dito de modo mais concreto: a cada tipo de campo corresponderá pelo menos uma forma de vida, que não será nunca exatamente igual à forma de vida existente noutro tipo de campo – ainda que elas possam ter propriedades comuns. O campo é um dispositivo e, como tal, é um mecanismo de subjetivação, levando a que diferentes campos produzam diferentes sujeitos. Como Agamben defende, “os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito” (2009b: 38). O sujeito paradigmático do campo de concentração é o *muselmann*, o indivíduo que perdeu toda a capacidade de ação e reflexividade, internado no campo de concentração nazi, não procurando sequer garantir a manutenção da sua vida, inteiramente desligado da dimensão política da vida, correspondendo a uma existência meramente biológica (Agamben, 1999). Nas palavras de Agamben, “para lá do *muselmann* encontra-se apenas a câmara de gás” (*ibid.*: 85). A figura extrema do *muselmann*, funcionando para caracterizar a total perda de direito à vida, expressão

máxima da “vida indigna de ser vivida” (Agamben, 1998: 132 *et seq.*; Esposito, 2010a: 190-194) – “a vida que não vale a pena viver” e que, como tal, “é existência sem vida, a vida reduzida à crua existência” (Esposito, 2010a: 192) –, ainda que tenha propriedades semelhantes a outros sujeitos de outros campos, não substitui a observação destes últimos. Nem todos os campos – ou melhor, nem todas as zonas de indistinção – produzem sujeitos a caminho da câmara de gás (*i.e.*, do extermínio físico).

Dada a heterogeneidade do(s) campo(s), associar a rua ao campo constitui uma sobreposição paradigmática de baixa utilidade. A ideia de campo parece estar a tornar-se numa metáfora demasiadamente «estendida» sobre a realidade, começando a valer como paradigma para todos os espaços que se encontram fora da normatividade dominante. Contudo, se uma das características fundamentais da contemporaneidade é precisamente o facto da exceção se tornar regra, do espaço político normativo e do estado de natureza anormativo se sobreporem numa zona de indistinção permanente (Agamben, 1998, 2000, 2010; Diken e Laustsen, 2005), impõe-se perguntar se ainda existirão espaços que não possam ser interpretados à luz da metáfora do campo. Demasiadamente disperso sobre a realidade com o propósito de explicar a própria dispersão de certas propriedades fundamentais dessa mesma realidade, o campo, como paradigma, perde valor paradigmático. As lógicas de funcionamento da rua e do campo podem apresentar certas propriedades isomórficas, mas elas provêm do facto de ambas serem zonas de indistinção. É possível aceitar o valor heurístico do conceito de zona de indistinção para uma leitura da rua sem que para tal seja necessário recorrer à metáfora do campo.

Porém, a centralidade deste conceito no quadro conceptual agambeniano obriga qualquer reflexão sobre a exceção a ter em conta a discussão que o autor realiza em torno da noção. O inegável valor heurístico da metáfora do campo no pensamento de Agamben (1998, 2000, 2010) sobre a exceção encontra-se no facto desta articular coerentemente um conjunto de propriedades de funcionamento dos espaços excepcionais contemporâneos. Todavia, entre a metáfora e a realidade existe sempre um longo caminho a percorrer, valendo a primeira para tornar a observação da segunda mais clara mas nunca se devendo sobrepor a ela. Nesta medida, sendo impossível suportar um

raciocínio sobre a exceção em Agamben sem discutir o campo, esta última noção não pode ser aplicada de modo imediato a todas as realidades estudadas simplesmente por estas apresentarem certos isomorfismos. Assim, é fulcral procurar o conceito antecedente em que a metáfora do campo se ancora, sendo que é na ideia de zona de indistinção que residem os mecanismos de funcionamento de uma exceção espacialmente localizada de forma permanente. É pensada como zona de indistinção que a rua e as formas de vida que nela se localizam se tornam claras. Nada se ganha em designar a rua como campo, valendo este conceito para a compreensão do fenómeno dos sem-abrigo por ser através dele que Agamben (1998, 2000, 2010) explora os mecanismos que suportam o funcionamento da zona de indistinção, o dispositivo de ancoragem espacial da exceção, em simultâneo, no campo e na rua.

A rua é zona de indistinção na exata medida em que nela não há normatividade que regule as interações.¹⁷ Ou, dito em termos mais rigorosos, a rua é zona de indistinção pois nela não é aplicável *de facto* uma qualquer normatividade codificada *de jure* válida para a orientação das interações em que os sem-abrigo estão envolvidos, em particular, daquelas em que estes últimos se relacionam com não-sem-abrigo. Pelo menos, não é forçoso que uma tal normatividade esteja presente – como referi, é possível que a normatividade dominante regule interações pontuais na vida na rua mas, aparente paradoxo, não há na rua normatividade que vincule a normatividade a aplicar-se. Isto é, as normatividades *de jure* válidas na vida na rua não têm capacidade normativa para garantir a sua validade praxiológica. Quando a normatividade dominante se aplica aos sem-abrigo tal ocorre precisamente pelo mesmo motivo que leva a que, noutros casos, não se aplique: alguém que não eles, assumindo momentaneamente o exercício do poder soberano, decide sobre a aplicação ou não aplicação dessa normatividade.

Se o soberano decide *sobre* e *na* exceção (Schmitt, 2005; Strong, 2005), então, outros atores (agentes policiais, profissionais assistencialistas, transeuntes domiciliados das classes médias e elites), ao interagirem com sem-abrigo, decidem – por todos os

¹⁷ Cf. Arnold (2004) para aquela que é, provavelmente, a investigação recente sobre o fenómeno dos sem-abrigo onde se encontra a melhor reflexão sobre a rua como espaço de exceção permanente no qual os exercícios de poder assumem a forma de aleatoriedade soberana (designada pela autora como “poder prerrogativo”).

envolvidos na interação – se aquela situação concreta cai sob a alçada de uma normatividade *de jure* válida ou se, pelo contrário, constitui uma exceção a essa normatividade. No limite, como é explicitamente assumido por alguns profissionais assistencialistas, gostar ou não gostar de um sem-abrigo pode ser *de per se* um critério suficiente para fornecer ou negar um apoio.¹⁸ No caso de um não-sem-abrigo considerar que está perante uma situação de exceção, dado que o soberano decide também *na* exceção, o conjunto de regras (ou de decisões casuísticas numa situação marcada inteiramente pela aleatoriedade) que regularão a interação ficará por completo dependente do sujeito domiciliado.

Em tal caso, os sem-abrigo permanecem atores, na medida em que agem na interação e não meramente reagem a estímulos que o outro sujeito lhes envia. Mas estando condicionados a agir dentro de um enquadramento definido por outrem, ficam reduzidos a uma ação e a um discurso que serão também eles consequentes ou inconsequentes consoante a decisão arbitrária do outro envolvido na interação. Por si mesmas, a ação e a fala dos sem-abrigo não é consequente dado que não é publicamente reconhecida como tal.

A rua é zona de indistinção dado que, independentemente da normatividade dominante valer ou não na regulação de cada uma das interações que aí ocorrem, estas são sempre caracterizadas por diferenciais de poder de tal modo pronunciados e

¹⁸ Uma das situações em que estive envolvido durante a realização do trabalho de terreno para esta tese em que este *modus operandi* foi mais nitidamente explicitado ocorreu enquanto ouvia uma conversa entre dois profissionais assistencialistas em que um deles insistia que os sujeitos assistidos tinham de o “respeitar” quando falavam com ele, pelo que se deve entender, de modo incontornável, que estes sujeitos deveriam performatizar-se de forma submissa, agradecida e reconhecendo a sua inferioridade relacional, sem que houvesse qualquer possibilidade de verbalização assertiva de sentimentos de injustiça ou sofrimento. Neste discurso imperava a lógica segundo a qual este profissional assistencialista defendia que, face ao que, segundo os seus próprios critérios casuísticos, fosse por si considerado como uma falta de respeito de um sujeito assistido, era possível encerrar prematuramente uma reunião na qual estivesse a ser discutida a prestação de um apoio, ficando esta ajuda (que nunca deixaria de ser minimalista) bloqueada. O que estava subentendido – mas bem claro – era a possibilidade sempre presente de, face a uma tal falta de respeito soberanamente avaliada, unilateralmente, um profissional assistencialista não agir no sentido de ativar um fluxo assistencialista para um sem-abrigo ou mesmo agir para suspender ou cancelar um tal fluxo. Sentindo uma necessidade absoluta de intervir na conversa, comentei que gostar ou não de alguém (a expressão literal que usei foi “ir ou não com a cara” de alguém) não pode ser critério para assistir ou não esse sujeito. A resposta imediata do profissional assistencialista em questão foi um “não vejo porque não” no mínimo espantado (e, talvez, ligeiramente ofendido) pelo facto de alguém sequer considerar que esta prerrogativa arbitrária não constituía um princípio legítimo (enfim, moral ou de justiça) para o exercício de poder na vida na rua.

permanentes que se constituem em dominação e injustiça, quando não também em imoralidade. É zona de indistinção dado que a possibilidade da ação e do discurso dos sem-abrigo ser consequente ao ponto de alterar a distribuição de poder está ausente.

Os sem-abrigo ocupam uma posição estrutural desprivilegiada e são ontologicamente caracterizados por uma forma de vida desqualificada não pelo que fazem (ou não fazem) ou pelo que dizem (ou não dizem) mas, antes, *apesar* daquilo que fazem e dizem (ou não fazem e não dizem). O que interessa para os exercícios de poder em que são implicados, como sujeitos e/ou como objetos mas sempre como vítimas, é a sua caracterização (subjetivação imputada) política (e) ontológica e não os seus atos ou a sua fala. Na medida em que condutas isomórficas, à escala longitudinal de toda uma vida individual, poderão não levar a que os sujeitos se tornem sem-abrigo, *i.e.*, na medida em que há sujeitos que falaram e agiram de modo semelhante ao de certos sem-abrigo mas que, ao contrário destes últimos, não experienciaram a vida na rua, necessariamente, não é a conduta individual o fator determinante da chegada e da permanência na rua mas, antes, o conjunto de propriedades estruturais do modelo societal em que vivemos que, pura e simplesmente, é caracterizado por uma escassez de lugares estruturais (Castel, 2009) e por uma necessidade holística de produção de posições e ontologias positivas (cidadão, pessoa) à custa da produção simétrica de posições e ontologias negativas (sem-abrigo). Os sem-abrigo são sem-abrigo *apesar* de si mesmos e, assim sendo, são vítimas das propriedades estruturais do modelo societal moderno líquido independentemente da conduta individual de cada sem-abrigo concreto ser ou não passível de avaliação negativa, seja por que critério (ou ausência de critérios) for – levando a que quer a sua conduta quer, no limite, a avaliação exógena que dela se pode fazer sejam razoavelmente indiferentes para a sua situação e para o modo como os não-sem-abrigo lidam com eles.

Isto significa que os sem-abrigo podem falar e agir mas que daí não decorrerá qualquer alteração da sua posição estrutural: as suas condições de vida não melhorarão ou piorarão de modo substancial graças à sua ação e ao seu discurso. Estas poderão modificar-se mas somente devido à ação de outrem – quando muito, devido à ação pela qual outrem reconhece validade à ação e ao discurso de quem vive na rua, que, contudo, permanece em si mesmo inconsequente.

Nomeadamente, a possibilidade de alteração do *status quo* da vida na rua pela crítica desaparece quando se entra na zona de indistinção. Nos termos de Hirschman (1970), em situação de conflito, há três modos dos sujeitos interagirem: a voz, característica do Estado, por excelência política, que leva a que os indivíduos critiquem o que julgam estar errado, esperando influenciar a mudança; a saída, característica do mercado, pela qual os sujeitos decidem retirar-se da interação que consideram errada ou não vantajosa para si; e, por último, a lealdade, característica da esfera familiar, que leva a que os indivíduos, pelo tipo de relações desenvolvidas com os outros envolvidos em certa interação, não protestem e se mantenham presentes nessa interação mesmo quando discordam do que nela ocorre. Uma das propriedades fundamentais da vida na rua é o facto de diversos atores domiciliados procurarem, por diversos modos, repressivos ou não, que os sem-abrigo não manifestem voz em qualquer situação passível de crítica. A partir do posicionamento dos profissionais assistencialistas, dos agentes policiais, dos transeuntes domiciliados, *etc.*, dado que a ação dos sem-abrigo não é consequente, todo o seu discurso crítico é percebido como meramente disruptivo. A exigência tácita (em alguns casos, tal como no contacto formal com os serviços estatais ou assistencialistas, explícita) é a de que os sem-abrigo demonstrem a sua lealdade, na forma de submissão absoluta, aceitando sem protestar todas as ações – assistencialistas ou repressivas, em seu benefício ou contra o seu bem-estar – que outrem desenvolve sobre eles (mesmo que, por vezes, também com eles). A voz¹⁹ é imediatamente recodificada em saída forçada: a crítica emitida é indício de perturbação pelo que é motivo para expulsão da interação – na forma de fim da copresença física e discursiva, de expulsão de um centro de acolhimento, de suspensão de uma prestação pública da pobreza, *etc.* Esta expulsão forçada ocorrerá ou não, e, a ocorrer, será temporária ou

¹⁹ Apesar destes constrangimentos, a voz é sempre uma possibilidade, mesmo que seja estrutural e institucionalmente tornada menos provável e frequente e mesmo que essa voz seja desconsiderada. Contudo, uma fala publicamente desconsiderada apenas permanece voz na sua dimensão sociológica. Ao nível político, o reconhecimento da validade do enunciado é *conditio sine qua non* da transformação da fala em voz. Mas o que o posicionamento sociológico tem de considerar relevante é precisamente o conjunto de relações de poder e saber que levam à consideração ou desconsideração política de certos enunciados e de certos sujeitos que enunciam, levando a que o conceito sociológico de voz seja mais amplo do que o seu equivalente político.

permanente, consoante a arbitrariedade da decisão soberana que o sujeito domiciliado tomará sobre a vida do sem-abrigo.

Nesta medida, para os sem-abrigo, a voz é algo que se emite sob perigo de vida: o que se diz pode facilmente reduzir as possibilidades de vida dos sujeitos, pode impedir o acesso a um espaço de pernoita num centro de acolhimento, pode resultar na negação de uma refeição, no corte de uma prestação monetária estatal. Desta forma, a vida na rua apresenta-se como um regime de dominação, correspondendo às reflexões de Boltanski quando este afirma que

um dos efeitos da dominação pode (...) ser caracterizado pela sua capacidade de restringir, em proporções mais ou menos significativas, o campo da crítica ou (o que na prática acaba por ser a mesma coisa) de privá-la de qualquer consequência sobre a realidade [*deprive it of any purchase on reality*] (2011: 117).

Enquanto caso extremo de dominação pela ausência de possibilidade de crítica, ou pela presença da crítica poder reduzir as possibilidades de vida, a rua apresenta-se como um espaço em que a soberania se expressa de modo particularmente intenso e violento. O facto da crítica poder existir, poder mesmo ser aceite, mas da decisão sobre a sua aceitação ou não-aceitação estar inteiramente fora do controlo dos sem-abrigo é uma propriedade fundamental da rua como zona de indistinção.

Esta potencial diminuição de possibilidades de vida como consequência da enunciação da crítica significa que as operações de poder na vida na rua tendem a vedar aos sem-abrigo o uso da *parrhesia* (Foucault, 2001). Na Grécia clássica, a *parrhesia* é um discurso franco, crítico, um discurso de verdade²⁰ que é emitido sob risco para quem o

²⁰ Neste ponto, o relevante não é a validação de um enunciado como verdade mas, antes, o próprio ato de dizer a verdade. O sujeito que usa a *parrhesia* (o *parrhesiastes*) não diz o que *acha* ser verdadeiro mas o que *sabe* ser verdadeiro – e sabe-o porque é mesmo verdadeiro. Na *parrhesia* há uma coincidência absoluta entre a crença do *parrhesiastes* e a verdade. Definitivamente, esta relação com a verdade não é possível na cosmologia moderna ocidental na qual o sujeito cartesiano do *ego cogito*, necessariamente, parte de uma situação de dúvida e ultrapassa-a através da experiência mental da prova, que é o que permite tornar coincidentes crença e verdade. Por completo fora desta conceptualização, a *parrhesia* grega clássica assenta não na prova mas num movimento de coincidência entre crença e verdade através de um ato discursivo de enunciação (Foucault, 2001: 14-15 *et passim*). O *parrhesiastes* não tem dúvidas sobre a sua posse da verdade; ele sabe a verdade pois este conhecimento é-lhe garantido pela posse de certas qualidades morais, sobretudo, a coragem que ele revela na enunciação face ao perigo (*id., ibid.*: 15, 67-68 *et passim*); a prudência e a sabedoria que lhe permitem saber onde, quando e como dizer a verdade, bem como levam a uma enunciação que tem em vista propósitos de bem político e moral (*id., ibid.*: 32-33, 57-71 *et passim*); e a constância, a coerência, que se expressa pela coincidência entre o que se diz e o que se faz, revelada pela harmonia visível do *parrhesiastes* (*id., ibid.*: 95-107, em particular 100-101, *et passim*).

enuncia (no limite, sob risco de vida). É um ato de dizer a verdade ao poder (*i.e.*, a quem ocupa uma posição hierárquica e/ou heterárquica privilegiada) que visa limitar o poder de quem governa, impedindo a sua degeneração em soberania absoluta com todo o seu potencial arbítrio, logo, é uma situação inerentemente política em que estão em jogo possibilidades de vida (Foucault, 2001: 11-24 *et passim*).

Sendo a crítica enunciada a partir de uma posição de inferioridade face ao interlocutor/audiência, a *parrhesia* surge como dever ou necessidade do *parrhesiastes* que, sentindo possibilidades de vida em risco (as suas ou as de outrem), arrisca-as ainda mais pela enunciação (entenda-se: arrisca as suas próprias possibilidades de vida). A *parrhesia* é uma situação social agonística caracterizada por uma desigualdade estatutária profunda entre quem enuncia (o *parrhesiastes*) e a sua audiência ou os seus interlocutores, estando as possibilidades de vida do *parrhesiastes* sob o controlo destes últimos. Nesta medida, por definição, para que um discurso seja *parrhesia*, ele tem de ser perigoso para quem o enuncia, implicando que o *parrhesiastes* seja corajoso para dizer uma verdade crítica a sujeitos que ocupam face a si posições superordinadas. O perigo da *parrhesia* – o perigo que torna um discurso de verdade em *parrhesia* – decorre sempre do risco de ferir o interlocutor superordinado com a verdade enunciada, magoando-o, insultando-o, irando-o, levando-o a um desejo de punição do *parrhesiastes*. Dado que sem risco, sem perigo, não há *parrhesia*, este discurso crítico é exclusivamente possível aos subordinados numa interação – o soberano, ou dito em termos mais exatos, quem ocupa momentaneamente uma posição estrutural e interaccional que possibilita a mobilização da prerrogativa soberana, pode sempre dizer o que quer sem risco, logo, nunca pode ser *parrhesiastes* (*id.*, *ibid.*: 11-24 *et passim*).

Incontornavelmente, há uma dose de ambiguidade na avaliação destas qualidades morais do possível *parrhesiastes* e o meu argumento não é o de que toda e qualquer enunciação crítica realizada por um sem-abrigo é automaticamente verdade ou *parrhesia*. Os dois pontos fundamentais a reter são (1) aquilo que interessa não é a comprovação de que o discurso crítico de quem vive na rua é verdade mas, antes, a aceitação desses enunciados como discursos de verdade; e, igualmente relevante, dadas as propriedades da rua como zona de indistinção onde o arbítrio soberano é ubíquo, (2) o facto da avaliação das qualidades morais do potencial *parrhesiastes* e da sua *parrhesia*, bem como do carácter de verdade deste discurso, não poder ser realizada pelos próprios sujeitos que são alvo da crítica dado que a resposta (negativa) surgiria como *a priori* da reflexão sobre o conteúdo do discurso, baseando-se antes na sua forma ou mesmo tão somente na sua existência.

Não obstante, na Grécia clássica, nem todos os subordinados podem ser *parrhesiastes*. Neste espaço-tempo, a *parrhesia* é prerrogativa do cidadão, do homem livre, único *parrhesiastes* em potência. Isto significa que, de modo circular, não ser cidadão é não poder entrar na interação da *parrhesia*, é não poder ser *parrhesiastes*, mas também que o mero facto de não poder enunciar um discurso de verdade crítico na forma de *parrhesia*, de não poder ser *parrhesiastes*, por si mesmo, indica que o sujeito não é cidadão (*id., ibid.: 29-31 et passim*).

Pela limitação da crítica enunciada por quem vive na rua, ou pela eliminação do seu carácter consequente, os sem-abrigo, como não-cidadãos (*de facto*, mesmo que possam ser cidadãos *de jure*), são impedidos de se colocar na posição do *parrhesiastes*. Contudo, a relação dos sem-abrigo com a *parrhesia* é mais complicada do que isto. Por diversos meios, os não-sem-abrigo procuram impedir a crítica enunciada por sem-abrigo – desconsiderando-a, afirmando que ela é fruto do consumo de álcool e/ou de drogas ilegais, interpretando-a como sintoma de uma patologia psiquiátrica, punindo-a (pela suspensão ou fim de um apoio oficial ou de uma dádiva informal, pela medicalização psiquiátrica, pelo internamento psiquiátrico, *etc.*). Porém, no exato movimento pelo qual se procura impedir a crítica, muitas vezes, surge a própria diminuição de possibilidades de vida do sem-abrigo que a enuncia (*e.g.*, corte de dádivas ou de benefícios). Ou seja, o discurso crítico é *de per se* convertido em motivo para o ato pelo qual é efetivada esta diminuição de possibilidades de vida. Ora, deste modo, a crítica ganha um certo poder, sendo precisamente isto que se procura limitar ou eliminar. E, assim sendo, ela torna-se *de facto* em algo que comporta um risco para os sem-abrigo: para quem vive na rua, criticar (pelo menos, em público ou face a quem ocupa uma posição soberana) é um ato discursivo de coragem face ao perigo de diminuição de possibilidades de vida. Portanto, paradoxalmente, o conjunto de decisões e ações pelas quais se procura impedir a *parrhesia* dos sem-abrigo, pelas quais se tenta impedir que estes ocupem a posição do *parrhesiastes*, criando perigo e tornando a coragem necessária para a enunciação, cria as condições de possibilidade para que os sem-abrigo se possam comportar como *parrhesiastes*. Não sendo cidadãos, não podem ser *parrhesiastes*, mas o processo pelo qual se visa impedir a *parrhesia* lança as bases para a

possibilidade da emergência do *parrhesiastes* na vida na rua. A enunciação da crítica na vida na rua é inerentemente aporética, colocando os sem-abrigo numa posição estrutural em que, ao mesmo tempo, podem e não podem fazer uso da *parrhesia* – sem que, porém, em algum ponto do processo se tornem cidadãos e mantendo sempre presente a diminuição (factual ou potencial) de possibilidades de vida dos sem-abrigo, quer a *parrhesia* seja realmente impedida quer a tentativa de a impedir gere as suas condições de possibilidade.

Enquanto zona de indistinção, a rua caracteriza-se pelo exercício de um poder grotesco sobre as vidas dos sem-abrigo. O termo grotesco deve ser entendido no sentido preciso que Foucault (1999: 12 *et seq.*) lhe atribui, tratando-se de algo, de alguém, de algum enunciado, de alguma forma social, que detém por estatuto efeitos de poder que a sua qualidade intrínseca torna injustificados. Nas palavras de Foucault,

quando digo «grotesco», quero empregar [o termo] num sentido se não absolutamente estrito, pelo menos um pouco mais rigoroso ou sério. Designo «grotesco» o facto, para um discurso ou para um indivíduo, de deter por estatuto efeitos de poder de que a sua qualidade intrínseca os deveria privar. O grotesco, ou, se desejarem, o «ubuesco», não é simplesmente uma categoria de injúrias, não é um epíteto injurioso, e não o desejo empregar nesse sentido. Creio que existe uma categoria precisa; deveríamos, em todo o caso, definir uma categoria precisa de análise histórico-política, que seria a categoria do grotesco ou o ubuesco. O terror ubuesco, a soberania grotesca ou, em termos mais austeros, a maximização dos efeitos de poder a partir da desqualificação de quem ou daquilo que [*ce celui*] os produz: isto, creio, não é um acidente na história do poder, não é uma falha da mecânica. Parece-me que é uma das rodas da engrenagem que fazem parte inerente dos mecanismos de poder (*ibid.*: 12).

Havendo exercício de poder grotesco na burocracia ou no discurso e prática científica, o grotesco tem, porém, uma ligação fundamental à soberania: “o grotesco é um dos procedimentos essenciais da soberania arbitrária” (*id.*, *ibid.*: 13). O grotesco, portanto, é uma categoria que remete para um exercício de poder no qual o sujeito que o exerce (ou o próprio enunciado com efeitos de poder) não tem qualificações para o exercer ou em que a própria forma que o exercício de poder assume desqualifica o sujeito que o exerce (ou o enunciado expresso). As avaliações sobre a doença mental de quem vive na rua feitas por não-psiquiatras caem na primeira hipótese, tal como nela se encontram todas as caracterizações ontológicas sobre a i/amoralidade dos sem-abrigo. Encontram-se na segunda hipótese os enunciados pelos quais uma grelha conceptual

supostamente científica é expressa publicamente numa linguagem coloquial (e.g., o sem-abrigo psiquiatricamente medicamentalizado que, depois de começar a tomar a medicação, “é um doce”) ou em que um processo de (re)subjetivação de um sem-abrigo percebido como anormal e anormativo é exprimido como uma operação de educação paternalista de um sujeito menor que tem de ser ensinado a comportar-se.

Deste modo, um exercício de poder grotesco leva a que os enunciados emitidos pelo sujeito que exerce o poder numa relação específica²¹ surjam como uma mescla discursiva idiossincrática. Um exercício de poder grotesco produz um discurso de verdade, um discurso que delimita as possibilidades de existência, as possibilidades de realidade, que determina o que pode ou não ser dito, o que é ou não aceite.²² Mas, em simultâneo, um exercício de poder grotesco apresenta-se como um discurso que faz rir e como um discurso que pode matar. «Que faz rir», dado que a desqualificação do enunciado e do sujeito que enuncia anda a par da possibilidade de exercício desta forma de poder, é sua *conditio sine qua non*. «Que pode matar», pois trata-se de um discurso que tem o privilégio institucional de decidir, de conceder ou de eliminar as possibilidades de vida dos sujeitos sobre os quais enuncia (Foucault, 1999: 7 *et seq.*).

A rua como zona de indistinção apresenta-se como espaço de exercício de um poder grotesco dado que os discursos de verdade que nela circulam são emitidos por sujeitos destituídos de legitimidade (qualificações, competências) para os emitir ou – regra geral da fala sobre o fenómeno dos sem-abrigo – são enunciados de um modo que é impreciso, não rigoroso, coloquial a um ponto em que não pode deixar de desqualificar quem o enuncia. Assistentes sociais, agentes policiais, jornalistas, transeuntes domiciliados, entre outros, emitem enunciados sobre as vidas dos sem-abrigo, falam do mais íntimo deles, caracterizam-nos e desqualificam-nos a um nível ontológico, dizem o

²¹ Em termos rigorosos, todos os sujeitos envolvidos numa interação participam na circulação e no exercício do poder, levando a que, quando muito, um deles ocupe uma posição hierárquica e/ou heterárquica em que os fluxos de poder passam privilegiadamente por ele (pela sua posição), mais do que pela posição dos outros envolvidos. Ou seja, de modo exato, nenhum dos envolvidos está fora do jogo relacional do poder, ainda que situações existam em que a forma social da interação seja desequilibrada ao ponto de assumir uma aparência de unilateralidade do exercício do poder. No limite, a única forma de interação na qual o poder circula só num sentido é aquela que assenta na violência física, mas mesmo aqui não saímos do registo da interação.

²² Este discurso de verdade não é do mesmo nível da *parrhesia* mas remete para a constituição do campo do verdadeiro (Foucault, 2005), para a fixação dos limites da verdade por oposição à falsidade.

que eles são e como eles se devem comportar, dizem – aos próprios sem-abrigo, quando falam com eles, mas também dizem publicamente, noutras situações, em que falam sobre eles – o que eles devem ser. Caracterizam-nos, produzem-nos como um tipo de sujeito específico. Depois, desqualificam-nos, desvalorizam o tipo de sujeito que afirmam que eles são. Por último, produzem um enunciado que define o tipo de sujeito que eles devem ser.

Ao longo de todo o processo, o poder de matar ou deixar viver (Foucault, 1994a, 2006a), prerrogativa do soberano, acompanha os enunciados: ao produzir um sujeito como «menos que» está sempre presente a possibilidade de negação de possibilidades de vida, por se considerar que o sujeito é imerecedor, por se considerar que este é incapaz, ou – cúmulo da aleatoriedade do exercício do poder – porque sim, por o sujeito que exerce momentaneamente o poder soberano decidir, seja por que critério (ou ausência de critérios) for, que um indivíduo sem-abrigo merece benefícios ou punição sem que esta decisão seja suportada em qualquer código deontológico, político ou ético.

São sujeitos sem qualquer qualificação formal para tal (*e.g.*, assistentes sociais) que olham para um sem-abrigo que apresenta um comportamento de algum modo divergente (da norma domiciliada) ou exuberante que o definem como doente mental. São sujeitos cujas qualificações escolares ou profissionais em nada legitimam as decisões que tomam sobre as vidas dos sem-abrigo que decidem que estes devem ser internados compulsivamente para debelar um problema de saúde mental ou uma dependência química (e que decidem que quem vive na rua tem um tal problema ou uma tal dependência). São estes sujeitos que decidem se cada sujeito que vive na rua deve ser encaminhado para um centro de acolhimento noturno ou que, arbitrariamente, consideram que ele se encontra literalmente a pernoitar em espaço público porque assim deseja, porque consome drogas ilegais, ou por qualquer outro motivo.

No sentido mais preciso do termo, o exercício de um poder grotesco produz discursos de verdade que podem matar, que podem reduzir as possibilidades de vida de quem vive na rua, que podem matar fisicamente, no longo prazo (ao negar um teto, ao negar uma refeição) ou que podem matar politicamente. Um poder grotesco, que se desqualifica a si mesmo no momento preciso em que se manifesta, que se apresenta

como total aleatoriedade de decisão, para lá de qualquer critério: esta forma do exercício do poder soberano é uma característica basilar da rua como espaço de exceção, aliás, é precisamente esta característica da rua que a torna num espaço permanentemente excecional.

A rua é, portanto, zona de indistinção devido às suas propriedades intrínsecas, geradoras de um tipo particular de existência para os sujeitos que aí são estruturalmente localizados. Isto leva a que, necessariamente, a forma espacial da rua seja uma questão crucial para a compreensão sociológica do fenómeno dos sem-abrigo. Um dos principais problemas da maioria das reflexões atuais sobre este fenómeno é a não consideração da rua como um espaço social bastante mais vasto do que aquele para o qual o seu sentido literal aponta. Mesmo as discussões em torno da necessidade de ampliação do conceito de sem-abrigo apoiam-se na conceptualização de uma zona central – a rua em sentido literal – que é progressivamente expandida para considerar outros espaços (os centros de acolhimento, as casas degradadas, *etc.*), considerados fundamentalmente relacionados com a rua mas, em si mesmos, percebidos como estando fora dela (*e.g.*, Amore, Baker e Howden-Chapman, 2011; Edgar, 2009, 2012; FEANTSA, 2011; Roman, 2012; Sahlin, 2012). É certo que cada um destes espaços tem um conjunto de características próprias, sendo a rua uma zona social heterogénea. Porém, observando-a para além desta diversidade, torna-se claro que a rua é um espaço paradigmático composto por (sub)espaços com propriedades isomórficas. É precisamente a inter-relação dos diferentes espaços da rua, bem como o género de fluxos (pessoas, informação, objetos) que circulam entre eles de modo constante, que permite considerá-la, enquanto entidade holística, como zona de indistinção. Lida desta forma (ou, numa lógica simmeliana, interpretada a partir desta sua forma), a rua apresenta-se como indistinção na exata medida em que é uma agregação de heterotopias.²³

Como Foucault (1984) defendeu, todas as sociedades têm diversos espaços marginais inter-relacionados, exteriores ainda que em relação com os espaços interiores, que sustentam todo o conjunto. Estes espaços de algum modo deslocados dos espaços

²³ Diken e Laustsen (2005: 53 *et passim*) defendem que mesmo o campo, não sendo homogéneo, corresponde a um conjunto de heterotopias.

normativos das sociedades são “lugares reais, lugares efetivos, lugares que estão desenhados na própria instituição da sociedade, e que são tipos de contralugares” que se consubstanciam em “lugares que estão fora de todos os lugares, ainda que, porém, sejam efetivamente localizáveis” (*id.*, *ibid.*: s.p.). As heterotopias são, assim, lugares simultaneamente concretizados e que se encontram numa relação de exterioridade fundamental face aos lugares normativos de uma sociedade (ou melhor, face aos locais onde a normatividade dominante é sempre válida). Elas são contralugares, espaços em que todas e nenhuma lógicas relacionais se efetivam, des-significando-se de um modo que retira estes espaços do mundo de significados válido em todos os outros lugares. Porém, estando nesta relação de exterioridade, tal como o estado de exceção face ao estado político, as heterotopias são os espaços fundadores de todos os outros espaços (normativos) dado que a sua relação de surgimento, a possibilidade da sua efetivação praxiológica, assume a forma de uma coemergência fundadora. A existência de heterotopias é *conditio sine qua non* da possibilidade de existência de espaços normativos; mais ainda, as heterotopias existem como *conditio per quam* de toda a localização espacial da normatividade.

Se todas as sociedades conhecem os seus espaços heterotópicos, estes têm, contudo, formas variadas. Não há uma forma universal de heterotopia. Porém, Foucault (*ibid.*) avança dois grandes tipos ideais heterotópicos. Por um lado, historicamente anteriores, existem heterotopias de crise, espaços privilegiados, sagrados, interditos, reservados aos sujeitos que, segundo as definições culturalmente vigentes, se encontram de algum modo em crise. Considerando que estas heterotopias de crise são residuais na modernidade ocidental, Foucault (*ibid.*) defende que elas são progressivamente, ainda que não por completo, substituídas pelo segundo tipo ideal heterotópico: as heterotopias de desvio, “aquelas onde colocamos os indivíduos cujo comportamento é desviante face à média ou à norma exigida” (*id.*, *ibid.*: s.p.).

Como Johnson (2006: 84) defende, a própria interpretação do conceito de heterotopia como espaço isolado é errónea. Sendo espaços “fora de todos os lugares” (Foucault, 1984: s.p.), *loci* exteriores face aos espaços da normatividade dominante, as heterotopias encontram-se, precisamente, *face a* estes lugares. A noção de heterotopia

remete não para um estado de exterioridade essencialista mas, bem pelo contrário, para uma concepção radical do espaço como relação agonística entre lugares. Partindo de uma postura holística, agregadora, as heterotopias estão sempre numa relação de exclusão includente, no sentido agambeniano (Agamben, 1998, 2010), com os espaços da normatividade dominante. Por um lado, o local anormativo e o local normativo co-constituem-se continuamente. Por outro lado, não anulando a ideia prévia mas conferindo uma forma específica aos fluxos relacionais que circulam entre os dois tipos de espaços, a exceção heterotópica apresenta-se como o espaço ontologicamente anterior em cuja existência (ativamente produzida) se ancora toda a possibilidade de constituição do espaço normativo, da própria normatividade dominante. Do mesmo modo, as heterotopias relacionam-se também entre si. Elas só existem enquanto agregação de espaços. Nunca há heterotopia no singular. Nas palavras de Johnson,

não há uma forma pura de heterotopia, mas diferentes combinações, cada uma reverberando com cada uma das outras. Neste sentido, elas não funcionam plenamente exceto em relação umas às outras. Mas as suas relações chocam e criam unidades espaço-temporais perturbadoras adicionais (2006: 84).

A rua como zona de indistinção é uma agregação reticular dinâmica e agonística de heterotopias – e não toda ela uma enorme heterotopia. Cada um dos espaços da rua tem propriedades de heterotopia de desvio, quer falemos dos centros de acolhimento noturno, dos espaços do internamento psiquiátrico, das instituições onde os sem-abrigo podem tomar refeições ou realizar a sua higiene pessoal ou da rua no seu sentido mais literal. É este isomorfismo que agrega a rua num espaço social e geográfico holístico, numa forma social própria. Os sem-abrigo são menos sujeitos em crise do que sujeitos percebidos (criados) como desviantes face à norma e à normatividade dominantes. Compreendidos por cidadãos comuns, representantes políticos, agentes policiais, académicos, jornalistas, profissionais assistencialistas, *etc.*, como seres fundamentalmente (ontologicamente) diferentes dos cidadãos-pessoas domiciliados (pelo menos, da sua norma idealizada, se não estatística), que recusam ou são incapazes de se comportar de acordo com a normatividade dominante, a sua presença nos espaços interacionais e físicos em que circulam sujeitos domiciliados perturba as vidas destes últimos. Necessitados de um sentimento de segurança física e ontológica, os cidadãos domiciliados sentem que este é colocado em causa pela observação da pobreza extrema

visível dos sem-abrigo, podendo até sentir-se fisicamente ameaçados – mesmo quando não têm razão empírica para tal e quando isto constitui apenas uma materialização da sua insegurança ontológica. Assim sendo, o fenómeno dos sem-abrigo é alvo de intervenções (descoordenadas mas holisticamente articuladas) que visam expulsar quem vive na rua dos locais normativos da sociedade. Neste exercício, são menos relevantes os (contra-)lugares para onde os sujeitos vão – as diversas heterotopias – do que aqueles de onde eles saem, ganhando importância os primeiros de um modo derivativo. Contudo, a possibilidade de deslocalização surge apenas devido à existência apriorística destes “lugares fora de todos os lugares, ainda que efetivamente localizáveis” (Foucault, 1984: s.p.). Assim sendo, a sua antecedência ontológica torna estes últimos fundamentais para perceber os exercícios de poder no fenómeno dos sem-abrigo, sendo estes sempre ancorados e concretizados no espaço – tanto nos lugares normativos de onde os sem-abrigo são expulsos quanto nos (contra-)lugares anormativos onde as vidas de quem vive na rua são encerradas.

2.2. A rua como espaço da vida nua (ou: *vida na rua*)

Sendo a rua uma zona de indistinção, um espaço de exceção, ela tem uma forma de vida correspondente. No *locus* onde a normatividade não se aplica (ou pode não se aplicar), onde vigora, na sua máxima intensidade, toda a aleatoriedade da violência soberana ou, pelo menos, a possibilidade desta violência se exercer, encontra-se um tipo particular de sujeito, ao qual é estruturalmente imputado um tipo particular de vida, que se mescla e confunde totalmente com o próprio sujeito. A expressão «vida na rua» associa dois conceitos fundamentais: a rua como exceção e a vida como nudez biopoliticamente governada. Os sem-abrigo, sendo os atores cuja existência é aprisionada neste espaço, surgem, deste modo, como exemplos expressivos do *homo sacer* (Agamben, 1998).

Seguindo Arendt (2001) e Agamben (1998), é possível distinguir diferentes formas de vida associadas aos seres humanos. Na Grécia (Atenas) clássica, vigorava uma diferenciação basilar entre *zoe*, a vida biológica ligada ao *oikos*, “o simples facto de viver”

(Agamben, 1998: 11), e *bios*, a vida da *polis*, “uma vida qualificada, um modo particular de vida. (...) a forma ou maneira de viver própria de cada indivíduo ou de um grupo” (*id.*, *ibid.*: 11). Como Arendt defende,

a principal característica desta vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela, em si, é plena de eventos que posteriormente podem ser narrados como história e estabelecer uma biografia; era a esta vida, *bios*, em contraposição à mera *zoe*, que Aristóteles se referia quando dizia que ela é «de certa forma, um espécie de *praxis*». Pois a acção e o discurso que (...) estavam intimamente interligados no conceito grego de política, são realmente duas actividades cujo resultado final será sempre uma história suficientemente coerente para ser narrada, por mais acidentados ou aleatórios que sejam os eventos e as circunstâncias que os causaram (2001: 122-123).

No interior do conceito de *bios* encontramos uma heterogeneidade de formas de vida, todas elas distintas da *zoe*: todos os *bioi*, todos os modos de vida, são relativos ao «belo», ao mais do que necessário, ao mais do que útil para a reprodução biológica da espécie. Aristóteles distinguia entre três *bioi*, três modos de vida qualificados: a vida voltada para os prazeres do corpo, a vida do filósofo, e a vida dedicada aos assuntos da *polis*. Só esta última, o *bios politikos*, corresponde verdadeiramente a uma vida política, na aceção que lhe é conferida na Grécia clássica, compreendida como uma forma de acção (*praxis*) e de discurso (*lexis*) que permitiam a realização de feitos duráveis (Arendt, 2001: 24 *et seq.*; Aristóteles, 2012: 25-26).

Na Grécia clássica, a *zoe* tinha um valor próprio, não surgindo como uma forma de vida inteiramente desqualificada (Agamben, 1998; Arendt, 2001). Contudo, ela era *de per se* insuficiente para qualificar politicamente uma entidade viva. A redução de um ser humano a pura *zoe*, a negação de uma existência política, de modo incontornável, desqualificava o sujeito não só politicamente mas também ao nível da sua ontologia. Apesar da importância grega clássica atribuída à *zoe*, esta forma de vida estava excluída da *polis* e, como característica própria do *oikos*, ocupava-se meramente da reprodução biológica do indivíduo e da espécie. A distinção basilar entre *zoe* e *bios* remetia para a oposição fundadora entre o mero ato biológico de viver e a vida politicamente qualificada, tendo esta última uma superioridade ontológica face a qualquer outra (Agamben, 1998: 12 *et passim*; Arendt, 2001: *passim*).

Oikos e *polis* constituíam duas esferas separadas da atividade humana. A *praxis* e a *lexis* coletivamente realizadas na *polis* em busca do belo, do durável que se opunha à efemeridade da vida biológica, assumiam-se como atividades de valor superior. Graças a isto, neste espaço-tempo, a desqualificação da *zoe* face à *bios* era indissociável da desqualificação do *oikos* face à *polis*. A privacidade implicava desumanização, implicava negação da *bios* e redução à *zoe*: “quem vivesse unicamente uma vida privada – o homem que, como o escravo, não podia participar na esfera pública ou que, como o bárbaro, não se desse ao trabalho de estabelecer tal esfera – não era inteiramente humano” (Arendt, 2001: 52).

Porém, ao longo do processo sócio-histórico ocidental, a valoração destas formas de vida e destes espaços alterou-se progressivamente. Na Grécia clássica, a *polis* encontrava-se para além da mera necessidade biológica. As atividades da *zoe* pelas quais era garantida a reprodução biológica, realizadas no *oikos*, constituíam atividades não-políticas que, tacitamente, serviam de suporte à ação política – daí o seu valor próprio, ainda que secundarizado. O *oikos* surgia como fundamento, como *conditio sine qua non*, da possibilidade de existência da *polis*, *i.e.*, a própria cidadania clássica baseava-se nas atividades de subsistência biológica desempenhadas no lar, no espaço familiar e privado (*id.*, *ibid.*: 45 *et passim*). Ora, na Idade Média, *oikos* e *polis*, esfera familiar e esfera pública, bem como a relação entre elas, sofreram uma transformação profunda. A influência crescente do cristianismo, hostil a todo e qualquer envolvimento político, levou a que a esfera familiar se tenha estendido a toda a sociedade, implicando simetricamente um esbatimento da esfera pública e política, da *polis*.

Com o início da modernidade ocidental, este processo de transformação da valoração das diferentes formas de vida e dos espaços em que elas ocorrem continuou, revelando uma nova inflexão de sentido. A distinção público/privado, *polis/oikos*, deixa de ter o sentido que lhe era conferido na era clássica (*id.*, *ibid.*: 52 *et passim*). Progressivamente, as atividades de manutenção biológica, historicamente desempenhadas no *oikos*, tornam-se assunto público, entram na esfera pública, o que reconfigura o próprio espaço público, transformado em sociedade, em *locus* onde a vida biológica se torna passível de governo público. Destituída parcialmente das atividades

que a caracterizavam, a esfera privada é também ela convertida em algo diferente, transformando-se num espaço dedicado à intimidade – que, ao contrário da privacidade na Grécia clássica, não implica desumanização uma vez que deixa de corresponder a uma forma de vida meramente biológica. Esta saída da *zoe* do espaço do *oikos*, da esfera privada clássica, esta transferência da vida biológica para a sociedade, esta politização do biológico, apresenta-se como um dos processos centrais da modernidade (Agamben, 1998; Arendt, 2001; Esposito, 2010a, 2011; Foucault, 1980b, 1994a, 2006a, 2012b).

A vida biológica e as atividades necessárias para a manter e reproduzir tornam-se no assunto por excelência da sociedade, assumem-se como a forma de vida e de atividade privilegiadas no equivalente moderno ao espaço público clássico, secundarizando a *praxis* e a *lexis* políticas. Como Arendt defende, “a sociedade constitui a organização pública do próprio processo vital” (2001: 61), é o espaço onde a sobrevivência biológica passa a ser assunto público. Neste processo, a vida biológica é requalificada, deixando as atividades a ela relativas de implicar a desumanização de quem as realizava pois, classicamente, “tudo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal” – tal como a atividade que visava a sobrevivência biológica – “era considerado inumano” (*id.*, *ibid.*: 110).

O moderno processo de politização do biológico gerou (e continua a gerar) uma *zoe* politizada, politicamente governada, que deixa de ser mera biologia, tornando-se numa forma de vida distinta, diferentemente qualificada. Com a politização do biológico, a *zoe* entra firmemente no espaço da *polis*, ou melhor, no espaço da sociedade, convertendo a política em biopolítica. Neste movimento, a *zoe* perde a sua (des)qualificação originária, extravasa do *oikos*, e é redefinida como forma de vida (bio)política. Deixa, então, de ser *zoe* propriamente dita, para se tornar numa forma de “vida nua”, numa forma de vida biológica biopoliticamente governada e cuja possibilidade de exposição à morte acompanha todo o seu desenvolvimento (Agamben, 1998, 1999, 2000).

O caráter recorrentemente ambíguo do pensamento de Agamben atinge um dos seus pontos de maior ambivalência no tocante às suas reflexões sobre a noção de vida nua (Mills, 2008; Patton, 2007). Em várias passagens, *zoe* e vida nua surgem como

sinónimos, indicando uma vida natural, biológica (e.g., Agamben, 1998: 14). Noutros momentos da sua reflexão, os dois conceitos são fundamentalmente distintos, levando a que Agamben afirme que “o elemento político originário não é a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sagrada)” (*ibid.*: 88). O que fica claro quando Agamben aprofunda a fineza conceptual quer de *zoe* quer de vida nua é que a politização do biológico, o processo pelo qual a *zoe* passa a ser governada de modo biopolítico, transforma de modo fundamental a própria vida que é objeto de governo. Tornando-se coisa pública, a vida biológica ganha propriedades distintas das que a caracterizavam enquanto tinha a sua existência confinada ao espaço do *oikos*. Como Patton defende,

vida nua não é simples vida natural mas, antes, vida natural revestida de um estatuto peculiar que é alcançado pela sujeição de uma vida individual ao poder soberano, ainda que sob a forma de uma exclusão da proteção que de outro modo seria conferida pelo soberano. Ela é existência biológica que é, adicionalmente, sujeita a uma forma particular de exclusão inclusiva face ao domínio político (2007: 210-211).

A *zoe* diz respeito à existência, manutenção e reprodução biológica dos indivíduos e da espécie, pelo que está fora de qualquer enquadramento político. A vida nua, pelo contrário, é biopoliticamente enquadrada pela relação de exclusão includente numa zona de indistinção, levando a que a normatividade dominante se lhe aplique desaplicando-se. É da presença na exceção permanente que deriva a nudez da vida, a sua total sujeição a relações de poder arbitrárias em que a normatividade dominante deixa de valer. Enquanto que a *zoe* está fora da esfera do direito e da justiça, a vida nua surge como elemento fundador de toda a possibilidade de existência política dado que a anomia da exceção é *conditio sine qua non* da normatividade do estado político, tornando a vida nua no elemento simétrico negador fundamental da vida política. O valor da vida nua decorre diretamente do seu carácter de suporte constitutivo da vida que ocorre fora da exceção. Em si mesma, a vida nua torna-se numa “vida indigna de ser vivida” (Agamben, 1998: 132 *et seq.*; Esposito, 2010a: 190-194) que tem como “correlato

implícito e mais familiar: a vida digna de ser vivida (ou de viver)” (Agamben, 1998: 132).²⁴

Como Agamben defende,

é como se toda a valorização e toda a «politização» da vida (que no fundo está implícita na soberania do indivíduo sobre a sua própria existência) implicasse necessariamente uma nova decisão sobre o limiar para além do qual a vida deixa de ser politicamente relevante e é apenas «vida sagrada» que pode ser, enquanto tal, impunemente eliminada. Cada sociedade fixa este limite, toda a sociedade – mesmo a mais moderna – decide quais são os seus «homens sagrados» (*ibid.*: 134).

Esta vida nua é ideológica e narrativamente excluída da política moderna ocidental. Porém, ao mesmo tempo, ela é o elemento fundador de toda a política. Sendo a vida nua a forma de vida característica da zona de indistinção, como *exceptio*, ela indica uma relação de exclusão includente. A vida nua é retirada do espaço político oficial, narrativamente o domínio exclusivo da *bios*, tal como é retirada do *oikos* na medida em que a biologia se torna assunto público. Ao ser-lhe negada existência política, tal como à *zoe*, mas sendo, simultaneamente, biopoliticamente governada, a vida nua torna-se no ponto de ancoragem de toda a possibilidade de existência política – fora da zona de indistinção. É na medida exata em que a vida nua e o estado de exceção permanente são feitos existir que surge a possibilidade de aplicação de normatividade no governo da *bios*, funcionando a decisão soberana de criação política da vida nua e da exceção como mecanismos constitutivos de todas as formas de vida positivamente qualificadas e de toda a normatividade. Para Agamben, a vida nua é o elemento basilar de toda a política normativa: “o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente exposta à morte, que se politiza através do facto de poder ser morta” (1998: 88).

O mecanismo funciona desta forma, em grande medida, dado que a vida nua é vida de alguém, de algum sujeito. É a forma de vida característica do *homo sacer*, “uma obscura figura do direito romano arcaico, em que a vida humana é incluída na ordem jurídica apenas sob a forma da sua exclusão (isto é, sob a forma da possibilidade absoluta de, sem punição, lhe ser infligida a morte)” (*id.*, *ibid.*: 17). O *homo sacer* é uma de duas figuras de exceção, fundadoras de toda a possibilidade de existência política, a par do

²⁴ Obviamente, a decisão sobre a dignidade ou indignidade de uma forma de vida não é tomada pelo próprio sujeito que a vive mas é prerrogativa de terceiros que, tomando uma decisão soberana sobre o valor dessa forma de vida, em diferentes graus, permitem a sua continuação ou ditam a necessidade da sua eliminação.

soberano. O soberano decide sobre a exceção, decide sobre a suspensão da normatividade, decidindo ao mesmo tempo sobre se um estado é normativo, político, ou não, e o que fazer em cada um destes estados (Agamben, 1998, 2000, 2010; Schmitt, 2005). Deste modo, “a essência do poder soberano impede durante todo o tempo que ele seja sujeito à lei, mesmo em períodos excepcionais” (Schwab, 2005: xliv). A decisão soberana, em grande medida, assenta na produção de certos sujeitos como *homines sacri*, como entidades que são retiradas da esfera política de aplicação da normatividade dominante. Ao *homo sacer* é negado, é retirado, qualquer estatuto político (jurídico, normativo) e ele torna-se uno com a vida nua que lhe é atribuída. No direito romano clássico, o *homo sacer* é uma figura simultaneamente sagrada e impura que, precisamente devido à sua sacralidade, não pode ser objeto de sacrifício ritual (concretamente, está fora do *ius divinum*, logo, não pode ser sacrificado aos deuses, e fora do *ius humanum*, logo, se for morto, o perpetrador do ato não pode ser julgado por homicídio). Ele é retirado da comunidade humana por decisão soberana, sendo vítima de abandono político, e a normatividade dominante deixa de se lhe aplicar. Como Agamben argumenta,

retomando uma sugestão de Jean-Luc Nancy, chamamos *bando* (do antigo termo germânico que designa quer a exclusão da comunidade, quer a ordem e a insígnia do soberano) a esta potência (no sentido próprio da *dynamis* aristotélica, que é também sempre *dynamis mê energein*, potência de não passar ao acto) da lei de se manter mesmo quando está ausente, de se aplicar desaplicando-se. A relação de exceção é uma relação de bando. Quem é banido não é simplesmente posto fora da lei, de modo a que esta lhe é indiferente, é *abandonado* por ela, ficando exposto e em risco no limiar em que vida e direito, exterior e interior se confundem. Dele não é literalmente possível dizer se está fora ou dentro da ordem (por isso, na origem, «in bando», «a bandono» significam em italiano «à mercê de» e também «a seu bel-prazer, livremente»; assim, o significado de «corriere a bandono» e «bandito» tanto é «excluído, abandonado» como «aberto a todos, livre», como em «mensa bandita» [«mesa posta»] e «aredina bandita» [«de rédeas livres»]). É neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir esta forma: «não há um fora da lei». *A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono*. A potência insuperável do *nomos*, a sua originária «força de lei», consiste no facto de ele manter a vida no seu bando, abandonando-a (1998: 36-37).

Não fazendo parte da comunidade humana, paradoxalmente, o *homo sacer* não pode ser sacrificado mas pode, contudo, ser morto sem que quem o mata possa ser punido dado que não há qualquer normatividade que transforme o ato de lhe dar morte

em crime (o que, em termos rigorosos, leva que, jurídica e socialmente, o sujeito que mata o *homo sacer* não seja um homicida). Ao abandono político do *homo sacer* corresponde a nudez absoluta da sua vida e é precisamente isto que o coloca numa situação de indistinção entre vida e morte em que a manutenção da sua vida depende totalmente da arbitrariedade do juízo soberano, estando em permanente contacto com a possibilidade violenta de ser morto por uma decisão igualmente aleatória (Agamben, 1998, 1999, 2000).

Homo sacer e soberano apresentam-se como duas figuras que mantêm uma relação dialética que funda o próprio estado político, a própria normatividade, na exata medida em que são fundadores do estado de exceção e da suspensão da normatividade que o caracteriza. Como Agamben defende, “Soberana é a esfera em que se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sagrada, isto é, exposta à morte e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (1998: 84). Ambas as figuras, como entidades de exceção, estão deslocadas do estado político, encontram-se face a ele numa relação de exclusão includente. Soberano e *homo sacer* estão fora do estado político mas, como Simmel observou sobre as figuras do estrangeiro e do pobre, “neste caso, estar fora não é, em resumo, mais do que uma forma particular de estar no interior” (2008: 89). O soberano é a entidade (no sentido de posição estrutural ocupada e ativada) que, estando fora da normatividade, tem a prerrogativa de se definir a si mesmo como estando dentro dela pois ele

decide se há uma emergência extrema tal como o que deve ser feito para a eliminar. Apesar de ele se localizar fora do sistema legal normalmente válido, ele, contudo, pertence-lhe, dado que é ele quem tem de decidir se a constituição precisa de ser suspensa na sua totalidade (Schmitt, 2005: 7).

Deste modo, a sua exclusão includente privilegia-o hierárquica e heterarquicamente.

Nos antípodas desta posição, mas retendo uma estreita ligação com ela, o *homo sacer* encontra-se numa posição de exterioridade face à coletividade humana que o abandona através da decisão de outrem (de quem desempenha a posição-ação de soberano). Contudo, ele não deixa de estar ligado a esta coletividade, e logo, face a ela, está numa relação de exclusão includente – que, ao contrário da do soberano, o prejudica. Devido ao seu carácter sagrado e impuro, o *homo sacer* constitui uma dupla exceção expressa pela sua dupla exclusão inclusiva:

a *sacratio* configura uma exceção, tanto em relação ao *ius humanum* como ao *ius divinum*, tanto no âmbito religioso como no profano. A estrutura topológica que esta dupla exceção desenha é a de uma dupla exclusão e a de uma dupla captura que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana. (...) Tal como, de facto, na exceção soberana a lei se aplica ao caso excepcional desaplicando-se, subtraindo-se a ele, assim o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade sob a forma da possibilidade de ser morto sem crime. *A vida insacrificável e, todavia, passível de lhe ser infligida a morte, é a vida sagrada* (Agamben, 1998: 83).

Se, como Foucault (1994a, 2006a) defendeu, o poder soberano é um «direito de matar ou deixar viver», o soberano surge como a entidade face à qual todos os outros sujeitos são potenciais *homines sacri*, dado que sobre todos eles pode exercer este direito. Por seu lado, face ao *homo sacer*, todos os sujeitos se podem comportar como soberanos pois, estando ele fora da normatividade dominante, não podendo a sua morte ser punida, todos podem sobre ele exercer um poder de matar ou, alternativamente, mas fruto da mesma aleatoriedade da decisão daquele que não é *homo sacer*, deixá-lo viver. Deste modo, o *homo sacer* tem uma posição sociopolítica duplamente excluída – ainda que esta mais não seja do que o modo particular pelo qual ele se encontra incluído numa coletividade humana. Face a ele, todos se podem comportar como soberanos, mas ele não se pode comportar como soberano face a ninguém. Ele é, aliás, a única entidade inteiramente incapaz do exercício do direito de soberania.

Esta relação específica do *homo sacer* com a restante coletividade humana que o abandona implica a sua desumanização (e sustenta-se nela). O abandono reduz o *homo sacer* a uma biologia tornada questão (bio)política, negando-lhe *praxis* e *lexis*, remetendo-o para uma zona de indistinção. Contudo, esta situação não o desumaniza exatamente pela aproximação aos animais não-humanos. Em termos rigorosos, a desumanização parcial do *homo sacer* deriva da sua humanização absoluta, que ocorre na exata medida em que ele é reduzido a ser humano e nada mais do que humano. A politização do biológico torna o sujeito que nada mais é do que um representante da humanidade, mas ao qual nenhuma qualificação ou estatuto político é reconhecido, num ser que apenas pode existir na exceção permanente. Dado que não é no espaço político que ele vive, não há direitos ou justiça que se lhe apliquem. Dado que é localizado de modo permanente numa zona de indistinção, apenas enquanto humano ele pode

interagir com outrem, ficando a forma desta interação inteiramente sujeita à aleatoriedade da vontade deste último.

A forma da humanização desumanizante de que o *homo sacer* é vítima pelo abandono está próxima da situação dos apátridas da primeira metade do século XX, também eles desqualificados pela sua redução à vida biológica (Arendt, 2010: 353-401).²⁵ Tal como o *homo sacer*, os apátridas constituíam a materialização de uma situação de exceção permanente, criada pela perda da pertença a uma comunidade política, que se consubstanciava numa situação de alegaldade dos sujeitos. Aos apátridas “não se aplicavam as regras do mundo que [os] rodeava” (*id., ibid.*: 354). Dado que só da pertença a uma comunidade humana organizada podem decorrer direitos (Arendt, 2010: 353-401; Somers, 2010: *passim*), a perda do lar – do Estado-nação de origem, no caso dos apátridas, da comunidade humana onde, contudo, ainda se localizam fisicamente, no caso dos *homines sacri* – traduz-se na perda de todos os direitos de cidadania. Como Somers lembra,

é apenas [o] direito primário de inclusão e pertença [*membership*] que torna possível o reconhecimento [*acknowledgement*] mútuo do outro como um *igual moral*, e desta forma merecedor de igual reconhecimento [*recognition*] social e político (2010: 6).

Devido à perda de pertença, estes sujeitos apenas podem ser incluídos na esfera dos direitos humanos. Porém, como Arendt (2010: 353-401; *cf.* também Somers, 2010) deixou claro, os direitos humanos existem numa relação de tensão fundamental com a cidadania. Os primeiros não decorrem de qualquer outro facto que não seja a mera nudez da existência biológica, e só reduzindo os seres humanos à *zoe* é possível equipará-los, desqualificando-os, e atribuir-lhes um conjunto de direitos que supostamente derivam do

²⁵ Ainda que sem recorrer de modo explícito à figura do *homo sacer* (mas mobilizando o pensamento de Agamben sobre a exceção), Arnold (2004) encontra isomorfismos incontornáveis entre os sem-abrigo e os apátridas, em grande medida, dada a sua ampla conceptualização da casa (do lar), que é alargada até se tornar sobreponível com a comunidade nacional (mas não redutível a esta dimensão). O argumento é interessante e colocado com rigor, tendo claro valor heurístico, mas, em alguns pontos da obra, Arnold parece tender a considerar que a sobreposição dos sem-abrigo e dos apátridas é verificável na *praxis*. Apesar de existirem inegáveis pontos de contacto empírico entre as duas situações-figuras, o meu argumento dá-lhes bastante menos importância do que àquilo que é realmente fundamental: a aproximação paradigmática, conceptual e heurística entre elas, realizada através da mediação do *homo sacer*. Os sem-abrigo são *homines sacri* e, para perceber esta sua posição sociopolítica, as reflexões de Arendt (2010: 353-401) sobre os apátridas são usadas como expressões paradigmáticas da vida sagrada que, deste modo, elucidam a vida na rua. Saltar deste nível reflexivo para a sobreposição empírica da vida sem Estado-nação e da vida na rua é desnecessário.

simples facto de existir. Como Esposito explicita, “quando se fala de «direitos humanos» (...) não é a determinados sujeitos jurídicos que nos referimos mas sim a indivíduos que não se definem por outra coisa que não seja a sua simples categoria de seres vivos” (2010a: 29-30). Na medida em que o estatuto de titular de direitos humanos não assenta na pertença a uma coletividade humana organizada e com instituições capazes de fazer valer estes direitos, enfim, capazes de proteger os sujeitos, ele não corresponde a uma forma de existência política mas à partilha da nudez biológica da vida. Na ausência de aplicabilidade praxiológica, os direitos humanos são *de per se* ineficazes para garantir qualquer proteção aos sujeitos – em particular, são ineficazes para proteger qualquer dimensão das suas vidas que ultrapasse a vida nua.

Como em tantos outros casos, a prova de fogo da realidade demonstra a inadequação total de certas construções teóricas. A atribuição *de jure* de um qualquer conjunto de direitos de nada vale sem a sua pertença *de facto* a uma qualquer coletividade capaz de os proteger e disposta a fazê-lo, tornando impossível a realização empírica destes direitos abstratos. Enquanto que os direitos de cidadania se sustentam na qualificação dos seres humanos como sujeitos de ação e estatuto político, pressupondo que a sua forma de vida é *bios*, os direitos humanos abstratos apenas podem valer reduzindo os seres humanos à *zoe*, negando-lhes (ou suportando-se numa negação prévia de) qualquer qualificação política na forma de *bios*, de capacidade de ação e de reflexão. É esta sua redução à «inocência biológica» que permite, em simultâneo, desqualificar os sujeitos enquanto *homines sacri* e exigir narrativamente que eles sejam protegidos através de princípios não aplicáveis (pois não se ancoram em instituições que os possam garantir). Perdendo a pertença a uma comunidade que os proteja, estes sujeitos são reduzidos à *zoe*, levando a que sejam objeto de uma abstrata proteção *de jure* que, porém, é concomitante com a perda do seu “direito a ter direitos”, que os coloca numa situação de alegaldade total. Como Arendt defendeu,

os juristas habituaram-se a pensar na lei em termos de castigo, que realmente nos priva de certos direitos; para eles pode ser mais difícil do que para um leigo reconhecer que a privação da legalidade, isto é, de *todos* os direitos já não se relaciona com crimes específicos.

Esta situação é um exemplo das muitas perplexidades inerentes ao conceito dos direitos humanos. Não importa como tenham sido definidos no passado (o direito à vida, à liberdade e à procura da felicidade, de acordo com a fórmula

americana, ou a igualdade perante a lei, a liberdade, a protecção da propriedade e a soberania nacional, segundo os franceses); não importa como se procure aperfeiçoar uma fórmula tão ambígua como a busca da felicidade ou uma fórmula antiquada como o direito indiscutível à propriedade; [a] verdadeira situação daqueles a quem o século XX exclui da lei mostra que esses são direitos cuja perda não leva à absoluta privação de direitos. O soldado durante a guerra é privado do seu direito à vida; o criminoso, do seu direito à liberdade; todos os cidadãos, numa emergência, do direito a procurarem a felicidade, mas ninguém dirá jamais que em qualquer destes casos houve uma perda de direitos humanos. Por outro lado, esses direitos podem ser concedidos (se não usufruídos) mesmo sob condições de fundamental privação de direitos.

A calamidade dos que não têm direitos não decorre do facto de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião – fórmulas que se destinam a resolver problemas *dentro* de certas comunidades –, mas do facto de já não pertencerem a qualquer comunidade. A sua situação angustiante não resulta do facto de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles nem que seja para oprimi-los. Só no último estágio de um longo processo é que o seu direito à vida é ameaçado; se permanecerem absolutamente «supérfluos», se não se puder encontrar ninguém para «reclamá-los» é que as suas vidas podem correr perigo (2010: 391-392).

Em tal situação, a vida nua do *homo sacer* é mantida ou eliminada, consoante o caso, mas sempre apenas por decisão soberana aleatória, uma vez que não têm qualquer direito que lhes permita exigir a manutenção de uma *bios* que lhes foi já negada:

o prolongamento das suas vidas é devido à caridade e não ao direito, pois não existe lei que possa forçar as nações a alimentá-los; a sua liberdade de movimentos, se a têm, não lhes dá nenhum direito de residência, do qual até o criminoso encarcerado desfruta naturalmente; e a sua liberdade de opinião é uma liberdade fútil, pois nada do que pensam tem qualquer importância (*id.*, *ibid.*: 393).

Sendo-lhes negada uma existência política, sendo a sua vida reduzida a uma biologia governada por um poder soberano cujas decisões os ultrapassam, os *homines sacri* podem, efetivamente, manter um grau de bem-estar e de liberdade (de circulação, de opinião, *etc.*) aparente – tal como, do mesmo e mais habitual modo, podem ver as suas vidas reduzidas ao sofrimento contínuo e sem fim. Tudo aquilo a que o *homo sacer* pode almejar enquanto *homo sacer*, enquanto concretização de uma *zoe* presente num estado de exceção permanente, é a uma maximização de benefícios que, arbitrariamente, lhe podem (ou não) ser atribuídos (tal como retirados), e isto dado que nada de bom pode esperar para si que provenha da esfera do direito, dado que esta não se lhe aplica. O que lhe é negado, acima de qualquer outra coisa, é um grau de protecção suficiente para

que a sua ação e o seu discurso, a sua *praxis* e a sua *lexis*, se tornem consequentes, característica fundamental da *bios*. Sendo que o “direito a ter direitos (...) significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões” (Arendt, 2010: 393), o *homo sacer* é o sujeito que, quando fala, não pode opinar, dado que a opinião é uma fala reconhecida publicamente como consequente, e que, quando age, não tem ação, dado que também um ato só se torna ação pelo reconhecimento público das suas consequências. Assim, “privilégios (em alguns casos), injustiças (na maioria das vezes), bênçãos ou ruína ser-lhe-ão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram ou venham a fazer” (*id.*, *ibid.*: 393).

Dado que a *zoe* destes sujeitos é incluída politicamente (ainda que através da sua exclusão), dado que a sua vida biológica é biopoliticamente governada, a redução destes *homines sacri* à sua «inocência biológica» transforma a *zoe* em vida nua. Humano e nada mais do que humano é o sujeito cuja ação e discurso perderam quaisquer consequências ao nível dos benefícios ou malefícios que lhe serão atribuídos. A vida nua do *homo sacer* implica que a sua biologia é capturada no espaço político (no espaço da sociedade) mas destituída de qualquer estatuto político (em termos exatos, é destituída do reconhecimento de qualquer estatuto político – certamente, de qualquer estatuto político positivo). É precisamente isto que o desqualifica como sujeito: a desqualificação da vida biológica no espaço político (Arendt, 2001: *passim*, 2010: 399-400) desvaloriza a vida nua e, dado que o *homo sacer* é ele mesmo uma indistinção entre sujeito e forma de vida, desqualifica o próprio indivíduo, perdendo importância pública aquilo que ele sente, pensa, diz e faz, o que se traduz numa negação de importância de quem e daquilo que ele é.

2.3. A casa como inversão da vida na rua (ou: ~~vida na rua~~)

É impossível compreender adequadamente a vida na rua sem uma reflexão sobre a casa, o conceito que funciona como o seu referente simétrico por negação.²⁶ Uma

²⁶ Cf. DaMatta (1997a: 90-102, 181-248, 1997b: 11-86) para uma dicotomia casa/rua diferente da que aqui mobilizo. A conceptualização de DaMatta tem alguns problemas claros, nomeadamente, a romantização

vez que este fenómeno se caracteriza, na sua aceção mais imediatista, pela ausência de habitação, é impressionante que a noção de casa não tenha adquirido maior relevância no seu estudo. A quase total ausência de reflexão sobre o conceito de casa é uma das maiores falhas do campo de investigação sobre o fenómeno dos sem-abrigo.

Tida na maioria das vezes como *topos*,²⁷ como conceito basilar de um dado espaço-tempo sobre o qual não é necessário refletir na medida em que surge como base para toda a reflexão posterior, a casa aparece como referente negativo implícito no estudo da vida na rua. Tomando como dado adquirido uma certa noção de casa correspondente a um modelo habitacional idealizado pelas classes médias e elites do ocidente norte, a heterogeneidade empírica da habitação pelo mundo fora é obscurecida, subsumida sob este arquétipo classista.

Desejosos de obter indicadores internacionais comuns que permitam a comparação do(s) fenómeno(s) dos sem-abrigo em diferentes espaços-tempo, diversos investigadores deste campo, de modo mais ou menos explícito, defendem uma estandardização metodológica de instrumentos que permitam discuti-lo para lá das suas «peculiaridades» locais (*e.g.*, Amore, Baker e Howden-Chapman, 2011; Brousse, 2005; Damon, 2008: 2-7, 129-148; Edgar, 2012; Jacobs, Kemeny e Manzy, 1999; Join-Lambert, 2006; O’Sullivan, 2008).^{28,29} A busca de uma definição comum de «sem-abrigo» surge aqui

ufana da casa e a demonização da rua – sendo que a rua que está em causa no autor não é a da vida na rua dos sem-abrigo mas a de todo e qualquer indivíduo, tornada por DaMatta no espaço por excelência da lei, o que, segundo ele, colocaria automaticamente os indivíduos numa situação dominada, levando a uma reflexão puramente negativa sobre a cidadania. Porém, apesar disto, há argumentos na sua conceptualização que denotam uma possibilidade de diálogo com a que é aqui utilizada. Desde logo, fica claro em DaMatta que a casa só existe e só se pode entender e definir por oposição à rua, e vice-versa (mas, no caso de DaMatta, não há qualquer precedência ontológica da rua em relação à casa). Do mesmo modo, DaMatta interpreta a casa e a rua como espaços sociais e como categorias de classificação onde ocorrem diferentes subjetivações, sendo a casa o espaço de produção da pessoa através do reconhecimento e da proteção coletivas conferidas ao sujeito, que o tornam ontologicamente seguro (ou, em termos rigorosos, o colocam numa posição relacional ontologicamente segura).

²⁷ Segundo Santos, qualquer discussão assenta em duas condições básicas: a existência de “premissas geralmente aceites que funcionam como ponto de partida para toda a discussão” e de “um auditório relevante a persuadir ou convencer” (2003: 111). Os *topoi* pertencem à primeira condição, sendo ““lugares comuns”, pontos de vista amplamente aceites, de conteúdo muito aberto, inacabado ou flexível e facilmente adaptáveis a diferentes contextos de argumentação” (*id.*, *ibid.*: 111).

²⁸ Nem todos os autores que defendem metodologias estandardizadas desconsideram ou julgam benéfico desconsiderar as especificidades locais do fenómeno. Existem certas tentativas de estandardização metodológica que apontam neste sentido, mas a maioria realiza tentativas árduas de conciliação das

como principal ponto de tensão (apesar da sua dúbia utilidade). Na Europa, a tipologia ETHOS (FEANTSA, 2011) tem vindo progressivamente a ser usada por mais representantes de instituições políticas formais e do Terceiro Setor, bem como por académicos. As suas diversas categorias assentam na construção de uma ideia de casa com três domínios: físico, social e legal. Para a FEANTSA, “ter uma casa pode ser percebido como: ter uma residência [*dwelling*] (ou espaço) decente, adequado às necessidades da pessoa e da sua família (*domínio físico*); poder manter privacidade e desfrutar de relações sociais (*domínio social*) e ter posse exclusiva, segurança de ocupação e título legal (*domínio legal*)” (Edgar, 2009: 15). De forma derivativa, o fenómeno dos sem-abrigo é interpretado como desvio face a esta norma de domiciliaidade. A própria noção de casa é construída como se fosse óbvia e a existência de sujeitos sem habitação percebida como exceção.

Porém, seguindo o procedimento metodológico que parte da exceção para a norma e não, como é mais habitual, fazendo derivar implicitamente a exceção da norma,

idiosincrasias com a comparabilidade. Porém, ambos os propósitos são debatíveis. Discordando de quaisquer propósitos de standardização metodológica na investigação neste campo, o fundo do problema está no facto de que, quando começa a usar-se uma tipologia pretensamente capaz de garantir a comparação de diferentes espaços-tempo e de atentar nas particularidades de cada um deles, o primeiro propósito submerge o segundo. Assim, não pode deixar de ser obscurecido o que difere em cada local, levando a que se (re)produza uma única realidade essencialista do fenómeno dos sem-abrigo que parece valer em toda a parte e que facilita sobremaneira a diferenciação ontológica de quem vive na rua face aos sujeitos domiciliados. Tal não invalida que seja possível encontrar propriedades isomórficas entre os diferentes fenómenos dos sem-abrigo que existem pelo mundo fora, mas estas devem ser procuradas no modo de funcionamento e nos efeitos do dispositivo de governo da vida na rua, considerado como ponto de articulação das diversas facetas de um fenómeno dos sem-abrigo entendido como objeto fractal.

²⁹ Este ímpeto de standardização é ainda mais notório nas instituições estatais e do Terceiro Setor que trabalham com a vida na rua (intervindo diretamente no terreno ou contribuindo para a elaboração de políticas públicas). Em Portugal, isto reflete-se claramente na elaboração da Estratégia Nacional para a Integração de Pessoas Sem-abrigo (Instituto da Segurança Social, 2009). Na Europa, o principal esforço neste sentido tem sido desenvolvido pelos académicos e tecnocratas ligados à *fédération européenne des associations nationales travaillant avec les sans-abri* (FEANTSA), que muito têm contribuído para a disseminação da *European Typology on Homelessness and Housing Exclusion* (ETHOS) (FEANTSA, 2011). A tipologia não tem passado sem críticas e reformulações internas na própria FEANTSA, nomeadamente nos artigos publicados no *European Journal of Homelessness* do *European Observatory on Homelessness*, associado à FEANTSA. Cf., por exemplo, o artigo de Amore, Baker e Howden-Chapman (2011) que reflete sobre a tipologia e as respostas que suscitou (Edgar, 2012; Roman, 2012; Sahlin, 2012). Porém, trata-se de uma crítica interna à tipologia, refletindo sobre o que é percebido como um conjunto de limitações que esta ainda não ultrapassou. A crítica vai no sentido da sua reformulação para que esta ganhe valor heurístico e permita uma comparabilidade internacional mais adequada. Não é contemplada a possibilidade do propósito de construir uma tipologia semelhante ser inerentemente discutível. Para mais informações sobre a ETHOS, cf. <<http://www.feantsa.org/spip.php?article120&lang=en>>.

torna-se insustentável pensar a rua a partir da noção de casa. Este conceito é fulcral para compreender a rua mas, enquanto norma, é ele mesmo derivativo da exceção. No estudo deste fenómeno, é a casa que deriva da zona de indistinção que é a rua e não vice-versa. É a própria ausência de habitação que permite tornar claro o significado de uma casa, significado esse que não deve ser considerado como valendo *de per se*. Não é a rua que surge como negação simétrica da casa mas a casa que é o inverso da rua. Considerando o carácter agonístico das relações de poder, que assume a sua expressão mais intensa na rua, a casa é o *locus* de sustentação da vida como guerra, de sustentação pela suspensão (momentânea) da luta, suspensão essa que permite a reconstituição temporária dos sujeitos que nela participam – um pouco como o som da campainha num combate de boxe permite aos combatentes resguardarem-se por alguns segundos nos cantos do ringue entre os períodos de agressão.

Sendo derivativo, o conceito de casa tem, porém, de ser tornado explícito. Só aceitando acriticamente a casa como constructo classista ocidental que funciona como ponto de partida para a discussão é possível que este conceito permaneça por pensar. Se, pelo contrário, é a rua, enquanto zona de indistinção, o espaço ontologicamente anterior, a casa como *locus* da valência da normatividade é uma noção a precisar de reflexão. Dados os dois conceitos fundamentais da vida na rua – a vida nua e a rua como zona de indistinção –, a casa surge, sobretudo, como espaço de garantia de segurança ontológica.

A expressão «(in)segurança ontológica» foi avançado por Laing (1960: 39-61 *et passim*), em *The Divided Self*, e popularizada por Giddens (1996: 92-100 *et passim*). Em ambos os casos, mesmo no de Giddens, a reflexão sobre o conceito, sendo interaccional e afastando-se de conceptualizações essencialistas do sujeito, tende, contudo, a assumir uma forma excessivamente (mas não exclusivamente) «psi», nomeadamente, dado que ambos os autores encontram uma associação potencial – e não forçosa nem automática – entre a insegurança ontológica e o eventual desenvolvimento de doenças mentais – percebidas, sobretudo em Laing, como fenómenos de interação, comunicação e classificação e não como questões neuro-psiquiátricas.

A segurança ontológica é o sentimento de confiança que o sujeito tem em si mesmo, em quem e no que é, na probabilidade da sua ação lhe permitir atingir os

objetivos a que se propõe, e na estabilidade do mundo em geral. De modo incontornável, trata-se de um processo interaccional pelo qual o sujeito se percebe a si próprio de um modo positivo que é coincidente com o modo como é percebido pelos outros sujeitos com os quais interage. Derivamente, a insegurança ontológica é uma situação de ausência de garantias, de estabilidade, de confiança na sua própria posição reticular, na sua própria identidade e, em geral, no mundo em que o sujeito existe, que gera ansiedades e riscos para o sujeito.

A segurança ontológica é, incontornavelmente, uma questão estatutária e estrutural que se reporta ao lugar do sujeito no mundo. Este, de forma inevitável, tem reflexos emocionais no sujeito, respeitantes ao grau de confiança autoavaliável que ele sente em cada uma das suas ações decorrente da sua igualmente autoavaliável posição face aos outros intervenientes nas interações em que se envolve. Mas este mundo não é – pelo menos não de modo exclusivo ou primário – feito de sentimentos etéreos. O mundo no qual o sujeito se sente ou não seguro, o mundo sobre o qual o sujeito se sente ou não seguro, afetando a segurança que sente ou não em si mesmo como sujeito, é feito de redes de atores, materiais e instituições, é feito de interações concretas, que fornecem (ou não fornecem) *de facto* proteção e reconhecimento ao sujeito. Não sendo o sujeito *homo clausus* (Elias, 2006: 48 *et passim*), a ontologia que está em causa na segurança ontológica não é só a do sujeito mas também a de todo o mundo e relações e outros sujeitos com os quais o próprio interage. Tudo isto é profundamente emocional – mas não se esgota numa perceção solipsista do sujeito sobre si mesmo, ultrapassando-o para passar a dizer respeito à rede, à interação. No limite, a confiança que é *conditio sine qua non* da segurança ontológica não é mais do que confiança na estabilidade praxiológica da normatividade que regula as interações em que os sujeitos se envolvem – o que, desde logo, elimina a possibilidade de segurança ontológica na vida na rua dado que esta é passada numa zona de indistinção onde não há qualquer normatividade estável.

A casa é, em si mesma, a materialização de toda a possibilidade de segurança ontológica,³⁰ presente na vida na rua na forma da sua ausência. A casa está presente na

³⁰ Em *Casa e mudança social*, Pereira realça “esta dimensão emocional da casa, complementarmente com as suas dimensões prática e funcional, económica e simbólica” (2012: 23). Como a autora defende, a casa é

rua sob a forma de desejo, negação, discurso retrospectivo e prospetivo, ilusão, objeto inalcançável. Apesar de ontologicamente derivativa da rua – dada a primazia ontológica da insegurança das relações agonísticas de poder e não da segurança, do consenso ou do consentimento –, a casa está presente na rua também sob a forma de ideia basilar que permite que os sem-abrigo leiam a sua própria situação ou que outrem leia a situação deles como marcada pela ausência. Desta forma, ainda que ontologicamente posterior, a casa é logicamente anterior, possibilitando uma atribuição de sentido à zona de indistinção que é a rua, espaço onde se vive mas também a partir do qual a norma do domicílio pode ser construída pela sua suspensão.

A casa como espaço de reconstituição do sujeito é uma ideia clara em Lévinas, para quem “o domicílio (...) torna possível a vida interior” (1988: 16). Neste sentido, Lévinas avança uma reflexão sobre a casa como «utensílio de habitação» – ou, o que, no fundo, será a mesma coisa, como «utensílio» por excelência da segurança ontológica. Como o autor afirmou,

podemos interpretar a habitação como utilização de um «utensílio» entre «utensílios». A casa serviria para a habitação como o martelo para pregar um prego ou a pena para a escrita. Pertence, de facto, ao conjunto de coisas necessárias à vida do homem. Serve para o abrigar das intempéries, para o esconder dos inimigos e dos importunos. E, no entanto, no sistema de finalidades em que a vida humana se sustenta, a casa ocupa um lugar privilegiado. De modo nenhum o lugar de um fim último, é claro. Se ela se pode procurar como objectivo, se se pode «gozar» da sua casa, a casa não manifesta a sua originalidade por essa possibilidade de fruição. Pois todos os «utensílios», para além da sua utilidade de meios em ordem a um fim, comportam um interesse imediato. Posso, de facto, *comprazer-me* em manejar uma ferramenta, em trabalhar, em perfazer, fazendo uso dela, os gestos que se inserem por certo num sistema de finalidade, mas cujo fim se situa mais longe do que o prazer ou a dor que esses mesmo gestos isolados proporcionam, gestos que em todo o caso encham ou *alimentam* uma vida. O papel privilegiado da casa não consiste em ser o fim da actividade humana, mas em ser a sua condição e, nesse sentido, o seu começo. O recolhimento necessário para que a natureza possa ser representada e trabalhada, para que se manifeste apenas como mundo, realiza-se como casa. O homem mantém-se no mundo como vindo para ele a partir de um domínio privado, de um «em sua casa», para onde se pode retirar em qualquer altura. O homem não chega ao mundo vindo de um espaço intersideral onde já se possuiria e a partir do qual

por excelência o espaço da estabilidade social e material da vida dos seus habitantes, conferindo-lhes segurança para que estes possam construir as suas identidades. Esta conceptualização é partilhada e desenvolvida por Hiscock *et al.* (2001) para quem a casa se apresenta como espaço primário – mas não *de per se* suficiente – da garantia de segurança ontológica aos sujeitos ao ser, em simultâneo, um refúgio (*haven*), um espaço de autonomia, uma fonte de estatuto e um local de constância.

teria, a todo o momento, de recomeçar uma perigosa aterragem. Mas não se encontra nele brutalmente arrojado e abandonado. Simultaneamente fora e dentro, vai para fora a partir de uma intimidade. Por outro lado, a intimidade abre-se dentro de uma casa, que se situa nesse fora. A morada, como edifício, pertence de facto a um mundo de objectos. Mas essa pertença não anula o alcance do facto de toda a consideração de objectos – mesmo que sejam edifícios – se fazer a partir de uma morada. Concretamente, a morada não se situa no mundo objectivo, mas o mundo objectivo situa-se em relação à minha morada. O sujeito idealista que constitui *a priori* o seu objecto e mesmo o lugar onde se encontra, não os constitui, falando com rigor, *a priori*, mas precisamente *a posteriori*, depois de ter morado nele como ser concreto (Lévinas, 1988: 135-36).

Nesta passagem encontra-se o fundamental do conceito de casa, sendo possível relacioná-lo diretamente com a noção de vida na rua. A casa é o espaço e/ou o instrumento que os seres humanos utilizam para se (re)constituírem. Ela é o espaço caracterizado intrinsecamente pela segurança ontológica de que os indivíduos necessitam para se poderem produzir a si mesmos como sujeitos, nomeadamente, para se construírem como cidadãos e como pessoas, como entidades com uma ação e um discurso publicamente reconhecidos como consequentes.

Quando esta questão é pensada a partir da exceção da vida na rua, a casa e a segurança ontológica sobrepõem-se e indeterminam-se em parte. Se a habitação é o espaço *par excellence* da segurança ontológica e se esta não se pode concretizar sem um espaço, a habitação pode ser percebida como a mais elementar das condições de possibilidade da segurança ontológica. Isto não implica que habitação e segurança ontológica sejam sinónimos nem que a primeira seja condição *de per se* suficiente para a segunda. A parcial sobreposição conceptual indica que a habitação é a base fundadora de toda a segurança ontológica, a sua condição primeira, sem a qual nenhuma das outras condições necessárias se pode efetivar.

A segurança ontológica que a casa fornece não é um fim em si mesmo, levando a que a habitação também não o seja. Antes, ambos se apresentam como meio para atingir uma ação e um discurso (percebidos publicamente como) consequentes. A casa é o instrumento pelo qual o indivíduo inseguro, incerto, pode manejar-se a si próprio, é o «utensílio» que possibilita a autossubjetivação – e, sendo condição necessária, ainda que não suficiente, para o reconhecimento exógeno da *praxis* e da *lexis*, possibilita também certas formas de heterosubjetivação. A casa é o *locus* a partir do qual pode originar a

ação política que irá ser desempenhada em espaço público, em sociedade. Nas palavras de Lévinas, “o nascimento latente do mundo dá-se a partir da morada” (*ibid.*: 139).

A ausência de habitação não elimina inteiramente a possibilidade de subjetivação, mas influencia a forma que este processo pode tomar. Estando a casa em falta, é mais difícil que os sujeitos se produzam a si mesmos e mais fácil que eles sejam tornados sujeitos por (outrem) e a (outrem) – ainda que esta «facilitação» possa e tenda a ser violenta, coerciva. A falta de casa não implica forçosamente que os indivíduos não se possam tornar sujeitos, não leva a que percam todas as suas componentes identitárias, mas reconfigura-as, transforma os sujeitos, dificultando que ajam sobre si mesmos e tornando estrutural e publicamente inconsequente a sua ação e o seu discurso. Continuando, sob enormes constrangimentos, a ser sujeitos, os sem-abrigo estão, contudo, reduzidos à vida nua do *homo sacer*. Eles são *homines sacri*, em grande medida, devido à ausência de habitação que lhes rouba toda a segurança ontológica e os desvaloriza enquanto sujeitos.

Quem vive na rua é sujeito, mas é um sujeito-menos-que, exogenamente definido pela sua inferioridade. Ser sem-abrigo é ser um sujeito de tipo inferior a quem são negadas condições para se autossubjetivar segundo a sua vontade, emancipando-se, é ser um sujeito a quem são vedadas as condições para alargar a sua influência sobre si mesmo, sobre outrem e sobre o mundo. O facto de, necessariamente, os sem-abrigo não serem inteiramente destituídos de poder não invalida esta sua posição estrutural – apenas torna sociologicamente mais relevante a sua ação politicamente tornada inconsequente. Só graças à possibilidade de regresso a casa o sujeito não se encontra “brutalmente arrojado e abandonado” no mundo exterior (Lévinas, 1988: 135). Como *homines sacri*, os sem-abrigo são sujeitos abandonados e este abandono soberano, político, que torna o que pensam, dizem e fazem politicamente inconsequente no espaço público é uma propriedade intrínseca do sujeito sagrado, uma propriedade intrínseca do tipo de subjetivação possível na rua, do tipo de subjetivação a que os sem-abrigo estão sujeitos na vida na rua.

Como Arnold (2004) e Erikson (2008, 2011) defendem, *contra* a ideia corrente segundo a qual o espaço político é o fundamento da cidadania (do arendtiano direito a

ter direitos), esta última tem o seu fundamento no espaço doméstico. Tal como o *oikos* sustentava implicitamente a *polis* na Grécia clássica, ainda que não exatamente do mesmo modo hoje em dia, a casa é o fundamento da cidadania e do espaço político modernos. É por este motivo que, “quando alguém não tem uma casa, não tem também cidadania” (Erikson, 2011: 131) – se não *de jure*, pelo menos (e trata-se de um «pelo menos» que é tudo) *de facto*. Somente a partir do resguardo da habitação é possível que o sujeito público, político, aceda ao espaço político como cidadão. Se nem todos os seus direitos *de jure* assentam no facto do indivíduo ter uma casa, o seu mais fundamental – e ontologicamente anterior – direito a ter direitos ancora-se inteiramente na pertença a um lar (Arendt, 2010: 353-401; Arnold, 2004; Somers, 2010). Perdendo um lar, na “era da domótica” (Carvalho, 2002: 9), perde todos os lares (Arendt, 2010: 353-401; Arnold, 2004; Somers, 2010). Perdendo a proteção de uma coletividade humana politicamente organizada, perde a proteção de todas elas e o único espaço que lhe resta é a zona de indistinção da rua. Assim sendo, o indivíduo mantém certos direitos *de jure*, mas estes não têm possibilidade de efetivação prática enquanto o sujeito é *homo sacer* (sem-abrigo). Só deixando de ser *homo sacer* poderão ser efetivados, pelo que a cidadania praxiológica, que é toda a cidadania que interessa, vale por princípio na zona de indistinção que é a rua mas sem poder ser aí executada. Valendo nela *de jure*, tal significa apenas que a lei – aliás, todas as formas dominantes de normatividade – aí se aplica(m) desaplicando-se. A cidadania apenas *de jure* existente na vida na rua indica que os direitos específicos que lhe dizem respeito existem na medida exata em que perdem toda a sua força empírica no espaço da exceção permanente, deslocando-se da realidade num processo em que a lei permanece válida sem nunca se (poder) efetivar (Agamben, 1998, 2010). Deste modo, perdendo o direito a ter direitos, o *homo sacer* sem-abrigo perde *de facto* todos os direitos e proteções conferidos ao sujeito político que se encontra fora da exceção (Arnold, 2004; Erikson, 2008, 2011).

Sendo a rua zona de indistinção, nela a dicotomia público/privado desfaz-se, entra também ela em situação de permanente indeterminação. Como Arendt (2001: 38 *et seq.*) defendeu, esta dicotomia era válida para a Idade Clássica mas não o é para a modernidade ocidental, onde ambos os termos, bem como a relação entre eles, são

transformados na dicotomia sociedade/intimidade. Mas, metanarrativamente, a separação público/privado, *polis/oikos*, é discutida como se mantivesse a sua fundamental ligação à empiria. Sendo possível que ela mantenha alguma validade heurística para pensar o estado político, ela definitivamente não tem sentido na rua. Neste espaço, “a cidade e a casa são indistinguíveis – colapsando em conjunto o biológico e o político” (Erikson, 2008: 77). O *homo sacer* sem-abrigo “desafia o conceito de esfera pública e o de cidade, a premissa fundamental sobre a qual a cidadania é construída. Este sujeito sugere que a cidadania”, ao contrário do modo como tem sido predominantemente concebida, “está de facto enraizada na esfera privada e não na esfera pública” (*id., ibid.:* 77).

Os *homines sacri* sem-abrigo não colocam em causa a esfera pública (ou uma certa construção da esfera pública) *de per se*, tal como não põem em causa a esfera privada (ou uma certa ideia dela) em si mesma. O que a sua existência na exceção permanente destrói é a conceção habitual da própria dicotomia, da relação público/privado, na medida em que, na zona de indistinção, os espaços físicos da rua, classicamente associados à *polis*, e do local de pernoita, fundamento da casa, do *oikos*, se sobrepõem, indeterminando-se. Esta indeterminação leva a que a rua enquanto local de pernoita, de sociabilidade, de realização da higiene pessoal ou da alimentação, enfim, a rua como espaço de vida, não seja caracterizável nem pelas propriedades atribuídas à casa, nem pelas que são conferidas ao espaço público e político. Sendo zona de indistinção, nela está ausente toda a segurança ontológica, caracterizadora da casa, tal como a possibilidade de desenvolver uma ação e um discurso publicamente reconhecidos como consequentes, propriedade fundamental do espaço político.

Mais ainda do que em outras obras, é em *Il regno e la gloria* que Agamben (2011), discutindo a matriz teológica cristã do moderno conceito de economia, apresenta uma imagem da modernidade ocidental como um modelo societal que privilegia a *zoe* e o *oikos* face à *bios* e à *polis*. Esta interpretação extremada corre o risco de aumentar um certo niilismo que percorre grande parte da obra de Agamben (Campbell, 2011; Mills, 2007, 2008; Ojakangas, 2005), nomeadamente, facilitando a proliferação indiscriminada da vida nua na medida em que torna a *zoe* na forma de vida central da génese

paradigmática da modernidade ocidental. Porém, este posicionamento de Agamben tem um valor heurístico inegável para a compreensão da vida na rua. Na reflexão avançada pelo autor encontra-se uma revalorização, um recentramento, uma realocação, do *oikos*, da casa, da esfera doméstica, como centro paradigmático da modernidade ocidental.

Nesta linha, é possível, de modo derivativo, afirmar que a negação do *oikos*, a negação da casa, é a mais imediata e drástica das reduções dos seres humanos a uma vida nua. Os sem-abrigo são bio-tanato-politicamente governados na medida em que são reduzidos a uma *zoe* que é colocada na esfera de existência da *bios*, reduzidos a uma *zoe* que é vítima de uma ação (bio-tanato-)política. Este processo ocorre pois a sua possibilidade de vida no *oikos* é-lhes negada, destruindo a fronteira entre público e privado, entre *polis* e *oikos*, entre *bios* e *zoe*. Por conseguinte, os sem-abrigo são reduzidos a uma vida vivida na zona de indistinção que é a rua. Neste espaço, por um lado, é-lhes negada a sua ação (como) política, são-lhes negadas uma *praxis* e uma *lexis* publicamente reconhecidas como consequentes. Ou seja, a sua vida é qualificada de uma forma que deixa estruturalmente vedada a classificação positiva como *bios*. Mas, por outro lado, é-lhes igualmente negada privacidade e segurança ontológica, fundadoras da sua essência (que deve ser entendida como algo em contínua construção e mutação) enquanto pessoas.

Assim sendo, estes sujeitos são impedidos de aceder ao espaço – o *oikos* – onde a vida pode ser efetivada como pura *zoe*. A casa como espaço normativo (espaço onde a normatividade dominante se pode ancorar) e de segurança ontológica (local a partir do qual os indivíduos se podem autoconstituir como sujeitos) surge, deste modo, como o suporte existencial e sociológico da qualificação da vida quer como *bios* quer como *zoe*. A negação da casa, então, leva a que a vida de quem vive na rua não possa ser positivamente qualificada nos termos da *bios* do sujeito da ação política consequente. Mas esta mesma negação de habitação configura também um impedimento da qualificação da vida de quem vive na rua como *zoe* (e convém recordar que, na Idade Clássica, como Agamben [1998] e Arendt [2001] lembram, a *zoe* tinha um valor próprio, ainda que inferior ao atribuído à *bios*). Nem *bios* nem *zoe*, a vida nua, uma “vida indigna

de ser vivida” (Agamben, 1998: 132 *et seq.*; Esposito, 2010a: 190-194), é tudo o que resta a quem vive na rua – pelo menos, é tudo o que é estrutural e institucionalmente garantido a estes sujeitos.

3. O DISPOSITIVO MÉDICO-(A)MORAL DE GOVERNO DA VIDA NA RUA

Introdução

Fenómenos de pobreza caracterizados por situações de privação habitacional – relativamente definível consoante o padrão de habitação de um espaço-tempo concreto – não são uma idiosincrasia da modernidade ocidental. Porém, é discutível que o fenómeno dos sem-abrigo, entendido como vida na rua, exista fora deste último modelo societal. Este fenómeno sociopolítico existe somente nas áreas geográficas e períodos históricos em que se reúnem as condições para sobre ele intervir – e, intervindo, produzi-lo – através da circulação de um conjunto particular de elementos (discursos, ações, procedimentos, atores, *etc.*). Apesar de noutros modelos societais terem existido e continuarem a existir sujeitos pobres que pernoitam e passam grande parte das suas vidas ao relento ou em espaços não propositadamente construídos para a habitação humana (ou que, tendo-o sido, deixaram de apresentar condições para o efeito), por si só isto não faz deles – quer individualmente quer na sua agregação como categoria ou população – «sem-abrigo».

O fenómeno dos sem-abrigo existe onde e quando existe um dispositivo que vise governá-lo. Ou seja, a vida na rua como fenómeno sociopolítico está presente num espaço-tempo quando há todo um conjunto de elementos – enunciados, procedimentos, espaços, profissionais, instituições oficialmente destacadas ou não para intervir sobre este fenómeno, *etc.* – que, agonisticamente articulados em posições de força diferenciais e variáveis, têm como objetivo estratégico conferir uma dada forma física e discursiva ao que, assim, é performatizado (*enacted*) como sendo o fenómeno dos sem-abrigo. Este processo implica, necessariamente, a produção, circulação e rearticulação de enunciados sobre o que os sujeitos sem-abrigo são, não são e devem ser, sobre qual o seu lugar no mundo em que vivem, sobre quais são as formas legitimadas deles se relacionarem com os elementos domiciliados da sociedade e sobre os modos pelos quais estes últimos sujeitos devem decidir e agir sobre (mesmo que também com) os anteriores. Dado que toda a produção de enunciados explícitos implica, por definição, a produção

concomitante de silêncios (Bauman, 2007a; Foucault, 2005; Law, 2002, 2004; Mol, 2002; Santos, 2002; Scott, 1998),³¹ implicitamente, este é também um dos processos pelos quais um dado modelo societal se posiciona, através dos seus elementos, sobre o que os diversos tipos de sujeitos domiciliados são, não são e devem ser. Porém, para que o fenómeno dos sem-abrigo exista, esta circulação discursiva é *de per se* insuficiente. Ela é tão só uma parte de um processo total de *enactment* da vida na rua como fenómeno sociopolítico, necessariamente complementar da panóplia de ações, formas de estar, procedimentos administrativos, instituições, espaços arquitetónicos e objetos que têm também de circular, tornando certas formas de vida impossíveis e incentivando outras, quer para os sem-abrigo quer, indiretamente, para os diversos elementos domiciliados que com eles coexistem. Dentro de uma matriz de pensamento foucaultiana (em particular, Foucault, 2009: 118, 2010a: 26-27), o fenómeno dos sem-abrigo não pode ter uma existência automática como “universal” mas, antes, somente emerge e se reproduz quando emerge e se reproduz – mesmo que alterando-se progressivamente – um conjunto de relações de saber e de poder que agem sobre e através dele, tendo entre outros efeitos de realidade o objetivo estratégico (não subjetivamente intencional) de produzir subjetivações particulares – tipos de sujeito sem-abrigo mas também, indiretamente, tipos de sujeito não-sem-abrigo.

A ação holística do dispositivo de governo da vida na rua apresenta-se, de modo dominante ainda que não exclusivo, como um híbrido de procedimentos medicalizados e normativos (e é conveniente lembrar que, como Foucault [1999, 2010b, 2011: 71-101, 2012b] tornou claro, o modelo médico é sempre indissociável das intencionalidades normativizantes, ainda esta associação possa ocorrer de diversos modos). No exercício de modelação das vidas de quem vive na rua – como corpos individuais ou como população-categoria –, quer as intervenções medicalizadas patologizantes quer as ações normativizantes (sobretudo, repressivas, mas também, a espaços, compassivas) marcam presença, por vezes no mesmo momento e no mesmo lugar, levadas a cabo pelos

³¹ Há uma vasta literatura dedicada à relação entre produção e invisibilização de fenómenos, entidades e processos dentro da temática da modernidade/colonialidade. São de destacar as contribuições de Dussel (1995), Grosfóguel (2009), Maldonado-Torres (2009), Mignolo (2000), Quijano (2007, 2009) e a coletânea de textos organizada por Lander (2005), em especial o artigo de Castro-Gómez (2005) nela contido.

mesmos sujeitos. Apesar destas duas tendências de ação revelarem tensões pontuais, elas ligam-se agonisticamente para formar uma estratégia geral de governo da vida na rua que é médico-(a)moral³² e que, na maioria das situações, opera sem confronto explícito de intencionalidades (subjettivas e/ou não) através da sua ancoragem empírica num arquétipo subjettivante (inerentemente aporético) superimposto a cada sem-abrigo individual ou como população: o sujeito sem capacidade de ação e reflexividade positivas mas com capacidade de ação e reflexividade negativas. Através da disseminação representacional deste arquétipo por vários pontos do dispositivo, torna-se possível produzir um tipo de sujeito sem-abrigo que, em simultâneo, necessita de intervenção medicalizada (para lidar com a sua falta de capacidade de ação e reflexividade positivas) e normativizante (para combater a sua capacidade de ação e reflexividade negativas).

Os exercícios governamentais do dispositivo – logo, as formas de saber-poder que circulam através do fenómeno dos sem-abrigo e que, circulando, o formam – apresentam-se como um exercício normalizador. O registo de ação médico-(a)moral constrói a vida na rua como um fenómeno inerentemente patológico, quer no sentido de anormalidade biomédica quer no de anormatividade. Em qualquer dos casos – e eles tendem a indeterminar-se na *praxis* –, é sobre uma inferioridade ontológica fundamental dos sem-abrigo, como indivíduos e como população, que se procura intervir – e, na sucessão de atos levados a cabo pelos agentes do dispositivo, esta inferioridade ontológica é criada e imposta a quem vive na rua. No campo das intencionalidades explícitas da maioria dos agentes e dos processos de ação desenvolvidos pelo e no dispositivo, a anormalidade e a anormatividade são individualizadas, por vezes inteiramente des-socializadas, surgindo os sem-abrigo como um tipo de *homo clausus* (Elias, 2006: 48 *et passim*) patológico que importa disciplinar. Porém, isto coexiste com procedimentos, ainda que minoritários, de ação reguladora que visam intervir sobre a população sem-abrigo, nomeadamente, agindo indiretamente sobre ela através de operações diretas sobre os seus meios de vida (em particular, sobre os seus espaços de vida). Mas os exercícios de poder no fenómeno dos sem-abrigo são sempre, no mesmo

³² «Moral» no sentido de «normativo» ou mesmo «normativizante», *i.e.*, de exercício de saber-poder que parte da normatividade dominante de um espaço-tempo e tem como objetivo a sua defesa, reprodução e sanção punitiva do que é percebido como contrariando-a.

momento e no mesmo ato, individualizantes e totalizantes: mesmo quando é cada corpo individual que é visado explicitamente, a sucessão de atos governamentais similares sobre corpos individuais gera, por vezes de modo não-intencional, um efeito regulador sobre a totalidade da população sem-abrigo.

Em grande medida, pelos exercícios de saber-poder totalizantes e individualizantes, o que se procura é fazer com que os sem-abrigo passem por um processo de (re)subjetivação, tutelado por agentes da parte oficialmente assistencialista e médica mental do dispositivo, pelo qual deixem de ser anormais e anormativos.³³ Este processo de *metanoia*, de “mudança da alma”, é algo que se procura produzir recorrendo a diversas tecnologias mas que encontra um ponto de aplicação privilegiado naquelas que visam a incorporação, enunciação e circulação de *alêthourgia*, i.e., de verdade no duplo sentido de verdade canónica a incorporar e de verdade de si a expor (Foucault, 2012a). A injunção biográfica, pela qual quem vive na rua é alvo de uma sucessão de exigências, pedidos e incentivos a que se exponha – e, expondo-se numa relação tutelar, se abra ao escrutínio de outrem e se disponibilize para se examinar a si mesmo, assumindo a sua insuficiência ontológica e revelando uma intenção de se transformar –, é uma parte fundamental dos processos de manifestação de verdade.

Esta lógica governamental de manifestação de verdade como suporte da (re)subjetivação tutelada, oficialmente, visa a saída dos sujeitos sem-abrigo, individualmente patologizados, do campo da sua menoridade, do campo da sua anormalidade e da sua anormatividade. Porém, não visa a sua saída do campo da pobreza. E, entendendo a rua no sentido sociopolítico amplo discutido no capítulo anterior, não visa sequer a sua saída desta zona de indistinção. Desta forma, em sentido rigoroso, o que o dispositivo procura por via do processo de *alêthourgia-metanoia* não é que os sem-abrigo deixem de ser sem-abrigo. A ação governamental dos agentes do dispositivo tem tão somente o propósito de movimentar os sujeitos sem-abrigo dentro do espaço circunscrito da própria (vida na) rua. Visa que eles se movam social, económica,

³³ Cf. Donzelot (2005) para uma abordagem histórica (genealógica, em sentido foucaultiano) da operação-tecnologia da tutela de filantropos, profissionais assistencialistas e psiquiatras nos dispositivos sobrepostos de governo da pobreza, da família e da infância, com o objetivo de promover a (re)subjetivação dos sujeitos tutelados.

geográfica e ontologicamente dentro do campo da sua inferioridade, sem nunca dele saírem. Ao assentar na *aléthourgia*, este exercício de saber-poder procura reificar os sujeitos nesta sua posição inferior (tem como objetivo, precisamente, que eles a reconheçam como *sua*). Isto em nada impede a (re)subjetivação: a rua é um espaço sociopolítico heterogéneo, pelo que o movimento dentro dele é *de facto* possível – mas sempre, necessariamente, limitado. As fronteiras que separam a zona de indistinção dos outros espaços-posições-estratos sociais dificilmente são ultrapassadas e, a sê-lo, tal será inteiramente um efeito imprevisto da decisão e da ação do dispositivo – ou mesmo um efeito contrário ao seu objetivo estratégico. Assim, os sem-abrigo são feitos mudar por e com diversos agentes do dispositivo médico-(a)moral. E mudar no sentido não da superação mas da movimentação dentro da sua anormalidade ontológica, deixando de ser meros *homines sacri* para se tornarem num arquétipo subjetivante híbrido que pode ser designado como *homo oeconomicus-sacer* – o sujeito económico, “empresário de si mesmo” (Foucault, 2010a: 286 *et passim*), responsável por si próprio, mas que deve *a priori* estar consciente das suas limitadas possibilidades de vida, esperando benefícios minimalistas (*e.g.*, a saída da rua em sentido literal para um quarto arrendado, a contratualização do Rendimento Social de Inserção [RSI], um curso de formação profissional) por uma conduta isomórfica à dos *homines oeconomicae* das classes médias e elites, portanto, que deve tornar-se sujeito económico sem sair do campo da sacralidade em que a sua vida é exposta em toda a sua nudez ao exercício do poder.

3.1. Dispositivo e governamentalidade

A noção de *dispositif* (dispositivo), na sua aceção foucaultiana (Foucault, 1980c, 1994a, 2009, 2010a), apresenta elevado valor heurístico para a compreensão do fenómeno dos sem-abrigo – e, através dele, para a compreensão dos fenómenos de circulação de poder, saber e processos de subjetivação contemporâneos. Um dispositivo é um “sistema de relações que pode ser estabelecido entre” elementos variados: “discursos, instituições, formas arquitetónicas, decisões reguladoras, leis, medidas administrativas, declarações científicas, proposições filosóficas, morais e filantrópicas –

em suma, o dito tanto quanto o não dito” (Foucault, 1980c: 194). O dispositivo é, essencialmente, o pano de fundo, a rede, a forma da ligação dinâmica entre esta multiplicidade de elementos.³⁴

Um dispositivo é sempre histórica e geograficamente localizado e tem como objetivo e função estratégica responder a “uma *necessidade urgente*” (*id.*, *ibid.*: 195), *i.e.*, visa intervir, modelar e dirigir algo que, num espaço-tempo específico, é percebido, por um qualquer conjunto de critérios, como problemático e precisando de ser de alguma forma alterado. Isto significa que um dispositivo é, inerentemente, um fenómeno de saber-poder, que consiste numa certa formatação da circulação de entidades e relações num dado campo, estabilizando-a, infletindo o seu sentido, incentivando movimentos específicos, desincentivando outros, aumentando a probabilidade destes ocorrerem por uns espaços em detrimento de outros. Enquanto fenómeno de saber-poder, a ação estratégica de um dispositivo é sempre, necessariamente, produtiva e destrutiva, criadora e constringedora, positiva e negativa: os exercícios de poder nunca são inteiramente repressivos nem indiscriminadamente libertadores; antes, criam condições de possibilidade de certas formas de discurso e de ação ao mesmo tempo em que dificultam ou impedem outros enunciados e atos (Foucault, 1994a, 2006a, 2009, 2010a, 2012a, 2012b).

Entre outras coisas, os dispositivos produzem formas de subjetivação, incentivam certos modos dos sujeitos se criarem a si mesmos e serem criados por outrem e, em simultâneo, reduzindo o campo de possibilidades de enunciação e ação, delimitam os tipos de subjetivação disponíveis aos indivíduos num dado espaço-tempo (Abadía, 2003; Agamben, 2009b; Binkley, 2011; Deleuze, 1992; Foucault, 1994a, 1997a, 1997b, 1997c, 2009, 2010, 2012a, 2012b). Portanto, os dispositivos, basicamente, são articulações estratégicas dos três fenómenos centrais para o estudo sociológico-filosófico

³⁴ O *dispositif* foucaultiano tem inegáveis proximidades aos conceitos de sociação (Simmel, s.d., 1964) e, em particular, figuração (Elias, 1997, 2002, 2004, 2005, 2006). Apesar desta familiaridade metodológica não ter sido reconhecida nem por Foucault nem pelo seu contemporâneo Elias, ela mereceria um estudo aprofundado, em especial incluindo a sua relação com o precursor intelectual da conceptualização reticular do mundo e das relações de poder que foi Simmel. Infelizmente, não é este o espaço para desenvolver esta discussão, limitando-me a remeter para Binkley *et al.* (2010), Chita (2012), Denning (2012), Dolan (2010), Silva *et al.* (2014), Smith (1999) e Van Krieken (1996), onde os diversos autores estabelecem (diferentes) diálogos entre os quadros de pensamento de Elias e Foucault.

do mundo, através do fenómeno dos sem-abrigo ou de outro: saber, poder e processos de subjetivação.³⁵

É precisamente neste sentido que Deleuze (1992) defende que os dispositivos são compostos por diferentes “linhas” descontínuas (ainda que com continuidades) que se cruzam, chocam, encontram estabilizações precárias e temporárias, formam “equilíbrios que estão sempre desequilibrados” (*id., ibid.*: 159), permanentemente mudando de direção. Os dispositivos têm três conjuntos fundamentais de “linhas”, os três em permanente cruzamento e articulação, nenhum deles podendo existir sem os outros dois. Em primeiro lugar, no tocante ao saber, há “curvas de visibilidade” e “curvas de enunciação” (*id., ibid.*: 159-160), que tornam certas relações, entidades, formas de perceber o mundo e de o dizer (em rigor, formas de produzir o mundo) possíveis, plausíveis ou mais fáceis, necessariamente, remetendo certas outras relações, entidades, formas de percepção e enunciação para o campo da obscuridade por, simplesmente, não serem registadas pelos sujeitos, ou por, sendo registadas, serem (des)consideradas como não estando “no verdadeiro” (Foucault, 2005: 27-28). Em segundo lugar, há “linhas de força”, relativas ao poder, presentes ao longo de toda a rede de relações, mesmo que, muitas vezes, de modo escondido, “invisível e indizível”, contribuindo para a formação do campo do “verdadeiro” ao realizarem a mediação entre o que se vê através das “curvas de visibilidade” e o que se diz (ou pode dizer) através das “curvas de enunciação” (Deleuze, 1992: 160). A par destes dois fenómenos, indissociáveis do saber e do poder, os dispositivos são atravessados (e logo, compostos) por “linhas de subjetivação”, conjuntos de processos-relações pelos quais os indivíduos se podem constituir e ser constituídos como sujeitos de certos tipos, o que implica, necessariamente, que outros processos de subjetivação sejam dificultados ou impossibilitados (*id., ibid.*: 160-162). E, articulando-se com todas as linhas anteriores – e, em simultâneo, desarticulando-as de modo inescapável –, os dispositivos são permanentemente trespassados por ruturas, tensões, descontinuidades que conferem dinamismo, impermanência e variabilidade a todas as formas que por eles circulam e, circulando, os compõem (*id., ibid.*: 162).

³⁵ Os três tópicos inter-relacionados a que Foucault (1983, 1994b: 10-12, 1997a, 1997b) explicitamente dedicou a sua vida intelectual.

Os dispositivos, portanto, são redes compostas por multiplicidades de elementos heterogêneos, agonisticamente ligados entre si de modo mutável, e que produzem efeitos de realidade, entre os quais se incluem com relevância efeitos de subjetivação, pela circulação de fluxos de saber-poder. Mas alguns dos (conjuntos de) elementos que compõem um dispositivo podem ser eles próprios dispositivos.³⁶ Uma das vantagens da análise em termos de dispositivo é o seu potencial para abordar de modo simultâneo diversos níveis de amplitude interaccional.³⁷ Em termos gerais, mas não por isso menos rigorosos, dispositivos são todas as redes de tecnologias de saber-poder que permitem produzir efeitos de realidade. Neste sentido, Agamben defende que um dispositivo é

qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas, etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos (2009b: 40-41).³⁸

³⁶ Tal como, numa lógica eliasiana, as figurações de ordem superior são compostas por figurações de ordem inferior pelo processo de síntese progressiva segundo o qual as segundas se encadeiam pelo choque permanente de intencionalidades para formarem uma entidade holística (neste sentido interaccional) com uma intencionalidade global não subjetiva distinta de qualquer uma das intenções individuais subjetivas de cujo confronto ela resulta (Elias, 1995, 1997, 2002, 2004, 2005, 2006).

³⁷ Expressão pela qual, definitivamente, não pretendo indicar «micro» e «macro», termos que remetem para uma conceptualização do mundo que, pura e simplesmente, não faz sentido num posicionamento reticular. Cf. Latour e Callon (1981) para uma exposição da posição metodológica que concebe «micro» e «macro» como produções reticulares provisórias e não como *topoi*, não como premissas de partida apriorísticas passíveis de orientar a reflexão.

³⁸ É possível perceber este alargamento conceptual agambeniano do termo *dispositif* como, de algum modo, indeterminando o conceito com o de “tecnologia”. Isto não é em si mesmo problemático por dois motivos. Por um lado, o discurso de Foucault caracterizava-se por uma grande liberdade semântica, um rigor conceptual elevadíssimo coexistente com uma certa imprecisão terminológica à escala longitudinal do seu *corpus*, que levava a que, por vezes, ele usasse termos distintos para se referir a um mesmo conceito e, de forma mais frequente, a que estivesse em permanente tensão consigo próprio, realizando afastamentos, desvios, ressignificações, precisões conceptuais dentro da continuidade do seu pensamento, o que levava a uma sucessão de termos-conceitos aproximados, não exatamente sinónimos, mas passíveis de uso razoavelmente intercambiável. Este agonismo interno torna-se mais notório ainda nos cursos publicados postumamente pois estes não foram alvo de revisão editorial pelo próprio autor. Deste modo, por vezes, os termos tecnologia e dispositivo são *de facto* usados de modo semanticamente aproximado ou mesmo sobreposto. Por outro lado, empiricamente é difícil sustentar uma distinção clara entre as duas ideias, tornando-se mais indicado percebê-las como duas expressões próximas de uma mesma ideia. Tecnologias, pura e simplesmente, são “modos de poder mais ou menos sistematizados, regulados e refletidos” (Lemke, 2000: 5), o que aproxima definitivamente o conceito do de *dispositif*. No limite, uma mesma rede de elementos interdependentes cuja ação estratégica produz efeitos de realidade num fenómeno concreto é

Assim sendo, numa conceptualização radicalmente reticular do mundo, dentro de dispositivos encontram-se dispositivos e, ao mesmo tempo, partes de outros dispositivos, que se cruzam com o dispositivo para o qual, num dado momento, se está a olhar (*e.g.*, são partes do dispositivo assistencialista ou do dispositivo médico mental, e não a totalidade destes dispositivos, que se associam no dispositivo de governo da vida na rua).

Deste modo, o dispositivo de governo da vida na rua é composto por outros dispositivos, que operam no seu interior e nas suas tangências, ou seja, diversos dispositivos pré-existentes (assistencialista, médico mental, *etc.*) cruzam-se com o propósito estratégico de responder à vida na rua, concebida como inerentemente problemática e a necessitar de modelação, formando o dispositivo de governo da vida na rua – mas, apesar desta ser a sequência lógica do processo, em rigor, é no preciso momento em que eles se cruzam que a própria vida na rua emerge como questão sociopolítica. Não obstante, também o próprio dispositivo de governo da vida na rua é parte integrante dessa enorme entidade reticular moderna que é o dispositivo de governo da alteridade desqualificada – o conjunto dos dispositivos que visam, de diferentes modos mas com fortes isomorfismos, lidar com e guiar todos os fenómenos sociais em que está presente (em rigor, em que é produzida) uma qualquer variação do sujeito-menos-que, essa entidade permanentemente desqualificada por relação a uma positividade que apenas por esta relação pode existir – *i.e.*, os dispositivos de governo da pobreza, do desemprego, da deficiência, da doença mental, da 3ª idade percebida como isolada e necessitada de permanentes cuidados de saúde, dos refugiados de guerra, da infância e adolescência delinquentes, da criminalidade, *etc.*³⁹

uma tecnologia e um dispositivo. Talvez somente a amplitude empírica – apenas empiricamente averiguável – da rede permita encontrar uma distinção entre os dois conceitos, *i.e.*, a partir de uma dada ordem de grandeza, de um dado número de elementos e relações interdependentes, poderá tornar-se mais rigoroso falar em dispositivo do que em tecnologia e, inversamente, reduzindo o número de elementos e de relações entre eles, o termo tecnologia poderá ser preferível. Mas isto é claramente secundário perante o que a matriz de pensamento foucaultiana fornece: não tanto conceitos quanto um posicionamento e uma sensibilidade metodológicos. É menos importante pensar o dispositivo do que pensar em termos de dispositivo.

³⁹ Franssen (2003, 2006) tem uma interessante reflexão sobre esta agregação de dispositivos pela qual se forma este dispositivo total que visa o governo das diversas alteridades desqualificadas, por ele designado de diversos modos, entre os quais “dispositivo global de gestão dos indivíduos deficientes e desviantes”, “dispositivo de gestão das precariedades” ou “dispositivo global de gestão e de subjetivação

O dispositivo médico-(a)moral de governo da vida na rua é a rede de elementos heterogêneos, com posições de força diferenciadas e variáveis, agonisticamente articulados que, de modos distintos, desempenham algum papel na modelação do fenómeno dos sem-abrigo num espaço-tempo concreto. Ele agrega discursos, representações, decisões, procedimentos, medidas administrativas, ações, atores, instituições, espaços arquitetónicos, formas de estar, formas de vida, enfim, tudo aquilo que, de modo explícito ou implícito, óbvio ou obscuro, direto ou indireto, faz parte do fenómeno dos sem-abrigo – e, fazendo parte, contribui interaccionalmente para a sua produção e manutenção (longitudinalmente) dinâmica. Uma parte dos elementos que compõem este dispositivo como totalidade holística⁴⁰ são outros dispositivos, parcelas de entidades cujos processos de decisão e ação governamental, em alguns momentos e espaços, se revestem de uma autonomia relativa, mas jamais completa, face a outros pontos do dispositivo. Deste modo, são parte do dispositivo de governo da vida na rua associações de comerciantes e moradores cujos espaços de vida são, de diversas formas, partilhados (ou, pelo menos, sobrepostos ou concomitantes) com os locais por onde circulam frequentemente alguns sujeitos sem-abrigo. São parte do dispositivo instituições típica idealmente (mas raramente de modo exclusivo) repressivas, com o seu mandato social de fazer cumprir a normatividade dominante e de punir as condutas que a infringem – polícia, tribunais, sistema prisional. Sendo o dispositivo de governo da vida na rua composto também por discursos e representações, são igualmente suas componentes aquelas instituições e dispositivos que têm como objetivo e/ou efeito privilegiado a circulação de enunciados verbais ou visuais – as partes dos *media*, da Academia, do mercado livreiro ou do campo artístico que trabalham de modo mais ou menos direto sobre a vida na rua.

Estas e outras instituições e dispositivos compõem o que pode ser entendido como a parte não oficial do dispositivo de governo da vida na rua, aquele seu subconjunto de elementos que não possui oficialmente qualquer função de governo do

[*assujettissement*] dos indivíduos precários”, percebendo esta entidade reticular como “a nova fábrica do sujeito” desqualificado.

⁴⁰ Um holismo formista, figuracional, e não aquele que é postulado por certas correntes estruturalistas.

fenómeno dos sem-abrigo como entidade sociopolítica específica mas cujos efeitos de realidade produzidos influenciam a forma particular que ele assume num certo espaço-tempo. Obviamente, estas instituições e subdispositivos possuem funções oficialmente estabelecidas mas estas não dizem concretamente respeito ao governo da vida na rua, ainda que, por vezes, se formalizem protocolos de cooperação entre a parte não oficial do dispositivo e um outro conjunto de elementos, levando a que, na *praxis*, se indetermine o caráter oficial ou não oficial da sua ação – é o que ocorre quando partes da Academia ou instituições típica idealmente repressivas cooperam de maneira formal com instituições assistencialistas.

Este outro conjunto de elementos que, por vezes, coopera formalmente com o anterior – e que, a um nível holístico se agrega sempre com ele, ainda que de modo agonístico – é composto pelas instituições típica idealmente assistencialistas, públicas (Estado local e central, com particular relevo para as entidades de Segurança Social) e privadas (Organizações Não Governamentais [ONG's], Instituições Particulares de Solidariedade Social [IPSS's], *etc.*). Adicionalmente, dada a considerável significação sociopolítica do sistema de saúde médica mental – do dispositivo psiquiátrico mas também da parte da psicologia que não o integra diretamente – no governo da vida na rua por via da individualização patológica dos sem-abrigo, é defensável que este se localize firmemente no mesmo conjunto de elementos em que se encontra o dispositivo assistencialista, para mais pois a interação entre eles é frequente, muitas vezes formalizada, e porque a cosmologia e a semântica médicas mentais influenciam de modo relevante os processos de decisão e ação desenvolvidos por agentes do dispositivo assistencialista mesmo na ausência de profissionais do dispositivo médico mental na interação imediata. A agregação destes dois subdispositivos corresponde ao que, de forma estenográfica, pode ser designado como a parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua, aquela que é sociopoliticamente legitimada para, de modo declarado, propositado e consciente, exercer efeitos de realidade no fenómeno dos sem-abrigo.⁴¹

⁴¹ Não posso deixar de mencionar que um dos problemas da ação governamental da parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua é a total inconsciência da sua ligação holística à parte não oficial da rede. Apesar de vários atores desta parte do dispositivo emitirem recorrentemente enunciados que, usando uma das expressões-fetiche atuais, muitas vezes des-significada, enfatizam o “trabalho em rede”, estes

O dispositivo de governo da vida na rua, porém, não é o conjunto de entidades cuja ação articulada se impõe sobre os sujeitos sem-abrigo como se estes fossem seus meros recipientes-objetos, meros pontos de aplicação e concretização da estratégia global de saber-poder. Quem vive na rua é, tanto quanto qualquer outro dos sujeitos que fazem parte do dispositivo, seu ator. É certo que os sem-abrigo têm uma posição idiossincrática na rede. É para eles, na sua posição subordinada face a todas as outras, que se dirige explicitamente uma parte considerável dos exercícios de saber-poder que visam, acima de tudo, intervir nas suas formas de vida. Na maioria das vezes, são produzidos efeitos de realidade que os prejudicam – são produzidos como sem-abrigo, são colocados numa posição estrutural e interaccionalmente dominada, são feitos continuar a viver de modo subordinado. E são eles os únicos atores absolutamente indispensáveis para a existência do dispositivo de governo da vida na rua: é plausível imaginar a saída definitiva de qualquer outro elemento, bem como conceber a entrada em cena pela primeira vez de novos elementos, tudo isto alterando a forma espaço-temporal do próprio dispositivo, mas sem atores produzidos original e continuamente como sem-abrigo este, pura e simplesmente, não pode existir. Os sem-abrigo são a *condition sine qua non* e a *conditio per quam*, são a condição de possibilidade elementar, do próprio dispositivo de governo da vida na rua.

Da agregação agonística de elementos e intencionalidades que é o dispositivo resulta uma intencionalidade global, uma estratégia do próprio dispositivo, que não corresponde exatamente a qualquer uma das intencionalidades individuais que a formam, sendo, acima de tudo, não subjetiva (Deleuze, 1992; Elias, 1997, 2004, 2005, 2006; Foucault, 1980c, 1994a, 2009, 2010a; Law, 1991; Raffnoe, Gudmand-Hoyer,

mesmos sujeitos revelam uma considerável incapacidade de conceptualização da extensão empírica da rede de que fazem parte, tendendo a reduzir o dispositivo à sua parte oficial. Mesmo que, com frequência, contactem com elementos da parte não oficial do dispositivo (jornalistas, agentes policiais, etc.), não se consideram como parte da mesma entidade holística. Isto, necessariamente, leva a que as potenciais ramificações da ação que emana da parte oficial do dispositivo não sejam alvo de reflexão sustentada, bem, como, inversamente, a que sejam desconsiderados os efeitos de realidade provenientes de ações cuja origem se encontra na parte não oficial do dispositivo. Assim sendo, escrever uma notícia num jornal ou prender um sem-abrigo, sendo percebido como influenciando indiretamente o exercício governamental, não é em si mesmo percebido como sua parte. Do mesmo modo, na maioria das vezes, os exercícios governamentais levados a cabo por atores da parte não oficial do dispositivo não são por eles percebidos como exercícios governamentais.

Thaning, 2014). Tal como a mudança social num posicionamento figuracional, esta estratégia vai “crescendo por planos, mas de forma não planeada” (Elias, 2004: 85). A estratégia de saber-poder do dispositivo de governo da vida na rua é o plano inexistente formado pela totalidade dos planos individuais que existem em – e produzem – a rede de interdependências. Todas as intencionalidades individuais subjetivas que circulam pelo e compõem o dispositivo, em permanência, chocam com todas as outras, levando a que a intencionalidade estratégica não subjetiva daqui emergente tenha uma direção concreta – ainda que dinâmica e variável pelo próprio processo interaccional sucessivo de confrontos de forças – mas não controlada em absoluto por nenhum dos atores individuais. Gerada uma tal estratégia não subjetiva, ela condiciona, mesmo que não determine em absoluto, a decisão e a ação de todos os atores.⁴²

Este processo não anula as resistências múltiplas à direção momentaneamente dominante dos exercícios de saber-poder no dispositivo mas absorve-as. Sendo inerentemente composto pelo choque de forças e intencionalidades, o dispositivo de governo da vida na rua é feito por uma multiplicidade de resistências oposta a uma multiplicidade de exercícios de saber-poder. E, inversamente mas com o mesmo peso relativo, ele é feito por uma multiplicidade de exercícios de saber-poder que se opõe a uma multiplicidade de resistências. Como Foucault (1994a, 2012b) lembra, poder e resistência não têm uma relação de exterioridade: existe poder porque há resistência e vice-versa. Ambos se localizam firmemente dentro do campo do próprio poder, entendido como circulação, como rede ele próprio, como relação. No limite, as resistências mais não são do que algumas das múltiplas formas que o poder pode assumir, aquelas que se opõem à que é, num momento e num espaço concreto – e, seguindo Law (2004: 31 *et passim*), todos estamos sempre em espaços e momentos concretos –, a direção dominante dos exercícios de saber-poder como totalidade. Todos os elementos do dispositivo, sejam eles seres humanos ou instituições, procedimentos administrativos ou formas arquitetónicas, podem apresentar resistências a esta direção dominante. Qualquer ser humano pode tentar desenvolver uma ação em sentido

⁴² Ainda que não condicione todos os atores, a todos os momentos e em todos os lugares, do mesmo modo ou com a mesma intensidade.

contrário ao da estratégia dominante do dispositivo. Face a isto, diversos podem ser os desfechos. A força desta intencionalidade não subjetiva pode, pura e simplesmente, ser de tal ordem relativamente à força resistente que esta última é submersa e a primeira continua a sua circulação no sentido anterior. Poderá também ocorrer que a força estratégica desta intencionalidade assente precisamente na sua capacidade de se desviar, de contornar o que lhe resiste, e seguir por um caminho aproximado ao anterior. Mas, nas mais das vezes, o choque dá-se, o confronto altera a direção das circulações de saber-poder, mesmo que apenas de modo ligeiro – e assim até ao próximo embate. A intencionalidade estratégica global do dispositivo é precisamente esta linha de força dominante, assim feita de desvios, inflexões, encadeamentos, enfim, de poder-como-poder(es) e poder-como-resistências, composta pela participação – com diferentes graus de voluntarismo e com distintas posições de autonomia relativa – de todos os elementos. Como Lemke afirma,

conflitos e lutas não ocorrem apenas num intervalo “entre” programas e a sua “realização”, eles não se limitam a ser um tipo de “energia negativa” ou capacidade obstrutiva. Em vez de “distorcerem” o programa “original”, na realidade elas são sempre já elas próprias parte do programa, ativamente contribuindo para “compromissos”, “fissuras” e “incoerências” dentro deles[.]

levando a que estas múltiplas resistências não sejam indicadoras do falhanço da estratégia global de um dispositivo mas, pelo contrário, “a própria condição da sua existência” (2000: 9-10).

A intencionalidade estratégica global do dispositivo de governo da vida na rua – como, aliás, de qualquer outro dispositivo – é o ponto em que este se torna inegavelmente num fenómeno de “governo” – no sentido superficialmente extemporâneo, mas apesar disso perfeitamente contemporâneo, em que Foucault (1983, 2009, 2010a, 2012a) mobiliza o termo, bastante mais amplo do que na sua atual redução a executivo governamental oficial de um Estado-nação.⁴³ “Governo”, no sentido do termo até aos séculos XVI-XVII, indica o conjunto “de mecanismos e de procedimentos

⁴³ Sobre as noções de “governo” e “governamentalidade”, e, em geral, sobre os cursos de 1977-1980 no *Collège de France* em que os conceitos são introduzidos por Foucault (2009, 2010a, 2012a), para além das próprias obras do autor citadas, cf. os textos de Bröckling, Krasmann e Lemke (2011), Burchell (1991), Flew (2012), Gordon (1991), Jessop (2011), Karsenti (2005), Lemke (2000, 2011a, 2011b), Lesswich (2011), McNay (2009), Read (2009), Rose (1991, 2000), Rose e Miller (2008), Rose, O’Malley e Valverde (2006) e Terranova (2009).

destinados a conduzir os homens, a dirigir a conduta dos homens, a conduzir a conduta dos homens” (Foucault, 2012a: 14). Portanto, a intencionalidade não planeada mas feita por planos de um dispositivo remete, incontornavelmente, para o seu objetivo fundamental de condução de agregados de elementos heterogêneos pela sua *disposição* numa forma que permita atingir certos fins. Trata-se, sobretudo, de uma sucessão de exercícios de “condução de condutas” (Foucault, 1983, 2009, 2010a, 2012a) orientados segundo os princípios (tácitos e explícitos) de uma dada governamentalidade, *i.e.*, uma “arte de governo”, uma certa racionalidade de governo. Governo, como “condução de condutas”, indica que para um fenómeno espacio-temporalmente concreto atingir uma dada forma pretendida, de modo subjetivo ou não subjetivo, os seus elementos, na sua agregação como população e na sua individualidade, precisam de ser guiados, feitos mudar, até que cada um deles e as relações entre eles circulem de um modo desejável. A produção de tais efeitos de realidade no esquema de uma qualquer governamentalidade é conseguida através da ativação de dispositivos.

Um tal exercício de saber-poder liga indissociavelmente a conduta dos elementos de governo nas suas dimensões auto- e heterogeradas, *i.e.*, o modo como cada elemento se conduz a si mesmo e se deixa conduzir por outrem. A intencionalidade estratégica de um dispositivo, o conjunto dos seus objetivos e táticas de decisão e ação, mais não é do que o processo pelo qual se procura, através da mobilização de uma série de tecnologias de saber-poder, governar, guiar, os fenómenos visados de um modo considerado como aceitável, o que implica que cada um dos seus elementos constituintes, bem como a sua agregação, se conduza a si mesmo da forma o mais próxima possível daquela pela qual, na ausência de uma tal autocondução postulada como conveniente, eles seriam conduzidos a partir do exterior. Isto não significa que o exercício governamental visa eliminar a autodeterminação dos sujeitos. Pelo contrário, o movimento fundamental – e aquele que distingue o exercício de saber-poder como governo do poder como pura repressão (Foucault, 1994a, 2006a, 2009, 2010a, 2012a, 2012b) – é o processo pelo qual o campo da *praxis* é limitado (formatado, no sentido simmeliano de “forma”) de um modo pelo qual certas possibilidade de ação (e perceção, reflexão e enunciação) são tornadas possíveis, mais fáceis ou incentivadas ao mesmo

tempo em que certas outras são desincentivadas, tornadas custosas, árduas ou, pura e simplesmente, feitas sair do campo das possibilidades. Dentro deste campo de circulações de entidades, dentro deste esquema relacional criado pela própria rede de interdependências humanas, através da ativação de tecnologias de saber-poder pela ação estratégica de dispositivos, os seres humanos são *de facto* tornados livres para agir de certos modos, para se construírem e relacionarem de certas formas – precisamente aquelas que se espera e deseja que eles sigam.

Quando somos governados, quando o nosso comportamento é gerido, dirigido ou conduzidos por outros, não nos tornamos nos objetos passivos de uma determinação física. Governar indivíduos é levá-los a agir e a alinhar as suas vontades particulares com os fins que lhes são impostos por modelos de ações possíveis constrangedores e facilitadores. Governo pressupõe e requer a atividade e liberdade dos governados (Burchell, 1991: 119).

Isto não elimina as tensões da ação humana perante os sistemas de constrangimento (bem como de facilitação) das suas formas de vida mas visa reduzir ao máximo o desalinhamento entre a conduta esperada e desejada dos seres humanos governados e as suas “contracondutas”, a sua “luta contra os processos implementados para conduzir outrem” (Foucault, 2009: 201), as suas resistências, as suas formas de ser e dizer alternativas (Foucault, 1983, 1997a, 2009, 2010a: 94 *et seq.*, 2012a).

Em definitivo, a estratégia global de saber-poder do dispositivo de governo da vida na rua não visa eliminar o fenómeno dos sem-abrigo – nem sequer *de per se* retirar os corpos sem-abrigo individuais da rua como zona de indistinção.⁴⁴ Como composição reticular parcialmente composta por uma secção do dispositivo assistencialista, o dispositivo de governo da vida na rua não pode deixar de ser orientado pelo objetivo estratégico característico do anterior desde a sua génese: não servir o interesse dos sujeitos assistidos mas, antes, governá-los de modo a servir os interesses do modelo societal em que eles existem (Paugam, 2006: *passim*; Paugam e Schultheis, 2008; Simmel,

⁴⁴ Na medida em que esta intencionalidade holística é não subjetiva e agonisticamente gerada pela sucessão de interações, há atores do dispositivo que, ao nível das suas intenções individuais, desejam o fim da vida na rua, agindo mesmo alguns deles nesse sentido. Contudo, os sujeitos que agem no sentido da eliminação do fenómeno dos sem-abrigo são não só menos numerosos e audíveis do que aqueles que agem no sentido da sua manutenção como ainda a esmagadora maioria dos primeiros tende a localizar-se reticularmente fora da parte oficial do dispositivo. Sobretudo, estas linhas de saber-poder contrárias à intencionalidade global do dispositivo não têm força para infletir fundamentalmente esta última, ainda que levem à sua permanente mutação relativa.

2008). Neste sentido, o próprio modelo societal desigual no qual a vida na rua existe, bem como as posições estruturais e caracterizações político-ontológicas privilegiadas dos não-sem-abrigo, são naturalizadas – logo, legitimadas – e a orientação geral da ação do dispositivo, sobretudo, da sua parte oficial, através dos seus diversos agentes (ONG's, IPSS's, profissionais assistencialistas, profissionais da área da medicina mental, etc.) passa pela intervenção sobre (mesmo que, por vezes, também com) os sujeitos sem-abrigo no sentido de modificar fundamentalmente as suas formas de vida, percebidas como ontologicamente anormais e anormativas (a condição relacional elementar da constituição dos não-sem-abrigo como normais e normativos). Tal é explicitado publicamente por agentes desta parte do dispositivo, nomeadamente por profissionais assistencialistas, para os quais “o nosso objetivo não é tirar as pessoas [sem-abrigo] da rua mas fazê-las acreditar que podem sair da rua” (leia-se: rua em sentido literal). O objetivo intencional – do dispositivo, logo, não subjetivo, mas também de vários dos seus atores, portanto, ao nível das intenções individuais e coletivas conscientes – não é o de criar condições para que a vida na rua deixe de existir, intervindo a montante, de modo a que as propriedades estruturais do modelo societal em que intervêm não dirijam sujeitos para a rua (pela regulação do mercado habitacional e laboral, pela reivindicação de políticas públicas, pelo apelo à revolução armada ou por qualquer outro processo), e a jusante, construindo condições para que quem vive na zona de indistinção que é a rua possa dela transitar para outro espaço de vida. Contra isto, o objetivo estratégico – explícito – do dispositivo é o de intervir para criar “motivação para a mudança” de cada sujeito sem-abrigo para que cada um deles na sua individualidade deseje sair da rua (em sentido literal).

Necessariamente, esta lógica de decisão e ação tem se apoiar numa mundivisão na qual cada sujeito é sem-abrigo por motivos individuais, sejam estes a opção anormativa (antinormativa) ou a incapacidade para optar normalmente por uma outra forma de vida. Ou seja, como *a priori* da decisão e da ação governamental encontra-se explicitamente esta caracterização ontológica e sociopolítica segundo a qual os sem-abrigo “não são só vítimas de uma sociedade agreste”, sendo que “muitos são vítimas de si próprios”. As racionalidades governamentais são sempre, por definição, regimes de

verdade e de ação, cosmologias e praxiologias (Foucault, 2009, 2010a, 2012a), pelo que é a partir de uma certa construção acriticamente aceite e reproduzida sobre o mundo em geral, ancorada no arquétipo de sem-abrigo toxicodependente, alcoólico, doente mental, deficiente mental, mentiroso, preguiçoso, aproveitador, enfim, inerentemente anormal e anormativo, que a estratégia de ação do dispositivo – sobretudo, da sua parte oficial – se concretiza – e, no exato processo pelo qual se concretiza, *de facto* contribui para produzir (*enact*) como real a mundivisão híbrida medicalizada e normativa sobre a vida na rua e sobre cada um dos sujeitos que vive na rua. Nesta medida, se o sujeito é anormal e anormativo, então, as decisões e ações governamentais visam precisamente agir de modo medicalizado e normativizante sobre ele – não havendo, em fase alguma do processo, autorreflexividade dos atores da parte oficial do dispositivo para observar o funcionamento inverso do processo de produção de realidade para o qual contribuem, *i.e.*, revelando-se estes sujeitos incapazes de observar que é a lógica de decisão e ação medicalizada e normativizante que ativamente produz e reproduz os sem-abrigo como sujeito sem capacidade de ação e reflexividade positivas mas com capacidade de ação e reflexividade negativas, e, localizando esta sua insuficiência fundamental firmemente no campo da ontologia de cada sem-abrigo, *de facto* os produz como socialmente anormais e anormativos.

Sendo, contudo, tornados interaccionalmente anormais e anormativos, estes sujeitos-menos-que que vivem na rua devem ser tornados sujeito-objeto em relações tuteladas por diversos agentes do dispositivo (sobretudo, profissionais assistencialistas e da área da medicina mental) nas quais, pela mobilização sequencial de um conjunto variado de tecnologias de saber-poder (injunções biográficas, injunções à atividade, contratualização de prestações sociais, formas de responsabilização individual pela própria situação, *etc.*), é visada a (re)subjetivação dos sem-abrigo, narrativamente no sentido da saída do campo da sua menoridade ontológica, transformando-se para se tornarem normais e normativos, portanto, no sentido de deixarem de ser inúteis e problemáticos para se transformarem em membros “úteis” ou “produtivos” da sociedade. Porém, *contra* esta enunciação estratégica, na *praxis*, a (re)subjetivação pretendida não tem como objetivo a saída mas, antes, a movimentação dentro deste

campo de inferioridade político-ontológica, devendo os sem-abrigo passar por processos de normalização e normatização sem, em absoluto, deixarem de ser anormais e anormativos.

Sendo parte do dispositivo de governo da alteridade desqualificada e composto parcialmente pelo dispositivo assistencialista, o processo de (re)subjetivação estrategicamente desenvolvido pelo dispositivo médico-(a)moral de governo da vida na rua segue um imperativo de “ativação” dos sujeitos-menos-que que são sem-abrigo. Basicamente, isto significa que este dispositivo tem como um dos seus objetivos centrais que os sem-abrigo se transformem e aceitem ser transformados – o que, pela relação tutelar, se indetermina – em *homines oeconomicae*, que se tornem “empresário[s] de si mesmo[s]” (Foucault, 2010a: 286), responsáveis, empreendedores, ativos, flexíveis, não para realizar uma qualquer atividade profissional mas para trabalharem sobre si no sentido de deixarem de ser quem e o que são.⁴⁵ Como discutirei, contudo, a versão particular do *homo oeconomicus* disponibilizada a quem vive na rua é idiossincrática na medida em que, (re)subjetivando-se como “empresário de si mesmo”, mantém, apesar disso, toda a sua menoridade, *i.e.*, trata-se de um processo de (re)subjetivação que decorre na sua plenitude no interior do espaço sociopolítico e ontológico da rua como zona de indistinção sem nunca dele sair nem visar sair – o que seria a condição de base da subjetivação como *homo oeconomicus* ideal típico. Mas antes de chegar a este ponto do argumento é necessário abordar de modo mais extenso as duas dimensões permanentemente articuladas da *gestalt* e da *praxis* do dispositivo de governo da vida na rua – a medicalização e a (a)moralização do fenómeno dos sem-abrigo. É o que passo a fazer de seguida.

⁴⁵ Sobre o processo governamental da alteridade desqualificada, nomeadamente, dos sujeitos assistidos, centrado na sua (re)subjetivação como variações do *homo oeconomicus* (lógica de “ativação”), *cf.* Astier (2007), Astier e Duvoux (2006), Barbier (2013), Bartholomé e Vrancken (2005), Bec e Procacci (2003), Castel (2009, 2013), Castra (2011), Chelle (2012), Delory-Momberger (2007, 2009: 77 *et seq.*), Donzelot (2008), Duvoux (2012a, 2012b, 2013), Feltesse (2005), Foucart (2005), Giuliani (2006), Franssen (2003, 2006), Froggett e Chamberlayne (2006), Ion (2006), Lazzarato (2009, 2012), Le Goff (2006), Paugam e Duvoux (2010), Paugam e Martin (2009), Rodriguez (2013), Soulet (2005).

3.2. Medicalização e normatividade

Mais ainda do que a – já de si bem significativa – intervenção medicalizada sobre a vida na rua (em rigor, sobre cada um dos corpos individuais que nela vivem), a cosmologia, a forma de leitura do mundo e de enunciação de verdade sobre ele, de origem médica mental é uma parte fundamental do processo de decisão e ação do dispositivo de governo da vida na rua. A parte oficial do dispositivo – mas, em menor grau, também subdispositivos, atores e instituições da parte não oficial – é, em grande medida, orientada por uma intencionalidade estratégica, por tecnologias, por enunciados, por representações, enfim, por exercícios de saber-poder de origem «psi», sobretudo, neuro-psiquiátrico e psicológico. Esta forma de saber-poder não poderia estar ausente deste subdispositivo governamental dado que um dos seus elementos é precisamente uma parte do dispositivo médico mental. Mas, ao longo das últimas décadas, a governamentalidade da vida na rua, crescentemente, obedece a uma lógica de decisão e ação cuja sócio-génese se encontra no modelo médico mental – e isto mesmo nos espaços e interações em que não se encontram profissionais a ele ligados (Lovell, 1992; Mathieu, 1993; Hopper, 2003; Lyon-Callo, 2008; Gowan, 2010; Wasserman e Clair, 2010).⁴⁶

A característica definidora de um processo de medicalização é a extensão de um regime de verdade de origem médica à totalidade ou quase-totalidade do campo social de um fenómeno, passando os seus atores a mobilizar discursos, definições, enfim, toda uma semântica médica para o abordar (Conrad, 1992, 2007; Conrad e Schneider, 1992). A expressão ““medicalização” descreve um processo pelo qual problemas não-médicos passam a ser definidos e tratados como problemas médicos, habitualmente em termos de doença e distúrbios [*illness and disorders*]” (Conrad, 2007: 4). A capacidade de

⁴⁶ A crescente medicalização da vida na rua, em particular fora das interações classicamente médicas, está longe de ser idiossincrática no contexto da mais geral governamentalidade da alteridade desqualificada, toda ela, com formas e intensidades variáveis, tendencialmente alvo de exercícios de saber-poder deste género (Conrad, 2007; Conrad e Schneider, 1992; Schram 2000: 59-88). Esta convergência tendencial dos exercícios governamentais de alteridades diferentemente desqualificadas, enfim, de variações do sujeito-menos-que, no sentido da sua progressiva – mas, definitivamente não exclusiva – medicalização é um dos pontos em que a vida na rua se revela particularmente propícia a uma investigação que a mobilize como paradigma das relações de poder.

definição (logo, de produção) da realidade é a questão fundamental: “a chave da medicalização é a definição. Isto é, um problema é definido em termos médicos, descrito usando linguagem médica, entendido através da adoção de um enquadramento [framework] médico, ou “tratado” com uma intervenção médica” (*id.*, *ibid.*: 5).

Apesar da presença de profissionais médicos contribuir para o processo, ela não é *condition sine qua non* da medicalização de um fenómeno. A extensão de um regime de verdade médico a um campo de vida é sempre um processo coletivo; necessariamente, tem de envolver múltiplos atores com posições reticulares variadas:

no início do século XXI, os médicos não são necessariamente os promotores mais ativos da patologização, ainda que sejam sem dúvida mediadores [gatekeepers] importantes do acesso a diagnósticos e tratamentos médicos. (...) Medicalização não é, nem nunca foi, “imperialismo médico” mas, antes, é uma interação [interplay] crescentemente complexa de vários atores sociais (*id.*, *ibid.*: 149).

Um dos principais efeitos da medicalização de um fenómeno é o obscurecimento estrutural que ela provoca (ou ressignifica no caso do regime de verdade não-médico que anteriormente servia de grelha de leitura para o problema ser já individualizante). Neste medida, o processo, inevitavelmente, produz efeitos de proteção, legitimação e reprodução estrutural dado que o foco da compreensão e intervenção medicalizada é a resolução de problemas do indivíduo no indivíduo. Ao nível dos discursos e representações mas também de diversas tecnologias governamentais – que, não deixando de ser relacionais, visam individualizar e individuar –, os próprios problemas, necessariamente, são feitos transitar do domínio da interação, imediata ou indireta e mediada (*i.e.*, estrutural), para o da biologia de cada corpo a governar.⁴⁷

Com ou sem presença de profissionais médicos, a medicalização produz (e visa produzir) sempre efeitos de normalização – bem como de normatização – nos corpos individuais e populações dos fenómenos desta forma governados. Como Conrad e Schneider precisam, “dado que as doenças são julgamentos sociais, elas são julgamentos negativos” (Conrad e Schneider, 1992: 31), são estados indesejáveis, a evitar se possível,

⁴⁷ Sobre esta questão na medicalização em geral, *cf.* Conrad (1992, 2007), Conrad e Schneider (1992), Ehrenberg e Botbol (2004), Nye (2003) e Szasz (1991). Schram (2000: 59-88) expõe este argumento no caso da assistência aos sujeitos pobres. *Cf.* Blau (1992), Gowan (2010), Hopper (2003), Lyon-Callo (2008), Mathieu (1993) e Wasserman e Clair (2010) para o fenómeno dos sem-abrigo em concreto.

e sempre indicadores de uma qualificação negativa superimposta ao sujeito rotulado como doente. Assim sendo, o processo de medicalização produz, entre outros efeitos de realidade, uma indeterminação, uma reificação biológica pela qual sujeito-doente e estado-doença se sobrepõem, transferindo a negatividade imputada ao estado patológico para o próprio domínio da ontologia do sujeito – o que é variável consoante o grau de anormalidade associado à doença-doente, *i.e.*, pouco significativo e passageiro nos casos em que a anormalidade não se conjuga declaradamente com a anormalidade (*e.g.*, gripe) mas com profundas e inescapáveis consequências sobre as formas e possibilidades de vida dos sujeitos nos casos em que o estado patológico sobrepõe anormalidade e anormalidade, em que é objeto de caracterização negativa simultaneamente consoante os critérios da norma científica e da norma interaccional-comportamental (Conrad e Schneider, 1992; Foucault, 1978, 1994a, 1999, 2010b, 2011: 71-101; 2012b; Mathieu, 1993; Szasz, 1991).

O enorme peso do saber-poder médico mental, sobretudo, neuro-psiquiátrico, no dispositivo de governo da vida na rua – em particular, na sua parte oficial – é observável em diversíssimas mobilizações tecnológicas. A própria estratégia holística do dispositivo – (re)subjeter os sujeitos sem-abrigo de modo a que eles, fundamentalmente anormais e anormativos, deixem de o ser, ou, pelo menos, deixem de o ser de um modo incómodo para os sujeitos não-sem-abrigo – revela uma orientação sócio-geneticamente derivada do objetivo de conversão terapêutica do sujeito doente.⁴⁸ É uma transformação subjeterante isomórfica que está em causa na intervenção sobre a doença mental, sobre as “ideações suicidas” ou nos internamentos psiquiátricos. Mas, de base, a conceptualização dominante do fenómeno dos sem-abrigo e dos sujeitos que vivem na rua é indissociável de um regime de verdade médico mental. Se as representações dominantes sobre o que os sem-abrigo são e sobre que problemas têm (e, por reificação, que problemas são), para os agentes da parte oficial do dispositivo, assentam na sua inferioridade ontológica, entendida como *de per se* causa explicativa

⁴⁸ Na *praxis*, a conversão de si sócio-geneticamente derivada do modelo médico (terapia-cura do sujeito patológico, convertendo-o em sujeito normal) articula-se e indetermina-se com o processo de transformação de si cuja história se localiza no governo de formas variadas de desvio normativo – criminalidade, delinquência, *etc.* (Donzelot, 2005; Foucault, 2012b).

para o facto de viverem na rua, esta diferença essencialista é remetida, na maioria dos exercícios de governo, para o campo de uma neuro-biologia deficiente (que não invalida, mas conjuga-se, com a imputação de voluntarismo anormativo dos sem-abrigo). É no campo de uma forma de vida caracterizada de modo incontornável por uma essência onto-neuro-psiquiátrica menor – uma das variações biológicas possíveis do sujeito-menos-que – que, para profissionais assistencialistas e da área da medicina mental – bem como, crescentemente, para jornalistas, académicos, *etc.* – se encontra a causalidade de cada vida individual passada na rua, o *leitmotif* de todo o exercício governamental sobre essa individualidade patológica e, eventualmente, alguma possibilidade de mudança subjetivante percebida como resposta para o problema que o sujeito é.

A forma reticular do processo de medicalização é imediatamente constatável no método mobilizado para a produção de diagnósticos de doença e deficiência mental de sem-abrigo. Por estratégia de decisão e ação governamental do dispositivo, para poder produzir sobre o fenómeno dos sem-abrigo efeitos de realidade que o normalizem (e normativizem), este é fragmentado em corpos individualmente patológicos, é fracionado numa sequência pontilhista de entidades ontologicamente erradas e cujo erro se localiza firmemente no espaço da sua biologia inferior. De modo automatizado, as condutas de quem vive na rua que são percebidas como antinormativas por atores da parte oficial do dispositivo (*e.g.*, consumo de álcool ou de drogas ilegais) são realocizadas no campo da neuro-psiquiatria problemática. Contudo, isto não anula a sua caracterização antinormativa pois, contra o arquétipo subjetivo ideal típico do modelo médico mental, que é destituído de capacidade de ação e de reflexividade (Conrad, 2007; Conrad e Schneider, 1992; Gowan, 2010), na *praxis*, como a longa história da medicalização dos sujeitos anormais demonstra, a negação de capacidade de ação e de reflexividade positivas coexiste com a imputação de capacidade de ação e de reflexividade negativas (Foucault, 1978, 2010b, 2011: 71-101, 2012b). Deste modo, “a doença mental dele [sujeito sem-abrigo] não o impede de distinguir o bem e o mal, nem de saber como tratar os técnicos [profissionais assistencialistas] com respeito”, ou seja, cada sujeito sem-abrigo é ontológica e interaccionalmente transformado num ser cuja inferioridade biológica fundamental não exime de responsabilidade-culpa por condutas contranormativas.

É este sujeito sem capacidade de ação e reflexividade positivas mas com capacidade de ação e reflexividade negativas, que, em simultâneo, é incapaz de se conduzir corretamente e deseja conduzir-se erradamente, que se apresenta como *topos* subjetivante cuja presença, explícita ou implícita, é ubíqua *a priori* de qualquer processo de diagnóstico individualizado e individualizante – que, assim, é em si mesmo decorrente de um processo de diagnóstico-classificação total, cujo princípio não é identificável pois cada uma das suas manifestações individuais está já ancorada nesta forma particular de verdade sobre o que a vida na rua e cada um dos sujeitos sem-abrigo são e, ao mesmo tempo, este processo total surge apenas pelo encadeamento sequencial de cada uma das interações individuais em que é ativado.

O diagnóstico neuro-psiquiátrico dos sujeitos sem-abrigo não é um momento em que um psiquiatra ou um psicólogo formaliza uma classificação mas, antes, uma sequência de interações e imputações de rótulos sobre condutas e ontologias de sem-abrigo, surgindo o instante da sua formalização médica, sobretudo, como validação da construção apriorística da incapacidade-inferioridade fundamental de um sem-abrigo concreto tal como esta começou já a ser construída por outros elementos do dispositivo de governo da vida na rua, noutros locais e noutras temporalidades, com e sem presença de profissionais do dispositivo médico mental. Com frequência, conversas de poucos minutos com certos sujeitos sem-abrigo, ou mesmo descrições rápidas de indivíduos sem-abrigo por terceiros, são suficientes para que diversos agentes da parte oficial do dispositivo classifiquem como doente mental quem vive na rua (citando um psiquiatra, “então, [se é assim o que contas sobre esse sujeito que não conheço nem nunca vi], tem uma debilidade muito grave! Nem preciso olhar para o homem!”) e deem início a um processo de intervenção individualizada e individualizante também ele de matriz psiquiátrica (ida a consultas de psiquiatria, internamentos psiquiátricos voluntários ou compulsivos⁴⁹, medicamentação devido a uma conduta, em rigor, devido a uma forma

⁴⁹ Convém não minimizar a importância das posições reticulares relativas dos sujeitos em interação. Em rigor, não há uma oposição fundamental entre uma ida «voluntária» e outra «involuntária» a um espaço de avaliação ou internamento psiquiátrico/a ou de trabalho sobre si sob a orientação de profissionais do dispositivo. Antes, há uma gradação com diversos níveis de consentimento/coerção, nunca existindo uma empiria que corresponda perfeitamente ao primeiro ponto do eixo. A pressão para os sem-abrigo realizarem tal movimento, a constante referência à sua necessidade, o medo de sofrer consequências

de vida). O momento em que o diagnóstico psiquiátrico é formalizado apresenta-se, assim, como uma das tecnologias pelas quais o julgamento coletivo sobre a anormalidade de quem vive na rua ganha uma forma científica e não, em si mesmo, como parte de um processo científico de averiguação dessa (a)normalidade.

A mobilização da técnica do diagnóstico psiquiátrico pelo dispositivo de governo da vida na rua revela-se como uma forma de saber-poder em que a relação entre os dois termos é dissimétrica. Não negando a relação coprodutiva de saber e poder postulada por Foucault (1980a, 1994a, 2006a, 2009, 2012a, 2012b), Flyvbjerg (1998) defende que, em certas situações, o primeiro termo torna-se inteiramente dependente do segundo: “o poder tem uma racionalidade que a racionalidade não conhece, enquanto que a racionalidade não tem um poder que o poder não conhece” (*id., ibid.*: 2). Em questões como o processo de diagnóstico-classificação de doença ou deficiência mental de sem-abrigo, o poder, sob a forma de decisão política ontológica, portanto, de criação (*enactment*) de realidade, surge em primeiro lugar, dispensando qualquer saber, e é somente após a decisão estar tomada que esta é racionalizada (*id., ibid.*: 19-27 *et passim*), no caso, apenas depois da classificação ontológica negativa ser imputada a quem vive na rua é que esta decisão procura a forma científica da sua legitimação, que encontra no momento formalizado do diagnóstico certificado por um psiquiatra ou psicólogo. Assim sendo, a racionalização permitida por esta tecnologia surge como justificação de um posicionamento de poder, de uma construção de realidade e de ontologia negativa de quem vive na rua que é pré-existente ao próprio instante oficial em que a tecnologia se torna visível e que, neste ato momentâneo, não verifica a realidade, não a avalia, nem *de per se* a constrói mas, antes, contribui para a sua produção como uma entre várias interações encadeadas. Se o processo de produção da realidade da inferioridade ontológica neuro-psiquiatrizada começa antes da sua racionalização científica como diagnóstico psiquiátrico formal, então, “o resultado da avaliação é inevitável [*is a foregone conclusion*]: ela serve para racionalizar uma decisão política [ontológica] prévia”

negativas ao nível das suas possibilidades de vida, as obrigações contratuais decorrentes da receção de uma prestação social, etc., tudo isto se conjuga para impelir os sem-abrigo produzidos como necessitados de acompanhamento médico mental na direção dos espaços em que este decorre e dos sujeitos que os governam.

(*id.*, *ibid.*: 35). Este processo, claro está, não implica forçosamente qualquer grau de intencionalidade subjetiva e, muito menos, qualquer instrumentalização individual consciente das tecnologias de saber-poder. Pelo contrário, ele é parte da estratégia reticular do dispositivo e, operando dentro do regime de verdade dominante, efetivamente, a esmagadora maioria dos atores envolvidos acredita piamente que o diagnóstico se reduz ao instante da sua formalização e não corresponde à sequência de interações e ações de realidade que *de facto* é. Como Flyvbjerg defende, este processo de racionalizações e validações formais de decisões que precedem os momentos da sua oficialização “não implica necessariamente desonestidade. Não é invulgar encontrar indivíduos, organizações e sociedades inteiras a acreditarem efetivamente nas suas próprias racionalizações” (*ibid.*: 228).⁵⁰

Em si mesmo, o facto do diagnóstico-classificação de doença ou deficiência mental ser um processo reticular, logo, de ser performatizado (*enacted*) por uma multiplicidade de atores interdependentes em interações sucessivas, nada tem de problemático. Porém, na medida em que a mobilização sequencial de tecnologias de saber-poder que caracteriza o processo produz efeitos de realidade, gera realidade, o seu

⁵⁰ Sendo certo que, se não é obrigatório que haja intenção e/ou instrumentalização individual da tecnologia do diagnóstico psiquiátrico por atores do dispositivo, também nada impede que elas existam – e existem *de facto* várias vezes, tal como comprovam os episódios em que profissionais assistencialistas procuram pressionar profissionais médicos (mentais e não) para que diagnostiquem psiquiatricamente um sem-abrigo ou para que ativem uma resposta psiquiátrica. Isto pode ocorrer pedindo quase como um favor a um profissional médico para «encontrar» um qualquer problema mental num sujeito sem-abrigo que permita ativar uma resposta psiquiátrica. Pode também acontecer propondo mentir ou mentindo mesmo a profissionais médicos sobre a conduta de um sem-abrigo (*e.g.*, exagerando a sua violência, dizendo que espuma da boca quando, meramente, protesta com veemência e insulta ou que agrediu alguém quando, simplesmente, é “agressivo” segundo a avaliação de um profissional assistencialista). E ainda, o que é constatável com alguma frequência, a instrumentalização intencional da tecnologia do diagnóstico psiquiátrico pode ocorrer pela mentira de atores domiciliados do dispositivo a sem-abrigo (*e.g.*, acompanhando um sujeito a um serviço de urgências hospitalares com uma qualquer desculpa, reflexivamente falsa, com o propósito explícito de que os profissionais médicos de serviço internem compulsivamente o sujeito num serviço psiquiátrico, por vezes, drogando-o sem o seu consentimento de modo a que este fique inconsciente e acorde, passadas horas, já internado e sem saber onde está ou como aí chegou). Porém, mesmo em tais casos – que constituem sempre exercícios de poder grotesco no sentido foucaultiano (Foucault 1999: 12 *et seq.*) – nem sempre a intenção individual dos agentes do dispositivo é, pura e simplesmente, controlar e subjugar, enfim, prejudicar, quem vive na rua. Ainda que também o possa ser, maioritariamente, o que está em causa é a sensação dos primeiros de que, dada a pouca variedade de respostas estratégicas que o dispositivo de governo da vida na rua torna possíveis para cada intervenção individual, um tal exercício grotesco de poder, lamentado como tal ou louvado como eficaz, é a única forma de ação disponível para produzir algum efeito de realidade normalizador sobre a forma de vida daquele sujeito sem-abrigo concreto.

não reconhecimento como atividade coletiva torna-se nefasto. Esta performatização coletiva da realidade tem um caráter inerentemente político ao gerar consequências sobre as possibilidades de vida dos sujeitos (não só mas principalmente) sem-abrigo. Mas, sendo político e sendo ontológico, não é reconhecido pelos atores do dispositivo como tal. É negado como processo de produção de realidade ao ser reinterpretado como um exercício único de averiguação de realidade patológica individual no qual a multiplicidade de influências interacionais é relegada para o campo da obscuridade. É explicitamente rejeitado como político ao ser ressignificado como exercício de uma *techne* despoliticada, que meramente, num instante único, se posiciona cientificamente sobre uma essência ontológica (convertida em característica biológica) de um sujeito sem-abrigo, levando a uma inevitável invisibilização das responsabilidades de todos os atores envolvidos no processo – dos profissionais médicos, dado que a sua ação é salvaguardada pela afirmação de si mesma como ato científico axiologicamente neutro, e de todos os outros atores do dispositivo, pois a sua indispensável participação é feita narrativamente desaparecer.

Deste modo, o processo-tecnologia do diagnóstico psiquiátrico de sem-abrigo encobre o caráter grotesco (Foucault, 1999: 12 *et seq.*) que é inevitavelmente seu. Todas as decisões e ações de todos os elementos que não psiquiatras no processo de diagnóstico são desenvolvidas a partir de uma posição reticular que não é legitimada para efetivar tais exercícios de saber-poder (por falta de mandato social ou institucional, por falta de qualificações académicas reconhecidas para o efeito, *etc.*). E as decisões e ações dos profissionais médicos mentais neste processo fazem algo diferente daquilo que é pública e reflexivamente considerado que fazem ou devem fazer. Assim sendo, todas as interações em que a tecnologia é ativada são situações em que um sujeito ou um enunciado produz efeitos de poder sobre a vida de outrem cuja posição reticular não lhe confere – ou, em rigor, confere *de facto* mas que os agentes do dispositivo de governo da vida na rua explicitamente rejeitam *de jure* ao negarem o que ocorre realmente: diagnósticos de doença ou deficiência mental de sem-abrigo que são realizados também por profissionais assistencialistas cujas competências formais não legitimam para tal (*e.g.*, assistentes sociais) mas que, por um processo de modificação do *locus* de onde parte a

identificação (produção) desta ontologia anormal, aparentam ser realizados por profissionais médicos e psicólogos.

O reconhecidamente reduzido desfasamento que há entre a identificação de doença ou deficiência mental pelos profissionais assistencialistas de primeira linha (incluindo assistentes sociais), por um lado, e psicólogos e psiquiatras em espaços de medicina mental (aqueles que têm uma posição de saber-poder que é explicitamente legitimada pelo próprio dispositivo para tal diagnosticar), por outro, é revelador a dois níveis. Desde logo, revela que a leitura que os agentes do dispositivo estimulam da operação desta tecnologia desloca o diagnóstico para o campo de ação exclusiva dos profissionais médicos mentais, recusando *de jure* (mas não *de facto*) a legitimação como «diagnóstico» aos atos de classificação realizados por outros atores. Mas, sobretudo, torna inegável que o diagnóstico é uma tecnologia reticular e não um instante formalizado – de que outro modo explicar com o necessário rigor a similitude de classificação? A fé inabalável no funcionamento do dispositivo de governo da vida na rua, e logo, na articulação eficiente entre os dispositivos assistencialista e médico mental, bem como nas competências profissionais não academicamente validadas dos profissionais assistencialistas de primeira linha é francamente débil como explicação.

Qualquer possibilidade de nela crer desaparece imediatamente quando se introduz no argumento o papel dos profissionais assistencialistas na triagem de sem-abrigo com patologias mentais a dirigir para os espaços onde se encontram os profissionais do dispositivo médico mental. Nesta operação governamental, triagem é diagnóstico, pelo menos, é uma sua parte significativa. São os profissionais assistencialistas quem inicialmente contacta com cada sujeito sem-abrigo e, muitas vezes com base em apreciações superficiais e rápidas, consideram que estes revelam discursos que avaliam como sendo atípicos (leia-se: anormais) ou que têm “umas atitudes estranhas”. Sendo a própria linguagem usada pela esmagadora maioria dos profissionais assistencialistas significativamente medicalizada, a possibilidade de considerarem estar perante uma patologia mental grave apresenta-se com frequência. O passo seguinte, decidido com celeridade mas cuja efetivação, por em geral e *de jure* requerer o assentimento dos próprios sujeitos sem-abrigo (do qual, contudo, é possível prescindir),

pode ser morosa, consiste em enviar estes últimos a consultas de psiquiatria, muitas vezes, acompanhando-os.⁵¹ Nestes espaços psiquiátricos e na presença dos profissionais médicos que aí trabalham – *i.e.*, que aí governam quem vive na rua –, os diagnósticos de doença e deficiência mental são oficializados. Mas não são produzidos neste momento; antes, ele é um ponto na sequência de produção desta doença ou deficiência mental, não mais nem menos relevante do que os que o antecedem.

O simples facto de entrar em contacto com o dispositivo médico mental torna quase nula a probabilidade de não ser diagnosticado: a partir do momento em que o sujeito sem-abrigo passa a soleira da porta do hospital, do consultório ou de um espaço semelhante, a sua ontologia negativa, concretizada na sua insuficiência biológico-psiquiátrica, torna-se dificilmente descartável. Pois, se não existisse uma real necessidade do sujeito ali estar, ele não estaria ali. Se está, é porque precisa. E, se precisa de ali estar, é porque tem um defeito, uma insuficiência fundamental no seu íntimo.⁵² Esta insuficiência não é criada pela medicalização da ontologia negativa. Ela antecede-a, mas só ganha forma biológico-psiquiátrica quando é inserida num tal regime de verdade e de ação, quando é colocada no âmbito de uma tal governamentalidade. Ao diagnóstico-que-não-recebe-o-nome-de-diagnóstico realizado por profissionais assistencialistas (em rigor,

⁵¹ O que revela uma das muitas expressões da tutela como instrumento de governo da vida na rua. Mesmo uma deslocação entre dois elementos da tutela (profissionais dos dispositivos assistencialista e médico mental) é considerada como estando para além das capacidades reconhecidas aos sujeitos sem-abrigo patologizados ou, negando-lhes capacidade de ação e reflexividade positivas mas atribuindo-lhes capacidade de ação e reflexividade negativas, a tutela ao longo do percurso geográfico é expressão de uma operação de saber-poder assente na desconfiança dos outros atores do dispositivo de governo da vida na rua face aos sem-abrigo, supondo os primeiros que os segundos não são confiáveis pois podem afirmar-se disponíveis para irem a uma tal consulta psiquiátrica mas, no momento concreto em que seria suposto deslocarem-se, optarem por não o fazer.

⁵² Segundo Laing (2010: 28), os diagnósticos de doença mental surgem como *a priori* da interação face a face entre médico e paciente, levando a que o primeiro apenas procure identificar (produzir) os sinais e sintomas que suportam o diagnóstico apriorístico – que não podem deixar de estar presentes. Acrescentando a este argumento aquele segundo o qual as “identidades loucas” – enfim, as ontologias que, com a participação reticular do dispositivo médico mental, são produzidas (*enacted*) como anormais – são indissociáveis dos espaços medicalizados em que são performatizadas como “loucas” (Parr e Philo, 2005), torna-se *de facto* muitíssimo provável que um qualquer sujeito-menos-que, um qualquer sujeito *a priori* revelador de símbolos da sua desqualificação social, ao penetrar num espaço do dispositivo médico mental, seja percebido – e diagnosticado e intervencionado – como doente mental. Para mais, sendo classificado e começando a ser governado nesta posição subjetivante e reticular, é praticamente impossível afastar-se dela, ou seja, uma vez diagnosticado como doente mental, é quase impossível para o sujeito provar ou demonstrar a sua sanidade – como, entre outras ocorrências históricas, a experiência Rosenhan tornou inegável (Rosenhan, 1973).

à parte do processo total de diagnóstico que com eles se inicia) corresponde de modo direto o diagnóstico oficial psiquiátrico. Isto leva a que os próprios agentes do dispositivo interpretem a coincidência classificatória como uma validação das competências dos profissionais não médicos na avaliação, no trabalho de despistagem, de problemas médicos mentais: reconhecidamente pouquíssimos sujeitos sem-abrigo saem de uma primeira consulta psiquiátrica sem um qualquer problema médico mental identificado. Contudo, esta coincidência em nada decorre de competências atribuíveis a qualquer agente do dispositivo de governo da vida na rua. Ela deriva tão somente das próprias propriedades estruturais da rede de interdependências em que todos estão envolvidos, que forma uma estratégia holística pela agregação das suas ações e, neste caso concreto, tende a validar *a posteriori* uma decisão governamental que *começa* a ser produzida *a priori*.

Apesar do dispositivo de governo da vida na rua ser medicalizado, há outras intencionalidades governamentais que o caracterizam. Estas tendem a não anular a medicalização de exercícios pontuais de saber-poder e, definitivamente, não eliminam a forma patologizante da governamentalidade do fenómeno dos sem-abrigo. Antes, a estratégia governamental do dispositivo é inerentemente ambivalente, por vezes mesmo aporética, articulando holisticamente medicalização e (a)moralização como duas facetas de um mesmo regime de verdade e de ação sobre a vida na rua – não só uma *sick-talk* hibridizada com uma *sin-talk* (Gowan, 2010) mas também uma *sick-action* enredada numa *sin-action*. A forma patológica imputada à vida na rua como fenómeno sociopolítico e aos sujeitos sem-abrigo nas suas formas de vida assume ora o aspeto de anormalidade ora o semblante de anormatividade – ou ainda, como é mais habitual a cada exercício governamental concreto e ao nível da interação reticular total, reveste-se, qual Janus, de uma dupla, e logo, indissociável, face médico-(a)moral. Um dos elementos que permite conciliar estas duas tendências de saber-poder, típica idealmente distintas ou mesmo opostas mas que a *praxis* histórica do governo da alteridade desqualificada revela como inextricáveis (Foucault, 1978, 1999, 2010b, 2011: 71-101, 2012b), é a articulação dos exercícios e tecnologias governamentais em torno do arquétipo do sujeito sem capacidade de ação e reflexividade positivas mas com capacidade de ação e reflexividade

negativas, este particular tipo de sujeito-menos-que que é incapaz de, por si mesmo, se conduzir (normal e normativamente) bem *mas* que é capaz de – aliás, que, entregue a si mesmo, não pode deixar de, voluntariamente, – se conduzir mal.

A governamentalidade da vida na rua é (a)moralizante em duplo sentido. Desde logo, é-o numa aceção narrativa e praxiológica (a)normativizante – ou seja, percebendo os sujeitos sem-abrigo como anormativos, ou mesmo antinormativos, e desenvolvendo exercícios de governo que visam normativizá-los, de modo puramente repressivo, benemérito ou, o que é mais frequente, de ambos em simultâneo. Historicamente, a pobreza privada de habitação (correspondendo ou não a algo designável como fenómeno dos sem-abrigo) não é governada pelo dispositivo médico mental ou de um modo que o mimetiza mas, antes, por atores e instituições com intencionalidades normativizantes, sejam elas caritativas (filantropia e esmola religiosa ou laica, *etc.*) ou repressivas (punição, suplício, encarceramento, *etc.*). Neste registo governamental, a reação de uma sociedade ao fenómeno da pobreza e aos sujeitos pobres oscila entre “a piedade” e “a força” (Geremek, 2010).⁵³ A partir do momento em que a vida na rua emerge como um fenómeno sociopolítico rigorosamente assim designável, nas décadas de 1970 e 1980, o primeiro impulso registado no modelo societal moderno ocidental para a governar foi, sem dúvida, de cariz normativizante (Hopper, 2003, Gowan, 2010). O modelo médico pouco tinha a dizer no seu governo até ao final da década de 1980. O ímpeto governamental oscilava entre a punição, entre a repressão mais ou menos declarada de quem vivia na rua – através da polícia, dos tribunais, ou do dispositivo assistencialista, praticante de uma caridade recriminadora e quase-prisional – e o emergencialismo caritativo da assistência pública ou privada, institucional ou individual. Ontem como hoje, dentro da orientação governamental normativizante do fenómeno dos sem-abrigo –

⁵³ Sobre a articulação histórica de assistência e repressão na Europa, *cf.* Geremek (1980, 2010). Hirschman (1991) e Somers e Block (2005) abordam as narrativas sobre este tema desde o século XVIII, na Europa e Estados Unidos da América. Para o caso português, no século XIX e início do século XX, *cf.* Relvas (2002). No tocante ao caso específico da pobreza privada de habitação, *cf.* Gowan (2010) e Hopper (1997, 2003). Wacquant (2009) defende que, nas últimas décadas, assistência e repressão revelam uma ligação mais forte do que nas décadas a seguir à Segunda Guerra Mundial, apontando para uma governamentalidade da pobreza que, em grande medida, a gere através do sistema penal-prisional. Deve ser precisado que esta tendência não só não invalida a medicalização da pobreza (e de várias outras formas de alteridade desqualificada) como se articula com ela.

como da pobreza ou de outras alteridades desqualificadas – repressão e assistência, punição e caridade, lei e sentimento, mesclam-se inteiramente – ainda que também aqui se trate de uma articulação, muitas vezes, conflituosa, com propósitos pontualmente divergentes que se ligam a um nível holístico. O apelo sentimental do outro que se apresenta em sofrimento *visível*, que, esteticamente, perturba o sujeito e o chama a intervir de modo minimalista, paliativo, e com o mínimo de contacto possível, sendo parte da orientação assistencialista-repressiva-normativizante, não é, porém, a sua faceta mais explícita. A principal expressão desta orientação governamental é aquela na qual a produção da menoridade ontológica do outro assume a forma de imputação de voluntarismo contranormativo a este sujeito-menos-que e, considerando-o assim como preguiçoso, violento, criminoso, debochado, bêbado, drogado, enfim, mau, tal origina ações (reivindicadas e/ou concretizadas) de punição – vingativa, cruel e/ou visando a conversão normativa do sujeito de modo a que ele se torne dócil e trabalhador (Bauman, 2009; Foucault, 2012b; Gowan, 2010).

Contudo, a governamentalidade da vida na rua é também (a)moralizante numa rigorosa aceção lévinasiana (Lévinas, 1966, 1988, 1989, 1991; Lévinas e Nemo, 1988) quer na medida em que os sem-abrigo são ontologicamente representados-construídos e governados como (se fossem) amorais, como se estivessem fora do campo da moral, quer porque o trabalho governamental dos atores domiciliados do dispositivo, sobretudo, da sua parte oficial, se autoenuncia de modo repetido como adiaforético, *i.e.*, como uma ação em si mesma valorativamente indiferente e não passível de avaliação no campo da moral (Bauman, 1991: 144 *et passim*, 2000: 92 *et passim*, 2007b: 155 *et passim*; Bauman e Donskis, 2013: *passim*).

Para Lévinas (1966, 1988, 1989, 1991, 2004; Lévinas e Nemo, 1988), a moral é a relação fundadora da inter-relação humana, é a sua condição de possibilidade basilar, o impulso primeiro pelo qual os seres humanos se associam e, na sucessão de atos de associação, se constituem como sujeitos. A relação moral surge quando o Eu se depara com o outro que se me apresenta como rosto, expondo a sua necessidade e, comandando-me sem ação ou verbalização nesse sentido, me obriga a responsabilizar-me por ele. Por esta responsabilização, o Eu e outro ligam-se de modo inextricável e aquilo

que o primeiro traz à associação é precisamente a sua responsabilidade total pelo segundo. Total, pois o Eu é sempre “responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade *a mais* do que todos os outros” (Lévinas e Nemo, 1988: 91). Deste modo, a responsabilidade da relação moral é profundamente assimétrica, não-recíproca, pois o Eu, sendo totalmente responsável pelo outro, inteiramente responsável *para* o outro, é responsável quer pela sua responsabilidade quer pela do outro, deve cumprir *para* o outro e *pelo* outro aquilo que ele não faz para si mesmo, portanto, tem de se substituir ao outro, sendo a responsabilidade do próprio Eu insubstituível. Ou é cumprida, e a relação moral sobrevive, ou não é, e a moral termina. Enquanto que a situação na qual o outro não cumpre a sua responsabilidade e Eu me substituo a ele é precisamente o fundamento da moral, se Eu não cumpro ninguém me pode substituir pois, no limite, tal equivaleria a que outrem assumisse a minha responsabilidade como sua, o que a tornaria *de facto* sua e não minha – permanecendo a minha própria responsabilidade por cumprir.

Esta forma de associação moral é um dos principais modos pelos quais os seres humanos se podem autossujetivar: “o laço com outrem só se aperta com responsabilidade (...). Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Dar. Ser espírito humano é isso” (*id.*, *ibid.*: 89). A subjetivação humana torna-se possível somente na interação (Elias, 2004, 2005, 2006) e o laço entre os sujeitos é constituído e mantido pela circulação continuada do dom (Caillé, 2000; Godbout; 2000; Godbout e Caillé, 1997; Mauss, 2008): é isto que afirma o sujeito como parte constituinte de uma associação; a pertença a uma *communitas* só é realizada pela circulação do *munus* (o dom-obrigação) que – desde logo etimologicamente – a caracteriza (Esposito, 2010a: 73-115, 2010b: 3-19 *et passim*, 2011). Ser responsável pelo outro, dar, ser um elo na cadeia móvel e dinâmica de circulações deste dar-de-si, deste ser-para-o-outro, é isto que permite uma forma de vida subjetivada como mais do que mera *zoe*, é isto que torna possível ultrapassar a mera biologia do ser no seu isolamento associial. “A identidade do sujeito deriva da impossibilidade de escapar à responsabilidade, da assumpção do outro” (Lévinas, 1991: 14).

É este dar-de-si, esta oferta de si mesmo a outrem, que lança as condições de possibilidade para formas de coexistência não caracterizadas pela dominação de alguns dos seus elementos.⁵⁴ A moral é um autocondicionamento do próprio *para* o bem-estar de outrem. Ela remete para o “infinito” na medida em que diz respeito a uma responsabilidade inevitavelmente desigual pois a do outro é sempre inferior (aliás, de (in)existência, no limite, irrelevante) à do próprio, sempre total dado que aumenta quanto mais é assumida, *i.e.*, quanto mais responsável pelo outro o próprio sujeito se assume mais responsável por ele se torna, quanto mais cumpre mais tem obrigação de cumprir. Mas, sobretudo, a relação moral surge como materialização do “infinito no finito” (Lévinas, 1988: 37 *et passim*) na medida em que cada ato finito *para* o outro rejeita ser contemporâneo das suas consequências positivas – que, assim, surgem no futuro do outro e não no do próprio. “Infinito no finito” pois, se o Eu é responsável pela sua ação, mesmo pelas suas consequências imprevistas ou não planeadas, contudo, esta sua ação ultrapassa-o – é *para* o outro. Aliás, é na exata medida em que a ação do eu o ultrapassa que ele é responsável por ela, responsável por ela na sua plenitude, na sua totalidade, prevista e imprevista, e mais responsável pela sua ação do que o outro pela ação dele (dado que a responsabilidade do primeiro abarca a do segundo e a deste último é assunto dele, não diz respeito ao primeiro) (Lévinas, 1988, 1991; Lévinas e Nemo, 1988).

Ora, esta possibilidade de associação e subjetivação pela responsabilização pelo outro é *a priori* negada aos sem-abrigo. A sua reificação subjetivante na forma de sujeito-menos-que impede-o de sair da posição do outro incapaz de e/ou indisponível para se responsabilizar por si mesmo, e logo, também de estender o campo da sua responsabilidade para abarcar a de outrem. A ubiquidade da sua caracterização governamental como sujeito sem capacidade de ação e reflexividade positivas mas com

⁵⁴ O argumento, em definitivo, não deve ser lido como indicando que a relação de dom – que entendo como a concretização possível da relação moral na *praxis* –, de modo automático, leva a sociações de não-dominação. É conveniente lembrar que a dádiva é inerentemente agonística, é uma forma de guerra (Caillé, 2000; Godbout, 2000; Godbout e Caillé, 1997; Mauss, 2008), que cria obrigações e, muitas vezes, subordinação – tal como, mais do que outros autores que se dedicaram ao tema, Bourdieu (1995) tornou inegável. Mas, ao contrário de sociações que se constroem pela rejeição do *munus*, pelo dom há a *possibilidade* de não-constituição de relações de dominação – ainda que não haja a possibilidade de retirar a interação do campo do poder.

capacidade de ação e reflexividade negativas apenas contempla a possibilidade de quem vive na rua ser irresponsável – por incapacidade dada a sua anormalidade e/ou por vontade antinormativa.⁵⁵ A estratégia governamental que enuncia a solidificação do seu estatuto de necessitado de condução heterónoma – tutelar ou puramente repressiva – elimina a possibilidade de reconhecimento da sua ação como dom, como participação na circulação de dádiva, e logo, do seu reconhecimento como elemento humano completo. A sua posição de assistido assenta no pressuposto de que o sujeito é puro recipiente e nunca dador. A falta (negação) objetiva de recursos materiais obstaculiza de modo significativo o dar-de-si-ao-outro. E, operando esta construção subjetivante como *topos*, sendo uma condição de base da representação dominante dos sem-abrigo pelos atores domiciliados do dispositivo de governo da vida na rua, ela impede o reconhecimento do dom, *munus* ou responsabilidade *para* outrem nos múltiplos atos de solidariedade, amizade, preocupação, compaixão ou entreaajuda que são desenvolvidos por sem-abrigo.

A ligação do sujeito sem capacidade de ação e reflexividade positivas mas com capacidade de ação e reflexividade negativas ao arquétipo de sem-abrigo toxicod dependente, alcoólico, mentiroso, preguiçoso, criminoso, doente mental, *etc.*, veda o campo da ação moral a quem vive na rua. Por vezes, a sua conduta – em rigor, a sua ontologia – é percebida como inerentemente imoral: os sem-abrigo são percebidos como querendo mentir, aproveitar-se da bondade alheia, roubar, agredir, consumir drogas ilegais ou álcool. Mas o ponto fundamental da caracterização da relação suposta entre os sem-abrigo e o campo da moral encontra-se menos no voluntarismo com que estes são percebidos rejeitá-lo do que na sua simples expulsão absoluta deste modo de interação. Quer porque assim o desejam (conduzindo-se imoralmente) quer porque são incapazes de o fazer (por inferioridade química-biológica), a sua ação (leia-se: ontologia) é inteiramente representada como amoral, puro facto a ser alvo de governo.

Porém, a dimensão amoral em sentido lévinasiano da governamentalidade da vida na rua estende-se quer ao campo de vida dos sem-abrigo quanto ao dos não-sem-

⁵⁵ Sendo certo que, de forma aporética, a constituição dos sem-abrigo como irresponsáveis não impede que eles sejam responsabilizáveis ou responsabilizados, ou mesmo culpabilizados, sobretudo, quando a sua irresponsabilidade deriva de uma (imputação de) vontade contranormativa. Aliás, a matriz (a)normativizante do governo da alteridade desqualificada assenta precisamente na necessidade de responsabilização judicial dos sujeitos que optam por ser irresponsáveis.

abrigo. Também aqui são identificáveis com frequência, na parte não-oficial como na parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua, decisões e ações que não podem deixar de se revelar profundamente imorais: os sem-abrigo são ignorados, desrespeitados, insultados, agredidos, acusados, infantilizados, ameaçados e alvo de mentiras como parte da estratégia de condução das suas vidas. Porém, o ponto fundamental, pelo menos no que toca à parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua, é a explicitação recorrente, da parte de vários dos seus profissionais, de que a sua ação assume a forma de um “trabalho técnico”, logo, reconhecidamente não político e não moral. Isto não impede que seja reconhecido como normativizante e que este seu caráter, por des-significação semântica, seja designado como “moralizador” dos sem-abrigo. Mas se um dos objetivos governamentais centrais é a (re)subjetivação de quem vive na rua como, entre outras coisas, um ser normativizado, o próprio processo pelo qual tal transformação de si é alcançada é autorreconhecidamente adiaforético (Bauman, 1991: 144 *et passim*, 2000: 92 *et passim*, 2007b: 155 *et passim*; Bauman e Donskis, 2013: *passim*). Este “trabalho técnico” cujo propósito primordial é “motivar para a mudança” subjetivante (o que, em si mesmo, pressupõe já um total voluntarismo da vida na rua e da sua anormatividade) é percebido como opondo-se de modo fundamental quer a um trabalho político – mesmo que seja um exercício de *enactment* de realidade no qual as possibilidades de vida dos sem-abrigo são incontornavelmente afetadas – quer a um exercício caritativo – mesmo que grande parte deste “trabalho técnico” consista em atos isomórficos aos que seriam desempenhados num registo de caridade, tais como a distribuição alimentar, de roupa ou a pontual e provisória cedência de uma cama, sendo que, de modo mais intenso até do que num modelo caritativo, o governo da vida na rua nestes moldes de *techne* opera, em permanência, em situação de emergência (exceção).⁵⁶ Ora, a autodefinição desta ação como *techne* – como ação «artesanal»

⁵⁶ Para Ion (2006), uma das características definidoras da transição do “trabalho social” para a “intervenção social” é precisamente o funcionamento desta última numa situação de urgência ininterrupta, o que, passando o argumento para o dispositivo de governo da vida na rua, não pode deixar de indicar que as interações desenvolvidas na rua, de modo incontornável, são permanentemente excepcionais, logo, que a rua é uma zona de indistinção em sentido agambeniano (Agamben, 1998, 2010).

(*contra* «científica»), pragmática, casuística,⁵⁷ orientada para a produção de fins conscientemente reconhecidos (no caso, sobretudo, de subjetivações) pela mobilização de formas de racionalidade instrumental (Flyvbjerg, 2011: 56-57 *et passim*) –, necessariamente, nega quaisquer responsabilidades morais para com o outro-sem-abrigo que se revela como rosto aos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo. Esta rejeição da prestação de apoio a quem vive por impulso moral, como as palavras paradigmáticas de um profissional assistencialista exemplificam, é explícita: “devemos ajudar [por impulso moral, sem exigência de *quid pro quo*], desculpem-me lá, é o tanas”.

Esta definição do próprio trabalho como *techne* amoral visando a “motivação para a mudança” ontológica de cada sem-abrigo (a *metanoia* que desenvolverei no final deste capítulo) apoia-se na mobilização de uma série de tecnologias de saber-poder, entre as quais se inclui a (obrigatoriedade de) prova. Só o sujeito sem capacidade de ação e reflexividade positivas mas com capacidade de ação e reflexividade negativas, avaliado quer como anormal quer como anormativo, justifica a mobilização de uma tal tecnologia no âmbito de uma governamentalidade que visa, precisamente, fazê-lo desaparecer.⁵⁸ Ele é um sujeito ingovernável que deve ser governado, é um sujeito ontologicamente imutável – pela sua anormalidade neuro-psiquiátrica – que deve mudar.⁵⁹ A partir da

⁵⁷ A matriz conceptual grega clássica que está na base da semântica contemporânea de *techne* – que é mobilizada em termos como «tecnologia», «técnica» ou «técnico» – realça a sua necessária variabilidade em função do contexto da sua aplicação, a sua necessária dependência contextual (Flyvbjerg, 2011: 56-57 *et passim*). Isto não é o que caracteriza a *techne* como forma de governo da vida na rua. Esta última tende a ser descontextualizada na medida em que as decisões e ações individualizadas e individualizantes sobre as vidas dos sem-abrigo, paradoxalmente, remetem menos para a análise das interações, posições estruturais e recursos objetivos de quem vive na rua do que para as representações, *topoi*, ligações ao arquétipo de sem-abrigo, vontades, liberdades de ação, *etc.*, que os atores domiciliados do dispositivo carregam consigo aquando de um ato de governo. Deste modo, esta *techne* é menos contextualizada do que casuística, sobretudo, pois expressa a cada momento a desaplicação de toda e qualquer normatividade geral na rua como espaço de exceção permanente.

⁵⁸ Para ser preciso, a necessidade-obrigatoriedade de uma parte da tecnologia da prova assenta neste arquétipo subjetivante e na lógica governamental neoliberal segundo a qual é imperativo reduzir os custos dos pobres para o Estado – na forma de gastos com saúde, prestações públicas, reformas, *etc.* Mas esta lógica só se operacionaliza através da prova devido ao *topos* metanarrativo segundo o qual os sujeitos desqualificados apoiados publicamente abusam do sistema de apoios para eles montado.

⁵⁹ Esta(s) figura(s) essencialmente aporética(s) – e cujo caráter de paradigma(s) subjetivante(s) de governo da vida na rua muito prejudica os sem-abrigo – revela(m), entre outras coisas, uma afinidade intelectual e praxiológica com o “indivíduo a corrigir” que emerge no século XVIII europeu (Foucault, 1999: 53-54). Na época, bem como hoje, o que permitia (permite) definir uma tal figura anormal como necessitando de correção era (é), precisamente, a sua incorrigibilidade. O longo tempo histórico do governo da alteridade

suposição da existência ubíqua deste ser aporético, que se liga a cada sem-abrigo individual pela sua relação com o arquétipo de sem-abrigo, a própria governamentalidade da vida na rua passa a basear-se na permanente desconfiança face aos sem-abrigo. Cada um deles é, na sua essência, por vontade e/ou incapacidade, um sujeito fundamentalmente errado e, como tal, importa reduzir o campo possível da sua conduta – pois, deixado livre para circular, ele não pode deixar de se conduzir, precisamente, do modo negativo que se quer eliminar, o que legitima esta forma de governo. Portanto, torna-se questão de lhe exigir, em permanência que prove a sua real necessidade (pois pode não precisar e apenas se querer aproveitar),⁶⁰ que prove o seu cumprimento das condições contratuais que lhe foram impostas para aceder a uma prestação pública (pois pode querer recebê-la sem nada dar em troca, sem nada fazer), sobretudo, que prove a sua “motivação para a mudança”, *i.e.*, a sua disposição para deixar de ser fundamentalmente anormal (cumprindo desintoxicações alcoólicas, frequentando consultas psiquiátricas, tomando a medicação psiquiátrica prescrita, *etc.*) e anormativo (procurando trabalho, frequentando cursos de formação profissional, trabalhando em troca da possibilidade de pernoitar num centro de acolhimento, *etc.*).⁶¹

desqualificada é, neste ponto como noutros, revelado como uma sucessão-sobreposição de aporias. Tal pode ser, necessariamente, o resultado da articulação agonística de relações de poder pela qual uma estratégia de saber-poder é produzida. Mas não deixa, por este motivo, de ser claro que a materialização de similares arquétipos inerentemente paradoxais em tecnologias, estratégias, interações, *etc.*, que se impõem sobre e com os sujeitos desqualificados, nomeadamente mas não só, pobres, lhes prejudica fundamentalmente a existência ao reduzir o campo das suas possibilidades de vida.

⁶⁰ A exigência de prova de necessidade remete para a sócio-génese do arquétipo do «falso pobre» e das figuras subjetivantes sobrepostas que são o «pobre rico» e o «falso mendigo» (uma variação idiossincrática o «pobre voluntário»). Estas figuras são indissociáveis daquelas que compõem a dicotomia «bom pobre/mau pobre», bem como das diferentes formas de tratamento de que os sujeitos colocados em cada uma destas últimas categorias eram (são) alvo – caridade (piedade) para o «bom pobre», repressão (força) para o «mau pobre», a categoria para a qual é remetido o «falso pobre». Esta dicotomia, com as suas variações, é parte indissociável de qualquer governamentalidade moderna de uma alteridade desqualificada que, entre outras coisas, é pobre, e permanece bem atual no dispositivo de governo da vida na rua – mesmo quando se mescla com a sua lógica medicalizada. Para a história europeia destes arquétipos, *cf.* Geremek (1980, 2010), e, para o caso português, durante o século XIX e início do século XX, *cf.* Relvas (2002).

⁶¹ Sobre a exigência continuada de provas – se assim se quiser pensar, sobre a prova como tecnologia de governo da alteridade desqualificada – no dispositivo assistencialista em geral, e, em particular, sobre a necessidade do sujeito provar a sua “motivação para a mudança” como condição de base da intervenção, *cf.* Castra (2011), Commaille (2012) e, em particular, Chelle (2012). É de referir que, entre outros efeitos desta tecnologia, a proliferação da prova pelo dispositivo leva a um aumento da burocracia associada ao setor público-privado da assistência. Dado que a prova contínua por parte dos pobres/assistidos (da sua

A prova é a tecnologia de controlo pela qual se pode averiguar se cada sujeito sem-abrigo é honesto e confiável, *i.e.*, a tecnologia pela qual o dispositivo verifica se um sem-abrigo individual respeita a normatividade dominante ou, pelo menos, está disposto a iniciar ou continuar um processo de (re)subjetivação pelo qual passará a respeitá-la. Mas ela parte da anormatividade como *topos* cuja exceção positivamente avaliada se busca em cada sujeito que vive na rua. Para mais, pela ligação de todos os indivíduos que vivem na rua ao arquétipo de sem-abrigo, os vários agentes reticularmente apontados para cada instante de verificação esperam (desejem-no ou não, o que é razoavelmente irrelevante) encontrar não a verificação da exceção positiva mas, antes, a da construção ontológica apriorística – com as inevitáveis consequências que tal pode acarretar ao nível da diminuição de possibilidades de vida de quem vive na rua pelo corte de prestações públicas ou de outros apoios. A desconfiança face aos sem-abrigo não é uma característica individual dos atores do dispositivo – pelo menos, não o é simplesmente nem em primeiro lugar. Ela é uma propriedade normativa do próprio dispositivo e, como tal, condiciona quer o campo da decisão e da ação individuais quer o campo da própria subjetivação dos atores domiciliados que o compõem – que se tornam sujeitos que esperam que os sem-abrigo não cumpram, “instrumentalizem” os serviços, se aproveitem, escondam rendimentos (legais ou não) da burocracia do dispositivo, queiram comida gratuita sem ter fome, simulem problemas de saúde física, mintam sobre o seu passado e o seu presente, enunciem falsas intenções de mudança de quem e do que são, rejeitem dar seja o que for em troca de assistência. Neste ponto, como em todos os outros de um estudo dos exercícios de saber-poder e dos seus efeitos de subjetivação através do dispositivo de governo da vida na rua, abordar o funcionamento da rede de interdependências diz tanto sobre os sem-abrigo quanto sobre os não-sem-abrigo.

necessidade, da sua docilidade, da sua motivação, da sua saúde, do seu cumprimento de obrigações, *etc.*) é *conditio sine qua non* do funcionamento do dispositivo, então, cria-se uma necessidade crescente de procedimentos, instituições, profissionais e voluntários que têm como uma das suas funções basilares a sua verificação. E, daqui, um novo efeito aporético decorre: a condicionalidade do atual sistema de assistência leva a que seja gasto mais dinheiro em burocracia do que em apoios *de facto*, *i.e.*, é gasto mais dinheiro em salários de profissionais, em equipamentos, em estudos, projetos, cursos de formação para profissionais do dispositivo, *etc.*, do que aquele que é efetivamente disponibilizado para as próprias prestações que esta burocracia de suporte visa gerir (Chelle, 2012: 133 *et passim*). Isto torna inegável a irracionalidade sistémica do capitalismo neoliberal no campo do «social» e mostra como o discurso do Estado mínimo (Foucault, 2010a) coexiste com um Estado máximo praxiológico.

Alguns profissionais assistencialistas, raramente – e *raramente* deve ser enfatizado, bem como *alguns* –, reconhecem com preocupação que “nós estamos sempre a exigir às pessoas [sem-abrigo], coisas que nem mesmo nós [fazemos]”. O *modus operandi* do dispositivo de governo da vida na rua, porém, rejeita perentoriamente qualquer excesso de exigência dirigida aos sem-abrigo: antes, reclama em permanência a necessidade de os obrigar mais ainda. A metanarrativa orientadora da governamentalidade da vida na rua não é expressa pela preocupação citada mas, pelo contrário, pela repetição de enunciados no registo de que “nós, nas instituições, somos muito brandos com elas [pessoas assistidas]”. «Elas», fundamentalmente, têm culpa – exclusiva ou não – pela sua situação dominada, pela sua privação, e “não são só vítimas de uma sociedade agreste”. Aliás, “muitas são vítimas de si próprias”. É precisamente por isto, pela sua responsabilidade fundamental que, para normativizar – mesclando ativação e repressão, verificação de cumprimento burocrático formalista e punição – é fulcral exigir a quem vive na rua.

As exigências dirigidas a quem vive na rua ultrapassam largamente aquilo que os sem-abrigo têm de provar, incluindo todas as contrapartidas que o dispositivo deles reclama em troca de uma assistência minimalista: idas as reuniões com profissionais assistencialistas em diversas instituições, idas a consultas psiquiátricas, frequências de cursos de formação escolar ou profissional, procura de emprego, toma adequada de medicação psiquiátrica, abstenção do consumo de álcool ou drogas ilegais em alguns casos, realização de desintoxicações, trabalho em troca de cama e comida, participação em atividades várias (peças de teatro, oficinas artísticas, *etc.*), apresentação de documentos, cumprimento de horários estabelecidos por outrem, ou disponibilidade para dar início a um processo de (re)subjetivação tutelado.⁶² Tudo isto é parte do regime governamental condicional que, em grande medida, opera através da tecnologia da contrapartida – assistência em troca de (re)subjetivação. Mas, se há mais exigido para além de provas, a prova é necessária para cada um dos pontos da cadeia de contrapartidas em que os sem-abrigo são inseridos. Ela é uma tecnologia que visa

⁶² De algum modo, tudo o resto que é exigido aos sem-abrigo é-o precisamente como tecnologia de apoio a esta (re)subjetivação.

“moralizar” e “responsabilizar” (leia-se: normativizar) os sem-abrigo, *i.e.*, tem como um dos seus objetivos centrais fazer com que cada sem-abrigo assuma a sua responsabilidade (por vezes, culpa) por si e pela sua situação (forma de vida) – uma responsabilidade que lhe é já imputada do exterior, precisamente, pelos sujeitos que lhe exigem que ele a assuma.

Neste sentido, para além de revelar a desconfiança do dispositivo face aos sem-abrigo, a conjugação das tecnologias da prova e da contrapartida apresenta-se como uma rejeição explícita da ação moral por parte dos atores domiciliados do dispositivo. A responsabilidade total transita do Eu para o outro, que não tem outra hipótese que não seja recebê-la de modo avassalador a menos que prescindia dos apoios, já em si minimalistas, que lhe são disponibilizados pelo dispositivo. A dimensão (a)moral do dispositivo de governo da vida na rua mostra-se também aqui, nesta sucessão de exigências feitas aos sem-abrigo como outro(s) – mas como outro cuja responsabilidade assumida como infinito (porque ultrapassa largamente o campo potencial daquilo pelo qual ele pode ser *de facto* responsável) é uma questão crucial para o Eu dos atores domiciliados do dispositivo. Portanto, esta forma interaccional é exatamente contrária à que apresenta a relação moral. Se, nesta última, “o que me permito exigir de mim próprio não se compara ao que tenho o direito de exigir de Outrem” (Lévinas, 1988: 41) é porque “o que me permito exigir de mim próprio” é sempre muito mais do que posso exigir ao outro – ao qual, no limite, nada posso pedir. Ora, na governamentalidade da vida na rua, a citação de Lévinas retém um certo valor explicativo descontextualizado mas somente na medida em que os graus de exigência e responsabilidade possível são invertidos, apenas na medida em que se processa uma deslocação (a)moral da responsabilidade do Eu para o outro.

Se, sócio-geneticamente, a normativização da alteridade desqualificada se processa, principal mas não exclusivamente, através da sua repressão – ou, em alternativa, da sua assistência com uma forma repressiva –, a ligação entre instituições típica idealmente assistencialistas (bem como médicas mentais) e repressivas (polícia, tribunais, prisão) emerge como um dos pontos privilegiados da expressão da faceta (a)moralizante do dispositivo de governo da vida na rua. As primeiras e as segundas

contactam com frequência, de modo formalizado (por protocolos, *etc.*) ou não. Agentes policiais ou do sistema de justiça, em caso de necessidade, contactam com os profissionais da parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua para que estes últimos revelem a localização de sem-abrigo com questões judiciais pendentes – o que, quando ocorre, por vezes, tem como consequência a detenção ou prisão de sem-abrigo – ou para que os segundos acompanhem os primeiros em deslocações com o propósito de abordar sem-abrigo que pernoitam em espaços inconvenientes para as classes médias e elites e, pela articulação de ambas as lógicas governamentais, proceder a uma realocação espacial pela qual os sem-abrigo, com um objetivo repressivo mais ou menos declarado, são feitos transitar da rua em sentido literal para outros espaços (centros de acolhimento, locais de internamento psiquiátrico ou, simplesmente, outras heterotopias não institucionais da rua em sentido literal) com a facilitação da mediação de profissionais assistencialistas.

Mas é, talvez, na tecnologia governamental da substituição de pena que a articulação entre assistência e repressão mais declaradamente ocorre. Concretizada mas, sobretudo, reivindicada por profissionais da parte oficial do dispositivo, a decisão judicial de substituir uma pena de prisão efetiva pela obrigatoriedade de frequência de uma atividade de reinserção (*e.g.*, curso de formação profissional) ou de um tratamento psiquiátrico (em regime ambulatorio ou de internamento) só superficialmente consiste num esforço de adequação da punição ao bem-estar do sujeito punido. Antes, ela apresenta-se *par excellence* como um procedimento de transferência de poder tutelar sobre um sem-abrigo do dispositivo judicial-penal para a parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua. Percebendo os sem-abrigo como seres inerentemente patológicos, a sua tutela é acriticamente aceite como *conditio sine qua non* do seu governo no sentido da sua (re)subjetivação e controlo. A anormalidade e a anormatividade fundamentais de quem vive na rua conjugam-se de modo a tornar razoavelmente intercambiáveis as formas da sua heteronomia governamental: agente policial, guarda prisional, assistente social ou psiquiatra, o importante é que um sujeito domiciliado com uma posição reticularmente legitimada para a supervisão da alteridade desqualificada tome a seu cargo o ser inferior que vive na rua. Dado que este último, com

o mesmo peso relativo, se caracteriza pela sua capacidade de ação e reflexividade negativas e pela ausência de capacidade de ação e reflexividade positivas, narrativamente, para seu bem, ele necessita tanto de punição judicial-penal, exercida pela polícia, tribunais e sistema prisional, quanto de acompanhamento assistencialista-médico, efetivado por profissionais assistencialistas e do dispositivo médico mental. Só na medida em que o dispositivo de governo da vida na rua, como dispositivo de governo de uma alteridade desqualificada, tem como objetivo estratégico servir os interesses da sociedade em geral e não os dos próprios sujeitos desqualificados (Paugam, 2006: *passim*; Paugam e Schultheis, 2008; Simmel, 2008) é que se torna intercambiável assistir ou punir, para usar as expressões de Geremek (2010), governar pela “piedade” ou pela “força”. Ambas as estratégias de saber-poder têm como objetivo a normatização de quem vive na rua – mesmo que visem também normalizar estes sujeitos. Através desta tecnologia como de outras, a (a)moralização levada a cabo pelo dispositivo de governo da vida na rua – não só mas também pelas ligações implícitas e explícitas entre as suas partes oficial e não oficial – revela-se em toda a sua intensidade.

Os dispositivos médico mental e penal-judicial têm uma longa história de articulação governamental – feita de alinhamentos tal como de tensões, mas gerando uma estratégia holística de ambos os modos. O seu cruzamento é o ponto no qual, nos séculos XVIII e XIX, o sujeito-menos-que emerge como entidade incontornável do próprio processo de governo da alteridade desqualificada, deslocando-se o *locus* de decisão e ação do ato para o sujeito, do comportamento para a ontologia (Foucault, 1978, 1999, 2012b). A compreensão da conduta dos sujeitos desqualificados, bem como a intervenção normalizante e normativizante dela decorrente, deixa de poder circunscrever-se à própria ação deste indivíduos, passando a depender da classificação da ontologia que age, o que vai influenciar não só as práticas penais e psiquiátricas como também as filantrópicas.⁶³ A «natureza» do sujeito desviante, do sujeito-menos-que, passa a ser percebida como antecedendo, acompanhando e sobrevivendo a cada um dos seus atos particulares, tornando-se no elemento central do seu governo: ele só pode ser governado acedendo à sua «natureza» por via da psiquiatria e, em torno dele, será

⁶³ Cf. também Donzelot (2005).

erigida toda uma rede de atores, instituições, procedimentos, enunciados, espaços arquitetónicos, etc., com o propósito de o controlar e moldar.⁶⁴ Neste cruzamento de médico e (a)moral produz-se uma “patologização” do desvio face à norma (científica, estatística) e face à normatividade dominante num certo espaço-tempo, *i.e.*, ocorre uma deslocação daquilo que coloca em causa esta normatividade e se afasta desta norma⁶⁵ do comportamento *de per se* para o campo de uma ontologia bio-psíquica deficiente e, de algum modo, factual ou potencialmente perigosa para o resto da sociedade (entenda-se: para os sujeitos normais e normativos, sobretudo, para aqueles que ocupam posições reticulares segundo algum critério privilegiadas).

É precisamente nesta hibridação médico-(a)moral que, da segunda metade do século XVIII em diante, emerge o sujeito sem capacidade de ação e reflexividade positivas mas com capacidade de ação e reflexividade negativas. Ele é o fruto da conjugação do sujeito ideal típico do dispositivo médico mental, portanto, totalmente destituído de capacidade de ação e reflexão (Conrad, 2007; Conrad e Schneider, 1992; Gowan, 2010), com o sujeito ideal típico do dispositivo judicial-penal, inescapavelmente responsabilizável (Foucault, 1978; Gowan, 2010). Esta ontologização da amoralidade do anormal, permanentemente localizada entre a patologia e a imoralidade (Foucault, 1999: 19 *et passim*), é possível dado que ambas as intencionalidades estratégicas – a medicalizada e a judicial – assentam, de base, na negação do carácter relacional da subjetivação e da conduta dos sujeitos, na invisibilização do condicionamento estrutural dos seres humanos.

É com esta sócio-génese que se constitui, do final da década de 1980 em diante, o dispositivo de governo da vida na rua como entidade reticular que, com o mesmo peso relativo, visa normalizar a anormalidade e normativizar a anormatividade dos sujeitos sem-abrigo. Não só pela conjugação de intencionalidades e instituições típica idealmente

⁶⁴ Não deixa de ser interessante verificar o carácter paradoxal desta passagem da natureza do ato para a natureza do sujeito. Quando o ato deixa de valer por si mesmo, a natureza subjetiva que entra em jogo é, necessariamente, uma natureza *contra natura*. Quem entra em jogo é o sujeito «naturalmente» (ontologicamente) desviante, monstruoso, anormal, que apresenta uma essência que lhe é particular, da qual ele é indissociável, mas que é fundamentalmente oposta à norma científica e à normatividade dominantes, respetivamente acessíveis pela estatística e pela lei (Foucault, 1999: 84 *et passim*).

⁶⁵ E, em certos casos, que coloca em causa esta normatividade devido à sua forma anormal.

assistencialistas, médicas e repressivas como pelo gérmen normativizante que caracteriza o dispositivo médico mental (Foucault, 1978, 1999, 2012b), emerge o aparato conceptual, institucional e praxiológico que tem como objetivo formatar a vida na rua pela transformação fundamental dos sujeitos sem-abrigo, percebidos como inerentemente inferiores aos restantes elementos do modelo societal em que todos existem. Apesar da invisibilização estrutural e da individualização patológica do desvio (a)normal e (a)normativo, esta racionalidade de governo opera pela ativação e circulação de um saber-poder que é, em simultâneo, individualizante e totalizante, que, ao mesmo tempo, age sobre cada corpo individual que vive na rua e sobre os sem-abrigo como agregado sociopolítico, administrativo e ontológico. É esta individualização concomitante com a totalização, empregue como estratégia de governo da vida na rua, que passo a discutir.

3.3. Disciplinar e regular a vida na rua

A expressão “governamentalidade” é introduzida por Foucault no curso que este lecionou no *Collège de de France*, em 1977-1978, intitulado *Securité, territoire, population* (Foucault, 2009), e desenvolvida nos cursos subsequentes (em particular, Foucault, 2010a, 2012a). Apesar deste momento se apresentar como uma das inflexões de sentido características do seu pensamento, ele não constitui uma rutura mas, antes, numa descontinuidade que opera no seio de uma mais vasta continuidade conceptual. As reflexões que o autor vinha a desenvolver desde 1974 (sobretudo, Foucault, 1994a, 1999, 2006a, 2012b) apontavam já para as circulações de saber-poder e para os efeitos de subjetivação que estas produzem. A exposição de um posicionamento radicalmente relacional, reticular, do poder, ancorado na alteração da preponderância relativa de mecanismos de saber-poder concomitantes – ainda que de emergência histórica sucessiva – era já o centro dos argumentos foucaultianos quando, antes da introdução da terminologia da governamentalidade, estes eram enunciados na semântica da biopolítica ou do biopoder.⁶⁶

⁶⁶ Em certas obras, Foucault usa os termos “biopoder” e “biopolítica” como sinónimos, indicando um mecanismo de poder internamente composto por uma dimensão disciplinar, de governo de corpos

Até ao século XVII, na Europa, o mecanismo de saber-poder privilegiado era a soberania, um tipo de poder derivativo da *patria potestas* romana que conferia ao *pater familias* um direito de vida e de morte sobre todos os elementos do *domus* – membros da família e escravos – ainda que a soberania fosse uma versão atenuada do direito absoluto de disposição da vida e da morte que caracterizava a *patria potestas* (Foucault, 1994a: 137-138). Este direito de vida e morte é fundamentalmente dissimétrico: ele só se pode efetivar do lado da morte. É no momento em que mata ou opta por não matar que, dentro de uma matriz de poder soberana, o poder se efetiva quer sobre a morte quer sobre a vida. Assim sendo, em sentido rigoroso, o poder soberano não assume a forma de um direito de vida e de morte mas, antes, surge como “direito de matar ou deixar viver” (Foucault, 1994a: 137-138 *et passim*, 2006: 256-257 *et passim*).

Este “direito de apreensão” (Foucault, 1994a: 138) de objetos, espaços, tempos, sujeitos, enfim, este direito de apropriação da vida e da morte (e da vida através da morte), era aplicado de forma descontínua à escala de um território através de atos de morte dramatizados publicamente como punição exemplar de crimes. Dentro do esquema de saber-poder soberano, não se punem *todos* os crimes nem estes são punidos a *todos* os momentos. Antes, de modo pontual, a soberania revela-se na sua máxima violência e crueldade, tornando inescapavelmente visível à audiência dos súbditos o sofrimento extremo que é infligido a um criminoso cuja dor e mutilação são transformados em espetáculo teatralizado. O objetivo de tal forma de manifestação do poder é a fixação da punição e da dor no imaginário da audiência. Esta solidificação do sofrimento na imaginação é necessária à soberania para que esta se apresente como vontade-poder absoluta, levando a que qualquer desobediência a esta vontade arbitrária seja imediatamente ressignificada como *crimen majestatis*, como crime de lesa-

individuais, e por uma dimensão reguladora, de governo de populações. Noutras obras, porém, a biopolítica adquire uma aceção mais restrita, remetendo exclusivamente para as regulações. Dado que, com o passar do tempo, estes termos se tornaram cada vez mais intercambiáveis no *corpus* foucaultiano, parece-me mais produtivo considerá-los como sinónimos. Mas isto é, porventura, uma questão de somenos importância: o que interessa numa matriz de pensamento influenciada por Foucault não são tanto os termos específicos usados mas o valor heurístico do biopoder como posição metodológica para abordar diferentes realidades. Lemke (2011a: 9-32) e Esposito (2010a: 32-44) apresentam reflexões interessantes sobre os diferentes conceitos associados ao termo biopolítica desde o seu surgimento, no início do século XX, décadas antes de Foucault lhe atribuir o sentido aqui mobilizado.

majestade, como atentado à própria soberania e à sua distribuição estrutural de posições de privilégio e desprivilégio. O crime, cada crime, expressa menos a infração a uma norma específica do que a rejeição da própria normatividade soberana. Deste modo, para reequilibrar e reificar a distribuição das posições de poder e privilégio, para garantir a sua manutenção sistémica, a punição teatralizada impõe-se como tecnologia pela qual se manifesta a pura violência da vingança soberana, reduzindo o sujeito criminoso à total impotência. No exato movimento em que se vinga, a soberania reforça-se a si mesma, garante a reprodução da rede de relações de poder (Foucault, 2012b).

Do século XVII em diante, opera-se uma profunda modificação dos mecanismos de poder dominantes. Neste processo, a soberania não desaparece mas passa a articular-se com um mecanismo biopolítico no qual a vida se torna no ponto privilegiado em que se ancoram os exercícios de saber-poder, relegando a morte para segundo plano (Foucault, 1994a, 2006a, 2009). No esquema operativo do biopoder, a subordinação da vida à morte é secundarizada e objetivo-efeito estratégico fundamental dos exercícios de saber-poder passa a assentar no estímulo da vida. A morte não é eliminada do campo do poder mas passa a constituir o seu limite, o ponto onde o poder deixa de ser aplicável, levando a que o direito de matar ou deixar viver seja substituído por um poder de *fazer viver* ou de *rejeitar* para a morte (Foucault, 1994a: 140 *et seq.*, 2006a: 48 *et seq.*). Após séculos de privilégio soberano, o carácter dominante do poder altera-se: este não deixa de ser poder de morte e de proibição, mas deixa de o ser de modo privilegiado, tornando-se, sobretudo, poder sobre a vida, de desenvolvimento da vida, governo da vida, enfim, um biopoder que visa “intervir sobre a maneira de viver e sobre o «como» da vida” (Foucault, 2006a: 264).

Enquanto que a soberania visa normativizar os sujeitos, a biopolítica, não deixando de ter este objetivo, articula-o com – e, em certos, casos, subordina-o a – um propósito de normalização. Esta estratégia normalizadora da sociedade opera a dois níveis associados: o dos corpos individuais e o dos agregados humanos. A prática governamental biopolítica é sintetizada na máxima latina *omnes et singulatim* (Foucault, 2006b) que expressa a conceptualização de um poder que, em simultâneo e com igual peso relativo, produz efeitos de totalização e de individualização (e individuação). A

normalização social biopolítica é o resultado de estratégias reticulares de saber-poder que assentam quer na regulação populacional (Foucault, 1980b, 1994a, 2006a, 2009, 2010a), quer na disciplinarização dos corpos individuais (Foucault, 1994a, 1999, 2006a, 2012b). As regulações gerais de agregados humanos e os objetivos-efeitos de subjetivação são dimensões indissociáveis do exercício de condução de condutas moderno, muitas vezes, efetivadas num mesmo ato governamental que, em simultâneo, gera efeitos de realidade sobre coletividades e sobre os indivíduos que as integram e formam.

Dentro do mecanismo de saber-poder biopolítico, portanto, são visados e produzidos efeitos de normalização, efeitos de ajustamento dos sujeitos e populações de algum modo percebidos como desviantes face a uma norma biológica identificável pela estatística. Mas, como Foucault (1994a, 1999, 2006a, 2009, 2010a) defende, a soberania não desaparece, apenas se reconfigura pela emergência de outras intencionalidades e formas de atuação-circulação do poder. Quer como junção médico-legal que governa o julgamento e a punição/terapia dos sujeitos desviantes – anormais – (Foucault, 1999, 2012b), quer como racismo de Estado que torna o estímulo da vida de uma população dependente da morte que se dá a outra (Foucault, 2006a), a soberania faz sempre notar a sua presença no seio do biopoder. Deste modo, o ajustamento normalizador é sempre, em simultâneo, correção normativa: a norma é o que se encontra pela estatística tanto quanto o estado que se idealiza, é científica tanto quanto jurídica (normatividade escrita) e cultural (normatividade não-escrita, transmitida e modificada lentamente pela sucessão de gerações). Apesar de, nas suas reflexões biopolíticas pós-1975, Foucault tender a privilegiar o significado estatístico-científico da norma e da normalização, o seu sentido jurídico-normativo, deixando de ser quase-exclusivo, não perde relevância com a subordinação da soberania à biopolítica moderna. Aliás, a norma científica é inerentemente normativa em sentido prescritivo (Foucault, 1978, 1999, 2012b). O esforço de normalização biopolítica é sempre uma operação de ajustamento a uma norma entre outras, sendo que a escolha – tácita ou explícita, mas sempre reticular, holística – da norma à qual se deverá processar o ajustamento é *de per se* política e variável no espaço e no tempo. O que permite decidir de que normas um modelo societal se quer aproximar

e de quais se quer afastar, o que possibilita a opção entre as normas a estimular e aquelas a desqualificar (como anormais), é o permanente cruzamento entre biopolítica e soberania, entre ciência e direito, entre biologia e política. Numa lógica canguilhemiana (Canguilhem, 2007), o patológico, o anormal, tanto quanto o normal, é uma norma, mas uma norma de tipo inferior pois é incapaz de ter um comportamento normativo, *i.e.*, é incapaz de se mudar a si mesma quando o ambiente em que ela existe se altera. Porém, sob este critério localiza-se sempre uma avaliação sobre o que é ou não desejado por um dado dispositivo ou por uma dada sociedade. Normalizar é sempre, portanto, ajustamento duplo, por um lado, a regras de interação, a formas de conduta e tipos subjetivantes, e, por outro lado, a especificações biológicas regulares.⁶⁷

A primeira das facetas da biopolítica moderna, que emerge no século XVII, é a que diz respeito às disciplinas. As disciplinas remetem para o conjunto de tecnologias pelas quais se age sobre os corpos individuais, procurando torná-los, em simultâneo, produtivos para o sistema capitalista e dóceis de modo a não colocarem em causa a forma estrutural da distribuição reticular das posições de poder e privilégio. Ao contrário da aplicação territorial descontínua do poder soberano, as disciplinas aplicam-se segundo uma vigilância e um controlo tendencialmente ubíquos sobre os sujeitos pelos quais estes são distribuídos, separados, organizados, classificados e hierarquizados no espaço e no tempo (Foucault, 2012b).

Quando a soberania deixa de ser o mecanismo de saber-poder privilegiado, a punição não desaparece. Pelo contrário, com as disciplinas esta tecnologia torna-se mais dispersa e omnipresente: já não a punição exemplar do crime, percebido como manifestação de delito de lesa-majestade, mas, agora, punições fragmentadas sobre corpos individualizados, cada uma delas tão específica quanto a conduta-ontologia que

⁶⁷ Este duplo sentido de norma contribui para as dificuldades de articulação do pensamento foucaultiano com as reflexões biopolíticas de Esposito (2010a, 2010b, 2011) e Agamben (1998, 2000, 2010). Para estes autores – e, porventura, em especial para Agamben –, a norma é inerentemente jurídica (ainda que Agamben [2013] tenha reflexões sobre normatividades extrajurídicas, nomeadamente no caso da vida monástica cristã). Tal não significa que nesta outra aceção da norma sejam desconsideradas a dimensão biológica da vida ou a articulação dos aspetos normativo e normal da normalização. Trata-se, sobretudo, de uma questão de ênfase: Esposito e, em particular, Agamben focados na dimensão normativa sem esquecer a do normal; e Foucault, assentando o seu raciocínio na articulação de mecanismos de saber-poder, mas privilegiando a dimensão normalizadora não-jurídica (pelo menos, em certos pontos da sua obra). Esta diferença dificulta a agregação reflexiva destas linhas de pensamento mas não a impossibilita.

visa sancionar-corriger. Do mesmo modo, o caráter público, dramatizado, da punição soberana é substituído, nas disciplinas, pela possibilidade ubíqua das punições. A punição torna-se numa tecnologia de aplicação total à escala da sociedade, deixando de ser eventualidade brutal no caso de se ser apanhado a infringir uma norma soberana para se transformar numa certeza absoluta em cada caso em que uma conduta de infração é detetada pela vigilância disciplinar – também ela tendencialmente estendida à totalidade dos momentos e lugares de vida dos sujeitos. Esta dupla certeza – da possibilidade de se estar a ser vigiado e da inevitável punição pela infração caso se esteja a sê-lo *de facto* –, necessariamente, desloca – e tem como propósito deslocar – o controlo sobre as condutas dos sujeitos do exterior para o seu íntimo, sendo fundamental, para evitar ser punido, que cada sujeito, a cada instante e em cada lugar, se autodomine (Foucault, 2012b).⁶⁸

Este autocontrolo a que os sujeitos estão obrigados – que, passando para o seu interior, assume a forma de obrigação «voluntária» – é particularmente relevante na medida em que um dos objetivos basilares das disciplinas é a identificação do ato desviante no seu gérmen. Tal implica, em vários casos, que este ato-sujeito desviante, anormal mas também anormativo, seja conhecido antes de se efetuar, quando é somente potência que ainda não passou ao ato, e que a intervenção governamental disciplinar ocorra a montante da transgressão (Foucault, 1999) – e já não apenas a jusante, como ocorria na soberania. A vigilância tendencialmente ubíqua das disciplinas visa menos – mas também – os desvios concretizados do que “as faltas [*fautes*] sem infração, ou ainda as falhas [*défauts*] sem ilegalidade” (*id., ibid.*: 19). Passando a ter o potencial de punir o ainda-não-ocorreu, o campo de aplicação das disciplinas generaliza-se à totalidade da sociedade – perdendo o caráter pontilhista dos exercícios de saber-poder soberanos. É precisamente esta incerteza da aplicação-circulação do poder que as disciplinas procuram eliminar ao tornarem a punição numa tecnologia eficaz não pelo medo da sua crueldade

⁶⁸ Ainda que com alguns pontos de divergência, que não serão abordados neste texto, em linhas gerais, é este também o argumento de Elias (2006) quando defende que ao longo do processo civilizacional europeu, da Idade Média até aos nossos dias, se verificou uma progressiva transferência dos controlos pulsionais do exterior (coação externa) para o interior dos sujeitos (autocoação).

extrema mas pela certeza da sua aplicação a todas as condutas de transgressão, mesmo àquelas que ainda não ocorreram (Foucault, 1999, 2012b).

As disciplinas operam pela divisão espacial dos corpos e das atividades, criando espaços disciplinares específicos para cada um/a deles/as – a prisão, a casa de trabalho, o asilo, o hospital, a caserna ou locais isomórficos. Nestes espaços, tendencialmente isolados do resto da sociedade, as atividades realizadas (levantar, deitar, comer, trabalhar, *etc.*) e os tempos da sua realização (do nascer ao pôr do sol, pelo calendário, pela agenda diária, pelo badalar do sino, pelo uso do relógio e da medição cronométrica) são definidos, classificados, distribuídos, enfim, controlados em absoluto. Uma tal distribuição espacial, necessariamente, circunscreve o campo de ação, o campo de vida dos sujeitos, o que, entre outras coisas, facilita a sua vigilância permanente e milimétrica. “A disciplina”, afinal, é “uma anatomia política do detalhe” (Foucault, 2012b: 163). Dentro deste mecanismo de saber-poder, a atenção ao pormenor é fundamental: os olhos disciplinares estão sempre abertos ou, pelo menos, podem estar, o que, na prática, é idêntico dado que a incerteza quanto ao facto de se estar a ser observado em cada momento específico se mescla com a possibilidade de o estar a ser, o que torna a efetivação contínua da vigilância desnecessária devido à possibilidade da sua aplicação a cada instante.

Isto contribui para a redução dos custos de operação do poder disciplinar, que se converte num tipo de poder que age sem agente, que se concretiza pela mera forma físico-social de distribuição dos sujeitos nos espaços. As disciplinas são um mecanismo de poder assente na racionalização e na extração de utilidade económica (dos sujeitos, dos atos, dos espaços, do tempo), razão pela qual, para além do objetivo de ajustamento dos sujeitos ao sistema produtivo capitalista e à distribuição vigente das posições de poder-privilégio (docilização), é fundamental garantir que toda a operação ocorra através de tecnologias com o mais baixo custo possível, eliminando os desperdícios no exercício do poder para que a sua circulação seja o menos dispendiosa possível – não é necessário estar sempre a vigiar se é sempre possível que alguém esteja a fazê-lo (*id., ibid.*).

Esta totalização da vigilância e da punição, dirigindo-se aos corpos individuais a adestrar e explorar, pretende, porém, atingir a «alma». A intervenção disciplinar não

procura modificar o corpo *de per se* mas, de modo bem mais profundo, deseja que o sujeito – assim tornado no ponto central, *conditio sine qua non e conditio per quam* do exercício do poder – intervenha sobre si mesmo de forma continuada, autocontrolando-se, conduzindo-se, mudando quem e o que é. O corpo é o *locus* onde se efetivam os exercícios de saber-poder que visam alterar o íntimo, a conduta, o ser do sujeito. A vigilância e a punição dos corpos são as tecnologias pelas quais se procura concretizar o objetivo estratégico de (re)subjetivação do sujeito-menos-que, enfim, do sujeito percebido como insuficiente, desviante, anormal (*id.*, *ibid.*).

Esta (re)subjetivação dos sujeitos-menos-que, dos sujeitos anormais, desviantes, a corrigir, em grande medida, processa-se pela mobilização de duas tecnologias fundamentais nos espaços disciplinares. Pelo caráter coercivo com que se impõem nas vidas destes indivíduos, estas tecnologias visam que o sujeito disciplinarmente governado se torne no “princípio da sua própria sujeição”⁶⁹ (Foucault, 2012b: 236), *i.e.*, que ele participe no próprio processo do seu governo, incorporando as intencionalidades exógenas como se fossem suas, portanto, eliminando a dissimetria entre os propósitos de auto- e heterogoverno através da transformação de si.

Por um lado, o exame, com as suas dimensões externas e internas. Desde logo, o exame externo, de outrem, realizado por quem é definido como ocupando uma posição reticular capaz de avaliar o sujeito-menos-que (especialistas em condutas desviantes, médicos, psicólogos, *etc.*). Por este processo-tecnologia, exogenamente, quem ocupa uma posição privilegiada de saber-poder, legitimado por credenciais institucionais, aborda o sujeito desviante observando-o, ouvindo-o, registrando, analisando, exigindo-lhe que fale de si com o objetivo de aceder ao seu íntimo, não para identificar o seu comportamento errado – este já está identificado, razão pela qual o sujeito se encontra num espaço disciplinar, preso, asilado, hospitalizado – mas, antes, para encontrar os motivos subjacentes a essa ação, para conhecer a ontologia desviante, insuficiente, deficiente do sujeito-menos-que, já fundamentalmente anormal antes do ato. Isolado do

⁶⁹ O original francês é *assujettissement*, remetendo para o duplo sentido do termo sujeito: sujeito *de* uma certa capacidade de ação e sujeito *a* um certo esquema de distribuição do poder. O *assujettissement* do sujeito indica o seu adestramento, a sua submissão, mas, em simultâneo, opera por um processo de subjetivação pelo qual o sujeito é feito emergir neste seu duplo sentido.

resto do mundo pela sua localização no espaço disciplinar, bem como, muitas vezes, isolado dos outros sujeitos desviantes que se encontram também neste espaço, o sujeito vê as suas linhas de comunicação reduzirem-se brutalmente. No limite, só duas permanecem: a com o(s) especialista(s) em busca da sua insuficiência ontológica e a consigo próprio. Nesta última linha de comunicação, que corresponde à segunda dimensão desta tecnologia, o sujeito é chamado a autoexaminar-se até à exaustão, a pensar-se, a dizer-se, a encontrar ele próprio o seu erro, não o seu comportamento errado mas a sua insuficiência íntima, a sua personalidade deficiente, a sua falha de carácter fundamental. Este exame de consciência, este autoexame, é o processo pelo qual o sujeito deve ele próprio encontrar o seu desvio ontológico e, com base nisto, proceder a uma (re)subjetivação – tutelada, pelo cruzamento das duas facetas do exame – pela qual, mudando quem e o que é, deixe de ser em si mesmo um problema. A articulação de todas as outras tecnologias disciplinares pretende precisamente estimular este exame de si: isolado, sem possibilidade de comunicação fora da hierarquia do poder, vigiado, com as suas atividades e o seu tempo controlados e auto-disciplinando-se para não ser punido, a alteração de conduta que as circunstâncias do espaço disciplinar lhe impõem de modo coercivo, progressivamente, deve deslocar-se para dentro dele próprio, levando a que ele deixe de se conduzir de modo adequado devido a forças exteriores e passe a fazê-lo por uma autocoerção – que, eventualmente, deixa de ser como tal sentida. A cada momento que passa, pelo hábito continuado, a mudança de comportamento vai originando uma mudança ontológica, vai gerando uma “individualização coerciva” (*id.*, *ibid.*: 278).

O exame conjuga-se com a outra tecnologia de correção da anormalidade e da anormalidade, de (re)subjetivação do sujeito-menos-que, que é o trabalho, o conjunto de atividades que este realiza nos espaços disciplinares. A atividade nestes lugares não tem propósitos produtivos, não visa gerar valor económico em si mesma. O trabalho e atividades isomórficas (*e.g.*, rezar) são mecanismos pelos quais o sujeito deve adquirir hábitos e rotinas, ou seja, pelos quais deve incorporar e automatizar quer o valor do trabalho tal como este é definido no sistema capitalista quer a submissão, a aceitação acrítica da distribuição hierárquica e heterárquica das posições de poder e privilégio,

incluindo a sua posição desfavorecida. Ao contrário do trabalho na sua aceção arendtiana (Arendt, 2001), que se caracteriza pela sua capacidade de produção de coisas duráveis, o trabalho disciplinar visa tão somente produzir como permanente o próprio sujeito – que deixou de ser anormal e anormativo para se tornar produtivo e dócil. Não valendo pela sua produtividade económica, o trabalho disciplinar vale pela sua capacidade normativizadora. Tal como o exame, a atividade realizada nos espaços disciplinares corresponde a uma tecnologia de trabalho sobre si continuado ao qual o sujeito não pode escapar (Foucault, 2012b).

O saber-poder moderno, porém, individualiza tanto quanto totaliza – *omnes et singulatim*. Assim sendo, a par das disciplinas, a biopolítica revela uma dimensão inerentemente reguladora que não assenta na condução de condutas de indivíduos mas, antes, no governo de populações (Foucault, 1980b, 1994a, 2006a, 2009, 2010a). As regulações, também designadas por Foucault (2006a, 2009) como mecanismos de segurança, são as formas de exercício do saber-poder que procuram guiar agregados humanos, de modo não coercivo, em direções determinadas consoante certos objetivos (Foucault, 1978: 6-7, 1980b, 1994a, 2006a, 2009, 2010a). Do século XVIII em diante, “os aspetos biológicos de uma população tornam-se fatores relevantes para a gestão económica, e passa a ser necessário organizar à sua volta um dispositivo que irá assegurar não só a sua sujeição como o aumento constante da sua utilidade” (Foucault, 1980b: 172). Se as disciplinas apontam para o indivíduo, as regulações biopolíticas desenvolvem-se tendo como objetivo estratégico o governo dos seres humanos entendidos na sua agregação totalizante, com as suas variáveis próprias, flutuantes também em torno de normas estatisticamente apreendidas mas, agora, relativas a processos de conjunto que influenciam a forma e as possibilidades de vida biológica de associações humanas a preservar e estimular.

As regulações não eliminam as disciplinas mas articulam-se com elas e, neste processo, os corpos individuais são transformados em meios-instrumentos para atingir objetivos que, em grande medida, se prendem com a eliminação da escassez de recursos que diminui as possibilidades de vida das populações. Mas, para além desta acrescida importância do nível coletivo para os objetivos estratégicos de governo, a população

emerge como sujeito-objeto da própria governamentalidade moderna: esta entidade agregada vai deixar de ser percebida como mera soma de indivíduos que habitam um território, passível de ser diretamente moldada pela ação de dispositivos de saber-poder (e dos sujeitos que ocupam posições privilegiadas dentro deles). A população, num registo regulador, passa a ser entendida como dependente de um conjunto de variáveis naturais (*e.g.*, clima, fertilidade, mortalidade) e artificiais (*e.g.*, leis, costumes, comércio), sobretudo, como dependente dos meios de subsistência disponíveis (Foucault, 1994a, 2006a, 2009).

A regulação das populações passa a ter de considerar este seu caráter natural complexo e, neste contexto, a sua condução, o seu governo, vai consistir em intervenções através de tecnologias de saber-poder que, orientadas por especialistas racionais e analíticos, visam modificar as suas características, o que implica agir sobre as variáveis relevantes de que esta entidade biopolítica depende (*e.g.*, circulações de pessoas, moeda, epidemiologia, leis, *etc.*). A forma natural da população, portanto, não é absolutamente opaca, não remete para a impossibilidade governamental, mas, antes, apresenta-se como uma “naturalidade penetrável” pelos exercícios biopolíticos (Foucault, 2009: 72).

Já nas disciplinas a estatística e o cálculo se apresentavam como tecnologias centrais, permitindo distribuir e classificar os indivíduos e os processos a eles relativos. Ora, nas regulações estas tecnologias adquirem ainda mais relevância.⁷⁰ Com esta dimensão da biopolítica passa a estar em causa o controlo de agregados humanos através de regularidades encontradas pela estatística ao nível da população, sendo elas o instrumento que possibilita a sua normalização, preservação e estímulo, sempre no sentido da sua adequação normalizadora e normativa. Normativa, dado que, com a transição do privilégio da soberania para a centralidade da biopolítica, a lei, prerrogativa soberana, não desaparece, só se secundariza, tornando-se numa técnica de governo entre outras, mas tal em nada diminui a relevância da adequação valorativa à normatividade dominante nem do ajustamento (individual e coletivo) à distribuição

⁷⁰ Sobre o papel da estatística na governamentalidade moderna liberal, *cf.* Rose (1991). Segundo o autor, o dispositivo de saber-poder dominante neste modelo societal, em simultâneo e com igual peso relativo, é uma forma de poder calculada, calculista e que exige que os sujeitos realizem cálculos sobre as circulações de poder. A estatística foi e é uma tecnologia fundamental para a própria possibilidade histórica de edificação e manutenção da modernidade ocidental.

reticular do saber-poder. Normalizadora, pela importância basilar da ciência e, em particular, da demografia: é agora questão de buscar regularidades e variações ao nível dos processos vitais populacionais, do nascimento à morte, passando por todos os momentos intermédios, visando minimizar todos os fatores que diminuem as possibilidades de vida biológica dos sujeitos-como-população.

Tal como nas disciplinas, a adequação dos sujeitos (como corpos e como espécie) aos processos produtivos capitalistas, bem como a minimização dos desvios face a normas cientificamente identificáveis, são objetivos de poder centrais. Porém, ao contrário do que ocorre nas disciplinas, que constituem uma pulsão de controlo ubíquo, as regulações procuram operar de modo não coercivo, admitindo uma dimensão de aleatoriedade na variação dos fenómenos populacionais (*cf.*, em particular, Foucault, 2009: 30 *et seq.*). Já não procurando limitar pela legislação apoiada tacitamente no direito de dar morte, como era o caso da soberania, e já não ancorada no eixo vigilância-punição-adequação, como ocorre nas disciplinas, as regulações, operando no campo aberto pela estatística e pelas probabilidades, assentam numa certa permissividade casuística face à variabilidade em torno da norma pois o objetivo relevante, agora, é a adequação de conjunto, é a capacidade de guiar coletividades humanas num dado sentido. Para atingir este objetivo, o controlo total das regularidades populacionais é não só contraproducente como impossível – buscá-lo é entrar no campo da inoperabilidade governamental. Guiar agregados humanos implica uma intervenção com base em probabilidades – ao contrário da disciplinarização dos corpos, que assenta numa busca de certezas (Foucault, 1994a, 2009).

Um tal governo probabilístico é também uma intervenção mediada. De algum modo, já as disciplinas usavam a mediação do corpo para atingir a alma. Mas era no indivíduo que se encontrava o meio e a finalidade da intervenção governamental. Ora, com as regulações, algo mais complexo ocorre. Para intervir sobre uma entidade coletiva como é a população é possível agir sobre cada um dos seus átomos. Porém, para que tal movimento não fragmente a coletividade, o que, necessariamente, converteria o exercício governamental num movimento disciplinar, cada corpo individual tem de ser tornado num “caso” que integra a coletividade, sendo sobre esta última que, em última

análise, se procuram produzir efeitos de realidade (em particular, *cf.* Foucault, 2009: 60 *et seq.*). Ao mesmo tempo, um exercício de saber-poder regulador que não fragmente coletividades tem de intervir sobre o meio [*milieu*]. Governar uma população de modo indireto implica influenciar o meio em que esta se localiza agindo sobre o ambiente de onde esta população retira as suas possibilidades de existência, os seus recursos, os seus limites, as suas predisposições. E intervir sobre o meio, em grande medida, é desenvolver tecnologias e processos de regulação das variáveis que por ele circulam e o caracterizam (*id.*, *ibid.*: 29 *et seq.*).

A estratégia de ação do dispositivo de governo da vida da rua assenta em intervenções sobre o espaço, pelo espaço e no espaço (Bonnet, 2009; Gowan, 2010; O'Neill, 2010; Terrolle, 2004; Wasserman e Clair, 2010; Zeneidi-Henry, 2002). Os espaços de vida da população sem-abrigo ou de seus segmentos, em simultâneo, apresentam-se como meio(s) sobre o(s) qual(ais) é necessário agir para condicionar e estimular uma certa forma de estar (ser) dos sem-abrigo como coletividade e como *loci* nos quais intervenções disciplinares, no registo da individualização patológica, podem ocorrer sobre cada um dos sem-abrigo. As heterotopias (institucionais e não) em que circulam, em que existem, os sujeitos sem-abrigo são pontos onde se articulam os exercícios de saber-poder disciplinares, reguladores e soberanos.

Um dos princípios estratégicos fundamentais do governo do fenómeno dos sem-abrigo é o isolamento espacial de quem vive na rua. O sujeito sem capacidade de ação e reflexividade positivas mas com capacidade de ação e reflexividade negativas apresenta-se como uma entidade que, deixada entregue a si mesmo, é incapaz de se governar (convenientemente) e, por este motivo, deve ser tornada sujeito-objeto de um ato de governo tutelado – onde, idealmente, aprenderá a autogovernar-se normal e normativamente. Esta forma governamental ancora-se no isolamento espacial de quem vive na rua, muitas vezes, em heterotopias institucionais nas quais poderá ser governado – internamento psiquiátrico, prisão, centro de acolhimento, instituição onde se alimenta ou se lava, *etc.* É neste isolamento espacial que são mobilizadas as tecnologias de saber-poder que visam a sua (re)subjetivação.

A circunscrição espacial de quem vive na rua não se manifesta apenas como disciplinarização dos corpos individuais mas, com o mesmo peso relativo, assume a forma de princípio regulador de coletividades. Algumas das formas mais significativas do governo mediado da população sem-abrigo através da intervenção sobre o meio encontram-se precisamente em diversos modos de limitação sócio-geográfica dos espaços de circulação destes sujeitos. Uma das formas desta limitação decorre diretamente do objetivo reticular de redução dos lugares de vida dos sem-abrigo ao conjunto de heterotopias sob alçada institucional (Gowan, 2010; O'Neill, 2010; Terrolle, 2004). Ocorrendo fora do *oikos*, a vida na rua é representada como inerentemente anormal e anormativa e, em grande medida, é ressignificada como um problema estético. Neste registo, tirar fisicamente os sujeitos sem-abrigo do espaço público da rua emerge como um objetivo fundamental do dispositivo de governo da vida na rua. Na forma que *de facto* assume na maioria das vezes, a saída da rua em sentido literal pouco ou nada melhora as condições de vida dos sem-abrigo. Com ela não vem associada uma maior quantidade de recursos de melhor qualidade que permita uma melhoria significativa do seu bem-estar ou que possibilite a alteração da forma da relação que estabelecem com o resto da sociedade. O seu fundamental abandono político não é eliminado nem é aberto um campo de condições de possibilidade no qual os sujeitos possam (re)subjetivar-se autonomamente e de modo emancipatório – havendo (re)subjetivação, esta, pelo contrário, ocorre no contexto da sua subordinação e tem apenas o objetivo e o potencial de tornar os sujeitos mais acomodatórios a esta sua posição dominada. Ou seja, o facto dos sem-abrigo saírem da rua-em-sentido-literal para a rua-como-instituição-para-quem-vive-na-rua ou para a rua-como-quarto-degradado-e/ou-de-possibilidade-de-estadia-insegura, em si mesmo, não faz com que eles deixem de ser sem-abrigo. Mas reduz a exposição visual do fenómeno ao limitar a presença física de sem-abrigo à circulação entre o centro de acolhimento onde dormem, as instituições onde se alimentam ou realizam a sua higiene pessoal, os espaços onde são medicamente intervencionados, os edifícios onde participam em reuniões com profissionais assistencialistas para discutir o seu “projeto de vida” (leia-se: a sua forma de vida), as instituições onde realizam “atividades de ocupação de tempos livres” ou em que participam em cursos de formação

profissional. Através desta forma de exercício de saber-poder sobre a vida na rua, a forma desta última é *de facto* alterada.

É claramente um conjunto de medidas de regulação biopolítica que aqui se apresentam. Mas, em permanência, estas articulam-se com o propósito de (re)subjetivação disciplinar dos indivíduos que vivem na rua. As disciplinas aplicadas sobre os corpos individuais – a fazer circular e permanecer em certos espaços, a fazer participar em certas ações no seu interior – surgem como instrumento pelo qual a regulação da população sem-abrigo é efetuada, procurando que os sujeitos sobrevivam fisicamente numa posição estrutural que, em rigor, não se altera. Mesmo que, em sentido simmeliano (Simmel, s.d.), mudem os conteúdos concretos pelos quais a sua subordinação é efetivada, a sua relação com o resto da rede continua a ter uma forma de dominação. *In extremis*, mesmo mudando a forma desta relação, ela é apenas transformada num outro tipo de interação dominada.

Este movimento de realocização e controlo espacial é reconhecido pelos atores domiciliados do dispositivo (profissionais assistencialistas, decisores políticos, profissionais médicos mentais, académicos, etc.) como essencial para governar a população sem-abrigo. Neste sentido, nos discursos destes atores domiciliados, é recorrente a enunciação de uma necessidade de criação de espaços heterotópicos institucionais para realocar os sem-abrigo. É também daqui que decorre a necessidade de realização do trabalho técnico de “motivação para a mudança” individual de modo a que os sujeitos saiam da rua em sentido literal e, voluntariamente, pela incorporação das intencionalidades governamentais externas, alterando a própria ontologia, se dirijam para tais espaços. Cada sem-abrigo tem de demonstrar que quer entrar num centro de acolhimento e aí ficar durante o tempo institucionalmente previsto para a sua estadia, respeitando as regras da instituição, nomeadamente, participando nas atividades que, ocupando o seu tempo, o mantêm dentro das suas paredes – ou dentro das de outra instituição reticularmente articulada. Do mesmo modo, cada sujeito, convertendo uma decisão e uma ação exógenas em ação e reflexão endógenas, tem de aceitar a sua deslocação aos espaços onde será governado segundo uma lógica psiquiatrizada, quer nas situações em que aí se desloca periodicamente (tratamento em regime de hospital de

dia durante um certo período de tempo), quer naquelas em que aí permanece fechado (internamento).

Reivindicando-se a ação (com aparência) voluntarista dos sem-abrigo neste movimento de circunscrição espacial, ela não é sempre encarada como necessária pelos atores domiciliados do dispositivo, incluindo os da sua parte oficial. No caso em que estes últimos atores, pela sua ação encadeada, decidem que um indivíduo sem-abrigo é totalmente incapaz de se autogovernar de modo normal e normativamente correto e, para mais, que esta sua incapacidade, localizando-se no seu íntimo onto-bio-psíquico, é inalterável (*e.g.*, demência, debilidade ou doença mental grave), a realocação deste sujeito deixa de necessitar do seu consentimento formal. A relação tutelar contém sempre, em si mesma, a possibilidade de ser unilateralmente terminada quando a parte que tutela decide, de modo isolado e soberano, que a parte tutelada não está a participar convenientemente na relação – porque não quer ou porque não pode querer (Donzelot, 2005). Em tal situação, facilmente, a tutela converte-se em coerção pura, mais ou menos draconiana, cruel ou benemérita consoante o caso. Isto leva a que a tutela, quando mobilizada como lógica relacional num dispositivo de governo de uma alteridade desqualificada, seja sempre, pelo menos, em potência, uma relação de dominação. Assim é pois ela contempla sempre, por definição, a possibilidade da parte superordinada decidir e agir pela e sobre a parte subordinada sem necessidade de conferir à decisão e à ação a aparência de assentimento desta última. No dispositivo de governo da vida na rua, o caso mais óbvio, mas definitivamente não exclusivo, encontra-se na relação dos sem-abrigo com os espaços e profissionais da área da psiquiatria. A transformação subjetivante dos sem-abrigo idealizada pela parte oficial do dispositivo de governo da vida, em grande medida, assume a forma de (re)subjetivação medicalizada e, para a atingir, os atores domiciliados supõem que esta será tão mais fácil quanto mais disposto a nela participar estiver cada sujeito que vive na rua. Contudo, caso ele não esteja disposto, há sempre a possibilidade de exercer um ato soberano sobre a sua vida, ato soberano este que está desde o início da relação presente mas escondido e, no momento da avaliação do grau de assentimento do sujeito subordinado, pode demonstrar-se em toda a sua violência. Assim, é desenvolvido todo um conjunto de ações por parte de

profissionais assistencialistas e da área da medicina mental no sentido de cada sem-abrigo onto-bio-psiquicamente desviante ir por sua própria vontade aos espaços médicos onde realizará o trabalho sobre si tutelado. Mas, quando estes sujeitos a tal não se mostram dispostos, o tratamento psiquiátrico compulsivo nestes espaços é uma hipótese – e uma hipótese recorrente no dispositivo de governo da vida na rua.

Dada a forma medicalizada do dispositivo de governo da vida na rua, as heterotopias institucionais reivindicadas ou cuja inexistência é lamentada, em grande medida, são espaços de intervenção psiquiátrica. Nomeadamente, em contexto de desinstitucionalização psiquiátrica, encarada *de per se* como causa explicativa do fenómeno dos sem-abrigo por diversos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo, é referida de modo recorrente a necessidade de criação de espaços de institucionalização “à antiga”, entenda-se, para a vida, onde possam ser internados – quer queiram quer não – os sujeitos que, de modo soberano, são identificados (produzidos) como incapazes de realizarem processos de (re)subjetivação no sentido da sua “autonomização”, portanto, os sem-abrigo que, pela sua anormalidade fundamental, são incapazes de se autogovernarem de modo exogenamente validado como correto. Mas é também sentida como necessária a criação de espaços psiquiátricos para proceder a intervenções temporárias sobre sujeitos patológicos, bem como de “unidades de vida apoiada” ou “unidades de vida protegida” para sem-abrigo que, ainda que incapazes de autogoverno, não constituem um perigo para si ou para outrem, e logo, não precisam de encarceramento vinte e quatro horas diárias mas tão somente de um lugar onde, sob supervisão, possam realizar atividades simples para ocuparem o seu tempo (definido como) livre. (Estes últimos espaços, mesmo não visando a (re)subjetivação destes sem-abrigo, percebidos como imutáveis pela sua demência, debilidade ou doença mental grave, ainda assim, são encarados como inerentemente úteis pois, entre outras coisas, impediriam as deambulações destes sujeitos pelos espaços de circulação das classes médias e elites.) Em rigor, estes últimos espaços, idealizados e desejados ou já existentes, não são intrinsecamente médicos. Porém, são também eles medicalizados pois, de modo circular, esta medicalização espacial decorre da medicalização ontológica e vice-versa. Ou seja, por um lado, na medida em que a alteridade desqualificada dos sem-abrigo é

convertida em desvio ontológico no seio de uma governamentalidade (não só mas também) psiquiatrizada, o espaço é tornado num local predominantemente psiquiátrico, sob orientação médica mental mesmo que deixado a operar no quotidiano sob a tutela de profissionais não médicos do dispositivo. Mas, por outro lado, a própria forma psiquiatrizada que é conferida ao desvio ontologizado é influenciada pela forma medicalizada dos espaços do dispositivo: os sem-abrigo são psiquiatrizados, entre outros motivos, pelo mero facto de que podem sê-lo, pelo simples motivo de que há condições de possibilidades (relações interinstitucionais, procedimentos de ação, presença de profissionais da área da medicina mental, etc.) para que o sejam.

Assumindo a forma de individualização patológica, o governo da vida na rua, ao nível da maioria das intencionalidades e da consciência explícitas, opera pela desagregação de coletividades. Contudo, observando estas operações de saber-poder na sua dimensão estratégica, ao nível da totalidade reticular que é o dispositivo, esta fragmentação de multiplicidades é também uma tecnologia de governo populacional. A formalização da medicalização do dispositivo de governo da vida na rua pela assinatura de protocolos entre instituições dos subdispositivos assistencialista e psiquiátrico, em simultâneo, é um ato pelo qual é moldada a intervenção sobre cada indivíduo sem-abrigo e uma ação que se dirige a uma população cuja anormalidade e anormalidade ontológicas adquirem contornos de desvio biológico-psíquico. A ação medicalizada do dispositivo de governo da vida na rua – tal como a sua ação (a)normativizante, com a qual a primeira se articula – gera efeitos quer individualizantes quer totalizantes.

Outra das manifestações centrais do cruzamento contínuo de tecnologias e intencionalidades disciplinares e reguladoras é identificável no conjunto de exercícios de saber-poder que operam nos lugares e momentos de distribuição minimalista de comida a sem-abrigo no espaço físico da rua.⁷¹ Também aqui a governamentalidade da população sem-abrigo ocorre pela mediação da intervenção sobre o espaço e sobre as variáveis a ele

⁷¹ E o carácter *minimalista* deste dom alimentar organizado deve ser enfatizado. Operando em situação de emergência (exceção) permanente, nestas situações, não é fornecido aos sem-abrigo nada que se assemelhe a uma refeição suficiente para garantir a vida biológica de seres humanos adultos. Fornecer alimentação é dar alguns pães com reduzido recheio, café instantâneo, uma taça de sopa para beber ou comer com o auxílio de uma colher de plástico ou alguns bolos que sobram no final do dia em pastelarias que os cedem como esmola para pobres.

associadas. Esta distribuição alimentar é realizada quer por grupos de sujeitos domiciliados quer por instituições da parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua que constituem equipas compostas por profissionais institucionais e voluntários que organizam este dom de comida em dias calendarizados. Porém, enquanto ato de governo, esta última revela-se mais esclarecedora.

A distribuição alimentar é encarada pela parte oficial do dispositivo como um modo de facilitar a aproximação a quem vive na rua. Ela não é percebida (*de jure*) como um fim em si mesmo mas, antes, como uma forma de encetar um primeiro contacto e de desenvolver uma relação de confiança entre assistidos e assistentes com o intuito de, posteriormente, dar início ao trabalho de “motivação para a mudança”. Vários dos profissionais assistencialistas que participam nestas atividades criticam-nas, entendendo-as como *de facto* impeditivas do real objetivo do seu trabalho ao considerarem que os sem-abrigo apenas se deslocam aos locais onde os automóveis destes “giros noturnos” param temporariamente para fornecer a alimentação para irem buscar comida e não revelam interesse em dar início a qualquer trabalho sobre si mesmos. Quando muito, curtas conversas são encetadas entre assistidos e assistentes nas quais estes últimos procuram agendar reuniões com os primeiros nos espaços físicos das instituições onde trabalham de modo a, no espaço mais protegido dos seus gabinetes, poderem começar o trabalho de identificação biográfica de problemas no íntimo de cada sujeito e a sua posterior (re)subjetivação. Mas a simples quantidade de indivíduos que se dirigem a estes locais de paragem dos giros noturnos é percebida como um fator que, muitas vezes, dificulta o mero início de um tal diálogo preliminar.

Adicionalmente, a frustração perante as reuniões agendadas em tais situações que depois não se realizam por falta de comparecimento dos sem-abrigo é significativa. Tudo se conjuga para deslocar para a individualidade de cada sujeito que vive na rua o *locus* do seu problema – nomeadamente, a explicação do facto de viver na rua – e, conseqüentemente, a sua possível solução. Desde o primeiro contacto num giro noturno, o sujeito sem-abrigo é chamado a testemunhar(-se): é-lhe perguntado o seu nome, de onde vem, qual a sua história laboral, familiar, como acha que pode sair da rua, etc. Quando um maior número de assistidos se junta num mesmo espaço, o tempo de diálogo

assistente-assistido é reduzido à quase inexistência, resumindo-se este inquérito biográfico a pouco mais do que o nome do sujeito (por vezes, associado à solicitação de dados de identificação administrativa como o número de identificação de Segurança Social), o que remete esta tecnologia primária de inunção biográfica para a sua sócio-génese governamental identificável nas listas de pobres (Geremek, 1980, 2010; Relvas, 2002). Mas, idealmente, todos estes dados biográficos – em rigor, dados de caracterização ontológica ou de validação de uma caracterização ontológica apriorística à inunção biográfica – são anotados por profissionais assistencialistas (no momento da interação ou depois), o que permite ir acumulando informação fragmentária sobre cada vida individual nas fichas estandardizadas criadas para cada “caso”. A listagem dos nomes dos sujeitos que comparecem em cada giro noturno, atualização contemporânea das listas de pobres que marcam a história do governo da pobreza, é prática comum e apresenta-se como uma tecnologia permanentemente localizada entre a individualização e a totalização: cada sujeito é chamado na sua individualidade mas de um modo que permite que ele seja inserido em listas, grelhas, estatísticas rudimentares.

Apesar de isto parecer apontar para um modelo de governo privilegiadamente individualizado e individualizante, ancorado numa matriz disciplinar, esta ação governamental contempla uma dimensão totalizante destas tecnologias de saber-poder.⁷² O efeito regulador destes exercícios de governo revela-se pela inextricável ligação desta distribuição alimentar aos espaços físicos da rua em que, por definição, ela tem de ocorrer. Grande parte das tensões causadas pela existência da vida na rua tornam-se claras nestas interações. O ato de receber comida em público, de ir para uma fila esperar pela parca quantidade de alimentos que será fornecida, é terrivelmente estigmatizante para quem tem de a tal se sujeitar. Mas é também violento – ainda que de outro modo, que, convenhamos, é sempre mais fácil de suportar – para os transeuntes que assistem ao evento. Aliás, estas e outras formas de violência conjugam-se numa espiral de brutalidade que, assim, se revela como uma propriedade estrutural elementar da vida na rua.

⁷² Bem como, de modo impossível de desconsiderar, a permanente presença do mecanismo soberano no interior do biopoder que se exerce na vida na rua, o que se tornará claro no capítulo seguinte.

A visibilidade do sofrimento causado pela pobreza desqualificante dos sem-abrigo é em si mesma parte da estratégia agonística – e mesmo contraditória ou aporética – de governo da vida na rua. Em certas decisões e ações governamentais, está em causa uma intervenção estética que visa minimizar a exposição da pobreza extrema e da vida na rua (*e.g.*, pelas intencionalidades que reivindicam e/ou efetivam o encarceramento heterotópico nas suas diversas formas). Porém, noutros exercícios de saber-poder, como é o caso daqueles que se verificam nos momentos da distribuição alimentar na rua em sentido literal, estimula-se de modo ativo a visibilidade do fenómeno. Ao nível da estratégia governamental holística, isto não indica uma oscilação entre duas posições antitéticas, uma procurando tornar a vida na rua não-observável e outra incentivando a sua visibilidade. Pelo contrário, o dispositivo de governo da vida na rua opera por uma sucessão de decisões e ações nas quais o que está em causa é a formatação da visibilidade da população e dos corpos individuais que vivem na rua, *i.e.*, nas quais o objetivo estratégico é a regulação da forma (e) da visibilidade do fenómeno dos sem-abrigo.

As interações que se desenvolvem nos espaços e momentos dos “giros noturnos” caracterizam-se pela presença de uma série de “símbolos de estigma” (Goffman, 1990) através dos quais, entre outras coisas, se processa a conversão dos sem-abrigo em sujeitos da sua própria objectificação numa relação assimétrica entre assistentes e assistidos. A mera expressão pública desta desigualdade, independentemente das intenções subjetivas dos atores envolvidos, reifica e reforça a desqualificação de quem vive na rua ao tornar comparativamente incontornável a sua posição estrutural e interaccional inferior face aos assistentes de quem o dom parte.⁷³ Dentro dos vários símbolos de estigma que circulam nestes locais e corporizam a posição reticular de cada um dos atores é particularmente relevante – e caricato – o uso de blusões com identificação institucional ou coletes refletores pelos profissionais e voluntários de algumas das equipas institucionais que realizam a distribuição alimentar. O

⁷³ Continua a ser no clássico *Der Arme* de Simmel (2008), originalmente publicado em 1908, que se encontra a melhor exposição do argumento segundo o qual a relação assistencialista, inevitavelmente, reforça o *status quo* dominante e as posições qualificadas e desqualificadas que cada sujeito ocupa dentro dele, incluindo o estatuto menor de objeto de apoio que é conferido aos assistidos. Sobre a posição simmelina apresentada neste texto, *cf.* Paugam (2006: 40-54) e Paugam e Schultheis (2008).

objetivo explícito do uso de tal indumentária é a simbolização do ato assistencialista, procurando que se torne claro aos olhos dos transeuntes não diretamente envolvidos na interação que esta corresponde à prestação de um “serviço”.⁷⁴

A necessidade sentida pelos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua de clarificar os termos em que os sem-abrigo se tornam presentes no espaço público não pode deixar de se apresentar como (mais) uma evidência de que estes últimos, em definitivo, não têm direito à *polis*. A intencionalidade estratégica do dispositivo apenas contempla a presença de sem-abrigo no espaço público quando estes últimos são devidamente supervisionados, quando a sua permanência nos espaços por onde circulam as classes médias e elites é inserida numa relação tutelar, no caso, a relação assistente-assistido.

Neste registo governamental, a diferenciação visual e simbólica do lugar de cada (tipo de) sujeito envolvido na interação assistencialista – sem-abrigo *versus* domiciliado, assistido *versus* assistente, parte tutelada *versus* parte que tutela – constitui uma estratégia de saber-poder pela qual é reforçada a desqualificação dos sujeitos diferenciados pela negativa, aqueles que não têm blusões ou coletes refletores que os identifiquem de modo positivo. Deste modo, tais peças de vestuário adquirem um valor simbólico e de signo na interação concreta da distribuição alimentar e, indiretamente, no próprio dispositivo de governo da vida na rua. A sua herança sócio-genética é longa: toda uma sucessão de marcações físicas do estatuto de pobre foram utilizadas na longa história da pobreza na Europa – chapas de identificação de mendigos, licenças de mendicidade, *etc.* (*cf.* Relvas, 2002: 73 *et seq.* para o caso português no século XIX). Porém, no uso de coletes refletores ou de blusões com identificação institucional por sujeitos domiciliados durante a distribuição alimentar processa-se uma transferência do símbolo de estigma da parte-sujeito estigmatizada para a parte-sujeito superordinada.

⁷⁴ O que é significativo pois ao expressar a conversão da relação assistencialista num regime de prestação de serviços, cuja lógica operativa, por definição, é mercantil, entre outras coisas, ela é retirada da esfera do Estado e do seu regime de direito – mesmo quando é também uma instituição estatal que assiste. Ainda que, historicamente, o «direito» a receber assistência tenha uma validade *de jure* não acompanhada por uma aplicação *de facto* (Simmel, 2008) – pois os miseráveis do mundo, como Benjamin (2007: 257) lembra, viveram sempre num universo sociopolítico fundamentalmente anormativo – a inflexão narrativa não pode deixar de indicar uma modificação crucial do modo como é percebida a ligação dos sujeitos desqualificados ao resto da sociedade.

Quando usadas nesta interação assistencialista, estas peças de vestuário transformam-se em símbolos de estigma invertidos, símbolos de estigma ao contrário, que marcam de forma direta não o sujeito estigmatizado mas, antes, o sujeito não-estigmatizado. A transferência do símbolo dos corpos desqualificados para aqueles que são qualificados de forma positiva não é indiferente mas as duas situações ideal típicas revelam efeitos isomórficos. Nos símbolos de estigma «tradicionais», aqueles que Goffman (1990) discutiu, a inferioridade estrutural é tornada visível aos transeuntes, é classificada administrativamente e penetra o imaginário coletivo pela produção do símbolo no corpo estigmatizado. Nos símbolos de estigma invertidos, independentemente das intenções subjetivas que orientam a ativação desta tecnologia, a inferioridade é tornada visível por mediação, *i.e.*, pela produção do símbolo de não-assistido, não-sem-abrigo, no corpo positivamente qualificado, realçando de modo concomitante a não-demarcação do corpo desqualificado.

Com ou sem estes símbolos de estigma invertidos, todo um conjunto de símbolos de estigma «tradicionais» está presente nestas interações de modo a destacar os sem-abrigo – a sujidade, a agregação dos corpos, a comida a ser ingerida em público, *etc.* Se não existissem símbolos de estigma invertidos, outras marcações simbólicas desempenhariam o seu papel e a forma subordinada da interação não se alteraria. Mas a introdução desta tecnologia de governo leva a que a distinção nós/eles, a distribuição dos sujeitos em ontologias abissalmente diferentes (assistente/assistido, normal/anormal, *etc.*), seja produzida com intencionalidade política subjetiva, e não meramente como consequência imprevista e/ou indesejada de uma estratégia reticular não-subjetiva. O facto de algumas das instituições que realizam este dom alimentar tornarem o uso de coletes refletores ou de blusões identificativos obrigatório para os profissionais e voluntários só reforça este argumento. Os primeiros, por obrigação formal, têm de se apresentar fardados. Os segundos apenas acedem ao privilégio de estar presentes oficialmente nestes eventos de distribuição alimentar se aceitarem por inteiro a sua posição positivamente qualificada face aos sem-abrigo. Sem o uso destas peças de vestuário demarcadoras não lhes é permitido participar nos giros noturnos destas instituições. Portanto, mesmo que nem todos estes efeitos de realidade sejam

reflexivamente planeados pelos atores do dispositivo de governo da vida na rua, pela mobilização da tecnologia de saber-poder que são os símbolos de estigma invertidos, o próprio dispositivo cria condições para a desqualificação (por mediação) dos sem-abrigo que governa. Ao tornar coercivo o uso de tal indumentária pelos sujeitos domiciliados que realizam o dom alimentar é afirmada a necessidade de distinguir sem margem para dúvidas quem ocupa cada posição, quem pertence a cada ontologia. A obrigação dos assistentes aceitarem de forma ostensiva a sua posição superordinada, necessariamente, tem o efeito de reforçar a subordinação e a desqualificação dos assistidos.

Nestas interações de distribuição alimentar, outros fatores de tensão se apresentam. Distribuir comida em espaço público a sem-abrigo implica a congregação de indivíduos muito diferenciados num mesmo local, o que potencia sentimentos de mal-estar quer nos assistidos quer nos assistentes. Tanto se dirigem a estas interações sujeitos exteriormente submissos como sujeitos que, em momentos pontuais, sentem uma enorme necessidade de verbalizar a sua revolta pela situação de profunda injustiça em que vivem. Tanto se deslocam a estes lugares indivíduos cuja estética se enquadra perfeitamente na norma domiciliada – revelando que, com um grandíssimo custo pessoal, são capazes de esconder alguns dos símbolos de estigma («tradicionais») associados à sua posição reticular e, pelo menos à primeira vista, tornar-se indistintos dos sujeitos não-sem-abrigo – como aí se dirigem indivíduos que passaram uma sucessão de noites ao relento, sem tomar banho, sujos, com odores desagradáveis. Tanto vão a estes espaços sujeitos que, com grande esforço, e sempre com maior ainda insucesso, tentam «esticar» durante um mês os reduzidíssimos rendimentos, privando-se das mais elementares formas de consumo, como para aí se deslocam indivíduos notoriamente alcoolizados ou drogados. A única coisa que liga todos estes atores é a sua pobreza manifestada na posição de assistido (Paugam: 2006: 40-54 *et passim*; Paugam e Schultheis, 2008; Simmel, 2008).

Toda esta diferença leva a que, para que o governo da vida na rua e daquela interação concreta sejam possíveis, seja necessário regular aquele agregado humano através do espaço. Desde logo, há locais que as equipas institucionais evitam (e/ou pretendem evitar) durante os percursos de distribuição alimentar: prédios abandonados,

espaços onde o tráfico de droga próximo assume uma forma ostensiva, *etc.* Quando se decide distribuir comida num local e num momento e não noutros é a própria população sem-abrigo que é intervencionada, guiada, influenciada na sua circulação e na sua forma. Através desta (e de outras) tecnologias governamentais, a população sem-abrigo (pelo menos, a que é assistida) é conduzida para certos espaços e não para outros. Dadas as limitações de deslocação destes sujeitos – ausência de meio próprio de deslocação, falta de dinheiro para viajar em transportes públicos, reduzidos horários noturnos destes últimos caso haja dinheiro para neles entrar, *etc.* –, para estar a uma dada hora num dado sítio, durante as horas antecedentes não é possível que um sujeito que necessite de ir buscar comida a um giro noturno se afaste mais do que a distância que conseguirá retrazar a pé para chegar a tempo ao local em que se realiza a distribuição de alimentos. E, estando nesse local, os sujeitos sem-abrigo são condicionados a agir de certas formas em detrimento de outras. Quando se orientam os assistidos para formarem uma fila ordeira de modo a esperarem pela sua vez de receber comida, não é só um sujeito disciplinado que está a ser produzido mas toda uma população que, submissamente, tem de fazer fila.⁷⁵ Ser mais assertivo poderá ser uma forma de obter comida antes de outros assistidos, pervertendo a ordem da fila. Apresentar-se de modo mais submisso poderá ser um modo de garantir alguns alimentos adicionais no momento em que os outros assistidos se começam a ir embora. Face à maior circulação de transeuntes domiciliados não diretamente envolvidos na interação de distribuição alimentar, é preciso mover-se no espaço de modo a reduzir a própria visibilidade. Enfim toda uma conjugação de fatores, muitos deles fruto de uma intencionalidade global não-subjetiva, leva a que, pela tecnologia da distribuição alimentar no espaço público da rua, sejam produzidos efeitos de saber-poder e de subjetivação sobre quem vive na rua, quer na sua individualidade corpórea e íntima, quer na sua agregação enquanto população.

Devido a estes e outros fatores de tensão e mal-estar durante os giros noturnos, vários dos agentes da parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua, sobretudo do

⁷⁵ Nos vários giros noturnos que realizei, a formação da fila, a espera, e, em menor grau, o agradecimento submisso (sentido e/ou performatizado instrumentalmente), eram recorrentes e tendiam a ser automáticos. É certo que, por vezes, alguns indivíduos assistidos tentavam passar à frente de outros. Mas o princípio de fazer fila, de esperar de forma passiva, nem nestes casos de perversão da sua ordem era colocado em causa e a maioria dos sujeitos respeitava a sua ordem e temporalidade sequencial.

subdispositivo assistencialista, defendem que a distribuição alimentar noturna deveria realizar-se num edifício e não na rua em sentido literal. Há instituições que utilizam espaços deste género para o dom alimentar noturno mas estas tendem a ser organizações de cidadãos voluntários e não instituições profissionais da área. O que é pretendido pela rede de instituições da parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua⁷⁶ é a existência de um espaço comum que possa ser usado por cada uma delas nos seus dias agendados para a realização da distribuição alimentar. Também aqui a manifestação de intenções subjetivas tem um efeito estratégico que a ultrapassa. Um tal espaço apresenta-se como importante para os profissionais assistencialistas de primeira linha pois: (1) contribuiria para diminuir a estigmatização de que os sem-abrigo são vítimas ao serem expostos publicamente enquanto assistidos – algo que vários dos sujeitos que vivem na rua referem sentir; (2) constituiria uma proteção relativa contra o mal-estar climatérico sentido no inverno durante a realização dos giros noturnos;⁷⁷ e (3) seria um modo de organizar a própria assistência alimentar no sentido de minimizar o que várias profissionais assistencialistas consideram como um “desperdício de recursos” (e.g., mais do que uma instituição a fornecer comida num mesmo dia).

Para estes profissionais assistencialistas, contudo, a criação de um tal espaço fixo e coberto para a distribuição alimentar apresentar-se-ia, sobretudo, como um modo de separar o dom emergencialista de comida do trabalho de “motivação para a mudança”. Havendo um local para a primeira atividade, a segunda poderia ocupar a totalidade do tempo das deslocções das equipas institucionais durante os giros noturnos. Vários profissionais assistencialistas consideram que, sem um tal espaço, os sem-abrigo “confundem já tudo”, *i.e.*, baralham caridade alimentar e “trabalho técnico”, levando a

⁷⁶ No espaço-tempo que utilizo como referência paradigmática primária para pensar a governamentalidade da vida na rua.

⁷⁷ Diga-se que esta minimização do mal-estar gerado por motivos climatéricos, honestamente, seria pouco sentida pelos sujeitos assistidos, sobretudo, pelos que pernoitam na rua em sentido literal, dado que um tal espaço em nada alteraria a exposição climatérica destes sujeitos antes e depois de receberem comida. Como em todos os outros pontos do governo da vida na rua, não está aqui em causa uma mudança fundamental de condições estruturais mas a alteração minimalista da forma que assume uma assistência prestada sempre e por definição na mais elementar emergência (exceção). A ter efeitos de bem-estar durante os giros noturnos, um tal espaço produzi-los-ia, sobretudo, nos profissionais assistencialistas e voluntários que distribuem o dom alimentar – os únicos sujeitos que, nesta situação, experienciam durante o seu desenrolar uma exposição climatérica superior à que conhecem antes e depois da interação, quando vêm de ou regressam a casa.

que procurem “instrumentalizar” os serviços e os profissionais assistencialistas. Ou seja, pela sobreposição do trabalho de “motivação para a mudança” e da dádiva alimentar, os sem-abrigo reduzem toda a intervenção oficial a uma dimensão emergencialista de fornecimento de alimentação (e géneros tais como roupa, *etc.*), procurando maximizar os benefícios que retiram das instituições e dos seus profissionais dentro deste registo governamental, rejeitando participar de modo ativo no trabalho sobre si que, para a maioria dos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo, é considerado como a justa retribuição dos sem-abrigo pela assistência que recebem (comida, roupa, cama se a houver, prestações sociais).⁷⁸

Ainda que, até ao momento, um espaço deste género onde realizar a distribuição alimentar não exista (para as instituições da parte oficial do dispositivo),⁷⁹ as discussões de vários profissionais assistencialistas sobre esta questão expressam uma racionalidade governamental segundo a qual, entre outras coisas, realizar a distribuição alimentar num espaço fechado, protegido do clima e dos olhares dos transeuntes domiciliados, é um modo de “dignificar” os sem-abrigo assistidos. A lógica que impera é a de que “o importante é tirar estas pessoas [sem-abrigo] do espaço público”. Portanto, para uma parte significativa dos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua, a dignificação de quem vive na rua, necessariamente, passa pela sua realocação espacial, concretamente, passa pela sua saída do espaço público. Deste modo, a *polis* é vedada a quem vive na rua – é-o na exata medida em que é realizada uma distribuição de diferentes ontologias normais e normativas pelo(s) espaço(s), tornando o espaço público no *locus* de ação e discurso, enfim, no lugar de vida de cidadãos e pessoas domiciliadas das classes médias e elites. Porém, os enunciados assentes neste regime de verdade de alocação de sujeitos (ontologias) a espaços e de espaços a sujeitos

⁷⁸ A leitura praxiológica que os sem-abrigo fazem destas interações, mesmo interpretada de modo simplista nestes discursos de vários agentes da parte oficial do dispositivo, faz todo o sentido. Efetivamente, quem vive na rua lida com uma intervenção realizada em emergência permanente e é neste moldes – nos únicos que lhes são apresentados – que procura conduzir-se: recebendo duas sandes em vez de uma ou tentando ganhar o favor soberano de um profissional que, eventualmente, poderá ajudá-lo a aceder a uma prestação social. Porém, isto não remete de modo algum para a amoralidade ontológica (essencialista) que, tacitamente, é associada pelos atores domiciliados do dispositivo aos sem-abrigo. Esta forma de conduta é uma adaptação às condições de possibilidade de ação e subjetivação que são *de facto* criadas pelo próprio dispositivo.

⁷⁹ *Vide supra*, nota 76, página 178.

obscurecem o facto de que, em tais condições idealizadas, os sujeitos sem-abrigo, por definição, nunca terão direito *de facto* (mesmo que o possam reter *de jure*) a aceder aos espaços politicamente privilegiados do modelo societal ocidental moderno capitalista. Obviamente, não têm acesso ao *oikos*, mas todo um conjunto de tecnologias agonisticamente articuladas gera uma estratégia global de impedimento de acesso à *polis*.

Toda a possibilidade de um processo de (re)subjetivação distinto daquele que é incentivado pelo dispositivo de governo da vida na rua é invisibilizada por esta lógica, levando a que, em semelhantes discussões, não se coloque sequer a possibilidade de realização de processos de (re)subjetivação *de facto* emancipatórios, não realizados em interações de dominação, que permitam aos sem-abrigo aceder a recursos de qualidade em quantidade suficiente para se poderem produzir a si mesmos como sujeitos políticos com o direito de aceder ao espaço público de um modo que não os desqualifique. Do mesmo modo, é também (feito ser) ignorado o facto de que o combate à estigmatização pela criação de espaços de vida específicos para sujeitos desqualificados acarreta sempre a consequência de aumentar a estigmatização que se procura combater. A divisão essencializada sob a forma nós/eles que gera a sua desqualificação não é de modo algum superada pela segregação espacial mas, pelo contrário, é reforçada. Só a visibilidade da vida na rua é minimizada pela realocização espacial dos sujeitos sem-abrigo em heterotopias. A sobreposição conceptual de visibilidade e estigma simplifica ambas as questões e as tentativas de solucionar os problemas da segunda pela intervenção na primeira não podem deixar de produzir efeitos não-planeados de reforço da desqualificação ontológica de quem vive na rua. Dado que uma tal estratégia governamental não tem o potencial de eliminar totalmente a visibilidade do fenómeno dos sem-abrigo, a proliferação de heterotopias só contribui para tornar ainda mais atípicas, mais anormais, as situações de visibilidade de quem vive na rua – pois, reduzindo o seu número absoluto, cada uma delas se torna mais notória.

Em definitivo, não se trata de defender que a insensibilização face ao sofrimento humano pela exposição continuada aos corpos que sofrem (a negação [*denial*] no sentido que Cohen (2010) lhe atribui) é uma estratégia mais adequada para lidar com a

estigmatização dos sem-abrigo – como corpo individual e como população – do que a sua realocização heterotópica. Nenhuma destas estratégias tem qualquer potencial emancipatório. Importa, antes, rejeitar colocar a questão nos termos desta escolha dicotómica e pensar em termos de criação de novas condições de possibilidade que, por processos de mudança fundamental da distribuição das posições reticulares de poder e privilégio, apresentem o potencial de eliminar o fenómeno dos sem-abrigo sem assentar na desqualificação ontológica de quem vive na rua.

Orientando-se pela (e articulando-se no sentido de criar a) estratégia global do dispositivo de governo da vida na rua, estas e outras tecnologias produzem efeitos de realidade quer no tocante à coletividade quer no tocante a cada um dos sujeitos sem-abrigo. Ao totalizarem e individualizarem em simultâneo, todos estes exercícios de poder geram efeitos de individuação, contribuindo para criar os sem-abrigo como sujeitos de um certo tipo, sempre desqualificado mas sujeito de e a uma desqualificação que revela uma forma particular. Ele é – deve ser – uma versão do *homo oeconomicus* cuja vida é passada na exceção permanente da rua, e logo, sendo *oeconomicus*, paradoxalmente, não perde a sua ligação fundamental ao campo da sacralidade que o caracteriza como *homo sacer*. A emergência deste ser apenas é possível pela operação de tecnologias que visam produzir e fazer circular enunciados de verdade no dispositivo de governo da vida na rua. Assim sendo, o argumento geral desta tese tem obrigatoriamente de abordar de seguida este processo de manifestação de verdade no qual se ancora a (re)subjetivação dos sem-abrigo.

3.4. Manifestação de verdade e (re)subjetivação incompleta

A estratégia global do dispositivo de governo da vida na rua, visando a manutenção do *status quo* da distribuição heterárquica e hierárquica das posições de poder e privilégio, gere a anormalidade e a anormatividade dos sem-abrigo (como população e como indivíduos) articulando as diversas tecnologias de saber-poder que são mobilizadas ao longo da rede num processo de normalização e normativização. Esta união dinâmica, não-planeada mas feita por planos, das diferentes técnicas e exercícios

governamentais, operando num regime de individualização patológica com uma forma médico-(a)moral, tem como propósito a (re)subjetivação de quem vive na rua. O discurso público da maioria dos atores domiciliados do dispositivo, em particular dos que se localizam na sua parte oficial, afirma explicitamente que esta transformação de si, objetivo do trabalho técnico de “motivação para a mudança”, consagrada em diversos documentos oficiais por termos como “ativação” ou “*empowerment*”, tem como propósito a “reintegração individual” de cada sem-abrigo. Portanto, na medida em que os sujeitos que vivem na rua são percebidos como inerentemente anormais e anormativos, fundamentalmente inferiores, a alteração da sua situação de privação e sofrimento – bem como da sua situação que constitui um incómodo estético, económico, político e geográfico para os sujeitos domiciliados – tem de passar pela modificação do que e de quem os sem-abrigo são.

Dada a invisibilização e, sobretudo, naturalização estrutural criada e reproduzida pela governamentalidade da vida na rua, o *locus* do problema e da sua potencial solução é deslocado para o íntimo de cada sem-abrigo. Somente neste registo de inevitabilidade estrutural – que, lamentada ou aceite de modo ufano, é estrategicamente defendida – se compreende a tónica colocada na “motivação” íntima de cada sujeito sem-abrigo para fazer face a uma posição reticular *de facto* inalterável pela sua ação voluntarista. A naturalização estrutural é o que permite que a estratégia global do dispositivo assente no *topos* empírica e historicamente desancorado segundo o qual “para as pessoas terem sucesso basta estarem motivadas”.

Deste modo, o sujeito sem-abrigo apresenta-se como a peça central de todo o exercício governamental levado a cabo pelo e no dispositivo. “As pessoas têm de ser trabalhadas no seu todo”, implicando que “o indivíduo seja também parte ativa na sua própria reinserção”. É apenas se cada sem-abrigo for “proactivo” neste processo de saída do campo da anormalidade e anormatividade ontológicas que a sua “reintegração”, em rigor, a sua normalização, se torna uma possibilidade. Forçosamente, em todos os pontos da rede governamental, o sujeito sem-abrigo, cada sujeito sem-abrigo, é o ponto de articulação explícito dos exercícios normalizadores e normativizadores. Se, no campo das prestações públicas assistencialistas, ele tem de estar “motivado”, tem de ser “ativo”,

procurando emprego (não importa de que tipo), saindo da rua em sentido literal, participando nas atividades exogenamente definidas para ocupação do seu “tempo livre”, também no domínio puramente psiquiatrizado da ação de governo “todo o trabalho pressupõe a centralidade do doente no processo”.

Esta centralização do sujeito ontologicamente inferior no processo do seu governo apoia-se na mobilização de um conjunto de tecnologias de injeção biográfica, ativadas como peças fundamentais do processo estratégico de (re)subjetivação de quem vive na rua. Na contemporaneidade, tais tecnologias são ferramentas elementares do governo de diversas alteridades desqualificadas, desde logo no campo da assistência.⁸⁰ Elas são formas de *alêthourgia*, a manifestação de verdade que é *conditio sine qua non* do funcionamento de qualquer dispositivo. Segundo Foucault, a *alêthourgia* corresponde ao “conjunto dos procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se ilumina o que é enunciado como verdadeiro por oposição ao falso, ao escondido, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento” (2012a: 8). Não há exercício de poder que não pressuponha uma tal enunciação de verdade – e logo, que não pressuponha o estabelecimento tácito e/ou explícito de falsidade (*id., ibid.: 8-11 et passim*). Para haver poder, tem de haver manifestação de verdade e, de forma simétrica, onde há manifestação de verdade, há poder, logo, sem manifestação de verdade, o poder não existe, bem como não existe manifestação de verdade onde não existe poder. Só pela constituição do campo do “verdadeiro” (Foucault, 2005: 27-28) se torna possível governar. Deste modo, todos os dispositivos exigem uma *alêthourgia*, requerem e têm de fazer circular um conjunto de procedimentos rituais pelos quais a verdade é manifestada pelos sujeitos e, nestes atos de enunciação, constitui-se em si mesma uma forma de governo pela verdade, através da verdade (Foucault, 2012a).

Na *alêthourgia*, o sujeito, o Eu, está colocado (e coloca-se) no centro do processo. Em simultâneo, o Eu é a entidade que diz verdade e esta verdade é expressa a partir de si, vem do seu íntimo, da sua experiência, da sua observação (*id., ibid.: 47 et seq.*). Neste sentido, da Idade Média em diante, o exercício de governo apresenta-se

⁸⁰ Como discutem Astier (2007), Astier e Duvoux (2006), Bartholomé e Vrancken (2005), Castra (2011), Chelle (2012), Delory-Momberger (2007, 2009: 77 *et seq.*), Duvoux (2012a), Foucart (2005), Franssen (2003, 2006), Froggett e Chamberlayne (2006), Giuliani (2006), Ion (2006), Le Goff (2006) e Soulet (2005).

como sucessão de atos de verdade pelo sujeito e a partir do sujeito. Dentro do cristianismo medieval – que, sem dúvida, permanece entre nós nos dias de hoje como matriz cosmológica e praxiológica incontornável, mesmo que, paradoxalmente, em muitos aspetos, as suas operações tenham sido laicizadas ao extravasarem do campo religioso para diversos outros campos de vida –, o ritual penitente é composto por três atividades basilares: o *actus contritionis* pelo qual o sujeito expressa o seu arrependimento pela conduta errada (segundo a normatividade religiosa ou, numa governamentalidade laica de matriz cristã, segundo outros critérios normativos); o *actus satisfactionis* pelo qual se efetua a reparação dos pecados (religiosos ou não) a expiar; e o *actus veritatis*, o procedimento de ligação entre os dois anteriores no qual o próprio sujeito pecador expressa os seus pecados (Foucault, 2012a: 79 *et seq.*) Este ato de verdade é o que introduz o sujeito na *alêthourgia*.

A tecnologia da confissão é um dos principais modos pelos quais o sujeito pode participar na *alêthourgia*, correspondendo a uma forma de auto-*alêthourgia* em que o sujeito se manifesta a si mesmo, se expõe, a partir do seu interior (Foucault, 1978, 1994a: 62 *et seq.*, 1997c, 1999: 155 *et seq.*, 2012a, 2012b: 48-49 *et passim*). Na confissão, o sujeito é o ator, a testemunha e o objeto do ato de enunciação da verdade. É sobre si próprio que ele manifesta verdade: é a verdade dele, do seu íntimo, que, neste ato, é descoberta pela audiência (Foucault, 2012a: 80). Mas a confissão, como forma de expressão da verdade de si, não esgota a *alêthourgia* de matriz cristã que, ainda que de modos diferentes, caracteriza tanto a Idade Média quanto a contemporaneidade. Esta dimensão individual da verdade é acompanhada por um outro nível de verdade, já não íntimo mas reticular, holístico, estrutural – ainda que este outro nível do verdadeiro, pelos procedimentos da *alêthourgia*, condicione o sujeito. A par da verdade de si a revelar, a *alêthourgia* contempla a incorporação da verdade canónica – novamente, na Idade Média, operando dentro de uma cosmologia e de uma praxiologia teológica, mas tendo posteriormente transitado para o campo da normatividade não religiosa. Este é o nível propriamente holístico do regime de verdade característico de uma governamentalidade, levando a que, pela enunciação de reconhecimento da legitimidade da verdade canónica (através de um ato de “profissão de fé”), o sujeito mobilize formas

discursivas que se tornam verdadeiras ao serem corretamente inseridas num sistema de significados intersubjetivo. Subjetivado dentro de um dispositivo concreto, o sujeito tem a dupla obrigação de verdade de se revelar e de expressar a validação de uma certa forma de fazer o mundo, é duplamente condicionado a manifestar a verdade de si e a reconhecer uma verdade que lhe é anterior e o ultrapassa (*id.*, *ibid.*: 99 *et seq.*).

Na governamentalidade cristã medieval, a manifestação de verdade liga-se à absolvição dos pecados através de três práticas inter-relacionadas: o batismo, a penitência e a direção de consciência (*id.*, *ibid.*: 101 *et seq.*). O batismo corresponde ao(s) ritual(ais) de purificação da alma que, subseqüentemente, permite(m) o acesso à verdade. A *paenitentia*, equivalente imperfeito da *metanoia* grega clássica,⁸¹ é o processo pelo qual ocorre a conversão do sujeito. A *metanoia* apresenta-se como

mudança de alma, isto é, essencialmente, esse movimento pelo qual a alma gira sobre si mesma ou, mais precisamente, o movimento pelo qual ela se desvia daquilo que observava até aí – as sombras, a matéria, o mundo, as aparências – e a que ela estava ligada. A *metanoia* é também – na exata medida em que ela se desvia dessas sombras, dessa matéria, desse mundo inferior [*ce monde d'ici-bas*] – o movimento pelo qual a alma se vira ao contrário em direção à luz, em direção ao verdadeiro, esse verdadeiro que a ilumina, que, em simultâneo, é a recompensa desse movimento rotativo da alma sobre si mesma e o motor desse movimento dado que é por ela ser atraída para o verdadeiro e na medida em que ela é atraída pelo verdadeiro que a alma pode dirigir-se para a luz, uma luz que lhe fornece o espetáculo do que até aí estava escondido e, ao mesmo tempo, lhe permite conhecer-se a si mesma inteiramente pois ela vai ser agora atravessada por luz. E esta iluminação que lhe oferece tudo o que há de visível no invisível, que lhe permite ver o invisível, este movimento de luz que a atravessa na totalidade e a torna transparente a si mesma, é também, claro, o que a vai purificar, na medida em que a impureza é a sombra, é a sujidade e é a mácula (*id.*, *ibid.*: 125).

⁸¹ Cf. Foucault (1994b: *passim*, 1994c: *passim*) para uma reflexão sobre as práticas de subjetivação na Antiguidade clássica e na Antiguidade imperial. Apesar do cristianismo, sem dúvida, herdar várias das técnicas de governo dos períodos anteriores, os paralelismos entre estes espaços-tempo não devem ser exagerados. O cristianismo incorporou e modificou profundamente alguns dos procedimentos de poder, saber e subjetivação anteriormente vigentes e desenvolveu outras práticas, até aí inexistentes (pelo menos, inexistentes na forma que depois adquirem). Na Antiguidade clássica, a subjetivação assumia a forma de *epimeleia heautou*, designada posteriormente pela expressão latina *cura sui*. Portanto, tratava-se de um modo de “cuidado de si” que mobilizava um conjunto de práticas ascéticas (*askesis*) que só superficialmente se assemelham aos seus imperfeitos equivalentes cristãos pois, ao contrário destes últimos, não visam a submissão do sujeito mas, antes, a sua transformação na melhor versão possível de si mesmo, *i.e.*, a sua conversão emancipadora num ser dotado de *enkrateia*, de um “domínio de si” que se expressa pelas ações que pratica. Ainda que a *epimeleia heautou* recorra a práticas ascéticas tais como a confissão, o exame de consciência, a abstinência de prazeres ou a direção de consciência, estas não visam a alocação de culpa, a expiação do pecado, a punição ou a subjugação mas, pelo contrário, são encaradas como parte do processo pelo qual o sujeito poderá fazer-ser *de facto* melhor no futuro do que fez-foi até ao momento.

Portanto, a *metanoia*, a conversão de alma – ou, na semântica do dispositivo de governo da vida na rua, a “mudança” de quem vive na rua –, é o processo pelo qual o sujeito, pela sua manifestação íntima, pela incorporação e expressão da verdade canónica, pelo arrependimento e purificação, alcança a iluminação e, neste movimento, muda quem e o que é. Porém, ao contrário da *metanoia* grega clássica, na qual esta mudança de si pode *de facto* ocorrer em definitivo, na *metanoia* cristã não é exatamente a transição de um tipo subjetivante para outro que está em causa, que é alcançada pela transformação de si. Aqui, as práticas pelas quais o sujeito se transforma adquirem um carácter permanente. É ao longo de toda a sua vida que ele se prepara para a conversão de si (o que, sem dúvida, por definição, demonstra “motivação” para esta “mudança”). Em permanência, o mal (Satã, na semântica teológica cristã) tenta o sujeito e, nesta medida, ele deve mobilizar, de modo igualmente continuado, um conjunto de práticas ascéticas que permitam opor-se-lhe (Foucault, 2012a: 129 *et seq.*). Deste modo, a penitência, em simultâneo, corresponde à preparação e ao ato de percorrer o caminho em direção à verdade, trajeto esse pelo qual se progride manifestando a verdade de si, pela confissão, e a verdade canónica, pela profissão de fé. Este processo pelo qual, no cristianismo, a *metanoia* começa a apresentar como separados os momentos de preparação e de iluminação não invalida a transformação de si, não elimina a (re)subjetivação, mas reconfigura-a. Em rigor, no cristianismo, deixa de haver salvação possível: o caminho é pecado, a tentação é ubíqua e o que interessa é que o sujeito, no próprio percurso, se transforme numa entidade resiliente. Na *metanoia* grega, a conversão era *de facto* possível. Na *metanoia* cristã, a iluminação, ganhando contornos teológicos, reconfigura-se no próprio ato de percorrer o caminho que a ela leva, transforma-se na própria forma como esse caminho é percorrido, que, pelo hábito resiliente, forma um tipo de sujeito que passa a encarar o ato de percorrer o caminho como salvação em si mesma. Na medida em que, no cristianismo, o sujeito é pecador desde a sua génese, dado que nasce pecador, ele nunca se afasta desta ontologia mas somente se pode transformar num tipo de sujeito que se conduz com a intenção de dela se afastar. Assim, a transformação de si e a absolvição do pecado, progressivamente, tornam-se assimétricas, deixando de ser a segunda que purifica e passando esta

purificação a decorrer do próprio comportamento ascético com que o sujeito caminha ao longa da vida (*id., ibid.:* 139 *et passim*).

A direção de consciência, terceira das práticas que, no cristianismo medieval, ligam a manifestação de verdade e a absolvição do pecado, revela-se no momento em que a *metanoia*, neste regime de verdade teológica, se converte num processo contínuo orientado por um poder pastoral (Foucault, 2009: 123-237, em particular, 180 *et seq.*, 2012a: 185 *et seq.*, *et passim*). Ao contrário do que ocorre na direção de consciência grega clássica, a sua versão cristã assume os contornos de uma relação de dominação, em grande medida, pois parte integral da relação governamental cristã assenta no imediatismo da obediência do sujeito penitente. A direção de consciência cristã – matriz sócio-genética da relação tutelar nos dispositivos de governo da alteridade desqualificada contemporâneos – assenta em três princípios fundamentais: obedecer em tudo, autoexaminar-se em permanência e nada esconder sobre si mesmo (confessar tudo) (Foucault, 2012a: 260 *et seq.*). A obediência total, ausente na *metanoia* grega mas característica elementar da sua versão cristã, apresenta-se como um mecanismo de subjetivação fundamental na medida em que tem o propósito de criar um sujeito obediente:

obedecemos para nos tornarmos obedientes, para produzir um estado de obediência, um estado de obediência de tal modo permanente e definitivo que subsiste mesmo quando não há ninguém a quem temos precisamente de obedecer e mesmo antes de alguém ter formulado uma ordem. Devemos estar em estado de obediência. Isto é, a obediência não é uma maneira de reagir a uma ordem. A obediência não é uma resposta ao outro. A obediência é e deve ser uma maneira de ser, anterior a toda a ordem, mais fundamental que toda a situação de comando e, por conseguinte, o estado de obediência antecipa de algum modo os laços a outrem. Antes mesmo que outrem esteja lá e vos dê uma ordem, vós deveis estar já em estado de obediência e o que a direção [de consciência] deve produzir é a obediência. Ou, digamos ainda, a obediência, sucessivamente, é a condição para que a direção [de consciência] funcione e o objetivo da direção [de consciência]. Obediência e direção [de consciência] devem, portanto, coincidir, ou, antes, há uma circularidade da obediência e da direção [de consciência]. Se há direção [de consciência], é porque somos obedientes (*id., ibid.:* 265).

Esta relação opera ao longo de toda a vida: “a obediência não é uma passagem, é um estado. É um estado no qual o sujeito se deve encontrar até ao fim da sua vida e face não importa a quem” (*id., ibid.:* 263). Portanto, o sujeito dócil que a governamentalidade biopolítica moderna procura produzir é feito emergir, em grande medida, através da

relação tutelar em que os subordinados são colocados e na qual devem ativamente participar. Este sujeito dócil, sendo obediente numa relação de direção de consciência, em simultâneo, é submisso, paciente (passivo e resiliente) e humilde (autorrebaixa-se, inferioriza-se face a outrem, face a qualquer outro, face a todo o outro) (*id.*, *ibid.*: 265-268).

O exame de si – tecnologia que a governamentalidade moderna recuperará como base da *metanoia* biopolítica do sujeito-menos-que (Foucault, 1978, 1999: 155 *et seq.*, 2012b: 217-227) – é o ponto de articulação entre os princípios da obediência e da manifestação de si, da auto-*alêthourgia*. Para o sujeito automatizar a obediência, para esta passar da conduta para a ontologia, ele deve realizar o movimento concomitante (e permanente) pelo qual observa o seu íntimo: “para poder ouvir o outro [que me dirige], tenho de me observar” (Foucault, 2012a: 284). Obedecendo a tudo e sem fim, o sujeito subordinado, inserido numa relação de direção de consciência, deve olhar para si mesmo e, com base nesta observação, deve revelar-se, deve manifestar a verdade de si. Deve, portanto, confessar-se, também isto em permanência, expondo-se num processo que não termina.

Tal como os princípios da obediência e do autoexame, também a confissão será absorvida e utilizada pela governamentalidade biopolítica moderna, reforçando sua a ligação sócio-genética à mundivisão e às práticas de governo cristãs, laicizadas (ou, pelo menos, mobilizadas de modos e com finalidades não exclusivamente religiosas) nos dispositivos de governo das várias alteridades desqualificadas (Foucault, 1978, 1994a: 62 *et seq.*, 1999: 155 *et seq.*, 2012b: 48-49 *et passim*). É esta forma tecnológica da ligação entre o autoexame e a confissão, e não a sua forma grega clássica, que a governamentalidade contemporânea da alteridade desqualificada herda. Na Antiguidade helénica, o exame de si, de modo privilegiado, reporta-se aos atos cometidos. O sujeito dirigido na relação de direção de consciência grega observa e analisa o que *de facto* fez. O exame do ato não desaparece na forma cristã desta tecnologia mas, em definitivo, não é o seu aspeto fundamental. O exame cristão, sobretudo, dirige-se aos pensamentos. São os pensamentos, e não as ações praticadas, que escondem e revelam a verdade do sujeito, o seu pecado, a sua ontologia. Logo, são os pensamentos que devem ser

exaustivamente confessados (Foucault, 2012a: 292: *et seq.*). Portanto, não uma avaliação retrospectiva dos atos que permita saber se estes são bons ou maus mas, sobretudo, um exame e uma confissão dos próprios pensamentos – em tempo real ou o mais próximo possível – para separar os que se devem ter dos que não se devem ter. A confissão cristã adquire uma forma catártica na qual os pensamentos que não se devem ter – aqueles que são contranormativos – são expulsos pelo ato de os tornar públicos.

É certo que, tal como o exame de consciência helénico, a forma cristã desta tecnologia busca uma verdade. Mas enquanto que o primeiro procura a verdade das ideias e das ações praticadas, o exame cristão, na observação, avaliação e posterior manifestação pública dos pensamentos, visa encontrar a verdade do próprio sujeito, tem como propósito descobrir quem e o que ele é. Portanto, o que é central “não é a questão da verdade da minha ideia, é a questão da verdade de mim mesmo que tenho uma ideia”. Ou seja, o ponto fundamental do autoexame cristão “é a questão não da verdade do que eu penso, mas a questão da verdade de mim que penso” (*id., ibid.*: 297). E, para atingir esta verdade ontológica do sujeito, dentro da direção de consciência cristã, o exame é insuficiente. Ele deve ser acompanhado da confissão dessa verdade pois o sujeito é sempre um mestre insuficiente de si mesmo – razão pela qual a direção de consciência é uma relação para a vida. Esta insuficiente mestria de si é o que obriga o sujeito a expor-se para que a sua autoanálise seja validada de modo a controlar o erro analítico potencial que está sempre presente neste processo. É porque há sempre algo no sujeito que o pode enganar que ele deve estar em estado de autovigilância e autocontrole permanentes, que ele deve examinar-se continuamente e confessar-se exaustivamente. A confissão é o mecanismo que permite ultrapassar o engano no mais íntimo do sujeito, esse erro que é precisamente o que obriga ao exame de consciência mas que é também o que o torna sempre falível. É o ato de expressar publicamente, face a quem pode validar a autoanálise (mesmo que este sujeito que valida seja um sujeito abstrato), que permite ao próprio ultrapassar o seu erro, a sua insuficiência (*id., ibid.*: 298 *et seq.*).

Todo este processo de (re)subjetivação tutelada, de sócio-gênese cristã, operando através da obediência absoluta, do autoexame contínuo e da confissão exaustiva, tem subjacente um paradoxo incontornável que se localiza na ligação

inextricável entre manifestação da verdade de si e renúncia a si mesmo. O processo de preparação para a mudança (o batismo acompanhado pela *metanoia*) implica que, para o sujeito chegar à verdade sobre si, tenha de a tornar pública. Mas, ao mesmo tempo, para chegar a esta sua verdade ontológica, ele tem de deixar de ser quem e o que é. De modo circular, a *alêthourgia* só funciona pela *metanoia* tal como a *metanoia* só é possível pela *alêthourgia* (que contém sempre os movimentos concomitantes de incorporação da verdade canónica, que tem de ser professada, e de auto-*alêthourgia* confessional). Como Foucault conclui,

ora, aqui está o paradoxo, é que esta aleturgia [*alêthurgie*] de mim mesmo, esta necessidade da aleturgia está fundamentalmente ligada (...) à renúncia a si mesmo. É na medida em que eu devo renunciar inteiramente às minhas próprias vontades substituindo a vontade de um outro à minha, é porque eu devo renunciar a mim mesmo, que devo produzir a verdade de mim mesmo, e não produzirei a verdade de mim mesmo a menos que esteja a trabalhar para esta renúncia a mim mesmo. A produção da verdade de si não está de modo algum polarizada, indexada à vontade de estabelecer finalmente no ser o que eu sou, mas, pelo contrário, se eu quero saber o que sou, se eu devo produzir como verdade [*produire en vérité*] o que sou, é porque devo renunciar ao que sou. E o elo entre produção da verdade e renúncia a si parece-me ser o que poderíamos designar como o esquema da subjetividade cristã, mais exatamente, o esquema da subjetivação cristã, um procedimento de subjetivação que se formou e desenvolveu historicamente no cristianismo e que se caracteriza de uma maneira paradoxal pelo elo obrigatório entre mortificação de si e produção da verdade de si mesmo (2012a: 303).

É esta herança representacional e praxiológica que o dispositivo de governo da vida na rua – bem como outros dispositivos de governo da alteridade desqualificada – mobiliza(m) em cada um dos exercícios de saber-poder pelos quais se procura atingir o objetivo estratégico de mudança do sujeito-menos-que na sua versão sem-abrigo (ou noutra). Na estratégia governamental da vida na rua, a manifestação de *alêthourgia* é indissociável da transformação de si que, recorrentemente, está presente em várias injunções dirigidas aos sem-abrigo. A *alêthourgia* surge como incorporação da verdade canónica, respeitante à naturalização de um mundo desigual, à impossibilidade de obtenção de habitação, à necessidade de ser cada indivíduo a mudar, a empreender, para poder ocupar um dos lugares estruturais disponíveis – que não chegam para todos os seres humanos que existem num dado espaço tempo. Mas parte da verdade canónica passa também pela própria forma do fenómeno dos sem-abrigo. Ele é um conjunto de casos individuais, um agregado de sujeitos que, pela sua insuficiência voluntária

(preguiça, alcoolismo, toxicod dependência, etc.) e/ou bio-psíquica (doença mental, deficiência mental, alcoolismo, toxicod dependência, etc.), deixa – cada sujeito deixa – o espaço normativo e normal da sociedade, sai do campo da ontologia normal e normativa, e penetra no espaço da vida na rua. No limite, o fenómeno dos sem-abrigo não existe, é negado enquanto fenómeno sociopolítico e sociológico. Sendo em cada sujeito que o problema está, é em cada um deles que se pode encontrar uma potencial solução. Assim sendo, necessariamente, esta tem de passar pela transformação ontológica, pela (re)subjetivação de cada indivíduo sem-abrigo em algo que não anormal e anormativo. E é cada um que, devidamente inserido numa relação tutelar, atualização hodierna da direção de consciência cristã, tem de se modificar, tem de fazer por mudar, tem de estar disposto a mudar e esforçar-se, empreender, para que a mudança ocorra. E, não ocorrendo, nada nem ninguém para além do próprio sujeito que falhou nesta *metanoia* como única solução possível para a saída da rua pode ser responsabilizado. Se falhou foi porque não empreendeu com suficiente vontade, com suficiente motivação.

Mas a *alêthourgia* não passa só por esta verdade canónica que deve ser incorporada e professada. Ela é também auto-*alêthourgia*. É confissão do próprio sujeito sem-abrigo. Este tem de assumir o(s) seu(s) problema(s), não pode continuar a fugir dele(s). Tem de se tornar responsável pela conduta anormal e anormativa que o levou à rua e o faz nela permanecer. Tem de aceitar a sua toxicod dependência, o seu alcoolismo, a sua doença mental, enfim, a sua fundamental inferioridade e o seu elementar erro ontológico. E, sendo esta *alêthourgia* indissociável da *metanoia* pela qual, eventualmente, poderá vir a deixar a rua – ou, pelo menos, vir a estar (ser) preparado para vir a deixar a rua –, o sujeito tem de *de facto* combater a sua menoridade: tem de tomar medicação psiquiátrica, tem de procurar emprego, tem de realizar desintoxicações alcoólicas, tem de participar em atividades de formação variadas. Sem isto, não há *metanoia*, logo, não há saída da rua. De algum modo, o próprio ato de fazer, de procurar tornar coincidentes a sua conduta (empreendedora, motivada) e o seu discurso sobre si, é em si mesmo *alêthourgia* e *metanoia* – pois que melhor forma haverá de demonstrar a sua “motivação para a mudança”, de mostrar que está a percorrer o caminho da transformação, do que participar no conjunto de atividades, realizar as diferentes

práticas, pelas quais a mudança se poderá verificar? Aliás, desde logo, a mudança revela-se no próprio ato de percorrer este caminho que a ela leva, deixando de ser o que se alcança no final do trajeto para passar a ser o movimento pelo qual este é percorrido.

É precisamente a busca de *alêthourgia* que está em causa na sucessão de mobilizações tecnológicas pelas quais os atores domiciliados do dispositivo de governo da vida na rua, incluindo os da sua parte oficial, dirigem aos sem-abrigo injunções biográficas. Em momentos variados, o sujeito, cada sujeito, que vive na rua é chamado a manifestar-se, a expressar-se, enfim, a confessar-se. Ele deve dizer quem – e o que – é. De onde vem, o que fez e não fez, a quem se ligou, o que está a fazer mal, o que deveria fazer, como está a procurar ultrapassar o que fez ou faz mal. Num centro de acolhimento onde procura uma cama, numa reunião com um profissional assistencialista, numa consulta psiquiátrica, num giro noturno em busca de comida, numa interpelação por um agente policial, numa audiência em tribunal, numa entrevista no âmbito de uma investigação académica, num evento público organizado por instituições do dispositivo, o sujeito que vive na rua é chamado a dizer-se – e a dizer-se na sua insuficiência, no seu desvio, na sua menoridade, na sua inferioridade ontológica, na sua anormalidade e na sua anormatividade.

Uma das expressões mais claras desta manifestação de si é aquela em que um sem-abrigo simbólico,⁸² inserido num evento público organizado por instituições do dispositivo (ou numa notícia da comunicação social, ou numa pesquisa académica que opere no regime de verdade dominante), é chamado a confessar-se publicamente em toda a sua verdade patológica e a professar a verdade canónica que incorporou. Respeitando o princípio-fetice contemporâneo segundo o qual, ao discutir uma das formas da alteridade desqualificada, é crucial «dar a palavra» aos sujeitos-menos-que, recorrentemente, nestes eventos públicos, um sem-abrigo é colocado face à audiência,

⁸² Em inglês, seria possível falar de um *token homeless*, expressão que abarcaria um universo de significados mais apropriado à ideia em discussão do que a sua possível tradução como «sem-abrigo simbólico». Um *token homeless* é «simbólico» no sentido preciso de simbolizar, como estereótipo, um *topos* metanarrativo e ontológico, *i.e.*, um tipo de sujeito cuja relação com a empiria é, no limite, irrelevante. Um tal *token homeless* só pode existir como ideia localizada numa certa constelação de sentidos, discursos, práticas, que, na exata medida em que é nela inscrita, adquire valor de signo no seio de uma cosmologia (de um regime de verdade) mais vasta que se desenvolve, precisamente, em torno deste arquétipo subjetivante que permite unir todos os outros *topoi* da individualização patológica.

esperando-se – é para isso que ele lá se encontra – que, no seu discurso, ele legitime a governamentalidade imposta sobre a sua vida, portanto, que valide a ação do próprio dispositivo, e, ao mesmo tempo, que se exponha como ser inerentemente patológico (o que contribui para a validação da forma governamental na medida em que esta visa explicitamente governar uma tal anormalidade e uma tal anormatividade). Deste modo, localizado numa interação na qual se encontra desajustado pelo facto imediato de que é o único sujeito que fala sobre si no seio de uma figuração em que todos os outros atores falam sobre outrem (profissionais assistencialistas, médicos e voluntários a falar sobre sem-abrigo), o sem-abrigo simbólico tem de se autorrecriminar publicamente, tem de se expor numa mescla de *sin-* e de *sick-talk*. Desde logo, ele tem de valorizar o pouco que o dispositivo de governo da vida na rua lhe dá – “Eu não vim aqui para criticar. Eu vim aqui para agradecer às pessoas [agentes do dispositivo] que me ajudaram”. Este sem-abrigo simbólico é feito falar não para seu próprio proveito mas para proveito do dispositivo, nomeadamente da sua parte oficial, que é narrada como solução para o problema que o sujeito que discursa é. Pela fala do sem-abrigo simbólico, o dispositivo é validado como uma entidade que funciona, como bem.

Este sujeito que se apresenta como ontologicamente errado, sendo tanto sujeito *de* uma certa capacidade de ação e sujeito *a* e *em* uma relação opressiva, pode apresentar-se nesta enunciação com o propósito estratégico instrumental de se colocar publicamente na posição de «bom pobre», procurando por esta performatização aceder a benefícios minimalistas futuros. Ou seja, há a possibilidade do sujeito se performatizar como erro ontológico, como anormal e anormativo, mas em busca de correção, com o intuito reflexivo de cair nas boas graças soberanas dos atores domiciliados do dispositivo e assim aceder a certos recursos a que de outro modo não acederia. Mas esta eventualidade não invalida o facto violento de que, antecedendo a sua exposição pública, é efetuado um trabalho de triagem pelos atores domiciliados do dispositivo pelo qual não é qualquer sem-abrigo que acede à posição de se manifestar nesta situação: é um sujeito já validado por uma relação tutelar que o coloca dentro do esquema de *alêthourgia-*

metanoia.⁸³ Não é qualquer sem-abrigo que é aqui feito falar; é um sem-abrigo cujo discurso veicula o seu erro e a sua vontade-conduta de retificação. O resultado da triagem e da exposição pública, na qual o sujeito é esperado enunciar-se de um modo adequado às expectativas da audiência (*i.e.*, manifestando a sua anormalidade e anormatividade), é a eliminação da possibilidade de crítica deste ato discursivo: o sem-abrigo simbólico está lá não para criticar mas para validar a ação governamental.

Assim sendo, o sem-abrigo simbólico apresenta-se expondo a sua *metanoia*, não como estado final já alcançado – não seria sem-abrigo se a situação fosse esta – mas como trajeto a ser percorrido. Este percurso implica a incorporação e profissão da verdade canónica tal como a confissão da verdade de si, o que origina enunciados de sem-abrigo tais como “o sem-abrigo também tem de fazer a sua parte. Não é só exigir, exigir, exigir” e “há necessidade de criar uma certa responsabilidade em nós” para “mudarmos aquilo que éramos”. Portanto, o sujeito que vive na rua, cada sujeito que vive na rua, tem de ativamente participar na sua própria transformação, tem de “ajudar a ser ajudado”, tem de dar a sua própria forma de vida como contrapartida pelo apoio assistencialista, condição de base da governamentalidade do fenómeno dos sem-abrigo que, assim, é legitimada.

Sendo a obediência um processo de criação do sujeito obediente e não uma relação entre duas entidades específicas, o que leva a que o sujeito obediente, simplesmente, obedeça, não a alguém mas em geral, a interação em que o sem-abrigo simbólico é feito manifestar-se remete a direção de consciência, enfim, a tutela, para o campo da abstração. Tutela quem não é sem-abrigo. Ou, sendo preciso, tutela sem-abrigo quem é não-sem-abrigo. Podendo esta relação materializar-se em díades concretas – *e.g.*, sem-abrigo e profissional assistencialista –, o propósito estratégico do dispositivo é a passagem desta relação para o íntimo de cada sujeito sem-abrigo, que deve obedecer *em abstrato*, e logo, que deve expor-se, simplesmente, não expor-se àquele indivíduo específico (profissional assistencialista, psiquiatra, *etc.*) mas expor-se a qualquer sujeito domiciliado (por definição) seu superordinado. Assim, a relação tutelar é transferida para

⁸³ Sendo certo que não é qualquer sem-abrigo que acede a esta posição de sem-abrigo simbólico, enquanto sem-abrigo simbólico ele é um sem-abrigo qualquer, é todos os sem-abrigo – mesmo que seja feito aparecer na sua individualidade.

o próprio dispositivo – cada sem-abrigo é tutelado *pelo* dispositivo, com mediações subjetivas variáveis. Por vezes, opera a relação de um sem-abrigo com um profissional assistencialista. Noutros casos, como nos eventos públicos em que é feito emergir o sem-abrigo simbólico, a relação tutelar é transferida para a interação de um sem-abrigo com uma audiência composta por diversos atores domiciliados do dispositivo. É nesta interação que ele deve confessar-se. Aqui, ele deve dizer quem é, o que faz, em que errou (em que foi errado) e de que modo está ou pretende vir a estar a caminhar para ultrapassar esta sua inferioridade ontológica.

Estas tecnologias de injunção biográfica fragmentam o fenómeno dos sem-abrigo numa individualização patológica, levando a que se busque no interior de cada indivíduo que vive na rua a “solução biográfica de contradições sistémicas” (Beck, 2009: 137), e, ao mesmo tempo, estimulam-coagem cada sem-abrigo a produzir-se e a deixar que o produzam como sujeito de um certo tipo. Porém, paradoxalmente, na governamentalidade da vida na rua, opera uma injunção biográfica sem biografia, uma injunção biográfica pontilhista na qual a *auto-alêthoutgia* é exigida aos sujeitos por surtos, a espaços, e não de forma longitudinalmente consistente. A possibilidade de narrar a vida como biografia, considerada por Arendt (2001: 122-123) como a característica fundamental da *bios*, é vedada a quem vive na rua. O *homo sacer* sem-abrigo é recipiente de injunções biográficas – nas quais deve ativamente participar – mas sem ter biografia. Quando ele chega a um centro de acolhimento e lhe são pedidos dados de vida, quando é feito confessar-se num evento público ou numa entrevista académica ou jornalística, quando é abordado num momento de distribuição alimentar por um profissional assistencialista que quer saber como ele se chama, que lhe pede dados de identificação administrativa (*e.g.*, número de Segurança Social), enfim, na sucessão dos momentos em que quem vive na rua é compelido a dizer-se, o que se busca não é uma caracterização longitudinal e intensiva de cada sujeito. Na medida em que estas injunções biográficas partem do regime de verdade dominante, elas visam confirmar uma caracterização ontológica de cada sujeito que, ligando-o ao arquétipo de sem-abrigo inerentemente patológico (doente mental, toxicodependente, alcoólico, preguiçoso, mentiroso, *etc.*), surge *a priori* do próprio estímulo a que o sem-abrigo se manifeste. E,

pelas propriedades reticulares da ação do dispositivo, a individualização patológica que se expressa pelas injunções biográficas articula-se com a necessidade de standardização da informação biopolítica produzida: “cada caso é um caso” mas inserido em tipologias nas quais todos os casos são reduzidos a um conjunto razoavelmente reduzido de variáveis (doença mental, Q.I., dependência de substâncias ilegais ou de álcool, grau de “motivação para a mudança”, etc.), tornando todos os casos em meras variações do arquétipo de sem-abrigo. No limite, a injunção biográfica *de facto* existente, a forma praxiológica da auto-*alêthourgia*, reduz-se ao nome do sujeito e aos seus dados de identificação administrativa, inseridos em bases de dados nas quais há pouco espaço para informação qualitativa aprofundada e que privilegiam caracterizações quantitativas que se limitam ao mínimo essencial de dados-variáveis que possibilita a ação governamental (no caso da parte oficial do dispositivo, que permitem o “trabalho técnico”). Deste modo, o caráter pontilhista de uma injunção biográfica sem biografia corresponde a uma forma de ontologização do desvio face à norma e à normatividade na qual, estrategicamente, o «quem és?» dirigido a cada sem-abrigo privilegia o mero «como te chamas?», sendo todos os espaços vazios entre as duas interrogações-injunções preenchidos pela contínua remissão para a caracterização patológica do arquétipo de sem-abrigo. Face a isto, em rigor, a injunção biográfica não existe na governamentalidade da vida na rua, sendo substituída pela injunção ontológica. O sujeito é suposto expressar-se, dizer-se, mas fazendo ele próprio o trabalho de ligação de si mesmo ao arquétipo de sem-abrigo, portanto, substituindo a sua biografia como algo que não vida nua pela manifestação de si mesmo enquanto ser patológico.

Um dos momentos da circulação do saber-poder em que esta estratégia factual do dispositivo de governo da vida na rua se revela de modo mais claro encontra-se na listagem dos nomes dos sem-abrigo que comparecem em cada giro noturno. Como referi, no contacto com os atores domiciliados da parte oficial do dispositivo durante esta distribuição alimentar, cada sem-abrigo é chamado a dizer-se e esta informação é anotada por profissionais assistencialistas (no momento da interação ou depois). Mas, quando um maior número de assistidos se junta num mesmo local, o tempo deste diálogo é quase eliminado, transformando a injunção biográfica em mero pedido do nome do

sujeito. Para mais, nestas interações e nas que decorrem noutros espaços (*e.g.*, reuniões em sedes institucionais), mesmo quando é possível produzir informação fragmentária sobre cada “caso”, esta é inserida em grelhas, listas, estatísticas, levando a que cada sujeito sem-abrigo seja chamado na sua individualidade *mas* de uma forma que permite a sua estandardização. Pura e simplesmente, a estratégia assumida publicamente pelo dispositivo, enunciada nos moldes de uma total individualização que opera pela injunção biográfica seguida de (re)subjetivação (como não-anormal e não-anormativo), esbarra continuamente com as dificuldades quotidianas da ação governamental (em particular, assistencialista) e com as representações (a)moralizantes e medicalizantes sobre quem vive na rua. Uma idealizada informação intensiva e extensiva sobre cada sem-abrigo é substituída pela *praxis* de um reduzido número de dados individuais que encaixam nas taxionomias médico-(a)morais – consumo de álcool, toxicodependência, exibição de perturbações mentais, desemprego, rutura familiar, *etc.*, o que, inevitavelmente, leva a que tenham de encaixar também no *topos* da localização causal da vida na rua na ontologia de cada sem-abrigo. Deste modo, contra a intenção manifesta do dispositivo de governo da vida na rua, resulta daqui uma injunção ontológica e uma *metanoia* superficiais, que operam em todos os casos do mesmo modo, nunca se adaptando realmente a cada sujeito.

É com base nesta confissão de uma autocaracterização ontológica que nega a sua biografia que os sem-abrigo são feitos transformar-se. Identificando e assumindo o seu problema concreto, muitas das vezes localizado no campo da neuro-psiquiatria, este sujeito-menos-que deve, em simultâneo, inserir-se numa relação tutelar no seio da qual operará a sua *metanoia*, como fenómeno de governo exógeno e endógeno – procurando eliminar a dissimetria entre eles, ou seja, visando que cada sem-abrigo se conduza do modo segundo o qual a parte superordinada da relação deseja que ele se conduza. Demonstrando estar motivado para mudar, o sujeito que vive na rua terá de “ajudar a ser ajudado”. A narrativa pública do dispositivo afirma que, deste modo, quem vive na rua e os atores domiciliados da parte oficial do dispositivo, em conjunto, trabalham para a “reintegração” do primeiro. E, dado que é devido à sua anormalidade e anormatividade que cada sem-abrigo vive na rua, esta “reintegração” significa, antes e acima de qualquer

outra coisa, modificação de si. Porém, em parte porque a *alêthourgia* que suporta este processo é superficial, médico-(a)moral, e composta pelo cruzamento de injunções ontológicas (auto-*alêthourgia*) e aceitação do regime de verdade dominante (verdade canónica sobre o fenómeno dos sem-abrigo e sobre o mundo em geral), necessariamente, a *metanoia* que daqui resulta é incompleta. À substituição da biografia pela injunção ontológica corresponde, no campo da (re)subjetivação, uma isomórfica redução das dimensões problemáticas da vida do sujeito, também elas percebidas de modo médico-(a)moral, e uma limitação das práticas e tecnologias pelas quais se trabalha para solucionar ou minimizar estes problemas. Assim, por esta standardização da individualização patológica, cada sem-abrigo, assumindo o seu problema individual que o torna sem-abrigo, deve deixar de beber álcool, deixar de consumir drogas ilegais, começar a consumir drogas prescritas para os seus problemas neuro-psíquicos para ser “compensado”. Subsequentemente, já “compensado” e sem consumos problemáticos, deve frequentar cursos de formação profissional e outras atividades de desenvolvimento de capacidades e competências laborais que permitam aumentar a sua empregabilidade. Deve aprender a apresentar-se (vestir-se, tomar banho, cortar a barba, cortar as unhas, etc.). Deve incorporar que pelo seu esforço laboral acederá a recompensas na sua vida – argumento espúria e reconhecido como tal por vários profissionais assistencialistas mas que influencia o *modus operandi* do dispositivo, em grande medida, pois o contexto envolvente em que este esforço laboral, eventualmente, poderá decorrer é remetido para o campo da invisibilidade e/ou da inevitabilidade. Enfim, com base em procedimentos e tecnologias standardizadas com as quais se individualiza a vida na rua, cada sem-abrigo deve trabalhar sobre si, sob a orientação do dispositivo, através dos seus atores domiciliados, de modo a identificar e, mudando-se, debelar as suas insuficiências e erros.

A *metanoia* incompleta que é o propósito fundamental da estratégia de decisão e ação do dispositivo de governo da vida na rua revela-se na sua incompletude, sobretudo, pelo particular tipo de sujeito que procura gerar. Ao ter de “ajudar a ser ajudado”, ao dever ser “motivado para a mudança” de si, ao ter de empreender, de participar de forma ativa no conjunto de atividades médico-(a)morais pelas quais deve

emergir, este sujeito revela isomorfismos inegáveis com o *homo oeconomicus*. Cada sem-abrigo que participa neste processo de *alêthourgia-metanoia* cria-se a si próprio e é criado pelas ações dos seus superordinados domiciliados como um tipo específico de “empresário de si mesmo” (Foucault, 2010a: 286 *et passim*). Mas, se a sua conduta deve orientar-se pelos mesmos princípios que guiam o *homo oeconomicus* das classes médias e elites, isto é tudo o que aproxima estes dois tipos subjetivantes. Ao nível dos benefícios e constrangimentos associados a cada uma das suas posições estruturais, eles são profundamente divergentes. São-no, necessariamente, dado que a versão do *homo oeconomicus* que é suposto os sem-abrigo serem emerge na rua e é neste espaço de exceção permanente que a sua forma de vida decorre. Sendo “empresário de si”, ele continua exposto em toda a sua nudez ao arbítrio do poder. A sua vida não é convertida em *bios*, a biografia não emerge, a casa continua a faltar. Tanto quanto *oeconomicus*, ele continua a ser *sacer*. Agora, chegado à secção final deste capítulo, é finalmente possível desenvolver esta estranha entidade.

3.5. O sagrado sujeito económico

Ao dever estar (ser) “motivado para a mudança”, e ao ter de participar ativamente neste processo de transformação de si, cada sem-abrigo é colocado no seio de uma série de exercícios de saber-poder nos quais o tipo de sujeito que o dispositivo de governo da vida na rua procura fazer emergir revela várias das características-chave do *homo oeconomicus* neoliberal. Quem vive na rua deve tornar-se responsável por si mesmo, assumir os seus erros, aprender com eles, ultrapassá-los, ser ativo na busca de trabalho, desenvolver as suas competências laborais e extralaborais, investir em si mesmo participando em atividades variadas que, mais do que qualquer outro fim, visam ativá-lo, procuram convertê-lo num tipo de sujeito ativo, portanto, num empreendedor. O que ele realiza especificamente é secundário perante o próprio ato de fazer, conduta pela qual ele, mais do que tornar-se num sujeito em atividade, transfere esta última para a sua ontologia. E, devidamente ativo, motivado, ele deve fazer bem (dado que até aí, se era ontologicamente inferior, fundamentalmente errado, não poderia deixar de fazer

mal). A aproximação do governo deste sujeito-menos-que ao processo pelo qual são conduzidos os sujeitos das classes médias e elites é inegável.

Esta versão do *homo oeconomicus* que está presente no dispositivo de governo da vida na rua não se liga, porém, ao *homo oeconomicus* liberal clássico mas à sua versão neoliberal contemporânea. O liberalismo vigente desde meados do século XVIII até à época da Segunda Guerra Mundial apresentava-se como um esquema relacional natural(izado) de troca entre sujeitos iguais, apoiado na lógica política de *laissez-faire* pela qual se procurava não perverter a «natureza» mercantil do mundo (Flew, 2012; Foucault, 2010a: *passim*; Read, 2009; Terranova, 2009). Em definitivo, não é uma tal racionalidade de governo que vigora de modo dominante na contemporaneidade. Assim, não é aqui, nesta conceptualização do mundo, do mercado e dos sujeitos, que o dispositivo de governo da vida na rua atua, e logo, os processos de subjetivação que operam no seu seio não visam constituir os sem-abrigo em “parceiros da troca” (Foucault, 2010a: 286). Antes, a *metanoia* dos sem-abrigo ancora-se firmemente no neoliberalismo, percebido como governamentalidade na qual vigora uma lógica «artificial» de competição entre entidades desiguais, que deve ser em permanência intervencionada no sentido de criar ativa e continuamente as liberdades (necessárias à operação concorrencial) do mercado (Flew, 2012; Foucault, 2010a: *passim*; McNay, 2009; Read, 2009; Terranova, 2009).⁸⁴ Nesta racionalidade governamental, a competição é percebida como motor de toda a interação e como algo inerentemente justo na medida em que é reconfigurada num esquema de concorrência interindividual em que todos os sujeitos são representados como partindo de uma posição apriorística de igualdade de oportunidades, e logo, as desigualdades entre eles surgem como resultado meritocrático da sua conduta (Ehrenberg, 2011: *passim*).

A cosmologia neoliberal assenta na extensão do modelo de empresa à totalidade das interações e subjetivações humanas. Ou seja, nesta governamentalidade, a empresa e o empresário emergem como paradigmas de relação e de sujeito (Binkley, 2011; Ehrenberg, 2011; Flew, 2012; Foucault, 2010a: 283-287, 333-390; Gorz, 2001/2002;

⁸⁴ As minhas reflexões sobre o *homo oeconomicus* neoliberal na sua versão sem-abrigo beneficiaram da troca de ideias que mantive com o meu colega Pedro Quintela acerca dos argumentos de Foucault sobre o neoliberalismo. Muito lhe agradeço.

McNay, 2009; Read, 2009; Terranova, 2009). Assim sendo, o *homo oeconomicus* do neoliberalismo

não é de modo algum um parceiro da troca. O *homo oeconomicus* [neoliberal] é um empresário, e um empresário de si mesmo. E isto é de tal modo verdade que em praticamente todas as análises dos neoliberais se substitui o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele mesmo o seu próprio capital, sendo para si mesmo o seu próprio produtor, sendo para si mesmo a fonte dos seus rendimentos (Foucault, 2010a: 286).

Mais do que o sujeito da troca, que deve ser deixado agir de modo livre, que se deve *laisser-faire*, o “empresário de si mesmo” apresenta-se como um ser moldável por exercícios biopolíticos. Ele é governável através de intervenções que, em todas as áreas da vida, procuram estimular certos interesses individuais que, por sua vez, de modo razoavelmente automático, dão origem a certos comportamentos e inibirão outros ao tornar as condutas mais ou menos desejáveis segundo uma relação custo-benefício (*id.*, *ibid.*: 335-337 *et passim*).

Esta extensão de um regime de verdade empresarial – esta dispersão do modelo-empresa – à totalidade da sociedade leva a que um dos objetivos centrais dos atuais dispositivos de governo da(s) alteridade(s) desqualificada(s), consagrado na sua semântica pelo termo “ativação”, seja a subjetivação dos sujeitos-menos-que como seres autônomos. Num modelo societal neoliberal caracterizado por uma escassez de lugares estruturais (Castel, 2009), o ponto relevante ao nível das políticas públicas da pobreza é a garantia de que nenhum sujeito está *de modo permanente* excluído deste jogo concorrencial e, deste modo, acede ao mínimo suficiente de recursos para, individualmente, fazer face aos riscos inerentes à sua existência (Foucault, 2010a: 185-189, 255- 257 *et seq.*). Assim sendo, a assistência converte-se no período de intervenção sobre cada sujeito assistido no sentido de lhe fornecer condições (competências, creditações, capacidades) para que ele próprio garanta a sua empregabilidade. No dispositivo assistencialista contemporâneo, através da autonomização dos sujeitos assistidos, não se procura combater nem a pobreza nem o desemprego mas, antes, combater a inatividade destes últimos para que eles possam autogovernar-se *em situação de pobreza* com os recursos que a sua própria atividade lhes fornece, pela proliferação de formas de trabalho temporário, mal remunerado e inseguro. Muitas vezes

articulando prestações públicas de desemprego ou pobreza com remunerações do setor privado – o que se consubstancia num financiamento público da exploração privada –, o propósito de uma tal governamentalidade assistencialista é a redução dos encargos públicos com os sujeitos que, devido às propriedades estruturais do mercado de trabalho, não ocupam uma posição reticular que lhes permita participar sem interrupção no jogo concorrencial mas que, devido à invisibilização-naturalização estrutural em que todo este processo ocorre, são percebidos como detendo em si mesmos as causas (insuficiências, desvios, limitações) da sua situação individual de privação.⁸⁵

No dispositivo de governo da vida na rua, em particular na sua parte oficial, a “autonomização” dos sem-abrigo surge como um propósito central dos exercícios de saber-poder – pelo menos no campo da sua explicitação pública e da reflexividade declarada dos atores domiciliados. Os sujeitos que vivem na rua são percebidos como seres que, deixados entregues aos seus próprios meios, são irremediavelmente dependentes dos recursos e da orientação que outrem lhes disponibiliza. Por falta de competências, capacidades biológicas e/ou vontade, eles não garantem a sua própria sobrevivência através do trabalho. Deste modo, a relação tutelar pela qual os exercícios governamentais são efetivados emerge como espaço de aquisição de possibilidades (em rigor, formas) de vida autónomas (leia-se: obtenção de rendimento por atividade própria) através da (re)subjetivação.

Ao falarem dos exercícios de governo da vida na rua, os atores domiciliados da parte oficial do dispositivo usam com frequência o termo “autonomia” (ou expressões como “autonomização”, *etc.*) e sinónimos ou aproximações tais como “*empowerment*”.⁸⁶

⁸⁵ Cf. Astier e Duvoux (2006), Barbier (2013), Bartholomé e Vrancken (2005), Bec e Procacci (2003), Castel (2013), Castra (2001), Chelle (2012), Delory-Momberger (2007, 2009: 77 *et seq.*), Duvoux (2012a, 2012b), Feltesse (2005), Franssen (2003, 2006), Ion (2006: *passim*), Le Goff (2006), Paugam e Duvoux (2010), Paugam e Martin (2009), Périvier (2013) e Soulet (2005).

⁸⁶ Vários profissionais assistencialistas, recorrentemente, afirmam que o seu “trabalho técnico” é uma operação de “*empowerment*”. Le Goff (2006) defende que, ao longo das últimas décadas, este termo foi des-significado pelo seu uso massificado, levando a um risco de “saturação semântica” (*id., ibid.*: 141). Para mais, nas suas enunciações mais frequentes, o termo afastou-se das suas origens coletivas (*empowerment* comunitário) e, hoje, encontra-se associado, sobretudo, a uma *lexis* e a uma *praxis* individualizadas e individualizantes – assentes numa variação particular do *homo clausus* conceptualizada tendo em mente os sujeitos desqualificados. Nesta medida, a própria noção de *empowerment* tende a tornar-se atualmente num sinónimo de (re)subjetivação (*metanoia*), grande parte das vezes, apoiada num trabalho sobre si tutelado, e logo, surge como um operador de normalização e normatização dos sujeitos a *empower*. Só

Porém, tais termos são ressignificados dentro dos limites do regime de verdade e ação dominantes no fenómeno dos sem-abrigo. No caso da “autonomia”, esta é objeto de uma reinterpretação semântica e praxiológica pela qual deixa de ser aquilo que fundamentalmente é: uma forma social, uma relação, que se contrapõe à heteronomia. Na governamentalidade da vida na rua, a “autonomia” é convertida numa capacidade (potencial) inerente ao sujeito, com cuja potência ele nasce ou não nasce. Nos casos em que um sem-abrigo é considerado ontologicamente incapaz de se autogovernar, portanto, no tocante aos sujeitos que vivem na rua que os atores domiciliados da parte oficial do dispositivo percebem como não dotados de autonomia em potência, os exercícios governamentais devem efetivar-se como operações exógenas (*e.g.*, no e pelo internamento heterotópico para a vida, através do controlo dos rendimentos por profissionais assistencialistas ou pela decisão destes últimos sobre que atividades são mais adequadas para o sujeito que vive na rua). Para os sem-abrigo cuja anormalidade e anormatividade não é entendida pelos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo como tendo uma forma que impeça totalmente a condução de si mesmo, em geral, a “autonomização” é o objetivo explícito da relação tutelar.

Nestes casos, os atores domiciliados do dispositivo consideram que estes sujeitos sem-abrigo são autónomos em potência mas que esta autonomia não se concretizou por motivos de insuficiência do sujeito, pelos seus consumos excessivos de álcool ou de drogas ilegais, por vir de uma família “desestruturada”, *etc.* – pois, dado que a sua vida na rua se deve tão só aos limites ontológicos do sujeito, se ele fosse *de facto* autónomo, não viveria na rua. Na medida em que estes sujeitos que vivem na rua são dotados de capacidade de ação e reflexividade negativas mas não de capacidade de ação e reflexividade positivas, a “autonomia” que é percebida pelos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo como estando em falta, necessariamente, é uma forma de autonomia normal e normativa. Deixados entregues a si mesmos, sem tutela, estes sem-abrigo revelam uma forma de autonomia anormal e anormativa. As razões pelas quais a

graças a esta transformação conceptual do termo se torna possível que o “trabalho técnico” de “motivação para a mudança” individual seja percebido por quem o desenvolve como *empowerment*. Mas, neste movimento semântico, a emancipação como superação da subordinação foi eliminada do discurso, substituída pela transformação de si.

sua autonomia positivamente validada a partir do exterior não se concretizou são também os motivos pelos quais se materializa a sua autonomia desqualificada como conduta errada.

Face a isto, a ação governamental converte-se numa relação tutelar na qual o objetivo é fazer desabrochar a potencial autonomia (positivamente avaliada) através da mobilização de tecnologias de *alêthourgia-metanoia*. Em concreto, esta tutela assume a forma de uma normalização e uma normatização pelas quais os sem-abrigo são ensinados a conduzir-se – mesmo que, para tal, seja necessário governá-los contra a sua vontade. Na medida em que estes sujeitos sem-abrigo não sabem interagir com outrem, têm “falta de controlo de impulsos”, enfim, dado que não sabem conduzir-se, impõe-se uma lógica de reeducação pela qual é preciso “ensinar [a cada sujeito sem-abrigo] o que ele pode dizer e o que ele pode fazer”. Esta lógica expressa-se como ensino do cumprimento de regras de conduta – como se apresentar em público, como falar com outrem, tomar banho, cortar as unhas, fazer a barba, fazer a cama, levantar e deitar a horas por outrem definidas como certas, não consumir drogas ilegais, não beber álcool, etc. – mas corresponde *de facto* ao ensino de uma forma de ser, apresenta-se como (re)subjetivação do sujeito-menos-que.

Por vezes localizada numa heterotopia institucional (*e.g.*, internamento psiquiátrico, centro de acolhimento), esta relação tutelar pela qual a autonomia é feita emergir no sujeito-menos-que que vive na rua, por definição, implica que, para produzir do exterior uma autonomia interior (a-relacional e convertida em característica ontológica essencialista), cada sem-abrigo deve ser inserido numa relação de heteronomia. Ou seja, para que ele tenha condições de autonomia, toda a autonomia lhe deve ser negada.⁸⁷ Negada *a priori*, como *topos*, pois qualquer autonomia positivamente validada que o possa caracterizar é tornada inexistente e a sua capacidade de ação e reflexividade negativas motivam uma conversão da sua autonomia reconhecida em erro, problema, a eliminar. Mas também negada pela própria forma processual da relação

⁸⁷ Esta lógica governamental é observada em dispositivos assistencialistas de vários países por Chelle (2012), Duvoux (2012a), Franssen (2003, 2006) e Le Goff (2006). Para uma exposição mais ampla do argumento segundo o qual, paradoxalmente, os processos de subjetivação contemporâneos pelos quais os sujeitos se devem produzir como autônomos *de facto* eliminam a sua autonomia (*i.e.*, colocam-nos numa situação reticular de fundamental heteronomia), *cf.*, *e.g.*, Gorz (2001/2002).

heterónoma em que este sujeito-menos-que é inserido de modo a potenciar e estimular a sua “autonomização”: ele deve ser ensinado a fazer por si mesmo, mas do modo *a priori* definido como correto; ele deve fazer por si mesmo, mas sob vigilância de outrem, e, se deve ser sujeito de uma certa capacidade de ação, em rigor, se deve ser sujeito de si mesmo, se se deve constituir em sujeito, ao mesmo tempo, tem de se produzir como tal numa relação em que é sujeito à vigilância de outrem, ao controlo de outrem, e, no caso de não se conduzir com a autonomia desejada (correta), sujeito a punições implementadas por outrem, mais ou menos draconianas consoante o arbítrio da parte superordinada que tutela.

Dada esta forma social heterónoma no seio da qual se procura – pelo menos, ao nível do que é declarado – produzir a autonomia de quem vive na rua, a “autonomização” destes sujeitos é por princípio impossível através da ação governamental do dispositivo. No melhor dos cenários, esta interação tutelar apresenta-se como uma relação paternalista. No pior, degenera em pura dominação, pura violência, sendo totalmente vedadas quaisquer possibilidades de saída aos sujeitos sem-abrigo que assim são governados. Mas, na medida em que o dispositivo de governo da vida na rua é um fenómeno de poder, é *de facto* criado um campo de ação para os sem-abrigo deste modo tutelados. Pela localização nesta relação, eles passam a ocupar uma posição reticular na qual uma certa forma de discurso e uma certa forma de ação são possíveis – mais até, são estimuladas e/ou forçadas – mas são-no dentro de um campo brutalmente limitado, constrangido, onde todo um outro mundo de possíveis enunciações, ações e subjetivações lhes é vedado por ser ressignificado em discurso, ato e ontologia errada (o sujeito tem capacidade de ação e reflexividade, mas estas são anormais e anormativas) ou por a sua existência ser representacionalmente negada (a capacidade de ação e reflexividade do sujeito é politicamente desqualificada até ao ponto do seu não-reconhecimento como tal). De qualquer forma, pelo grau extremado de condicionamento, esta capacidade de fazer, pensar e dizer não é livre. O processo de autonomização não autonomiza, mesmo que faça os sem-abrigo fazer, dizer e transformar-se.

Não deixa de ser curioso que, na parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua, onde a maioria dos atores da primeira linha, aqueles que desenvolvem relações tutelares com os sem-abrigo, são mulheres, esta relação heterónoma pela qual se afirma procurar produzir a autonomia dos sem-abrigo, muitas vezes, assume uma forma paternalista, portanto, remeta para uma forma simbólica de dominação masculina.⁸⁸ Vários(as) profissionais dos subdispositivos assistencialista e médico mental, de modo formalizado (pela assinatura de um contrato individual de reinserção, pelo internamento psiquiátrico, etc.) ou não, interagem *de facto* com quem vive na rua *in loco parentis*. Se a interação não degenera numa outra forma social de dominação, a menorização ontológica dos sem-abrigo adquire contornos de infantilização. Deste modo, face a um ator domiciliado da parte oficial do dispositivo – no limite, face a qualquer sujeito domiciliado –, o sujeito que vive na rua encontra-se numa posição que, se não é isomórfica, é derivativa daquela em que o filho se encontra face ao pai (e, de modo ideal típico, não à mãe).

Segundo Sennett (1993: 50-83 *et passim*), o paternalismo é uma das formas de autoridade *par excellence* do capitalismo do século XIX. Nesta fase histórica ocidental, a idealização da figura do pai forte, protetor, estável, capaz de julgar, foi metanarrativamente superimposta à do(s) subordinado(s), obviamente, ignorando-se nesta metáfora os exercícios de poder arbitrários e violentos por parte de subordinados que não estavam minimamente preocupados com os seus subordinados. A base desta representação positiva e privilegiada dos subordinados encontra-se na sua relação comparativa com os subordinados que, dada a sua inerente fraqueza e amoralidade, urge ensinar, conduzir, subjetivar corretamente, ou seja, no seu correto papel de subordinado humilde e útil (segundo os padrões espaço-temporalmente vigentes). O paternalismo pressupõe que os subordinados foram mal e/ou insuficientemente socializados (leia-se: normalizados e normativizados) desde a infância, o que levou ao desenvolvimento de problemas de carácter, pelo que, para que estes sujeitos mudem quem e o que são, os

⁸⁸ Ao contrário do patrimonialismo, que, segundo Sennett (1993: 53-54), assenta na transmissão de propriedade e de posição estrutural de pai para filho, “o paternalismo é dominação masculina sem contrato” (*id.*, *ibid.*: 54), *i.e.*, opera no campo do simbolismo e não no da distribuição factual dos sujeitos na sociedade pela sucessão de gerações.

superordinados têm de os governar *in loco parentis*. Deste modo, a capacidade de ação autónoma dos subordinados tem de ser fortemente limitada e deslocada para o campo da dependência heterónoma. Isto que não elimina a capacidade de ação mas constrange-a, eliminando a autonomia e reificando os desequilíbrios da mobilização de poder na relação, tornando-se a influência sobre a conduta de outrem, idealmente, num exercício unilateral na direção do superordinado para o subordinado mas nunca vice-versa.

Entre outras dimensões de controlo, o paternalismo desloca a *alêthourgia* para a alçada do(s) superordinado(s). A verdade que é feita manifestar-se numa tal relação é definida nos termos deste(s) último(s) sujeito(s) e não no dos subordinados: “numa relação paternal, uma pessoa está autorizada a controlar as fronteiras da realidade por outra pessoa” (*id., ibid.:* 67). Quer a verdade canónica, do mundo, quer a forma da verdade de si (o que é relevante e irrelevante, o que não pode deixar de estar presente, as interpretações e falas que não fazem sentido) são apreendidas e enunciadas pelo(s) subordinado(s) nos termos do(s) superordinado(s). Na família, este controlo parental apresenta-se como uma mescla de altruísmo e egoísmo da parte do pai, que acredita impor condições de realidade, e logo, de conduta, aos filhos para o bem destes últimos mas, ao mesmo tempo, para manter a sua própria posição hierárquica privilegiada. Contudo, no paternalismo, o conceito de pai é magnificado e o sujeito que surge *in loco parentis* opera segundo uma benevolência egoísta, não pelas más intenções instrumentais que revela mas pelas definições de realidade de que parte, divulga e naturaliza: de um lado, a força, a correção, a certeza, o bem, e do outro, a fraqueza, a incapacidade de autogoverno, a inevitabilidade do erro. A boa ação da parte superordinada em suposto benefício dos subordinados tem como *conditio sine qua non* a eliminação da autonomia, a limitação severa da capacidade de ação, destes últimos que, para mais, são esperados mostrar-se humildes, obedientes, submissos, e agradecidos para com os primeiros. Só pela solidificação desta obediência das crianças metafóricas pode o pai metafórico ajudá-las. Mas esta benevolência é egoísta, o que, se não anula a

intenção do superordinado de ajudar os subordinados,⁸⁹ faz o paternalismo emergir como um tipo de poder caracterizado por uma falsa preocupação:

falsa pois o líder preocupa-se com e cuida [*cares*] destes sujeitos apenas na medida em que isto serve os seus interesses. (...) ele dá os seus recursos a outrem. Os termos deste dom estão inteiramente sob o seu controlo. Pullman [um capitalista paternalista dos EUA do século XIX] estava disposto a realizar esta dádiva apenas na condição dos sujeitos por quem era responsável fossem agradecidamente passivos. Quando Estaline declarou “Eu sou o vosso pai”, ele falou numa linguagem que não tem qualquer semelhança com as trocas entre um pai real e os seus filhos; não há qualquer tolerância para as suas birras [*crankiness*], não há qualquer disponibilidade para se sacrificar – acima de tudo, não há qualquer encorajamento da sua independência. (...) Há uma promessa de cuidado [*nurturance*] feita nas ideologias paternalistas, e a característica essencial do cuidado é negada: que o cuidado [*care*] fará outra pessoa ficar mais forte [*grow stronger*] (*id.*, *ibid.*: 82).

Mesmo que o dispositivo de governo da vida na rua, pela relação tutelar, procure fazer emergir uma certa capacidade de ação nos sem-abrigo, mesmo que pretenda ativá-los a partir da (formatação da) sua dependência, o paternalismo é o contrário da autonomia e, assim, o *modus operandi* do dispositivo bloqueia *de facto* as suas intenções declaradas.

A parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua mobiliza diversas tecnologias para “autonomizar”, para “ativar”, quem vive na rua. Dadas as dificuldades estruturais em encontrar uma posição reticular que permita aos sem-abrigo aplicarem *de facto* essa autonomia, desenvolverem *de facto* as competências e capacidades adquiridas, enfim, dada a quase-impossibilidade de se conduzirem como “empresários de si” no mundo do trabalho, na esfera do consumo ou no campo da política formal, este carácter empreendedor, responsável por si mesmo, motivado para fazer (pouco importa o quê), necessariamente, apenas tem possibilidade de concretização no campo da ontologia. Deste modo, as tecnologias de *alêthourgia-metanoia* visam mudar o sujeito (e que este se mude a si mesmo) *como fim em si mesmo* e não para que este, devidamente transformado, mobilize essa transformação numa qualquer área da sua vida em que tal alteração de conduta acarrete uma obtenção de recursos substancialmente diferente daquela que conhecia antes da sua (re)subjetivação.

⁸⁹ Sendo relevante ter mente que a declaração de boas intenções pelos superordinados, como estratégia holística ou de modo individual instrumental, como enunciado em que estes creem ou como mentira, é uma forma de garantir a submissão dos subordinados (Sennett, 1993: 173 *et passim*).

Uma das mais relevantes tecnologias de *metanoia* é a injunção à atividade. Ou seja, a atividade é um dos mecanismos centrais da ativação. Dentro desta tecnologia estão contidas formas diversas de trabalho, participação em cursos de formação profissional e/ou de equivalência escolar e também diversas “atividades de ocupação de tempos livres” (*e.g.*, encenação de peças de teatro ou produção de artesanato). Portanto, a tecnologia de injunção à atividade contempla tanto as atividades que são definidas exogenamente como «trabalho» e às quais está associado um rendimento (seja qual for o seu montante e a sua forma contratual) quanto aquelas atividades que, podendo ser semelhantes – no limite, podendo ser iguais –, não são definidas como «trabalho», logo, não têm um rendimento associado.

A atividade – definida ou não como «laboral» – de quem vive na rua pode ter um valor económico produtivo direto ou indireto. Tem valor direto quando sem-abrigo realizam atividades profissionais (mal) remuneradas. Tem valor económico indireto quando quem vive na rua, no âmbito de ações orientadas por instituições do dispositivo de governo da vida na rua, realiza atividades que, caso não fossem por eles realizadas, teriam de ser pagas (ou melhor pagas) a outros sujeitos, e assim, reduzem os custos de bens e serviços para as classes médias e elites ao serem realizadas por sujeitos não remunerados para o efeito (*e.g.*, confeção e serviço de refeições, limpeza de matas e outros espaços de propriedade pública ou manutenção quotidiana de heterotopias institucionais que, caso não fossem mantidas por sem-abrigo, teriam de o ser por sujeitos remunerados).

Porém, ao nível da estratégia governamental do dispositivo, não é este o propósito fundamental da atividade de quem vive na rua. Sendo suposto que, no âmbito da contratualização de prestações públicas da pobreza (tecnologias de governo que operam na articulação permanente do Estado com o Terceiro Setor), os sem-abrigo sejam ativados e se ativem, a sua atividade, definida como trabalho e não, surge como uma tecnologia de (re)subjetivação crucial. Tal como na longa história do trabalho realizado por variações do sujeito-menos-que em heterotopias institucionais (*e.g.*, Foucault, 2012b: 278 *et seq.*), o trabalho dos sujeitos sem-abrigo não tem, não é suposto ter, valor produtivo *de per se* – ainda que possa tê-lo mas, a tê-lo, tal será um efeito não-planeado

da estratégia geral de governo da população sem-abrigo e de cada corpo individual sem-abrigo.

A atividade que quem vive na rua realiza devido à injunção da parte oficial do dispositivo, acima de qualquer valor produtivo que possa ter, apresenta-se como uma forma de trabalho sobre si. Mesmo quando cansa, faz suar, desgasta o corpo, sendo ou não remunerada, a atividade que os sem-abrigo realizam impelidos pelo dispositivo, mais do que qualquer outra coisa, apresenta-se como uma tecnologia ao serviço da sua *metanoia*. As atividades definidas como trabalho (*e.g.*, serviço de refeições) ou não (*e.g.*, manutenção de espaços institucionais ou plantação e tratamento de vegetais em terrenos agrícolas que são propriedade de instituições do Terceiro Setor) são processos pelos quais o dispositivo pretende ajustar quem vive na rua a uma distribuição hierárquica e heterárquica das posições de poder, de privilégio e de possibilidades de vida que os prejudica. Portanto, são tecnologias pelas quais opera a sua normalização e normativização.

A um nível estritamente material, na melhor das hipóteses, esta atividade, mesmo quando é definida exogenamente como trabalho, e logo, tem uma remuneração associada, apenas garante aos sem-abrigo a sua sobrevivência biológica (e é raro que os seus rendimentos sejam generosos a este ponto). Mas, sobretudo, esta atividade é um dos processos pelos quais se visa recriar a ontologia de quem vive na rua. Fazendo trabalhar o corpo, é a alma que se pretende modificar. Por esta atividade, os sem-abrigo devem produzir – mas devem produzir-se a si mesmos.

Para se (re)subjetivarem como «cidadãos produtivos» e deixarem de ser assistidos (claro está, improdutos, excedentários), os sujeitos que vivem na rua têm de agir – o que, muitas vezes, se encontra formalizado nos contratos individuais de reinserção como *quid pro quo* em troca de fluxos assistencialistas paliativos. Trata-se, é certo, de uma ação tutelada e cujo campo de possibilidades factuais é brutalmente circunscrito pelo que o dispositivo permite, incentiva, dificulta ou proíbe. Mas, não obstante, é uma forma de ação. Estes sujeitos têm de participar em cursos de formação profissional, com ou sem atribuição de equivalências escolares. No interior de espaços heterotópicos institucionais, onde as suas entradas e saídas são severamente limitadas

(hospitais psiquiátricos, centros de acolhimento, etc.), têm de realizar as atividades que são pensadas por e para eles e nas quais a sua participação é orientada e vigiada por profissionais do dispositivo (assistentes sociais, psicólogos, enfermeiros, psiquiatras, técnicos sócio-ocupacionais). Pelo imperativo da atividade, os sem-abrigo têm de aprender a realizar trabalhos manuais, de pintar, de fazer teatro, de participar em trabalho agrícola e de jardinagem, de cozinhar para e servir outros sujeitos (domiciliados). Nos espaços heterotópicos menos constrangedores, são criadas condições para que eles participem consoante a sua vontade na produção de objetos artísticos, ainda que sempre com uma dimensão de tutela. Dependendo do espaço em questão, a coerção à participação é mais ou menos draconiana: há locais abertos nos quais cada sem-abrigo pode entrar para participar na realização de projetos artísticos como há centros de acolhimento que tornam obrigatório o trabalho agrícola em propriedades das instituições para nelas poder pernoitar. Mas o *modus operandi* basilar do dispositivo de governo da vida na rua é o mesmo em todos estes espaços: o que conta é a atividade dos sujeitos sem-abrigo.

Esta atividade pode ser inútil mas, em rigor, nunca o é. Ou seja, trata-se de uma atividade, de um conjunto de atividades, que os sem-abrigo têm de realizar como contrapartida da mais elementar assistência (em troca de uma cama, comida e, na melhor das hipóteses, algum parco rendimento monetário adicional) mas que, para ser exato, não precisa de ser executada para que a sociedade em que ela ocorre mantenha o seu nível de vida geral.⁹⁰ Dito sem eufemismos: os únicos sujeitos que veriam as suas possibilidades de vida diminuir se os sem-abrigo não plantassem legumes seriam os próprios sem-abrigo. Esta atividade é inerentemente útil não por possuir produtividade económica intrínseca mas por, através dela, se cumprirem dois outros objetivos

⁹⁰ A este nível, a estratégia governamental da vida na rua apresenta-se como uma variação – particularmente extremada dada a maior desqualificação e privação de recursos dos sujeitos e da população que são objeto de governo – de uma estratégia mais geral de governo da alteridade desqualificada. Nas últimas décadas, de uma mundivisão assente na incondicionalidade dos direitos de apoio público em caso de pobreza passámos para um conjunto de dispositivos de governo da alteridade desqualificada assentes na ideia de contrapartida (Astier, 2007; Astier e Duvoux, 2006; Chelle, 2012; Duvoux, 2012a; Franssen, 2003, 2006; Ion, 2006). A incondicionalidade anteriormente postulada nunca teve uma materialização empírica completa e nunca foi uma narrativa incontestada – mas era a narrativa oficial das sociedades do Ocidente Norte capitalista e o facto de deixar de o ser tem implicações políticas, filosóficas e sociológicas, bem como consequências sobre as possibilidades de vida dos sujeitos.

estratégicos articulados. Por um lado, os sujeitos sem-abrigo são mantidos ocupados e deixam de ter tempo “livre” para deambular pelas cidades, importunando transeuntes das classes médias e elites. Por outro lado, pela mera realização desta atividade, os sem-abrigo deixam de ser quem e o que são, seres patológicos, anormais e anormativos, e (re)subjetivam-se em sujeitos úteis, com hábitos de trabalho (pouco importa que se concretizem), com uma predisposição para trabalhar (a baixo custo). Ou seja, pela atividade guiada pelo dispositivo, quem vive na rua transforma-se em “empresário de si mesmo”, transforma-se numa versão do *homo oeconomicus* ontologicamente capaz de jogar o jogo da competição. Face a isto, para a estratégia do dispositivo de governo da vida na rua, pouco importa que estes sujeitos só se possam tornar *homines oeconomicae* ao nível da ontologia e nunca ao nível da estrutura – pois, com taxas de desemprego de dois dígitos, a probabilidade deste “empresário de si mesmo” poder vir a realizar uma qualquer atividade profissional remunerada de modo estável é ínfima.

Assim sendo, a atividade de quem vive na rua, desde que orientada pelo dispositivo, tem valor *de per se*, dado que é uma tecnologia de normalização e normatização, e isto mesmo que não sirva para mais nada do que para se garantir a si mesma, *i.e.*, mesmo que apenas garanta que os sem-abrigo estão ocupados. No limite, ela é válida mesmo que não permita alcançar o objetivo de (re)subjetivação pois, através dela, pelo menos, os sem-abrigo, durante o exato tempo em que estão ocupados com uma qualquer coisa economicamente insignificante, não importunam os sujeitos domiciliados das classes médias e elites. Mas este não-incómodo pela ocupação com uma qualquer atividade é já, em si mesmo, uma forma da *metanoia* possível na vida na rua, expressa já a produção de um tipo de docilidade. Deste modo, a atividade de quem vive na rua, de base, é indissociável da sua (re)subjetivação.

Porém, isto leva a que uma tal atividade (re)subjetivante seja sempre inextricável da localização ontológica dos sem-abrigo no campo da anormalidade e da anormatividade. A partir da posição reticular dos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua, a atividade dos sem-abrigo é uma questão fundamental. Tendencialmente, devido às crescentes dificuldades financeiras em dispor os sem-abrigo em cursos de formação ou subempregos, esta atividade parece tornar-se

mais relevante na *lexis* do que na *praxis* dos agentes da parte oficial do dispositivo. Mas isto não leva a que ela deixe de ser percebida por estes últimos sujeitos como *conditio sine qua non* da “reintegração” individual de quem vive na rua. Para os atores domiciliados do dispositivo, a atividade dos sem-abrigo é um modo de os “compensar”,⁹¹ portanto, é uma tecnologia privilegiada da operação de normalização e normatização, enfim, da transformação ontológica, da *metanoia*, de quem vive na rua.⁹²

A própria noção de atividade tem já, em si mesma, uma conotação normativa. A sucessão de “atividades de ocupação dos tempos livres” de quem vive na rua – realizadas nos espaços institucionais da assistência ou da psiquiatria – assenta numa definição de atividade que não pode deixar de desqualificar certos tipos de atividade como irrelevantes, como inatividade. Para se tornar ativo, quem vive na rua tem de realizar as atividades reconhecidas como atividade pelos atores domiciliados do dispositivo. Não são reconhecidas aos sem-abrigo autorreflexividade e capacidade de ação positivas para decidir como ocupar o seu próprio tempo – “livre”. Só sendo normalizada, no duplo sentido de ser tornada normal e normativa, é que uma atividade realizada por sem-abrigo pode ser representacionalmente convertida em atividade válida pelo dispositivo. Tudo o resto é remetido para o campo da inatividade e/ou da conduta errada, e logo, é desincentivado, de modo mais ou menos explícito, mais ou menos coercivo.

Ao colocar os sem-abrigo a realizar atividades diversas, é suposto que eles adquiram hábitos de trabalho. Pelas injunções biográficas pontilhistas, em rigor, pelas injunções ontológicas, dirigidas a estes sujeitos, pretende-se que eles desenvolvam uma autorreflexividade de tipo particular, circunscrita pelas “curvas de visibilidade” e pelas

⁹¹ Entender a atividade como forma de “compensar” quem vive na rua, inevitavelmente, revela o regime de verdade médico-(a)moral. Uma semântica medicalizada é mobilizada para compreender e enunciar uma questão não médica e, ao mesmo tempo, esta questão é tornada num problema médico mental pois, dada a sua anormalidade fundamental, quem vive na rua deve ser ocupado para que a sua capacidade de ação e reflexividade negativas não se manifestem – o que não poderia deixar de acontecer se estes sujeitos fossem deixados entregues a si mesmos e à sua inatividade que potencia os seus pensamentos e atos doentios.

⁹² A atividade continua a ser uma tecnologia relevante mesmo nos casos de maior anormalidade, sobretudo, no que toca aos sujeitos cuja anormalidade biológico-psíquica é inultrapassável (debilidade mental, demência, doença mental grave), e logo, estão para lá de qualquer possibilidade de *metanoia* e devem ser objeto de um governo puramente exógeno. Aqui, contudo, a atividade já não visa a transformação de si mas, antes, é uma tecnologia de formatação de uma vida estática. Para estes sujeitos, a atividade “não pode ser nada muito complexo”, “para não baralharem as coisas”. “Só jardinagem mesmo, só tirar ervinhas”.

“curvas de enunciação” do dispositivo – bem como pelas suas “linhas de força” e “linhas de subjetivação” (Deleuze, 1992). Ao exigir que estes sujeitos provem – a sua necessidade, o seu esforço, a sua “motivação para a mudança”, a sua busca de emprego, etc. –, eles são normativizados. São-lhes cobradas contrapartidas pelos fluxos assistencialistas não para se transformem em “parceiros da troca” (Foucault, 2010a: 286) mas para que deixem de esperar receber sem retorno e, assim, incorporem que têm de agir. Quando o dispositivo coage quem vive na rua a pagar bens e serviços do seu bolso – banhos em instituições assistencialistas, taxas de requisição de documentação estatal, comida, etc. –, independentemente de estar ou não presente qualquer intenção individual de constrangimento (a)moralizante no superordinado domiciliado concreto que exige um pagamento específico, o objetivo estratégico é a promoção da “responsabilização” dos sem-abrigo por si mesmos. Nestas e noutras tecnologias, é o “empresário de si mesmo” (Foucault, 2010a: 286 *et passim*) que se procura fazer emergir.

Contudo, não é qualquer “empresário de si mesmo” que é (re)subjetivado neste processo. Por diversos exercícios de saber-poder, a tutela do dispositivo promove – como estímulo e/ou obrigação – uma subjetivação dos sem-abrigo como *homines oeconomicae* de tipo inferior. Quem vive na rua deve mudar, mas para se tornar numa versão (para) pobre(s) do *homo oeconomicus*. Desde logo, este “empresário de si mesmo” terá de assumir esta forma inferior pois é feito aparecer na e pela exata estratégia governamental da vida na rua que visa gerir e não eliminar esta última. Se a escassez de lugares estruturais (Castel, 2009) não só não é combatida como, mais ainda, é sustentada por estes exercícios de poder, este novo ser empreendedor e responsável não poderá empreender nem responsabilizar-se no mundo do trabalho ou numa ligação estável e digna aos restantes sujeitos com que partilha o mesmo espaço-tempo. Pura e simplesmente, ele só pode ser “empresário de si mesmo” no seu íntimo e nas relações desequilibradas que estabelece com atores domiciliados do dispositivo. É isto que explica que, para os agentes da parte oficial do dispositivo, o propósito central do seu “trabalho técnico” seja a “motivação para a mudança” e não a mudança *de facto*. Para esta se verificar para lá de certos campos específicos da vida, nomeadamente, para esta ocorrer para lá da ontologia do sujeito, necessariamente, teriam de existir condições materiais,

recursos, que a sustentassem. Estando estes ausentes, o efeito estratégico da *alêthourgia-metanoia* é a constituição dos sem-abrigo em *homines oeconomicae* que, porém, não deixam de ser sujeitos-menos-que.

Se quer o objetivo quer o efeito da estratégia do dispositivo de governo da vida na rua, explicitamente, não são nem a eliminação da vida na rua como fenômeno sociopolítico nem, em rigor, retirar cada sem-abrigo individual da rua, então, isto só pode significar que a *metanoia* é um processo que terá de ocorrer na rua. Não (re)subjetivar para tirar da rua mas transformar a ontologia no espaço da vida na rua sem dele sair. É possível que, por este processo de conversão, em certos casos, sujeitos sem-abrigo saiam da rua em sentido literal. Mas, neste movimento, eles são somente feitos transitar para outros dos *loci* heterotópicos que constituem a rua como zona de indistinção. Quem vive na rua pode tornar-se “empresário de si mesmo”, mas não sairá por este processo da rua para outro espaço sociopolítico. Antes, transformar-se-á em *homo oeconomicus* no campo da sua minoridade. E, não deixando de ser sujeito-menos-que, permanecerá exposto ao exercício do poder em toda a sua nudez. Não deixando de ser sem-abrigo, mesmo sendo-o de outra forma, a sua anormalidade e anormatividade fundamentais continuam a acompanhá-lo. Estas só deixariam de o caracterizar ontologicamente caso ele saísse da rua. Mas, se não sai deste espaço de exceção permanente, quando muito, ele pode ser anormal e anormativo de outra forma. Talvez, na melhor das hipóteses, possa sê-lo com menos intensidade. Aliás, é esta permanência da sua ontologia inferior apesar do desenvolvimento do processo de *alêthourgia-metanoia* em que participa que justifica a continuação do seu governo – logo, que justifica a continuação do dispositivo de governo da vida na rua. Se ele retém a sua anormalidade e a sua anormatividade, a urgência do seu governo tutelar mantém-se. Quando muito, poderá atenuar-se durante algum tempo. Mas, se o sujeito não deixa de ser sem-abrigo, se continua a viver na rua, se não mudou significativamente – ainda que tenha mudado –, então, há sempre a possibilidade de retrocesso, a qualquer momento ele pode regressar à fase do processo de (re)subjetivação e ao espaço concreto da rua em que se encontrava anteriormente (o sujeito sai da rua em sentido literal para um quarto e, passados alguns meses, volta para o primeiro espaço; ou não termina o curso de formação que iniciou). Então, volta a ser só

sujeito-menos-que. O seu empreendedorismo como que se esfumou. Poderá voltar a ser produzido, haja vontade, haja “motivação para a” nova “mudança”. Ou melhor, “motivação para a” mesma “mudança”, que, ciclicamente, se poderá repetir.

Esta incompletude da *metanoia* é inevitável dada a sua sócio-gênese cristã. A *paenitentia* é o caminho e não o seu final. É a forma resiliente como o trajeto é percorrido. É uma forma de vida permanente e não uma fase no percurso. Poderá ser assim para todos os sujeitos do mundo ocidental contemporâneo. Mas a ausência de recursos, a escassez de possibilidades de vida, que caracterizam a vida na rua leva a que a permanência no processo de transformação de si agrilhoe os sem-abrigo à exceção permanente em que vivem. Se eles não deixam de ser sujeitos-menos-que é porque não deixam de ser *sacri*. Mesmo (re)subjetivados como *homines oeconomicae*, continuam a ser *homines sacri*. As duas formas de vida tornam-se indissociáveis.

A sócio-gênese cristã da *metanoia* leva a que a transformação de si e a renúncia de si se tornem inextricáveis (Foucault, 2012a: 303 *et passim*). Isto implica que qualquer dispositivo, ao gerar efeitos de subjetivação, produza efeitos de des-subjetivação. Se, para o sujeito se transformar, tem de renunciar ao que é e a quem é, então, as subjetivações que tinham sido produzidas noutros e por outros dispositivos têm de ser rejeitadas (Binkley, 2011). A subjetivação produzida no e pelo dispositivo de governo da vida na rua tem como *conditio sine qua non* a des-subjetivação de outras formas de vida. Para ser produzido como sujeito-menos-que na sua versão sem-abrigo, para ser tanto *homo oeconomicus* quanto *homo sacer*, quem vive na rua tem de deixar de ser outras coisas. Desde logo, tem de deixar de ser cidadão, tem de sair da esfera do direito – mais até, tem de sair da esfera da normatividade dominante no nosso modelo societal. Mas este dispositivo complexifica o processo pelo qual a transformação de si se liga à renúncia de si ao tornar a subjetivação que estrategicamente impõe aos sem-abrigo dependente não só do seu afastamento de outras subjetivações realizadas noutros e por outros dispositivos. A subjetivação nos moldes do tipo subjetivante ambíguo que é o *homo oeconomicus-sacer* depende quer da des-subjetivação daquilo e de quem os sujeitos *de facto* eram como da des-subjetivação daquilo e de quem eles poderiam ser. Ao circunscrever o campo da ação, do discurso e da subjetivação possíveis, o dispositivo de

governo da vida na rua veda a produção dos sem-abrigo como outra coisa que não sem-abrigo. A circularidade deste processo de ação governamental é total: vivendo na rua, nada mais se pode ser do que um sujeito que vive na rua. Tendo de ser *homo oeconomicus-sacer* só *homo oeconomicus-sacer* se pode ser. A potência do sujeito, em rigor, a potência da subjetivação, a potência da vida, é anulada pelas necessidades governamentais do dispositivo.

Todos os dispositivos operam deste modo ou de forma razoavelmente isomórfica num ponto específico: todos criam campos de possibilidades e, em simultâneo, fazem outras possibilidades desaparecer. E todos, pelo menos aqueles em que os processos de subjetivação têm uma herança cristã, implicam que para os sujeitos se tornarem em algo tenham de deixar de ser o que eram. A especificidade do dispositivo de governo da vida na rua é a brutalidade com que as possibilidades de vida dos sem-abrigo são postas em causa neste processo. Mas a sua real idiossincrasia, aquilo que, de algum modo, o distingue mesmo de muitos dos outros dispositivos de governo de alteridades desqualificadas, encontra-se na estranha forma que a renúncia de si assume na vida na rua. Parte de quem e do que os sujeitos são e devem ser é exatamente o que eles devem rejeitar. A subjetivação produzida pelo dispositivo de governo da vida na rua implica a des-subjetivação de si mesma. Quem vive na rua é subjetivado como sem-abrigo ao ser subjetivado como *homo sacer* que vive na rua. Porém, ao mesmo tempo em que esta subjetivação é estrategicamente gerada, ela é estrategicamente rejeitada por si mesma, é recusada pelo dispositivo que a faz existir, na medida em que o *homo sacer* é o sujeito que deve ser desfeito para poder emergir o *homo oeconomicus*.

Apesar de o *homo sacer*, para Agamben (1998), ser deixado existir, ser o sujeito por quem ninguém se importa, na vida na rua ele é isto mas não só isto. Histórica e logicamente, o *homo sacer* é abandonado e este seu abandono deixa-o exposto ao exercício do poder soberano mas, de algum modo, anula-o como objeto de um governo que visa moldá-lo, fazê-lo ser uma forma de vida politicamente qualificada. Ele é anormativo, está fora da normatividade, logo, não é sujeito-objeto de um saber-poder regulador e disciplinar. Ele não é anormal. Este último sujeito, pelo contrário, emerge como o alvo *par excellence* da regulação e, talvez sobretudo, das disciplinas. Ora, a versão

do *homo sacer* que vive na rua indetermina esta distinção ao fazer ser, num mesmo corpo e numa mesma alma, uma entidade que é anormal e anormativa. Este *homo sacer* é abandonado e exposto ao arbítrio do poder soberano, com o qual mantém uma relação coconstitutiva e fundadora. Ele é colocado na indistinção da exceção permanente onde nenhuma normatividade se lhe pode aplicar. Mas, neste seu abandono, ele não é deixado em paz. Ele é moldado, é governado, é feito ser *sacer* de uma certa forma, é guiado ou empurrado para alguns espaços em detrimento de outros. É punido, é vigiado. É regulado. Ou, pelo menos, é-o por vezes, ou pode sê-lo. E, sobretudo, é feito ser sujeito-objeto de exercícios de saber-poder que visam (re)subjetivá-lo.

Anormal e anormativo, este *homo sacer* que vive na rua, que é criado pela estratégia do dispositivo, é precisamente o sujeito que se visa fazer desaparecer. Ele é criado e, existindo, emerge como problema a superar, a eliminar. E deve ser anulado pela segunda dimensão da subjetivação estratégica gerada pela ação do dispositivo de governo da vida na rua. É na medida em que o sujeito é sagrado que a sua transformação em económico surge como necessária. Porém, a des-subjetivação do sujeito sagrado não é total. E isto, por sua vez, torna igualmente incompleta a subjetivação do sujeito económico. Nenhum deles é feito desaparecer por inteiro no processo total pelo qual ambos são criados. E, assim, ambos se incompletam mutuamente. Sobretudo, a sua amálgama é incompletada. O *homo oeconomicus-sacer* é ambas as coisas sem ser nenhuma delas, pelo menos, sem o ser exatamente. A versão pobre para pobres do “empresário de si mesmo” distingue-se dos *homines oeconomicae* das classes médias e elites (e estes são já, em si mesmos, diferentes um do outro) por, ao contrário destes, manifestar toda a sua sacralidade.

Isto significa que quando quem vive na rua recebe incentivos e/ou coações para se (re)subjetivar e ser (re)subjetivado como *homo oeconomicus-sacer*, este sujeito é colocado numa situação em que se tem de conduzir como empreendedor e em que tem de ser responsável por si mesmo, enfim, em que tem de se conduzir segundo os mesmos princípios dos *homines oeconomicae* das classes médias e elites mas esperando aceder a benefícios minimalistas por esta conduta isomórfica. Ou seja, é – deve ser – “empresário de si mesmo” mas não para obter uma promoção no emprego, não para constituir uma

empresa, não para obter mais lucros, não para ser reconhecido positivamente pelos elementos da sociedade em que vive, não para projetar uma imagem de sucesso. Ele deve conduzir-se como “empresário de si mesmo” tão somente para sair da rua em sentido literal para a rua-como-quarto-arrendado-sem-condições-e/ou-inseguro ou para a rua-como-centro-de-acolhimento, para iniciar um curso de formação profissional ou escolar, para se apresentar a horas nos locais em que terá reuniões com profissionais assistencialistas ou consultas com psicólogos ou psiquiatras, para poder ser auxiliado por um ator domiciliado do dispositivo no processo de requerimento de uma prestação pública da pobreza (na maioria das vezes, o RSI). Por um curioso processo de reinterpretação narrativa, grande parte dos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo consideram que, se este conjunto de apoios minimalista – quarto, RSI, curso de formação – é tudo aquilo que o próprio dispositivo prevê como resposta para quem vive na rua, então, automaticamente e sem requerer qualquer reflexão adicional, isto é tudo o que é legítimo almejar se se viver na rua. Tudo o que se encontra para além disto é exigência imoral. Esta redução apriorística das expectativas legítimas (legitimadas) dos sem-abrigo, articulando-se com a forma de vida, com o tipo de sujeito, que se espera que eles sejam e queiram ser, leva a que este *homo oeconomicus* seja inevitavelmente também *sacer*. Este reduzido conjunto de recursos não cria qualquer condição de possibilidade para a saída da rua – e a eliminação estrutural da vida na rua nem sequer entra no argumento. É *na rua* que este *homo oeconomicus* existe e é nela que ele deve existir.

Esta específica sacralidade do económico, que se verifica na medida em que este último não elimina a brutal exposição ao poder em toda a sua nudez que caracteriza o primeiro campo (o campo original da vida dos sem-abrigo), leva a que a subjetivação como *homo oeconomicus-sacer* corresponda a um movimento ontológico no espaço circunscrito da rua. Firmemente localizados neste *locus* sociopolítico, os sem-abrigo devem mexer-se, devem transformar-se. A sua ontologia é estática, mas não como ponto. Antes, é estática como campo de vida. Mas, ponto ou campo, as suas fronteiras são dificilmente ultrapassáveis. O *homo oeconomicus-sacer* é o ser que deve mudar mas que não pode mudar. Pela invisibilização-naturalização estrutural em que a *metanoia* se

processa, invisibilização-naturalização essa que dá origem e suporta a individualização patológica da vida na rua, o *homo oeconomicus-sacer* não pode mudar pois é fundamentalmente anormal e anormativo e esta sua anormalidade e anormatividade não é eliminada pela mudança de si. Antes, é reconfigurada, é-lhe dada uma nova forma. Quando muito, ele deixa de ser só anormal e anormativo. Mas estas suas características, identificando-o no campo de uma ontologia estática (ainda que como campo), não são algo que ele possa simplesmente largar. Elas acompanham o seu processo de transformação. Ele não deixa de ser *sacer*, só se torna também noutra coisa. Mas, no fundo, ele tem de se modificar sem ter a capacidade ontológica para o fazer – e isto nem mesmo pela tutela pode ser inteiramente combatido pois, em rigor, se pudesse sê-lo, a tutela seria desnecessária.

De modo incontornável, esta forma da *metanoia de facto* existente na governamentalidade da vida na rua revela uma aporia nos exercícios de saber-poder que operam no fenómeno dos sem-abrigo. Todo um dispositivo de governo da vida na rua é erigido e atua em torno da figura-arquétipo do sem-abrigo como ser anormal e anormativo, em particular, toda a parte oficial deste dispositivo (serviços assistencialistas, psiquiátricos, de apoio à entrada ou regresso ao mercado laboral, etc.) tem como propósito estratégico explícito lidar com a materialização desta ontologia em cada corpo individual que vive na rua. Mas, por definição, este dispositivo só pode ter um qualquer grau de sucesso – avaliado pelos critérios que ele próprio define – se este sujeito deixar de ser quem e o que é. Tal como a prisão existe para intervir sobre o criminoso no sentido de o tornar útil e dócil (Foucault, 2012b), também o dispositivo de governo da vida na rua tem o seu *leitmotif* na transformação dos sem-abrigo. Entre outras coisas, isto implica que o dispositivo que se forma para lidar com um certo tipo de sujeito é inerentemente incapaz de lidar com ele. Se só a *metanoia* é sucesso, a permanência na ontologia, na forma de vida, originária – aquela cuja existência impele a intervenção do próprio dispositivo – não pode deixar de ser insucesso. Porém, sendo o insucesso avaliado pela não-realização de um processo de (re)subjetivação, e operando este processo no seio de uma racionalidade de governo assente na individualização da causalidade (da chegada à e permanência na rua), o *locus* da falha da intervenção localiza-se explicitamente não no

conjunto de propriedades estruturais do próprio dispositivo mas, antes, em cada sujeito sem-abrigo específico, que não quis ou não foi capaz de deixar de ser quem e o que é.

A aporia governamental, contudo, não termina aqui. Sobretudo, ela mostra-se no facto da *metanoia* dever operar no campo de uma ontologia estática, o que não pode deixar de se constituir num processo de *double bind*⁹³ do qual é muitíssimo difícil os sem-abrigo saírem. O *double bind* (Bateson *et al.*, 1987) é um processo no qual, numa situação em torno de questões fundamentais para as possibilidades de vida dos sujeitos, estes são confrontados com (pelo menos) duas mensagens contraditórias, sendo obrigados, para sobreviver, a obedecer a ambas, levando a que seja impossível realizarem uma escolha certa e, assim, remetendo-os para uma situação de imobilidade. Quem vive na rua recebe uma injunção a mudar, a (re)subjetivar-se – ainda que sob orientação de outrem. Esta modificação de si mesmo é explicitamente assumida como o único modo destes sujeitos se “reintegrarem”. Contudo, em simultâneo, estes sujeitos recebem uma outra mensagem, mais englobante, mais geral, mais abstrata, mais frequente, quase ubíqua, e mais fundamental, que lhes diz que são ontologicamente imutáveis, seres patológicos, anormais, logo, incapazes de mudar dado que são fundamentalmente diferentes dos cidadãos-pessoas domiciliados. A sobreposição das duas mensagens cria condições factuais para a localização dos sem-abrigo numa situação de imobilidade – que, de modo não-planeado e não-intencional, garante a continuidade da necessidade do próprio dispositivo de governo da vida na rua, em particular, da sua parte oficial, que tem o propósito específico de lidar com quem vive na rua. Este *double bind* reforça a representação da diferença ontológica, gerando *de facto* uma imobilidade – ou, pelo menos, uma generalizada dificuldade de mobilidade subjetivante (e, obviamente,

⁹³ Para uma aplicação assumidamente sociológica do conceito de Bateson, *cf.* Elias (1997: 74 *et seq.*). A *magnum opus* sobre o *double bind*, contudo, é sem dúvida o livro *Catch-22* de Joseph Heller (2011). Nele são mencionados diversos processos de *double bind* mas o mais conhecido, do qual a obra retira o seu título, é precisamente o *catch-22* válido para os pilotos de combate do exército dos Estados Unidos da América estacionados na Europa durante a Segunda Guerra Mundial. Nas palavras de Heller, “havia apenas um ardil e era o Artigo 22 [*Catch-22*], o qual especificava que a preocupação de um homem pela sua própria segurança perante perigos reais e imediatos constituía o resultado do funcionamento de uma mente racional. Orr era louco e podia ser dado por incapaz. Bastava-lhe pedir [para deixar de participar em missões em que arriscaria a sua vida], e a partir do momento em que o fizesse deixaria de ser louco e teria de participar em novas missões. Seria louco se participasse em novas missões e mentalmente são se não o fizesse, mas neste último caso teria de voltar a voar. Se o fizesse, seria louco e não teria de o fazer, mas se não quisesse, estaria em plena posse das faculdades mentais e deveria fazê-lo” (2011: 60).

estrutural) – em vários sem-abrigo. Deste modo, ele fornece a aparência de confirmação da existência dos sem-abrigo no campo de uma ontologia estática. Mas, em rigor, fornece esta aparência pois obscurece que as dificuldades de (re)subjetivação – no caso, segundo os modelos e arquétipos estimulados pelo dispositivo de governo da vida na rua e não segundo outras estratégias concorrentes ou antagónicas – são, em grande medida, produzidas pelo próprio *modus operandi* total do dispositivo – e, assim sendo, não provêm da ontologia, pelo menos, não de uma ontologia essencialista, mas, antes, são institucional, interaccional e estruturalmente criadas. Operando a *metanoia* neste *double bind*, no centro do dispositivo de governo da vida na rua passa a localizar-se uma entidade inerentemente aporética que é este estranho sujeito que, sendo incapaz de mudar, deve mudar; que, tendo uma existência ontologicamente inalterável, deve, contudo, sair dela – mas nunca inteiramente – para o campo de uma outra ontologia.

4. UMA BIO-TANATO-POLÍTICA QUE FAZ SOBREVIVER

Introdução

Em linhas gerais, a normatização anormativa levada a cabo pelos exercícios de saber-poder soberano apresenta-se como uma forma de governo da e pela morte. E, do lado das disciplinas e das regulações biopolíticas *de facto* existentes na governamentalidade da vida na rua, a normalização dos sem-abrigo como corpos individuais e como população nunca corresponde a um estímulo emancipatório da vida, incentivando esta última ao mesmo tempo em que a constrange. Porém, isto não significa que esta governamentalidade privilegia a morte em detrimento da vida. Antes, na ação do dispositivo de governo da vida na rua, a vida e a morte são fenómenos indissociáveis e qualquer uma delas só pode ser compreendida pela sua ligação à outra.

O que está em causa na *zoe*, na *bios* ou na vida nua? Formas de vida, sem dúvida, mas também, com igual peso relativo, necessariamente, formas de morte. Se a vida não tem uma existência essencialista, se não pode ser pensada como absoluto, se tem gradações que vão da pura biologia às suas múltiplas qualificações políticas, então, também a morte se torna num fenómeno aberto à discussão. Tanto quanto a vida, a morte é objeto de construção societal, dependente do espaço e do tempo. Se não há *uma* vida, que se estimula ou limita, que se elimina ou permite existir, também não há *uma* morte como limiar absoluto. Antes, várias formas de morte emergem como limiares – sempre múltiplos, nunca singular – de certos tipos de vida. E vice-versa: todas as formas de vida estão inevitavelmente ligadas a formas de morte que marcam as suas fronteiras, que inibem o campo da ação, do discurso, da interação, enfim, da existência.

Dado que sujeito e forma de vida se indeterminam na vida na rua, a morte, cada morte, é o final como o início, é o ponto em que um certo tipo de sujeito deixa de ser possível, em que um tipo de subjetivação particular deixa de ser permitido, bem como o ponto a partir do qual novos processos de subjetivação se podem desenvolver. A morte biológica, claro está, surge como fim absoluto da subjetivação. Mas se a morte como fim da *zoe* é o final do percurso para o corpo individual que morre, ela está longe de

constituir uma novidade total. Desde que o sujeito se torna sem-abrigo, a vida na rua que ele experiencia na pele é caracterizada por uma articulação de formas de vida, por uma moldagem de diversas ontologias anormais e anormativas. Assim sendo, a vida na rua corresponde a uma sucessão de mortes políticas (ontológicas). Ser sem-abrigo é morrer uma primeira vez no exato momento em que se inicia o processo pelo qual o sujeito passa a ser sagrado. Sendo ele *sacer*, estando as suas possibilidades de vida sujeitas ao arbítrio dos sujeitos que, momentaneamente e em diferentes graus, exercem formas de poder soberano sobre a sua forma de vida, as suas possibilidades de morte são igualmente condicionadas. Antes deste *homo oeconomicus-sacer* morrer definitivamente, antes de ele perder a sua existência como *zoe*, ele vai morrendo pela sequência de exercícios de saber-poder efetivados sobre si – e, por vezes, consigo – que, continuamente, alteram a sua qualificação ontológica até esta (em rigor, ele) se localizar no campo estático (ainda que não em absoluto) de uma ontologia anormal e anormativa. Aí localizado, a cada ato pontual de negação de possibilidades de vida, a cada teto que não conhece, a cada rendimento, cama ou respeito recusado, a forma de vida específica que lhe é imputada indetermina-se continuamente com mortes particulares.

A morte como fim da *zoe*, portanto, tem menos interesse sociológico para a compreensão do fenómeno dos sem-abrigo do que a morte como diminuição permanente de possibilidades de vida.⁹⁴ Os exercícios de saber-poder abrem e fecham campos de possibilidades, tornam certos tipos de subjetivação impossíveis e incentivam outros, chegando a conferir-lhes uma aparência de exclusividade ao remetê-los para o campo da inevitabilidade.⁹⁵ Do mesmo modo, estes exercícios governamentais recusam recursos materiais aos sem-abrigo e, em simultâneo, conferem-lhes outros – é certo que

⁹⁴ O que não significa que a morte biológica de sujeitos sem-abrigo não seja relevante. Aliás, ela é um dos grandes silêncios da governamentalidade da vida na rua, parecendo estar destinada a ser uma mera referência minimalista na imprensa e na Academia (como aqui, remetida para notas de rodapé). Mas o fim da *zoe* é uma das formas de saída da rua e, se a sua significação sociológica não pode ser averiguada com um grau de certeza confortável pela falta de dados, ela articula-se holisticamente com a “reintegração” para diminuir o número de indivíduos que pernoitam de modo visível na rua em sentido literal. Daniel Terrolle (1999, 2009, 2010) tem lutado arduamente contra a cegueira e a amnésia da Academia face à morte biológica dos sem-abrigo.

⁹⁵ Em grande medida, esta representação de inevitabilidade ocorre pois o dispositivo de governo da vida na rua recusa assumir que as suas ações sobre o mundo são operações de política ontológica, portanto, criam realidades, criam distribuições de recursos, criam tipos de sujeitos. Pelo contrário, a esmagadora maioria dos agentes do dispositivo percebe a sua ação como governo de realidades essencialistas não produzidas.

de pior qualidade e em menor quantidade do que aqueles que lhes negam. O estímulo da vida nunca está totalmente ausente do *modus operandi* do dispositivo, ainda que se apresente sempre como estímulo da forma de vida particular – e particularmente desqualificada – do *homo oeconomicus-sacer* (ou, em certos casos, somente do *homo sacer*).

Deste modo, a compreensão da vida na rua não implica uma leitura pelo lado da vida nem uma leitura pelo lado da morte. Antes, ela obriga a um posicionamento pendular pelo qual se torna essencial observar as ligações das vidas às mortes e vice-versa, sempre na sua multiplicidade. Ou seja, para que o fenómeno dos sem-abrigo possa ser feito operar como paradigma das circulações de poder e dos efeitos de subjetivação produzidos por redes de saber-poder em figurações de dominação, *i.e.*, para, através deste fenómeno, abordar a(s) sociedade(s) em que ele existe, a sociologia através da vida na rua tem de atentar na articulação praxiológica da soberania com a biopolítica. Só compreendendo a forma específica desta relação é possível alcançar a plenitude das consequências contemporâneas da constituição de certas entidades como formas variadas do sujeito-menos-que e, em concreto, da constituição de diversos seres humanos em *homines oeconomicae-sacri*.

A exceção é um dos principais operadores da articulação destes mecanismos de poder. Se a exceção tem uma ligação fundamental à soberania, contudo, ela opera de modo a tornar comensuráveis na empiria lógicas governamentais teoricamente difíceis de articular. Por um lado, pela localização da vida na rua numa situação de exceção permanente, o campo da arbitrariedade atinge um nível em que se torna *de facto* possível desenvolver exercícios disciplinares e reguladores dentro de uma matriz sócio-genética soberana – ainda que, devido a este *modus operandi*, estes não possam ter uma forma assente na sua continuidade sustentada ao longo do tempo mas, antes, estranhamente, surjam como disciplina e regulação pontilhistas, como sucessão de ímpetos de disciplinarização e de regulação longitudinalmente desarticulados e que podem a cada momento ser colocados em *stand-by* pela manifestação de um ato soberano. Por outro lado, mas com igual importância, a exceção é o operador, escondido ou manifesto, que, no seio de uma matriz sócio-genética biopolítica, permite que os

exercícios disciplinares e/ou reguladores não se apliquem mesmo quando vigoram *de jure* como forma oficial de governo da vida na rua. Em rigor, o que a exceção faz emergir é a possibilidade permanente de desaplicação de normatividades governamentais concretas, ligadas típica idealmente a mecanismos de saber-poder distintos. Ela é o operador que torna dissimétricos o *modus operandi de jure* em vigor no governo da vida na rua e o *modus operandi* do dispositivo tal como ele *de facto* existe. Ao mesmo tempo em que a exceção permanente que é a rua como zona de indistinção abre portas para a desaplicação (e não simplesmente «não aplicação», dado que, muitas vezes, a normatividade desaplicada retém uma validade *de jure* quando a perde *de facto*) dos exercícios disciplinares e reguladores, ela contém sempre, por definição, por prerrogativa soberana, o arbítrio de prescindir do arbítrio, logo, de prescindir de si mesma, e de orientar uma interação puramente com base numa normatividade biopolítica.

Este papel particular da exceção como operador da articulação entre mecanismos de saber-poder fica claro na forma concreta que a *metanoia* adquire na vida na rua. Nem *zoe* nem *bios*, a vida nua dos sujeitos sem-abrigo é governada na exceção permanente. Contudo, nesse contexto ideal tipicamente soberano, o sujeito e a população sem-abrigo são incentivados a (re)subjetivarem-se pela mobilização de um conjunto de tecnologias ideal tipicamente associadas à biopolítica na sua dimensão de *alêthourgia-metanoia*. *Contra a metanoia* biopolítica, a (re)subjetivação identificável na vida na rua é algo que ocorre *na* exceção, sem nunca dela sair. Deste modo, efetivando-se a *alêthourgia-metanoia* em situação de exceção permanente, cada sem-abrigo deve modificar-se e ser modificado sem deixar de ser *sacer* – mesmo que deva tornar-se e ser tornado também *oeconomicus*. Ele deve ser ativo, empreendedor, responsável por si mesmo, mas ser tudo isto continuando exposto à possibilidade permanente de lhe ser dada morte. Sagrado e económico, remetendo para ontologias fundamentalmente distintas, indeterminam-se no exato momento em que se articulam na *praxis* e, desta indistinção, emerge o *homo oeconomicus-sacer* que vive na rua, o sujeito económico que não deixa de ser sagrado, o sujeito que, sendo económico, tem de aceitar *a priori* continuar a ser sagrado. O *homo oeconomicus-sacer* é a reificação da zona de indistinção. Ele é em si mesmo uma zona de indistinção entre ontologias.

A estratégia governamental de *alêthourgia-metanoia* – a “motivação para a mudança” – visa a formatação dos sem-abrigo como sujeito(s)-menos-que. Em definitivo, não tem como propósito ou como efeito a eliminação deste sujeito pela criação de condições de possibilidade para que os corpos individuais ou a população sem-abrigo deixem de ser inferiores. Pelo contrário, o efeito principal dos exercícios de saber-poder levados a cabo no e pelo dispositivo é a solidificação desta forma de vida num campo ontologicamente estático mas não em absoluto: não surgindo condições de possibilidade para que o sujeito deixe de ser menos-que, porém, ele deve mudar – sem nunca sair dos limites da sua menoridade. Deste modo, efetivamente, é aberto um campo de possibilidades de ação, enunciação e subjetivação para quem vive na rua. O poder revela-se *de facto* produtivo. Mas esta sua produtividade, localizando-se na exceção permanente, é intrinsecamente limitada – em rigor, no cruzamento da soberania com a biopolítica em que opera o dispositivo de governo da vida na rua, o poder limita a sua própria produtividade pela manifestação contínua do seu aspeto constrangedor.

Não combatendo nem visando combater o abandono político (soberano) de quem vive na rua, o dispositivo não pretende nem é minimamente capaz de eliminar o fenómeno dos sem-abrigo – muito menos pretende ou é capaz de levar a cabo uma sua eliminação emancipatória. Antes, o objetivo e o efeito estratégicos da ação do dispositivo são a gestão, a modelação, enfim, o governo da vida na rua pela solidificação das formas de vida dos sem-abrigo no espaço (ontológico, social, político, económico, geográfico) fechado da exceção permanente que é a rua. Deste modo, pelas decisões e ações de produção de realidade que implementa (*enacts*), o dispositivo cria *de facto* condições para a perpetuação do fenómeno dos sem-abrigo – o que, uma vez que vida na rua mais não é do que o próprio dispositivo total, significa que o dispositivo gera as condições da sua própria manutenção.

O dispositivo de governo da vida na rua, em simultâneo, exerce um governo da (em rigor, sobre a) vida tanto quanto um governo (através) da morte. Do cruzamento lógico-praxiológico-ontológico destas duas dimensões não resulta uma biopolítica de preservação e estímulo da vida nem puro assassinio – ainda que a ação do dispositivo faça viver e mate. De forma mais precisa, no cruzamento (excepcionalmente) permanente

das duas dimensões, o dispositivo produz uma mescla total de biopolítica e tanatopolítica, de política sobre a vida e de política de morte. Amalgamando soberania, disciplinas e regulações, o dispositivo de governo da vida na rua não faz viver nem mata *de per se* mas, antes, opera segundo uma lógica bio-tanato-política que *faz sobreviver* na exceção permanente que é a rua.

Duas questões são fundamentais para compreender os processos pelos quais esta bio-tanato-política emerge e se exerce. Por um lado, é crucial compreender como é praxiologicamente possível que racionalidades governamentais tão distintas quanto a soberania e a biopolítica se mesclam até ao ponto da sua total indeterminação. É certo que, por vezes, mesmo que não sempre, a relação entre estas duas lógicas operativas é agonística. Mas isso não anula a sua ligação, em grande medida, pois esta ocorre devido ao princípio geral de governo da vida na rua segundo o qual a proteção da vida depende da introdução no seu seio de um fragmento de morte. Por outro lado, é necessário entender que a articulação destes dois mecanismos de saber-poder resulta na sua fundamental incompletude praxiológica – e, dada a circularidade causal de fenómenos complexos, é a incompletude basilar destes mecanismos no seu exercício praxiológico que leva a que eles se articulem. Esta incompletude, em grande medida, deriva de e estimula a operação de uma lógica de ação-sem-vontade-de-agir e autodesresponsabilizante no exato momento em que age que designo como o princípio de Bartleby-Pilatos.

4.1. O dispositivo de governo da vida na rua como mecanismo bio-tanato-político

A mais consistente tentativa foucaultiana de articulação dos mecanismos soberano e biopolítico foi exposta na lição de 17 de março de 1976 do curso no *Collège de France* intitulado *Il faut défendre la société* (Foucault, 2006a: 255-280, em particular, 269 *et seq.*). Na última lição de um curso dedicado à análise das circulações de poder nas suas formas soberana, disciplinar e reguladora, Foucault realiza uma das suas habituais inflexões conceptuais, criando um ponto de tensão aparente face ao que vinha a defender em obras anteriores (*e.g.*, Foucault, 1994a, 1999, 2012b). A sua

conceptualização da relação entre mecanismos de saber-poder ancorara-se inicialmente numa visão de sucessão cronológica pela qual, durante o século XVII, a soberania é quase inteiramente substituída pelas disciplinas (em *Surveiller et punir* [Foucault, 2012b] e no curso de 1974-1975 no *Collège de France, Les anormaux* [Foucault, 1999]) e, algumas décadas depois, estas últimas são complementadas pelas regulações (Foucault, 1994a). Foucault nunca afirma que a soberania desaparece (o mais próximo que chega de tal afirmação é em *Surveiller et punir*) mas, antes, defende que, após o século XVII, este mecanismo se subordina à biopolítica. Ora, é ainda esta posição cronológica que está presente no início de *Il faut défendre la société* mas, ao longo do curso, ela vai sendo abandonada.

Chegado à última lição, torna-se inegável para Foucault que não só a leitura pela sucessão cronológica é insustentável como, mais ainda, soberania e biopolítica têm na contemporaneidade uma relação bastante mais complexa do que a mera secundarização da primeira face à segunda. Nesta medida, o autor encontra no racismo de Estado moderno uma forma social na qual o exercício biopolítico de preservação e estímulo da vida de uns sujeitos (de uma população) se torna diretamente dependente do ato soberano de dar morte a outros (a outra população). É assim que se torna possível afirmar que “se o poder de normalização quiser exercer o velho direito soberano de matar, tem de passar pelo racismo” (Foucault, 2006a: 273). Através do racismo de Estado, o poder soberano de “matar ou deixar viver” manifesta-se no seio de uma matriz de poder inerentemente biopolítica.

Entenda-se, não está em causa simplesmente a passagem da soberania de um campo escondido para outro, explícito. O próprio ato de exercer um poder soberano de matar no seio de um regime biopolítico modifica a soberania. Neste regime, o direito de dar morte não se manifesta exatamente do mesmo modo pelo qual se exprimia antes do século XVII, quando tinha no suplício teatralizado a sua tecnologia primordial. A nova configuração da vida nas relações de saber-poder reconfigura também a morte. Esta última surge, agora, como complemento necessário do esforço biopolítico de preservar uma outra vida e, nesta medida, articulando o pensamento de Foucault com o de Agamben (1998, 1999, 2010) e, sobretudo, com o de Esposito (2010a, 2010b, 2011), a

soberania pode ser interpretada não como puro direito de matar mas, antes, como tanatopolítica. A articulação destes mecanismos de saber-poder leva a que a biopolítica deixa de ser puramente uma “política da vida” e se torne numa “política sobre a vida” sempre indissociável de uma política de morte.⁹⁶ Segundo Foucault, o caso extremo e paradigmático desta manifestação declarada da soberania num regime biopolítico, desta articulação dos dois regimes que se converte em tanatopolítica, encontra-se no nazismo, uma forma social em que o poder soberano se fragmenta por toda a sociedade, em que este é mobilizável, é certo que em diferentes graus, por todos os indivíduos (exceto, claro está, pelos sujeitos que são produzidos como *sacri*): “no limite, no Estado nazi toda a gente tem um direito de vida e de morte sobre o vizinho, nem que seja por uma conduta de denúncia que permite efectivamente suprimir, ou mandar suprimir, aquele que está ao nosso lado” (Foucault, 2006a: 276).

Ora, apesar do valor heurístico desta conceptualização foucaultiana, a sua ancoragem no racismo é excessivamente redutora dado que este é tão somente um entre outros tipos de relação com a alteridade desqualificada. Nem todas as formas desta relação se ancoram na desqualificação fenotípica ou com base em características (empíricas ou imputadas representacionalmente) socioculturais de uma população. Ainda que com formas e intensidades diferenciadas, em diversas relações com uma alteridade desqualificada a morte desta última população é construída como *conditio sine qua non* da preservação e estímulo da vida de uma outra, positivamente qualificada. Partindo do alargamento conceptual e praxiológico da vida e da morte, o ato soberano de dar morte a uma população para garantir a vida de outra, ou de dar morte a parte(s) de uma população para garantir a vida de outra(s) parte(s), torna-se plausível sem ter de passar pelo extermínio etno-racial. Ele pode tão facilmente operar pela eliminação da vida de outros tipos de sujeito desqualificados – doentes mentais, deficientes, pobres, criminosos, etc. E, se a morte destes últimos pode ocorrer como fim da *zoe*, tal não é uma condição necessária para que lhe seja dada morte pois esta pode ocorrer também como diminuição permanente das suas possibilidades de vida.

⁹⁶ Esta distinção entre uma biopolítica como “política sobre a vida”, que contém em si mesma uma dimensão de morte, e uma biopolítica como “política da vida”, que procura estimular a vida sem a restringir, emancipando-a, é de Esposito (2011 e, em particular, 2010a: 55-71 *et passim*).

Nas sociedades ocidentais capitalistas contemporâneas, que são sociedades domóticas, com todas as implicações daí decorrentes ao nível do direito a ter direitos, esta relação de morte com uma alteridade desqualificada pela qual é garantida a vida dos restantes elementos da associação humana tem uma das suas máximas expressões no fenómeno dos sem-abrigo. As possibilidades de vida destes sujeitos não são diminuídas de modo permanente por uma qualquer falha do sistema ou por uma qualquer incapacidade ontológica essencialista que os caracterize. Bem pelo contrário, a diminuição permanente das suas possibilidades de vida é *conditio sine qua non* da manutenção das possibilidades de vida privilegiadas dos restantes membros das sociedades de que eles, por via do abandono político soberano, fazem parte numa relação de exclusão includente.

Só pela existência desqualificada de uma forma de vida na rua é possível interpretar como positivamente qualificada uma forma de vida domiciliada que se desenrola quer na *polis* quer no *oikos* – como pessoa, em ambos os espaços, e também como cidadão, no primeiro. Os sujeitos domiciliados só podem ser subjetivados e subjetivar-se como pessoas e como cidadãos na exata medida em que se contrapõem de modo fundamental a não-pessoas e não-cidadãos que não têm possibilidade de existência nem no *oikos* nem na *polis*. De modo adicional, a escassez postulada pelos regimes de verdade liberais (com as suas diversas variações), necessariamente, torna a distribuição de recursos num jogo de soma zero em que estes só podem afluir a certos tipos de sujeito se forem negados a outros. A casa que falta ao sujeito sem-abrigo é a casa disponível ao não-sem-abrigo. O dinheiro que o primeiro não tem é o dinheiro que outrem tem. O direito a ser ouvido atentamente, a *praxis* e a *lexis* reconhecidas como consequentes para si mesmo e para o mundo envolvente, que é atribuído ao sujeito domiciliado (ou, dito de modo mais exato, que este atribui a si mesmo por consenso intersubjetivo entre sujeitos domiciliados) só faz sentido por comparação à negação desta consequentialidade de discurso e de ação a quem vive na rua. A qualificação estatutária positiva pelo respeito da normatividade dominante neste modelo societal só tem sentido face à anormatividade fundamental de outrem. A normalidade de uns tem como necessário reverso o desvio biológico-psíquico de outros. Logicamente, os postos de

trabalho de vários indivíduos (profissionais assistencialistas, fazedores de políticas públicas da pobreza, académicos da área, etc.) só podem existir graças à perpetuação da vida na rua e de outros fenómenos de pobreza extrema. O trabalho realizado por quem vive na rua pode não ter primordialmente valor de produtividade económica, mas quando tem (juntamente com o trabalho realizado por uma série de pobres extremos ainda que domiciliados) contribui de modo direto para a manutenção de preços reduzidos de bens e serviços usufruídos por sujeitos domiciliados. Diversos superordenados inferiores – ou subordinados superiores – não-sem-abrigo auferem rendimentos regulares e elevam a sua posição estatutária de modo relativo ao explorarem com maior ou menor intensidade quem vive na rua (e outros pobres extremos) dentro de uma economia da miséria: vendem bens de má qualidade que não seriam adquiridos por nenhum outro sujeito, arrendam habitação em que mais ninguém teria interesse, compram a quem vive na rua bens de proveniências variadas a baixos preços para os venderem com lucro, etc.⁹⁷

Só no âmbito de uma ontologia essencialista e estática é possível não observar que os privilégios posicionais reticulares de diversos tipos de sujeito são fundamentalmente dependentes da privação, da desqualificação, da negação, que marcam de forma incontornável a vida de quem vive na rua. Nesta medida, sendo a morte não fim da *zoe* mas diminuição permanente de possibilidades de vida, e perante esta basilar relação de dependência de posições, é toda a forma de vida dos sujeitos domiciliados (de vários tipos de sujeitos domiciliados) que é mantida e estimulada à custa da morte de quem vive na rua. No âmbito do dispositivo de governo da vida na rua, a biopolítica e a soberania mesclam-se totalmente e, assim, os exercícios de poder efetivados neste campo revelam-se indissociavelmente bio-tanato-políticos.

Nesta amálgama bio-tanato-política, de modo paradoxal, a preservação da vida é elevada a valor supremo. Porém, o dispositivo de governo da vida na rua não encara toda a vida de igual modo. O que é feito ocupar um lugar privilegiado é a *zoe*. Dito de modo mais preciso, dado que o dispositivo encara a vida biológica como objeto fulcral – quando

⁹⁷ Sobre a economia da miséria cf. Bellaing (2000), Gans (1971, 1995: 91-102 *et passim*) e o clássico *Der Arme* de Simmel (2008). Para uma reflexão ancorada no fenómeno dos sem-abrigo, cf. Terrolle (2005, 2006).

não mesmo suficiente – da sua ação governamental, inevitavelmente, ele tem o seu *leitmotif* na preservação da versão particular da vida nua que é a vida na rua. Na empiria, isto leva a que a proteção desta forma de vida nua apenas possa ocorrer pela permanente introdução de uma dimensão de morte no seu seio.⁹⁸

Os exercícios de poder pelos quais a vida biológica dos sem-abrigo é mantida apenas podem efetivar-se pelo estímulo de formas variadas de morte – de morte de outras formas de vida, expressas como não-vida do cidadão e/ou da pessoa indicada pelo desrespeito, pela estigmatização, pela desqualificação, pela menorização, pela negação de recursos, pela anulação factual da autonomia, da liberdade e do reconhecimento do carácter consequente da fala e da ação. Deste modo, protegendo e negando a vida num mesmo movimento, a morte é incluída no próprio interior da vida e elas passam a estar inextricavelmente ligadas. A vida biológica de quem vive na rua só é protegida através dos atos de governo que tornam outras formas de vida impossíveis para os sem-abrigo.

Este *modus operandi* do dispositivo de governo da vida na rua leva a que a proteção da vida dos sem-abrigo implique a sua restrição. Ou seja, a estratégia de governo da vida na rua, como lógica biopolítica de preservação e estímulo da vida, concretiza-se de modo tanatológico. Na modernidade ocidental, as ações de proteção da vida e as ações tanatológicas são produzidas de modo concomitante numa racionalidade governamental bio-tanato-política na qual umas dependem fundamentalmente das outras e nenhuma faz sentido sem o seu reverso (Esposito, 2010a, 2010b, 2011). Em parte, tal deve-se às gradações inerentes ao conceito e à *praxis* da vida. Qualquer ato de governo que vise a preservação e o estímulo da *zoe*, por definição e necessidade, é uma ação que limita de algum modo a preservação e o estímulo da *bios* ou de outras formas de vida. Logo, um tal ato governamental é inerentemente destruidor ou, pelo menos, impeditivo, de qualquer outra forma de vida que não a *zoe*. Com as devidas precauções metodológicas, o mesmo argumento é aplicável a qualquer ato, tecnologia ou estratégia que privilegie uma forma de vida particular e a procure desenvolver de algum modo:

⁹⁸ O argumento segundo o qual, num regime bio-tanato-político, a vida dos sem-abrigo, em simultâneo, é protegida e negada dado que é nela integrada uma dimensão de morte ancora-se, em particular, nas reflexões mais gerais de Esposito (2010a, 2010b, 2011) sobre a operação do mecanismo imunitário na modernidade ocidental.

mesmo a preservação e o estímulo da *bios*, inevitavelmente, contempla na sua essência a limitação de outras formas de vida. Mas o problema político, ontológico e sociológico agrava-se quando é a *zoe* que surge como alvo da estratégia governamental. Quando o que está em causa é a ação sobre a *zoe* através de tecnologias e dispositivos políticos, esta forma de vida é imediatamente retirada do campo sócio-genético e genealógico do *oikos* e, não chegando a ocupar um lugar na *polis*, é firmemente localizada no espaço da exceção permanente. Este movimento, de modo inevitável, transforma a *zoe* em vida nua e, assim, a ação sobre esta outra forma de vida constitui-se em finalidade em si mesma. Em interações de tal modo desiguais que se constituem em dominação, como é o caso paradigmático do fenómeno dos sem-abrigo (ou do dispositivo de governo da vida na rua), a preservação da vida nua efetivamente limita o campo de ação de todos os sujeitos envolvidos (mas, sobretudo, dos sem-abrigo), fazendo emergir uma tanatopolítica no exato momento em que emerge uma biopolítica que visa governar sujeitos e populações subordinadas. A preservação da vida nua, entendida como valor *de per se*, revela-se impeditiva do estímulo de outras formas de vida (da *bios* e não só) e, deste modo, opera distribuindo graus de morte política aos sujeitos – no exato movimento pelo qual lhe são atribuídos e abertos graus e campos de vida.

Esta articulação de preservação e limitação da vida, operando por uma estratégia que restringe a vida no movimento exato pelo qual a tenta proteger, torna indissociáveis as ações sobre a vida e as ações sobre a morte. Elas não são pontos ideal típicos que meramente coexistem num mesmo campo de ação. Pelo contrário, de modo muito mais fundamental, são sempre uma e a mesma coisa – o poder é sempre negativo e produtivo no mesmo momento, ainda que possa privilegiar qualquer uma destas dimensões. Desta forma, a preservação e a exclusão da vida, a vida e a morte, entram também elas numa zona de indistinção ao ser criado um campo no qual a preservação da vida depende diretamente do impedimento do seu desenvolvimento, um campo no qual a morte é propositadamente introduzida para ser contida, tendo como efeito simétrico imediato a limitação da vida.

Não afirmação nem negação puras, portanto, a lógica operativa da bio-tanato-política pela qual o dispositivo de governo da vida na rua procura fazer os sem-abrigo

sobreviver assume-se como negação da negação da vida e não meramente como proteção, colocada do lado da vida, ou como destruição, colocada do lado da morte. Só a dupla negação permite dar conta do carácter inerentemente aporético dos dispositivos bio-tanato-políticos (Esposito, 2011: 7-9, 121-127 *et passim*). Só como não-não-vida, e nunca como vida ou como morte, é possível compreender a manifestação de um poder que, ainda que tenha formas de vida no seu centro de operação, não visa o estímulo indiscriminado da vida, e, ainda que tenha na morte um instrumento fundamental, não visa *de per se* matar mas, pelo contrário, funde ambas as estratégias e se efetiva como ação que *faz sobreviver*.

As reflexões de Simmel (2008) em *Der Arme* antecipam a conceptualização dos dispositivos de governo da alteridade desqualificada como mecanismos bio-tanato-políticos que, saindo do campo do estímulo indiscriminado da vida bem como do da morte-come-fim-da-zoe, operam segundo uma estratégia que faz os sujeitos-menos-que sobreviver. Para Simmel, o dispositivo assistencialista (público-privado) – do qual o dispositivo de governo da vida na rua é uma variação, ainda que indireta, dado que contempla a articulação deste com outros dispositivos de governo da alteridade desqualificada – é um mecanismo de regulação social que não visa o bem-estar dos sujeitos assistidos mas, bem pelo contrário, o da totalidade social que os assiste. Assim sendo, o dispositivo assistencialista é sócio-geneticamente constituído por tecnologias bio-tanato-políticas. Se este dispositivo visa a regulação e a pacificação social, então, a sua ação estratégica apresenta-se como um meio de reprodução do *status quo* da distribuição desigual de privilégios associados a posições reticulares de saber-poder, *i.e.*, visa a reprodução de um modelo societal desigual, impedindo que as desigualdades ultrapassem um certo limite e, assim, rompam o laço social. Como o autor defendeu,

se tomarmos em consideração esta significação da assistência aos pobres, torna-se claro que o facto de tirar aos ricos para dar aos pobres não tem por fim igualizar as posições individuais nem, mesmo na sua orientação, suprimir a diferença social que separa os ricos dos pobres. Pelo contrário, a assistência funda-se na estrutura social, qualquer que ela seja; ela está em total contradição com qualquer aspiração socialista ou comunista, que aboliria uma tal estrutura social. O objetivo da assistência é precisamente mitigar certas manifestações extremas de diferenciação social para que a estrutura possa continuar a fundar-se sobre esta diferenciação. Se a assistência devesse fundar-se sobre os interesses do pobre, não haveria, em princípio, nenhum limite possível quanto à transmissão da propriedade a favor do pobre, uma

transmissão que conduziria à igualdade de todos. Mas, dado que o seu objetivo é o *todo social* – os círculos políticos, familiares, ou sociologicamente determinados –, não há qualquer razão para ajudar o pobre mais do que exige a manutenção do statu quo social (*id., ibid.*: 49).

Isto significa que, inerentemente, o dispositivo assistencialista é um mecanismo bio-tanato-político que (apenas) faz sobreviver. O que é procurado pela sua ação estratégica é tão somente a moldagem da pobreza e dos sujeitos pobres para que estes adquiram uma forma social que não coloque em causa a organização societal global, em parte, absorvendo as tensões produzidas por esse mesmo modo de organização societal. Se o dispositivo assistencialista, pela sua ação estratégica, estimulasse a vida em vez de a fazer sobreviver, a distribuição de privilégios e qualificações sociais seria seriamente colocada em causa. Do mesmo modo, se este dispositivo matasse os pobres, no sentido de eliminar a sua *zoe*, em vez de os fazer sobreviver, o efeito seria idêntico, ainda que provocado por fenómenos distintos: uma vez que a própria distribuição de privilégios e qualificações é incontornavelmente comparativa, intrinsecamente interaccional, só podendo surgir positivities por contraponto a negatividades, o fim absoluto dos sujeitos reificados nas posições reticulares negativas levaria ao fim de qualquer possibilidade de qualificar de modo positivo as posições que a estas se opõem. Assim,

a assistência constitui (...) uma parte da organização do *todo*, ao qual pertencem os pobres tal como os proprietários. É certo que as características técnicas e materiais da sua posição social fazem deles um mero objeto [*moindre objet*] ou ponto de interseção no seio da vida coletiva transcendente. Mas, em última análise, é este o papel que cada membro individual concreto da sociedade desempenha; a propósito do qual podemos dizer (...) o que Spinoza disse de Deus e do indivíduo; nós devemos amar Deus, mas seria contraditório que Ele, o todo que nos contém, nos ame, e o amor que nós lhe devotamos faz parte do amor infinito com o qual Deus se ama a si mesmo. A exclusão particular a que os pobres são sujeitos pela comunidade que os assiste é característica da função que eles preenchem *na* sociedade, como membros dela numa situação particular. Se tecnicamente eles não são mais do que meros objetos [*moindres objets*], eles são também, num sentido sociológico mais lato, sujeitos que, como todos os outros, por um lado, constituem uma realidade social e que, por outro lado, como todos os outros, se situam além da unidade suprapessoal e abstrata da sociedade (Simmel, 2008: 60-61).

Nesta posição de exclusão includente, pela sua simples existência nesta situação peculiar, os sujeitos assistidos desempenham um conjunto de funções sociais concretas no qual a principal é precisamente permitir a existência de todo o resto da forma social

que neles se ancora.⁹⁹ A miséria, privação e desqualificação que, de modo fundamental, caracterizam as formas de vida dos sujeitos pobres tornam-nos estruturalmente necessários na medida em que são justamente o que cria condições de possibilidade para o bem-estar de todos os não-pobres que existem no mesmo espaço-tempo. Visando, assim, satisfazer necessidades não dos donatários mas dos doadores (e, no limite, o doador holístico é toda a sociedade), por definição, a assistência é conservadora, fundamentalmente avessa a qualquer alteração substancial do *status quo* social em que opera, e logo, inerentemente contrária a qualquer aumento indiscriminado das possibilidades de ação, discurso e subjetivação, enfim, das possibilidades de vida dos sujeitos assistidos (Paugam, 2006: 40-56; Paugam e Schultheis, 2008; Simmel, 2008).

Este argumento simmeliano sobre o caráter bio-tanato-político do dispositivo assistencialista e sobre a peculiar posição reticular dos pobres ganha ainda mais relevância na atualidade por via da proliferação da exceção. É certo que, como Benjamin (2007: 257) lembrou, a vida dos sujeitos desqualificados foi sempre passada na exceção. Contudo, esta última tende a expandir-se hoje em dia, intensificando o seu peso no governo desta alteridade, incluindo no da sua parte que vive na rua. O dispositivo assistencialista é bio-tanato-político desde a sua gênese mas, hoje, a totalidade da ação deste dispositivo é localizada na exceção permanente (Ion, 2006; Soulet, 2003; Terrolle, 2005, 2006) e o efeito maior disto é a total exposição da vida dos sujeitos-menos-que na sua completa nudez aos exercícios de poder.

Na medida em que o governo – e não a eliminação – da vida na rua é necessário para a reprodução da organização societal (que, convém precisar, nunca equivale a uma empiria estática), inevitavelmente, a estratégia do dispositivo de governo da vida na rua tem de ser bio-tanato-política. Ela tem de operar distribuindo morte-como-diminuição-de-possibilidades-de-vida no seio de uma vida nua que procura proteger e estimular – à custa da eliminação de outras formas de vida. Dado que o dispositivo tem o objetivo e o efeito de modelar a forma da vida na rua – e dos sujeitos que a vivem –, o que está em causa nos seus exercícios de saber-poder é um triplo movimento bio-tanato-político.

⁹⁹ Sobre as funções sociais da pobreza, para além do texto de Simmel em discussão, cf. Gaboriau e Terrolle (2007: 115-116) e, sobretudo, Gans (1971, 1995: em particular, 91-102).

Desde logo, (1) visa-se a preservação da vida biológica dos sem-abrigo. Ao mesmo tempo, (2) procura-se que os sem-abrigo – como indivíduos e, indiretamente, como população – se (re)subjetivem como *homines oeconomicae*, mudem as suas formas de vida, sem, contudo, saírem do campo limitado da vida nua (o que se efetiva pela mobilização das diversas tecnologias que buscam que o sujeito sagrado se modifique e permita que o modifiquem sem deixar de ser *sacer*). E, de modo concomitante, (3) tenta-se ativamente impedir o desenvolvimento descontrolado de formas de vida não validadas pela(s) normatividade (e norma) dominante(s), nomeadamente, dominante(s) no próprio dispositivo de governo da vida na rua – o que mais não significa do que uma tentativa ativa de impedimento do desenvolvimento de qualquer forma de vida para além do campo limitado, ainda que não homogêneo, da vida nua.¹⁰⁰ As três dimensões deste movimento bio-tanato-político cruzam-se em permanência, reforçando-se reciprocamente de um modo que torna sem sentido a sua distinção praxiológica.

Este triplo movimento ancora-se na elevação da vida biológica a valor exclusivo ou, dito em termos mais exatos, a valor limite. A vida biológica dos sem-abrigo surge como mínimo denominador comum de humanidade que importa proteger, como o mínimo que qualquer sujeito é percebido como tendo direito de preservar (quer queira quer não), e como razão *de per se* suficiente para justificar a intervenção biopolítica de preservação vital. Existindo num modelo societal em que formas de vida politicamente qualificadas de modo positivo lhes são negadas, os *homines sacri* sem-abrigo, porém, são percebidos como entidades às quais não pode, pura e simplesmente, ser dada morte biológica – ainda que tal em nada impeça toda a sucessão de mortes como diminuição de possibilidades de vida. É daqui que decorre a tônica colocada na intervenção levada a

¹⁰⁰ Entenda-se: o dispositivo procura impedir o desenvolvimento de formas de vida não validadas pela normatividade e norma dominantes *para os sujeitos que vivem na rua*. Isto inclui as formas de vida avaliadas como positivas para os não-sem-abrigo, nomeadamente, as de cidadão e pessoa, que, sendo positivamente qualificadas e estimuladas – mesmo que não de modo indiscriminado – para estes últimos sujeitos, são ativamente impedidas aos sem-abrigo. O argumento pode ser aplicado a outros sujeitos do dispositivo que não os sem-abrigo: se todos os envolvidos participam nas circulações de saber-poder e todos sentem os efeitos de processos de subjetivação, também os não-sem-abrigo são, ainda que de modo indireto, incentivados e desincentivados a desenvolverem certas formas de vida. Tanto quanto negar quem vive na rua como cidadão e pessoa, o efeito estratégico da ação do dispositivo é negar pessoas e cidadãos (por definição) domiciliados como sem-abrigo (ou toxicodependente, ou prostituta, ou alcoólico, ou doente mental, ou preguiçoso, ou mentiroso, ou estúpido, ou sujo, enfim, negá-los como anormais e anormativos).

cabo pela parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua, sobretudo, pela sua parte oficialmente assistencialista, no fornecimento de recursos em quantidade e de qualidade exatamente suficientes para que os sujeitos possam sobreviver.

Independentemente dos agentes do dispositivo lamentarem isto ou de o defenderem de modo acérrimo como condicionalidade da assistência – e as duas posições coexistem no dispositivo –, o facto é que o dispositivo não disponibiliza recursos que possibilitem mais do que a reprodução de uma *zoe* politicamente governada. O montante exíguo das prestações públicas do governo da pobreza indica-o imediatamente, como os 178.15€ mensais máximos do RSI¹⁰¹ permitem observar. Com este montante, a própria sobrevivência biológica dos sujeitos se torna num exercício árduo, consumidor de uma parte enorme da sua existência quotidiana. Pura e simplesmente, não há margem para erros na alocação de recursos quando o rendimento dos indivíduos se esgota neste valor. E, mesmo aplicando a totalidade deste rendimento na aquisição de possibilidades de sobrevivência biológica, é difícil alcançar este objetivo sem recorrer a outros apoios – à cedência institucional de alimentação ou de vestuário, aos espaços institucionais de realização de higiene pessoal, à mendicidade, ao trabalho temporário mal remunerado, *etc.* Mas a soma da totalidade daquilo que é disponibilizado pelo dispositivo, como prestação monetária, prestação em géneros ou caridade de sujeitos domiciliados que não trabalham na parte oficial do dispositivo, não equivale a um conjunto de recursos cuja qualidade e quantidade permita a superação do limiar da sobrevivência biológica. Só o histórico mito do «pobre rico» (Geremek, 1980, 2010; Relvas, 2002) – que, convém precisar, nunca deixa de ser pobre, dado que, mesmo sendo (suposto ser) rico, permanece desqualificado¹⁰² – permitira uma tal leitura. Na *praxis*, porém, a estratégia

¹⁰¹ Valor de 2015.

¹⁰² Em grande medida, o pobre rico não deixa de ser pobre pois a sócio-génese da pobreza, de algum modo, mostra-a como um fenómeno de poder mais do que como uma questão económica. A característica definidora do *pauper* medieval não era a sua pobreza mas o facto de ser desempoderado. Ele não se contrapunha a rico mas, antes, a *potens*, o sujeito poderoso (Geremek, 2010: 31, 71 *et seq.*). É certo que ser poderoso, ontem como hoje, mais não é do que, em termos rigorosos, ocupar uma posição reticular na qual é de alguma forma mais fácil exercer um tipo particular de poder. Mas, pela forma dominante da estrutura social europeia medieval, reproduzida pela sucessão de gerações, esta localização numa posição reticular tendia (e tende) a ser encarada como uma expressão da posse individual (com a mediação da pertença a um estrato social) dessa posição de poder ou mesmo desse poder. Este não deixava (nem deixa), ainda assim, de ser sociologicamente relacional mas permitia (e permite) uma solidificação considerável das

governamental pela qual se visa garantir a sobrevivência biológica dos sem-abrigo tem no seu centro operativo este somatório de recursos e, caso eles não se articulassem, esta sobrevivência não seria alcançada ou, pelo menos, seria ainda mais dificultada.

A vida biológica dos sem-abrigo é aquilo que torna a sua proteção necessária e é enquanto vida biológica que eles são protegidos. É na exata medida em que os *homines sacri* sem-abrigo são humanos e nada mais do que humanos (Arendt, 2010: 353-401, em particular, 394), é na medida em que aquilo que eles partilham com a restante humanidade é a sua *zoe* e nada mais, que se torna justificável, nas sociedades modernas líquidas, existir uma qualquer forma de intervenção no sentido da sua preservação vital. Assim sendo, este imperativo de preservação não se ancora em qualquer atributo politicamente valorizado de modo positivo que seja reconhecido a quem vive na rua e/ou reconhecido como partilhado por estes sujeitos e pelos sujeitos domiciliados. Deste modo, as formas de vida que se encontram para além do mínimo essencial para a sobrevivência biológica, pura e simplesmente, deixam de ter lugar na estratégia de governo da vida na rua.¹⁰³

Num certo sentido, as formas de vida para além da biologia não são estimuladas pelo dispositivo de governo da vida na rua porque os sem-abrigo são percebidos como

posições reticulares e uma sobreposição de posição e indivíduo. É esta sócio-génese que, mesmo que não explicitamente, orienta a formação do arquétipo do «pobre rico» desde o início da modernidade ocidental (com as suas figuras do «falso pobre», «falso mendigo» e, em geral, do «mau pobre»). O pobre rico não deixa de ser pobre pois, ao contrário do rico rico, que tende a ser superordinado nas interações em que está envolvido pois ocupa a posição reticularmente privilegiada do *potens*, o anterior, tendo riqueza (*de facto* ou por suposição, pouco interessa), permanece na posição subordinada do *pauper* face a quase todos os outros elementos da sociedade em que vive, em geral, pela mobilização de outros fatores de desqualificação que se sobrepõem à sua riqueza, impedindo que esta o coloque numa classe socioeconómica superior. Assim, ele é rico mas, *e.g.*, doente ou deficiente mental, enfim, rico mas anormal, pelo que deve ser governado como alteridade desqualificada, como sujeito-menos-que. E, sobretudo, tem uma forma de vida (de) pobre apesar da sua riqueza económica, logo, choca de modo fundamental com o(s) regime(s) de verdade dominante(s) em dado(s) espaço(s)-tempo (em particular, na modernidade ocidental), revelando-se como contrassenso que se impõe retificar – negando a sua capacidade de ação e reflexividade positivas mas imputando-lhe capacidade de ação e reflexividade negativas, muitas vezes, colocando-o numa relação tutelar na qual, dado que ele é representado como rejeitando (ou sendo incapaz de aceitar e de se conduzir em conformidade com) a sua posição de *potens*, deve ser solidificada a sua posição de *pauper*.

¹⁰³ Deixam de ter um lugar considerado positivo, *i.e.*, deixam de ser algo considerado como devendo ser protegido, apoiado, incentivado. Mas permanecem como negatividade da anormalidade e da anormatividade. No limite, mesmo o *homo oeconomicus-sacer* é redutível à sua vida biológica nua (a sua dimensão sagrada) e a sua performatização-subjetivação como “empresário de si mesmo” visa tão somente garantir esta preservação vital (a sua dimensão económica desqualificada).

incapazes de ter uma forma de vida normal e normativa quando o limiar do biológico é ultrapassado. Mesmo dentro do biológico, dado que são anormais, a sua forma de vida não é desejável. Mas é aceite *como* anormal e o dispositivo procura protegê-la de algum modo (entre outras coisas, solidificando-a como anormal através dos processos pelos quais procura fazer emergir o *homo oeconomicus-sacer*). Fora da biologia (como vida nua, mais do que como *zoe*), a vida de quem vive na rua é pura negatividade: é uma forma de vida anormal e anormativa, qualificada de modo negativo, que, assim, longe de se desejar estimular, importa limitar. E, enquanto forma de vida anormal e anormativa localizada no campo de uma ontologia estática mas não em absoluto, *i.e.*, localizada no campo de uma vida desqualificada que importa moldar mas sem a deixar ultrapassar as fronteiras dessa desqualificação, os *homines sacri* sem-abrigo são percebidos como incapazes de mudar suficientemente as suas vidas no sentido de alcançarem de modo pleno a norma e a normatividade dominantes. Assim, o estímulo da vida para além da sua nudez biológica exposta é descartado pelo dispositivo. Em parte, é descartado devido à falta de recursos disponíveis para a estimular (ou ao argumento que afirma que estes recursos faltam). Por outro lado, é afastado do campo das possibilidades devido à lógica da condicionalidade meritocrática pela qual se considera que quem vive na rua merece viver na rua pelo que fez ou não fez (ou melhor, pelo que é ou não é) e, nesta medida, seria injusto para os não-sem-abrigo recompensá-los por um mérito inexistente. Mas, ao mesmo tempo, é também rejeitado pelo potencial perigo que uma ação estratégica de estímulo indiscriminado da vida de quem vive na rua acarretaria – se a sua forma de vida é pura negatividade, então, como poderia ser justificável incentivá-la se tal incentivo correria o risco de aumentar o mal-estar que os não-sem-abrigo sentem e pelo qual responsabilizam os sem-abrigo?

Deste modo, na estratégia governamental da vida na rua, tudo se conjuga para introduzir permanentemente morte na vida, afastando-se quer do incremento biopolítico da vida quer da violência assassina soberana ideal típica e convertendo-se em bio-tanato-política que faz sobreviver. Três tecnologias de governo da vida na rua espelham este *modus operandi* de forma particularmente clara. Em primeiro lugar, a lógica de distribuição alimentar em sistema de giro noturno já discutida. Operando sempre pelo

mínimo, *de per se* insuficiente para garantir a sobrevivência biológica de seres humanos adultos,¹⁰⁴ a comida distribuída através desta tecnologia é descrita por vários dos atores domiciliados da parte oficialmente assistencialista do dispositivo não como uma refeição mas, antes, como um “suplemento alimentar”. Dado que esta distribuição alimentar ocorre durante a noite, tal supõe que os sem-abrigo que são assistidos nestas interações terão jantado previamente, frequentando uma instituição do dispositivo que disponibilize esta refeição, usando os seus escassos rendimentos para o efeito ou recorrendo à caridade da parte não oficial do dispositivo de governo da vida na rua. Ora, tal interpretação – tal *enactment* de uma realidade – destas ações de distribuição alimentar em contexto de giro noturno indica uma situação estrutural de permanente insuficiência dos recursos cedidos, no caso, alimentares. Nenhum dos espaços, nenhuma das interações, nenhuma das tecnologias, nenhuma das ações, levadas a cabo pelo dispositivo (através da sua parte oficial e não oficial) revela *de per se* potencial para garantir a sobrevivência biológica de quem vive na rua. Só pela agregação holística de todas elas é possível fazer a vida nua dos sem-abrigo sobreviver. A relação de profunda dependência que se cria numa tal situação é inegável: não basta os sem-abrigo deslocarem-se de modo pontual a espaços onde, em troca de recursos para sobreviver, têm de ser colocados e de se colocar numa relação assistente-assistido; mais do que isto, é necessário que eles circulem entre estes espaços e estas relações isomórficas *de forma contínua*. A estratégia governamental do dispositivo faz com que a sobrevivência biológica dos sem-abrigo dependa desta circulação. Deste modo, revela-se um ciclo vicioso no qual a introdução corpórea dos sem-abrigo na relação assistencialista e a sua sobrevivência biológica se sobrepõem, indeterminando-se: para sobreviver, quem vive na rua tem de se localizar fisicamente (mas não só) nesta relação e, acima de qualquer outra

¹⁰⁴ Tanto pela quantidade reduzida quanto pela qualidade nutricionalmente (bem como organolepticamente) problemática, consistindo a alimentação distribuída, de modo quase exclusivo, em restos dados por pastelarias às instituições assistencialistas, o que, pela sua sequência ininterrupta dia após dia, leva a que diversos grupos alimentares estejam sobre-representados (*e.g.*, excesso de sal, de açúcar ou de gorduras) e outros quase ou totalmente ausentes (*e.g.*, fruta). Os problemas de saúde decorrentes de uma tal alimentação são um silêncio quase absoluto nos discursos públicos do dispositivo de governo da vida na rua (quer estes provenham de IPSS's, do Estado, da imprensa ou da Academia). Tal como no caso da morte biológica de sem-abrigo, Daniel Terrolle (Terrolle, 2005: 27-28; Terrolle e Amistani, 2008) tem procurado combater esta invisibilização.

coisa, o que esta relação gera é (por vezes, tão só) a sua sobrevivência. No limite, mesmo a forma de vida do “empresário de si mesmo” na sua versão sem-abrigo mais não faz do que sobreviver (é este o propósito da sua performatização e subjetivação como empreendedor, ativo, responsável por si próprio). Em nenhum ponto desta circulação opera um estímulo de uma outra forma de vida que não pura nudez, sendo que, assim, estas outras formas de vida são *de facto*, mesmo que não *de jure* (e, por vezes, são-no), limitadas, impedidas, barradas. A definição de um ato de fornecimento de comida a quem tem fome como “suplemento”, operando numa lógica bio-tanato-política que procura efetivamente fazer sobreviver e não matar, apenas faz sentido numa estratégia segundo a qual esta sobrevivência deve ser garantida não como absoluto, não como cedência indiscriminada de recursos, mas como sucessão pontilhista – ainda que continuada – de “suplementos”.¹⁰⁵

A segunda tecnologia relevante neste ponto é a cedência de locais de pernoita de superior qualidade¹⁰⁶ a quem dorme literalmente na rua durante fases específicas do ano. Em concreto, durante a fase do ano com temperaturas mais baixas, são alocados

¹⁰⁵ A par disto, frequentemente, ocorre uma ressignificação exógena da sensação – ou do conceito – de fome. Vários agentes da parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua negam que a população sem-abrigo sinta fome de modo generalizado, remetendo os poucos casos em que consideram inegável que tal aconteça para uma de três situações. Pode ocorrer que o sujeito ainda não tenha sido inserido na parte oficial do dispositivo, e logo, será apenas uma questão de tempo até que a sua sobrevivência biológica seja assegurada. Por outro lado, a anormalidade do sujeito pode impedi-lo de ser capaz de não passar fome (casos em que sem-abrigo não se deslocam aos locais onde é distribuída alimentação, preferindo vasculhar no lixo em busca de comida, devido a patologias mentais). Adicionalmente, é possível que o sujeito seja de tal modo amoral que, sendo incapaz de respeitar a normatividade dominante, rejeite inserir-se no dispositivo, logo, passe fome devido a um total voluntarismo que, para mais, dada a sua recusa em entrar na relação assistente-assistido para dar início ao processo de *alêthourgia-metanoia*, irrita sobremaneira quem está na posição de assistente. Ou seja, não só passa fome como o facto de passar fome é em si mesmo interpretado não só como completo e exclusivo voluntarismo mas, sobretudo, como confirmação da sua anormalidade e anormatividade, enfim, da sua desadequação fundamental face ao modelo societal em que vive. Porém, mais relevante do que isto é o facto de tal leitura da vida na rua (exógena, não é excessivo repeti-lo, dado que a avaliação em causa é relativa à fome de outrem) derivar de uma redução brutal da própria conceptualização daquilo que é necessário para os sujeitos sobreviverem biologicamente. A redução conceptual (e praxiológica) das necessidades alimentares de quem vive na rua ao mínimo dos mínimos remete para uma exclusividade valorativa da *zoe* sobre qualquer outra forma de vida – e de uma *zoe* que, por definição, sobrevive com o mínimo de recursos possível. Se esta pudesse sobreviver com menos, menos lhe seria fornecido. Dado que toda esta avaliação exógena é realizada por profissionais assistencialistas com áreas de formação escolar bem afastadas da nutrição, estes exercícios de saber-poder que afetam direta e fundamentalmente as possibilidades de vida (e de morte) dos sujeitos que vivem na rua não podem deixar de se revelar grotescos no sentido rigoroso foucaultiano.

¹⁰⁶ Por «superior qualidade» entenda-se: com um teto e quatro paredes; o que é comparativamente interpretável como melhor do que a ausência destes marcadores arquitetónicos na rua em sentido literal.

recursos adicionais pelo dispositivo para retirar sujeitos da rua em sentido literal. Há sempre uma dose de aleatoriedade soberana envolvida neste processo, começando pela decisão sobre a temperatura abaixo da qual a vida biológica dos sem-abrigo é ameaçada – decisão essa que é tomada pela Autoridade Nacional de Proteção Civil não especificamente para a população sem-abrigo mas para a totalidade da população dentro de certo espaço geográfico, subordinando-se a parte oficialmente assistencialista do dispositivo de governo da vida na rua a ela, mas confirmando que o dispositivo é bastante mais vasto do que esta sua parte oficial. É alguém que não vive na rua que decide, exogenamente (fora da rua, sem nela viver), se está ou não demasiado frio para ser suportado por outros seres humanos (e nada mais do que humanos). Para além disso, a escassez de recursos da parte oficialmente assistencialista do dispositivo (ou o discurso que a afirma) não é eliminada durante este período; apenas é reconfigurada para poder responder a imperativos climatéricos que ameaçam a sobrevivência da *zoe* (em rigor, da vida nua).

Ora, isto leva a duas ocorrências bio-tanato-políticas. Por um lado, são criadas camas adicionais nos centros de acolhimento existentes no resto do ano, que tendem a estar em situação de lotação completa, pelo que estas camas terão de ser produzidas nos espaços arquitetónicos disponíveis nos edifícios, entenda-se, não em quartos mas no chão de qualquer divisão não fisicamente sobrelotada. Por outro lado, são arrendados por instituições da parte oficial do dispositivo quartos em instituições hoteleiras para que os *homines sacri* sem-abrigo que pernoitam na rua em sentido literal possam, nas noites mais frias do ano, ocupá-los, poupando-se às mais drásticas condições climatéricas.

No primeiro caso, a ação permanentemente emergencialista e minimalista leva a que, para respeitar o imperativo bio-tanato-político de fazer sobreviver, a *bios* e outras formas de vida sejam sacrificadas. Num modelo societal em que a habitação é central, e em que esta tem uma forma padronizável correspondente a um certo nível (forma) de vida considerado minimamente aceitável, no exato momento em que se procura preservar a vida biológica face ao clima negam-se condições de possibilidade para o desenvolvimento de outras formas de vida. Em termos rigorosos, para a sobrevivência biológica (da *zoe* ou da vida nua), dormir num colchão colocado diretamente no chão de

uma qualquer divisão é igual (ou, pelo menos, semelhante) a dormir numa cama num quarto com privacidade e maior conforto; só para a manutenção e estímulo de outras formas de vida, que se encontrem para além da biologia, estas últimas condições se revelam necessárias e, no registo de uma ação emergencialista continuada, elas, pura e simplesmente, não são feitas existir.

No segundo caso, está aberta a porta para o arbítrio dos profissionais assistencialistas que, a cada noite concreta, aquando da realização de um giro noturno de distribuição alimentar, decidem de modo casuístico se cada sem-abrigo específico está ou não numa situação de perigo de vida (corrija-se: perigo de *zoe*) que justifique ocupar uma das camas de um dos quartos arrendados na indústria hoteleira – sempre em menor número do que o dos sujeitos que pernoitam na rua em sentido literal. Os profissionais assistencialistas, quer o desejem e reivindiquem quer não, são estruturalmente colocados numa situação em que têm de exercer uma prerrogativa soberana sobre a vida de cada sem-abrigo concreto com que se deparam, tendo de realizar avaliações imediatas, momentâneas, com mais ou menos informação, grandemente seguindo uma intuição não normativa (ou uma intuição que respeita uma normatividade anormativa), sobre a diminuição climatérica de possibilidades de vida (biológica) de cada sem-abrigo específico em cada noite particular. Se, naquela noite concreta, houver menos camas disponíveis do que sujeitos delas necessitados, uma opção tem de ser tomada, uma opção que os profissionais assistencialistas não podem deixar de tomar, que é esperado que eles tomem, e que não pode deixar igualmente de ter consequências fundamentais sobre as possibilidades de vida de todos os sujeitos sem-abrigo.

Este processo, porém, decorre de modo menos do que perfeito, levando a que a dependência da Autoridade Nacional de Proteção Civil para a emissão de uma avaliação soberana sobre as consequências do clima para as possibilidades de sobrevivência biológicas, com os inevitáveis desfasamentos temporais que um tal processo contempla (a decisão é realizada num momento específico e não pode ter efeitos retroativos; se o frio foi ontem, de nada serve ser ativada uma pernoita fora da rua hoje), aumente a arbitrariedade de todas as decisões e ações estratégicas do dispositivo. Isto origina situações em que, durante as noites (exogenamente definidas como) mais frias do ano, a

ocupação das vagas disponibilizadas para este efeito seja menor do que seria necessário. Dado que o pagamento destas vagas às instituições da indústria hoteleira pelas instituições do dispositivo (e, neste processo, as primeiras convertem-se em parte das segundas) é orçamentado, estes desfasamentos originam situações em que, passada a vaga de frio oficialmente definida pela Autoridade Nacional de Proteção Civil, o dinheiro para o efeito pretendido não tenha sido gasto na sua totalidade. Deste modo, a parte oficialmente assistencialista do dispositivo de governo da vida na rua, subitamente, vê-se na posse de recursos (escassos é certo) que pode e tem de gastar com propósitos que não foram exatamente os inicialmente previstos. Novamente, isto reforça o arbítrio soberano da decisão sobre quem ocupará as vagas ainda disponíveis e leva a que os profissionais assistencialistas tenham de realizar, igualmente na hora, segundo critérios variáveis, decisões sobre que vidas de que sujeitos sem-abrigo preservar e sobre que possibilidades de vida diminuir. A mera existência de mais de um indivíduo necessitado de uma única cama disponível torna isto inevitável.

Contudo, todo este argumento permanece incompleto se não abordar a questão fundamental que esta tecnologia visa governar. Todo este processo ocorre durante uma fase específica do ano em que o clima tem o potencial de colocar em causa as possibilidades de sobrevivência de quem pernoita na rua em sentido literal. Durante o resto do ano, quando as temperaturas são (arbitrariamente) consideradas como não tendo este potencial assassino, não são realizados esforços adicionais no sentido de procurar recursos para fornecer um teto a quem pernoita na rua em sentido literal. Não deixa de ser interessante que, mesmo na fase do ano em que as temperaturas são mais elevadas, este esforço não seja realizado, partindo de uma leitura da vida na rua em que o clima apenas tem efeitos nefastos para os *homines sacri* sem-abrigo quando a temperatura é demasiadamente fria, não quando é excessivamente quente, apesar de também as temperaturas dos dias mais quentes do verão terem o potencial de produzir consequências negativas sobre a sobrevivência biológica dos sem-abrigo. A sazonalidade da intervenção sobre o fenómeno dos sem-abrigo tem uma dimensão inegavelmente

(mas não exclusivamente) climatérica.¹⁰⁷ Porém, o ponto essencial é que todo este processo apenas faz sentido dentro de um registo bio-tanato-político que faz sobreviver. Mesmo tendo uma inegável dimensão biopolítica reguladora, de intervenção sobre a população que vive na rua no sentido de proteção da sua vida através da intervenção sobre a sua relação com o meio em que vivem, tudo isto é apenas ativado quando a vida que está em perigo¹⁰⁸ é o mínimo biológico da *zoe*. O que se procura defender é a vida do ser humano e nada mais do que humano. Nenhuma outra forma de vida causa o mesmo efeito de alarme quando é colocada em perigo. Durante o resto do ano, com a *zoe* razoavelmente segura (e, na vida na rua, a *zoe* nunca está mais do que *razoavelmente* segura), não é realizado qualquer esforço similar de alocação adicional de recursos para preservar ou estimular uma vida para além do mínimo biológico. É a morte biológica que se introduz passo a passo na vida que torna uma tal intervenção necessária. Mas, aporeticamente, para preservar esta vida-como-*zoe*, nas condições de ação disponíveis ao dispositivo e por ele disponibilizadas, têm de ser destruídas (dado que limitadas, contidas ou desincentivadas) todas as outras formas de vida. Na emergência permanente, toda a intervenção se torna questão de fazer a vida biológica perdurar. E, passada a vaga de frio, toda a estratégia do dispositivo continua a operar no sentido de preservar esta vida biológica, de moldar a vida nua dentro dos limites bem circunscritos da sua nudez. Aos esforços adicionais realizados para proteger a *zoe* quando fenómenos naturais a atacam não corresponde qualquer ação de potenciação de uma vida para além da biologia. Só quando a vida biológica está em causa os atores domiciliados do dispositivo consideram sequer plausível que se procurem alocar recursos adicionais para uma situação temporária de pernoita (pois não está nunca em causa, em todo o rigor do conceito,

¹⁰⁷ Sobre o carácter sazonal da assistência a quem vive na rua, *cf.* Damon (1997: 121, 2008: 30) e Gaboriau e Terrolle (2007: 23-24, 35-37, 121-123). Esta sazonalidade verifica-se também, entre outras coisas, no interesse (e exposição) mediático(a) sobre a vida na rua, claramente superior no período das festas de fim de ano (Damon, 2002: 575, 2004, 2008: 119; Gaboriau e Terrolle, 2007: 23-24, 35-37, 121-123). Dado que os órgãos de comunicação social são parte integrante da vasta rede que é o dispositivo de governo da vida na rua, isto reforça a sazonalidade estratégica da governamentalidade do fenómeno dos sem-abrigo.

¹⁰⁸ Ou que é percebida de modo exógeno como estando em perigo, dado que, pelo que tenho conhecimento, em fase alguma do processo é perguntado a quem pernoita na rua em sentido literal se acha que está frio.

habitação). A vida para além da sobrevivência biológica, pura e simplesmente, não é percebida como necessitando ou merecendo este esforço adicional.

A terceira tecnologia bio-tanato-política que faz a vida nua sobreviver à custa da eliminação de outras formas de vida é a intervenção medicalizada, em grande medida, psiquiatrizada, nos casos em que profissionais assistencialistas e médicos consideram que sujeitos sem-abrigo apresentam um risco não negligenciável de suicídio. Das três tecnologias isomórficas aqui abordadas, esta é porventura aquela que mais explicitamente permite observar a centralidade absoluta de uma vida biológica que se procura preservar *de per se* e à custa de toda e qualquer outra forma de vida. Na sua operação praxiológica, a medicalização dos sem-abrigo que são exogenamente avaliados por agentes da parte oficial do dispositivo como estando em risco (como sendo riscos) de se suicidarem é uma expressão quase perfeita da individualização patológica da vida na rua. Mesmo que alguns dos atores domiciliados do dispositivo identifiquem uma insuficiência fundamental na intervenção medicalizada sobre tais casos, admitindo o seu carácter de não-solução permanente, tal é secundarizado perante a perceção de uma ausência de recursos, procedimentos e capacidades disponíveis para influenciar uma solução efetiva. Porém, sobretudo, a autoidentificação desta não-solução de uma ação da qual eles são agentes (mas não todos os agentes) é secundarizada perante o imperativo de fazer a vida biológica sobreviver.

Nos casos em que uma “ideação suicida” é identificada é sempre reconhecida uma dimensão de mal-estar psíquico localizado no íntimo de cada sujeito sem-abrigo assim diagnosticado. Contudo, mesmo que os atores domiciliados da parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua, num plano inteiramente abstrato, reconheçam que os motivos desse mal-estar decorrem do próprio facto de viver na rua, a ação de profissionais assistencialistas e da área da psiquiatria opera de modo exclusivo sobre o corpo individual – corpo este que, de algum modo, nestes momentos, deixa de ser um meio-instrumento para atingir a ontologia bio-psíquica. Nesta medida, em tais casos, os exercícios de saber-poder reconfiguram-se de forma profunda, afastando-se da lógica governamental em geral vigente no dispositivo. Os atos de governo em situação de “ideação suicida” perdem qualquer dimensão de *metanoia* e passam a efetivar-se como

uma forma de disciplina que visa *de per se* a adaptação e a submissão de um corpo que vive na rua e se apresenta em risco de deixar de ser corpo pela morte da *zoe*. As disciplinas, aqui, efetivam-se tendo como finalidade absoluta o corpo, desligado da «alma», desligado do sujeito, tornando visíveis dois processos.

Por um lado, se possível, as disciplinas interligam-se ainda mais com a soberania, decorrendo a sua aplicação de uma sucessão de decisões e ações caracterizadas pelo arbítrio pelo qual a localização dos sujeitos em zonas de perigo diferenciadas é realizada – do risco real de suicídio ao mero desabafo na face da miséria e da privação, os agentes da parte oficial do dispositivo, quer o desejem quer não, são reticularmente colocados numa situação em que não podem deixar de se comportar de modo soberano, decidindo sobre as possibilidades e a forma de vida dos sem-abrigo, nomeadamente, sobre as suas possibilidades e forma de vida biológicas, no momento, conforme a sua intuição mais ou menos escolarmente obtida e com base em informação biográfica mais ou menos incompleta. Num momento específico, têm de tomar uma decisão pela qual a vida nua é preservada ou deixada entregue a si mesma – e, decidindo proteger a vida biológica, o procedimento-padrão disponível é o internamento psiquiátrico, (*de jure*) voluntário ou compulsivo (mas *de facto* nunca livre).

Por outro lado, o sujeito é em si mesmo ressignificado – ou, dito de modo mais exato, é incrementada a sua particular forma subjetivante como *homo sacer*. Se, durante a maioria do tempo, os exercícios governamentais do dispositivo procuram efetivar uma aporética modificação subjetiva na qual o sujeito, sem nunca deixar de ser sagrado, sem nunca sair dos limites constrangedores da exceção permanente da rua, deve tornar-se também noutra coisa – o estranho sujeito que é imutável e deve mudar –, no caso da intervenção pela medicalização do suicídio, tal objetivo, pura e simplesmente, desaparece. Deste modo, é todo o carácter sagrado de quem vive na rua que se sobrepõe a qualquer outra característica subjetiva – nomeadamente mas não só, este sujeito perde a sua relação ao “empresário de si mesmo”. No resto do tempo, fora desta tecnologia, a sua sacralidade pode sobrepor-se a tudo o resto, mas não anula por completo outras dimensões subjetivas: a estratégia governamental procura produzi-lo como *homo oeconomicus-sacer*. Agora, ele é tão só sagrado, ainda que esta sua sacralidade não o

isente de ser objeto de um governo (também) disciplinar. O que surge por esta tecnologia bio-tanato-política – ou, porventura, o que com ela se torna particularmente claro – é uma estranha figura na qual o sujeito deixa de ser sujeito continuando a sê-lo, mas de outra forma: ou seja, em tal situação, o *homo sacer* sem-abrigo é produzido como um sujeito totalmente correspondente ao corpo em que existe e que se esgota nele. A sua insuficiência íntima pode ser o *locus* onde se encontra a razão explicativa da sua “ideação suicida” mas é no seu corpo que a intervenção decorre, não para mudar o íntimo, mas para preservar o corpo.

No exato momento em que se age para conter a morte biológica, porém, é precisamente a morte que é introduzida nestes exercícios e nesta tecnologia governamentais biopolíticas. Só à custa da eliminação total de todas as outras formas de vida é possível preservar a vida biológica. E isto por dois fenómenos interligados. Em primeiro lugar, todo este processo ocorre no seio de uma invisibilização estrutural absoluta. Ou a posição reticular dos sem-abrigo produzidos como estando em risco de suicídio é inteiramente desconsiderada, passando o suicídio do campo da situação de risco para o íntimo dos sujeitos, logo, para uma bio-psiquiatrização anormalizante, ou, caso se reconheça que a miséria e a privação que causam este mal-estar individual têm causas para além do sujeito, no momento concreto em que ocorre o face a face no qual é tomada a decisão de preservar ou não a *zoe*, os fatores exógenos ao sujeito são remetidos para o campo da inevitabilidade, daquilo sobre o qual não se pode agir, logo, deslocando toda a decisão e ação de preservação da *zoe* para o íntimo deficiente de um sujeito a medicalizar para controlar, pacificar, submeter, de modo a que não se mate. Em segundo lugar, para que esta tecnologia possa operar, ela tem de se ancorar numa total negação de capacidade de ação e de reflexividade dos sujeitos – pelo menos, de capacidade de ação e de reflexividade positivas, sendo que, se os sujeitos, deixados entregues a si mesmos, se podem matar, e a vida biológica é elevada a valor *par excellence* (quando não mesmo exclusivo), eles são produzidos como possuindo uma capacidade de ação e reflexividade negativas, *i.e.*, podem conduzir-se de modo errado, de modo anormal e anormativo, matando-se. Negando-se totalmente estas características subjetivantes, qualquer forma de vida para além da vida nua do humano e nada mais do

que humano é *de facto* impedida. A vida é limitada, contida, no exato momento em que se procura protegê-la. E, pela transição de um governo tutelar no qual a participação dos sujeitos é essencial para uma situação de pura dominação efetivada por princípio benemérito (não deixar quem vive na rua deixar de viver), os sujeitos são tornados em pontos de aplicação deste imperativo bio-tanato-político de fazer sobreviver, logo, são objectificados a um ponto extremo – para preservar o sujeito ou, pelo menos, um tipo de sujeito sagrado.

A estratégia bio-tanato-política do dispositivo efetiva-se sempre como ato de introdução de morte na vida, levando a que os *homines sacri* sem-abrigo, em rigor, não possam usar as suas formas de vida como entendem pois não lhes são fornecidos recursos em quantidade e de qualidade suficiente para tal, dado que lhes são *de facto* destruídas condições de possibilidade para uma subjetivação distinta da que o dispositivo incentiva (e, por vezes, força). Tal significa, de modo rigoroso, que quem vive na rua não é livre para viver. Antes é condicionado de uma forma de tal modo draconiana, dentro de um campo de possibilidades de ação e subjetivação de tal modo limitado, que, perdendo o direito a ter direitos, é coagido a viver de certa forma. Ou seja, no seu quotidiano passado na exceção permanente da rua, os *homines sacri* sem-abrigo não podem dispor da sua vida-como-algo-que-não-nudez.

Ora, o que a tecnologia de intervenção psiquiatrizada pelo suicídio – expressão nunca mais clara do governo da vida e da morte (e da vida pela morte tal como da morte pela vida) – mostra é que os sem-abrigo não podem também dispor da sua vida-como-zoe. O mesmo modelo societal que lhes nega possibilidades de vida como outra coisa nega-lhes a possibilidade de eliminar as suas vidas em absoluto – e logo, à primeira forma de violência acresce uma segunda, introduzida para controlar a violência descontrolada da autoeliminação da vida biológica.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Sobre a introdução de violência controlada para combater (e não eliminar) a violência descontrolada como operação bio-tanato-política, cf. Esposito (2010b: 12-14, 20-40 *et passim*, 2011: 29-51 *et passim*). Obviamente, de diferentes modos, esta ideia encontra-se já nas reflexões de Girard (1972) sobre o sacrifício e na conceptualização weberiana do Estado como entidade que possui o monopólio da violência legítima (Weber, 2002: 1056-1060). E, claro está, a sócio-génese da ideia de que a introdução de uma violência controlada permite controlar uma forma mais intensa e dispersa de violência é apresentada pelas diversas versões do pensamento contratualista (Hobbes, 2002; Locke, 2001; Rousseau, 2003).

Face a este imperativo de preservação da vida nua de quem vive na rua, os exercícios de saber-poder levados a cabo pelos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo revelam-se menos limitados do que a sua forma aparentemente mais suave parece indicar. O arbítrio soberano dos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo, possível graças à específica normatividade anormativa da zona de indistinção que é a rua, manifesta-se em toda a sua intensidade como unilateralidade da decisão e da ação (que, porém, não impede os sujeitos de estarem em interação). Quem vive na rua tem de ser sujeito ativo da sua própria vida, da sua própria assistência, da sua própria *alêthourgia-metanoia*, da sua própria submissão – mas só enquanto outrem que não eles mesmos o considerar necessário e/ou possível (e, aqui como noutras questões, os conceitos de possibilidade e necessidade tendem a sobrepor-se e a confundir-se). Se os *homines sacri* sem-abrigo a tal não estiverem dispostos ou de tal não forem capazes, a dimensão tutelar da ação estratégica do dispositivo, não perdendo importância, deixa de ter de se efetivar. A injunção para que quem vive na rua se torne sujeito convive, é certo que em tensão, com a imposição subjetivante pela qual o *homo sacer* sem-abrigo, em rigor, não precisa, pelo menos não sempre, de participar na sua própria submissão – mesmo que esta assuma a forma bio-tanato-política de preservação vital. Nestes momentos em que o sujeito perde *de facto* o direito a dispor da sua vida e da sua morte – e, se estes momentos existem ou podem existir, então, o sujeito nunca dispõe deste direito dado que a sua anulação está sempre presente em potência –, o dispositivo permite-se realizar ações que, noutras situações, autoafirma como impossíveis e fora do âmbito das suas possibilidades. Nomeadamente, apresenta-se como tendo recursos suficientes para retirar sujeitos da rua em sentido literal, independentemente da sua vontade, e para encontrar espaços onde os colocar – os espaços de encarceramento psiquiátrico onde se processará uma intervenção medicalizada e medicamentalizada sobre o corpo que vive na rua, não no sentido de alterar minimamente as causas objetivas do seu mal-estar, não no sentido de proceder a qualquer modificação na organização societal que torna necessária a vida na rua, mas, antes, de fazer com que o sujeito cuja vida na rua é uma necessidade adquira condições individuais (farmacologicamente possibilitadas) para aceitar esta sua posição reticular. Tal súbito incremento de recursos nunca deriva de um

objetivo de estímulo de qualquer forma de vida para além da vida nua e apenas se efetiva nos momentos precisos em que o imperativo bio-tanato-político de fazer sobreviver esta última se apresenta.

Adicionalmente, dado o que foi dito, um tal *modus operandi* da tecnologia de governo da vida na rua pela intervenção através do suicídio é inerentemente incapaz de resolver os problemas que se propõe solucionar, apresentando-se como permanente não-solução. Pois, se é uma posição estrutural específica – e especificamente desqualificada, privada e miserável – que origina o mal-estar que coloca o sujeito em risco de autoeliminar a sua vida nua pela autoeliminação da *zoe*, estas condições mantêm-se intocadas durante todo o processo de intervenção individual patológica. Sentindo-se desesperado por viver na rua, o sujeito, com ou sem o seu consentimento, é retirado da rua em sentido literal e colocado na rua como heterotopia psiquiátrica por um certo período, durante o qual se procura criar condições de possibilidade para que ele aceite uma vida na rua à qual regressará após a sua estadia nesta heterotopia concreta. Esta aceitação, porém, não corresponde exatamente a uma (re)subjetivação, não equivale de modo preciso à emergência do sujeito submisso pelo trabalho no seu íntimo (como exame externo e autoexame de consciência) mas a uma intervenção medicamentalizada pela qual o sujeito é bioquimicamente feito submeter-se como corpo.¹¹⁰

Para que seja possível avançar na compreensão desta bio-tanato-política que faz a vida nua sobreviver mesclando diferentes formas de saber-poder é fundamental regressar à prerrogativa soberana e à exceção. Nomeadamente, é essencial entender um dos princípios basilares pelos quais, de modo permanente, os diversos mecanismos de saber-poder se incompletam, quer reciprocamente, quer de forma endógena. Só através de um tipo concreto de ação aporético, que parte da falta de vontade de agir e, porém,

¹¹⁰ Um processo isomórfico, mas atenuado, é observável na intervenção sobre a depressão clínica de quem vive na rua. Mesmo aceitando a pouco pacífica grelha da medicina mental para ler a vida na rua, só na medida em que se considere que a saúde mental somente diz respeito à forma neuro-psiquiátrica dos sujeitos é sequer plausível julgar que uma intervenção medicalizada e medicamentalizada que vise corrigir deficiências individuais tem o potencial de minimizar o sofrimento de quem vive na rua por viver na rua. A partir do momento em que se compreende a vida na rua como algo causado por uma peculiar organização societal moderna líquida, nenhuma depressão clínica é solucionável pela intervenção individualizada e individualizante que opera no seio de uma total invisibilização estrutural.

age de qualquer modo, mas, no exato momento em que age, se desresponsabiliza pela sua ação, é possível entender em que medida uma bio-tanato-política que faz sobreviver pode ser criada pela articulação agonística de formas de saber-poder incompletas. De modo paradoxal, o complemento necessário da estratégia bio-tanato-política de proteção da vida nua, e a forma praxiológica que esta assume na governamentalidade da vida na rua, é a incompletude fundadora dos exercícios de saber-poder efetivados pelo dispositivo.

4.2. De Bartleby e Pilatos à incompletude do poder

Os atos bio-tanato-políticos levados a cabo pelo dispositivo de governo da vida na rua, introduzindo morte no campo da vida, em si mesmos produzem a incompletude permanente das ações soberanas, disciplinares e reguladoras. De modo circular, esta incompletude contribui também para que a governamentalidade da vida na rua seja bio-tanato-política. Na sócio-gênese dos fenômenos sociais não há ovo nem galinha. Contudo, a articulação da biopolítica com a tanatologia não se esgota na estratégia pela qual a vida é preservada através da morte e, assim, é remetida para a sua absoluta nudez. A par desta estratégia surge todo um outro conjunto de fatores – aos quais a filosofia e a sociologia clássicas (e a segunda disciplina mais não é do que um ramo da primeira) pouca relevância atribuíram. A exceção é o seu ponto de ligação. A par dos objetivos planejados (em sentido reticular) de governo bio-tanato-político, o cansaço dos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo, a sua falta de tempo, o seu desconhecimento de uma normatividade jurídica fraca que, mesmo quando não é desconhecida por completo, tem uma validade *de jure* à qual não equivale uma força *de facto*, as representações sobre a imoralidade ou a amoralidade de quem vive na rua e as subsequentes atribuições individuais de responsabilidade pela própria situação, bem como a tendência das formas de saber-poder extravasarem dos seus campos de aplicação formais (*e.g.*, poder não-médico dos médicos) surgem como fatores relevantes para compreender a conexão da biopolítica e da soberania. Todos estes fenômenos, incluindo a racionalidade governamental bio-tanato-política, se associam na zona de indistinção

que é a rua, em grande medida, pela atuação do dispositivo em situação de emergência permanente.

As consequências desta potenciação exponencial da exceção como normatividade anormativa na condução das interações da vida na rua não podem ser exageradas. Se a preservação da vida implica a sua destruição, na vida na rua, pelos procedimentos de *alêthourgia-metanoia* e outras tecnologias, o que está em causa é a preservação da vida nua e o estímulo incompleto da vida concorrencial, empreendedora, autorresponsabilizante, de um *homo oeconomicus* que, porém, não deixa de ser *sacer*. Necessariamente, isto é feito à custa da destruição de outras formas de vida, segundo uma operação bio-tanatológica. Por um lado, trata-se da destruição da *bios* e de outras formas de vida emancipatórias, que não liguem os sujeitos a formas de morte. Portanto, basicamente, a biopolítica é desfeita como “política da vida” e convertida em “política sobre a vida” (Esposito, 2010a: 55-71 *et passim*, 2011: *passim*). Neste sentido, a ação estratégica bio-tanato-política apresenta-se como não criação e impedimento *de facto* de condições de possibilidade de realização. Por outro lado, está igualmente em causa a destruição das formas de vida (definidas como) anormais e anormativas de quem vive na rua – mas sem nunca eliminar a anormalidade e a anormatividade. O sujeito aporético que não é capaz de mudar mas deve mudar é o sujeito sagrado que, sem deixar de ser sagrado, deve deixar de o ser de um modo incómodo – objetivo inalcançável dado que, na medida em que ele é necessário no e para o modelo societal em que existe, ele será sempre perturbador; aliás, de algum modo, ele é necessário como entidade perturbadora. Esta destruição de formas de vida anormais e anormativas é sempre, de modo incontornável, incompleta pois os sem-abrigo, podendo deixar parcialmente de ser quem e o que são, não deixam de o ser totalmente dado que o seu campo de ação e subjetivação é reduzido de forma brutal (não negando isto que *de facto* lhes sejam abertas possibilidades de ação e subjetivação). O *homo sacer* sem-abrigo que deve (re)subjetivar-se e ser (re)subjetivado não pode nunca deixar de ser *sacer* pois não deixa nunca de ser, mesmo que somente em potência, anormal e anormativo, não deixa nunca de ser – e isto *de facto* – sujeito-menos-que. Esta aporia que junta injunção à *metanoia* e imutabilidade ontológica da patologia (no sentido de Canguilhem, 2007) articula-se na

praxis devido ao caráter fundamentalmente paradoxal da empiria e, sobretudo, graças à arbitrariedade soberana que está sempre presente – como facto ou potência – no governo das interações da vida na rua.

Operando desde a sua génese na emergência permanente, o dispositivo de governo da vida na rua não avança propostas que alterem de modo significativo as formas de vida dos sem-abrigo, nem ao nível individual nem ao nível coletivo. No tocante ao nível individual (o foco quase exclusivo da intervenção estratégica reflexiva), o dispositivo não procura desenvolver nem processos de (re)subjetivação emancipatória nem estimular a mobilidade social ascendente dos sem-abrigo. A *metanoia* é buscada e realizada mas, dado o seu funcionamento no campo brutalmente limitado da vida na rua, não pode nunca, por definição, alterar de modo fundamental as formas e possibilidades de vida dos sujeitos sem-abrigo, *i.e.*, não ocorre em ponto algum dos procedimentos estratégicos do dispositivo um conjunto de operações pelas quais o *homo sacer* sem-abrigo deixe de ser sagrado. No que diz respeito ao nível coletivo, processos de decisão e ação permanentemente excepcionais não podem visar a alteração da organização do modelo societal em que são realizados – bem pelo contrário, o seu efeito é precisamente o de proteger e reforçar a forma de organização societal na qual o dispositivo nasce e se desenvolve.

Porém, importa atentar aqui não naquilo que o dispositivo não faz mas, antes, naquilo que ele *de facto* produz – mesmo que os dois níveis de produção de realidade, o da(s) ausência(s) e o da(s) presença(s), estejam intimamente relacionados. Na zona de indistinção da rua, o objetivo e os efeitos estratégicos da sua ação, revelando uma inegável dimensão biopolítica, quer no sentido disciplinar, quer no sentido regulador, mostram uma insuficiência de base. Operando, sem dúvida, através da articulação de tecnologias de *alêthourgia-metanoia* – realizando injunções biográficas (para ser preciso, injunções ontológicas), exigindo aos sem-abrigo que se exponham e tutelando a sua (re)subjetivação –, o alcance da ação do dispositivo, pela escassez de propostas subjetivantes e materiais que as suas instituições componentes dirigem a quem vive na rua, é profundamente limitado. Na maioria das vezes, ele reduz-se ao requerimento do RSI, à sua gestão e aplicação orientada, à realocização dos corpos em heterotopias

institucionais, ao arrendamento de um quarto pago com o dinheiro da prestação pública supracitada e, caso estejam disponíveis, à realização de cursos de formação profissional, de equivalência à formação escolar regular ou a atividades semelhantes (obter a carta de condução, participar em cursos de apresentação pessoal para ir a entrevistas de emprego que se sucedem, participar em cursos de formação informática, realizar trabalhos temporários e mal remunerados como, *e.g.*, limpeza de áreas florestais ou de jardins e outros espaços públicos, *etc.*).

O resultado de todo este processo estratégico é que nem a injunção biográfica nem a (re)subjetivação são levadas a cabo de modo consistente, tanto porque não há recursos (dinheiro, tempo, paciência, políticas públicas, *etc.*) que o incentivem, quanto porque a ação dos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo tem a peculiar forma de uma ação que parte de uma não vontade de agir e que, agindo apesar disso, se desresponsabiliza de si mesma no exato momento em que age. Uma tal estratégia tem o efeito de produzir uma ação governamental fragmentada, onde as disciplinas e as regulações são continuamente incompletadas pela soberania e vice-versa, gerando surtos de injunção biográfica e de (re)subjetivação que não se articulam por planos individualizados e individualizantes de intervenção que sejam longitudinalmente consistentes. Portanto, em rigor, processa-se uma *metanoia* de curto alcance apoiada não numa injunção biográfica mas, antes, numa injunção ontológica, visando esta última que o *homo sacer* anormal e anormativo se exponha *como* anormal e anormativo, enquanto que a primeira corresponde ao processo pelo qual ele se modifica (e se deixa modificar) sem perder o seu caráter sagrado.

Em grande medida, esta forma pontilhista dos surtos de injunção ontológica e de transformação de si emerge pela sua operação na exceção que é a rua. O objetivo da ação estratégica do dispositivo, mesmo revestindo-se de dimensões disciplinares e reguladoras assentes na *alêthourgia-metanoia*, não deixa de ser inerentemente emergencialista. Para que as disciplinas e as regulações fossem internamente consistentes, contínuas, instrumentais no sentido moderno do termo, pressupondo a mobilização de recursos escassos para atingir fins pré-definidos, o término do processo de *alêthourgia-metanoia* teria de ocorrer fora da exceção. Estando tal saída da zona de

indistinção que é a rua para além das possibilidades factuais do dispositivo de governo da vida na rua, o objetivo estratégico em causa na sua ação (re)subjativante é o de, mantendo os sujeitos na exceção, moldar a sua forma de modo a que os *homines sacri* sem-abrigo assim requalificados não chateiem, não incomodem, não protestem, que tomem a sua medicação psiquiátrica, que andem limpos, que recebam o RSI de modo a poderem usá-lo para arrendar um quarto, saindo da rua em sentido literal, enfim, que aceitem a sua forma de vida desqualificada. Nada para além disto é contemplado ou *de facto* incentivado ou tentado na e pela ação estratégica do dispositivo. De algum modo, este *homo sacer* sem-abrigo que muda (tornando-se *oeconomicus*) sem deixar de ser sagrado é a forma ontológica atual do bom pobre clássico, submisso, humilde e agradecido.

Contudo, se as disciplinas e as regulações assumem esta forma incompleta é porque existem. A soberania não as absorve e anula pura e simplesmente. Nenhum dos mecanismos de saber-poder coloniza totalmente os outros. É certo que, chegado cada processo de intervenção individualizada e individualizante sobre e com cada sem-abrigo ao ponto em que este recebe o RSI que utiliza para arrendar um quarto, apresenta uma estética minimamente aceitável dentro da norma e da normatividade domiciliadas, se mostra disposto a tomar (ou, pelo menos, toma) a medicação psiquiátrica prescrita e demonstra a sua vontade de mudar de modo a apresentar-se em entrevistas de emprego ou a realizar cursos de formação variados (e trata-se de uma vontade de mudar, de uma “motivação para a mudança”, que, porém, não se traduz numa mudança fundamental dada a inexistência de condições de possibilidade para tal), o processo de *alêthourgia-metanoia* com esta peculiar forma atinge um ponto de paragem. Porém, na exceção em que o sujeito permanece, também esta paragem está longe de ser absoluta. Se, na fase descrita do processo, a soberania incompleta a biopolítica, nesta etapa a própria soberania é incompletada por uma biopolítica que regressa neste registo pontilhistas. Depois de parar quando a posição dos sujeitos na exceção alcança uma certa estabilidade através da intervenção da parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua, a *alêthourgia-metanoia* é recomeçada, repescada. Tem mesmo de o ser, dada a sua incompletude antecedente, que leva a que os seus propósitos de mudança fundamental

não possam ser nunca cumpridos, mantendo-se a sua necessidade de modo permanente. Se o sujeito mudou mas não deixou de ser sagrado, então, a justificação da ação de um governo tutelar no sentido da mudança subjetivante continua em vigor. Sendo a rua um *locus* sócio-geográfico muito mais amplo do que a sua conceptualização literal, em ponto algum do processo governamental os sujeitos deixam de ser sem-abrigo pois não adquirem o direito a ter direitos que possibilitaria a sua caracterização subjetivante como pessoas e cidadãos – e isto mesmo que, em fases concretas do processo, vários atores do dispositivo designem os sujeitos como outra coisa que não sem-abrigo.

Este repescar de surtos de *alêthourgia-metanoia*, esta *metanoia* incompleta – porque tão disciplinar quanto soberana, porque limitada e espaçadamente biopolítica – leva a que, mesmo saídos da rua em sentido literal, estes sujeitos imprecisamente designados como «ex-sem-abrigo»¹¹¹ sejam recuperados como sem-abrigo simbólico (*token homeless*), sejam chamados a confessar-se em público, a mostrar que incorporaram um discurso de verdade sobre o mundo assente na justiça meritocrática, na responsabilização individual total, *etc.*, e que atingiram tutelarmente um discurso de verdade sobre si mesmos baseado na sucessão de erros e problemas íntimos que os levou à rua, *i.e.*, na sua anormalidade e anormatividade ontológicas (o *seu* alcoolismo, a *sua* toxicod dependência, a *sua* doença mental, *etc.*). Assim, nesta fase do processo de (re)subjetivação na exceção, estes *homines sacri* «ex-sem-abrigo» – que podem ser já também *oeconomicae* – são entrevistados por jornalistas e investigadores da Academia ou feitos estar presentes em eventos públicos organizados pela parte oficial do dispositivo para atingir um discurso de verdade sobre a vida na rua firmemente localizado no campo da individualização patológica.

Dado que o que está em causa na forma da *alêthourgia de facto* existente na governamentalidade da vida na rua não é a biografia dos sujeitos sem-abrigo mas, antes, a sua ontologia, o que é colocado no centro da decisão e da ação do dispositivo – o que é feito confessar-se – é a caracterização de cada sem-abrigo em toda a sua anormalidade e anormatividade. É esta primazia absoluta da caracterização ontológica (tornada estática,

¹¹¹ Ou que, por cortes analíticos administrativos, passam de «sem teto» a «sem-abrigo», a «sem casa», a sujeitos «com habitação insegura», *etc.*

ainda que não em absoluto) sobre a biografia na zona de indistinção que é a rua que permite que a *lexis* seja negada aos sem-abrigo, em parte, precisamente através da sucessão de injunções ontológicas que lhes são dirigidas. O campo dos seus enunciados é circunscrito pelas tecnologias governamentais de um modo que impede uma fala estimulada e exigida de assumir a forma de voz política. Para mais, operando na exceção permanente, a normatividade anormativa que orienta as formas discursivas de quem vive na rua origina uma dissimetria entre o que estes sujeitos dizem (leia-se: o que eles são coagidos e/ou seduzidos para dizer) e as consequências desta fala para o modo de governo que será ativado sobre (mesmo que, por vezes, também com) eles. Não sendo a biografia mas a caracterização ontológica o objetivo das tecnologias de saber-poder mobilizadas, as histórias de vida pontilhistas dos *homines sacri* (mesmo que também *oeconomicae*) sem-abrigo mais não são do que processos de confirmação das suas formas de vida anormais e anormativas – e não podem, de modo algum, deixar de o ser. Deste modo, numa lógica flyvbjergiana (Flyvbjerg, 1998), as decisões sobre a forma de governo a ser mobilizada sobre cada um dos sujeitos que vivem na rua, *contra* o propósito explícito do dispositivo de governo da vida na rua, não surgem através da sua revelação biográfica mas antecedem a sua exposição ontológica. Longe de servir para chegar a decisões e ações fundamentais sobre o modo de governo de cada vida individual, na melhor das hipóteses, tal como o diagnóstico psiquiátrico, a injunção à exposição de si apresenta-se como racionalização de decisões prévias, como mera confirmação ontológica, e logo, da justeza de um governo assente na anormatividade e na anormalidade bio-psíquica dos sem-abrigo. Assim, a injunção biográfica pontilhista na exceção permanente revela-se menos como operação substancial do que como obrigação e meio formal para efetivar um governo que seria efetivado na sua ausência. Em última análise, estas caracterizações ontológicas pontilhistas podem ser ignoradas pelas decisões e ações governamentais, situação em que estas prescindem *de facto*, mesmo que não *de jure*, de qualquer justificação-como-racionalização e passam a ocorrer simplesmente porque sim, porque o dispositivo, através dos seus agentes domiciliados concretos que as ativam, pode agir de certo modo – o que é indissociável da baixa ou mesmo nula probabilidade de algum destes agentes, e certamente do dispositivo, serem

responsabilizados *de facto* por esta ação se ela diminuir as possibilidades de vida de quem vive na rua, o que, em rigor, dada a sua dimensão bio-tanato-política, não pode deixar de fazer.

É o mecanismo da exceção que torna inerentemente incompletos todos os exercícios de saber-poder efetivados pelo dispositivo de governo da vida na rua. Dada a sua ligação fundamental à soberania, a exceção é o que leva a que este mecanismo de saber-poder incomplete as ações disciplinares e reguladoras da biopolítica e, em simultâneo, é o que cria as condições de possibilidade para que a soberania se incomplete a si mesma pois, pela aleatoriedade que a caracteriza, que inclui sempre o arbítrio de prescindir do arbítrio, as disciplinas e as regulações biopolíticas podem impedir *de facto* a completude da soberania. Mas a exceção tem estes efeitos pois, no seu seio, encontra-se o tipo particular de ação já referido que age sem vontade de agir e se desresponsabiliza por si mesma no exato momento em que age. Dada a fundamental (não-)causalidade circular dos fenómenos sociais, tal significa que este tipo de ação é possível devido à existência da exceção e, ao mesmo tempo e com igual peso relativo, que é precisamente este tipo de ação que, em parte, dá origem ao caráter excecionalmente permanente da vida na rua.

Este tipo peculiar de ação pode ser designado como o princípio de Bartleby-Pilatos. A junção dos dois princípios de ação contidos na expressão cobre todo o campo do arbítrio pelo qual o governo da vida na rua é *de facto* efetivado por atores domiciliados que prefeririam não o realizar e que, realizando-o apesar disso, fazem-no num contexto de adiaforização e desresponsabilização política total pelas consequências da sua ação.

A fórmula reveladora de Melville (2011) para descrever a ação do escritor Bartleby – “preferia não o fazer” – permite compreender uma enorme parte das ações dos atores domiciliados do dispositivo de governo da vida na rua. Diversos fatores se conjugam para criar um ponto de rutura na ação dos sujeitos domiciliados com funções oficiais de governo da vida na rua: o cansaço, a falta de paciência, a insegurança laboral, o reduzido rendimento, a sensação de que toda e qualquer ação desempenhada fica sempre aquém de uma “reintegração social” discursivamente pretendida, a percepção de

uma falta de vontade dos sem-abrigo entrarem na relação assistencialista tutelar pela qual mudam quem são (a falta de “motivação para a mudança”), a dificuldade em lidar com uma normatividade jurídica fraca na sua aplicação no fenómeno dos sem-abrigo mas *de jure* complexa e as representações amoralizantes e imoralizantes sobre as responsabilidades de quem vive na rua por viver na rua, que levam a que a vida na rua deixe de ser percebida como um problema dos sujeitos que a sofrem e se transforme num problema que estes últimos voluntariamente causam ao resto da sociedade (incluindo os problemas laborais quotidianos dos atores domiciliados do dispositivo causados pelo facto de existirem sem-abrigo).

Apesar da sua posição reticular depender de forma direta da existência de sem-abrigo, este facto fundamental é representacionalmente anulado numa leitura da vida na rua segundo a qual o mundo seria melhor se não existissem sem-abrigo e que, através de um *non sequitur*, converte esta premissa na conclusão aporética de que, então, os sem-abrigo têm uma responsabilidade (ou mesmo culpa) inegável pelos problemas do mundo. A operação desta interpretação do fenómeno dentro do regime de verdade dominante torna mais provável que uma parte significativa dos atores domiciliados do dispositivo veja cada sem-abrigo de modo negativo. As ações realizadas por ou atribuídas a sujeitos sem-abrigo concretos que são normativamente consideradas negativas (roubar, consumir drogas, consumir álcool, mentir, *etc.*) são voluntaristicamente interpretadas, transferindo a avaliação negativa dos atos para o sujeito, da conduta para a ontologia, e, pela mediação fundamental do arquétipo de sem-abrigo amoral, toxicodependente, preguiçoso, alcoólico, doente mental, violento, *etc.*, são estendidas à totalidade da população sem-abrigo. Assim, é com esta população inerentemente errada que os atores domiciliados do dispositivo consideram ter de lidar.

O efeito geral deste mal-estar sentido pelos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo na realização da sua atividade profissional quotidiana é o surgimento de uma falta de vontade de governar a vida na rua. Sem dúvida, esta é inerentemente aporética dado que, pelo arbítrio soberano, ela conjuga-se com surtos disciplinares e reguladores, bem como com negações totais de capacidade de ação e de reflexividade positivas dos sem-abrigo que originam intervenções de controlo social, coletivo e/ou

individual, nas quais a tutela degenera em dominação e violência puras. É o que ocorre quando, face à sensação de que não se conseguem produzir efeitos suficientemente significativos no governo da vida na rua (ou no governo daquela vida individual na rua) pela tentativa de sedução, orientação suave e moldagem dos sem-abrigo, se revela toda a nudez destes últimos nos atos pelos quais a sua participação com aparência voluntária é tornada desnecessária – encarceramentos psiquiátricos, prisionais ou outras relocalizações heterotópicas.

Isto, porém, coexiste sempre com uma ignorância voluntária – mesmo que nem sempre consciente, pois, pelo hábito continuado, torna-se quase automática – de várias expressões de sofrimento de quem vive na rua. Estão aqui em causa formas variadas de adiaforização, de insensibilização face ao outro que se me apresenta como rosto e que, rejeitando o impulso moral de me responsabilizar por ele, ignoro. A “cultura da evitação”¹¹² é uma das expressões mais significativas deste fenómeno na vida na rua e revela-se em atos como virar a cara ou atravessar a estrada para evitar o cruzamento com quem mendiga, responder que não se dá esmola mas, antes, se fazem donativos a IPSS’s, recusar dar comida ou teto afirmando que existem soluções institucionais para esses efeitos, *etc.* Mas variações dela estão presentes nos atores domiciliados cujas posições reticulares dependem da realização de ações de governo da vida na rua, quer estas ocorram na parte oficial do dispositivo (profissionais assistencialistas, fazedores de políticas públicas da pobreza, *etc.*) quer não (*e.g.*, agentes policiais, agentes do sistema judicial, comerciantes com estabelecimentos em áreas de circulação de sem-abrigo). Do lado dos profissionais assistencialistas de primeira linha, dada a sua posição de subordinados inferiores, a quantidade de pressões hierárquicas-heterárquicas que absorvem da base e do topo da hierarquia cria situações de profundo cansaço físico e emocional que, como propriedade do próprio dispositivo, influenciam a sua ação governamental – levam a que as pessoas estejam mais ou menos atentas aos sem-abrigo com quem falam, que lhes disponibilizem mais ou menos tempo, que tenham mais ou

¹¹² A expressão “cultura da evitação” é de Machado Pais (2006) mas remete para um processo interaccional – aliás, de rejeição da interação – amplamente descrito na literatura sobre o fenómeno dos sem-abrigo. Sobre esta questão, *cf.*, *e.g.*, as etnografias de Snow e Anderson (1993) e Zeneidi-Henry (2002), bem como, sobre o tema específico da mendicidade, McIntosh e Erskine (2000) e Murdoch *et al.* (1996).

menos paciência, que decidam tentar agilizar uma prestação pública da pobreza ou não, etc.

Basicamente, tudo isto gera uma situação estrutural na qual ter de governar a vida na rua se apresenta como maçador e/ou cansativo para quem tem de o fazer. E, assim, em diversos momentos específicos – e, como Law (2004: 31 *et passim*) lembra, estamos sempre em momentos e espaços específicos –, pura e simplesmente, os sujeitos “preferiam não o fazer”. Preferiam não ter de ter trabalho com o problema específico que, naquele momento, se lhes apresenta na forma de um *homo sacer* sem-abrigo. Preferiam estar em casa, quentes e descansados, do que ter de estar na rua numa noite fria de inverno a distribuir comida. Preferiam não ter de tomar a decisão pela qual um sem-abrigo irá ser internado de modo compulsivo numa heterotopia psiquiátrica. Preferiam não ter de informar agentes policiais sobre o paradeiro de um sem-abrigo com problemas judiciais pendentes. Preferiam não estar a falar com um sem-abrigo que, não tomando banho há vários dias, cheira mal e se encontra visivelmente sujo. Preferiam não ter de se deslocar a espaços abandonados, muitas vezes fisicamente perigosos, nos quais pernoitam sem-abrigo. Preferiam não ter de falar com este ou aquele sem-abrigo concreto que se queixa da sua situação, que protesta de forma veemente contra isto ou aquilo. Preferiam não ser insultados por este ou aquele sujeito concreto, que os responsabiliza pessoalmente por uma ação ou inação. Preferiam não ser responsabilizados pelos seus superiores hierárquicos por terem feito ou por não terem feito algo. Preferiam não ter de interagir quotidianamente com sujeitos que percebem como anormais e anormativos. Preferiam não ter de procurar desenvolver um trabalho tutelar com alguns deles e poder simplesmente relocalizá-los em heterotopias de encarceramento independentemente da vontade deste últimos. O resultado de tudo isto é uma parte muito significativa de todas estas (e outras) ações ficar permanentemente incompleta. Ou seja, a consequência de tudo isto é estas ações serem desenvolvidas até ao limite de uma exaustão cada vez mais pronunciada, até ao limite que outras orientações agonísticas de saber-poder lhes opõem, ou, simplesmente, até ao limite móvel que o arbítrio coloca à ação.

Agamben defende que a fórmula melvilliana do “preferia não o fazer” de Bartleby, “o escriba que cessou de escrever” (Agamben, 2007: 25), se encontra inteiramente fora do campo da vontade e do poder, localizando-se, antes, firmemente no âmbito da possibilidade que não passa ao ato. Bartleby não quer não agir, não tem vontade de não agir, nem sequer se encontra numa situação em que pode não agir. A sua situação, pura e simplesmente, não faz sentido neste registo de pensamento. O escrivão localiza-se totalmente no campo da potência, que é sempre potência de passar ao ato e potência de não, e logo, não saindo deste campo, está fora do campo do poder e do da vontade. Deste modo,

Bartleby repõe em questão precisamente [a] supremacia da vontade sobre a potência. Se Deus (...) pode verdadeiramente aquilo que quer, Bartleby pode somente sem querer (...). Mas a sua potência não é, por isso, sem efeito, não fica por activar por um defeito de vontade: pelo contrário, ela excede por todos os lados a vontade (a própria e a dos outros). Invertendo o dito espiritualoso de Karl Valentin («ter vontade, isso queria eu, mas não senti que a pudesse ter»), dele se poderia dizer que conseguiu poder (e não poder) sem absolutamente o querer. Daqui a irredutibilidade do seu «preferirei não». Não é que ele não *queira* copiar ou que *queira* não deixar o escritório – somente *preferiria* não fazê-lo. A fórmula, tão agudamente repetida, destrói qualquer possibilidade de construir uma relação entre poder e querer (...). Essa é a fórmula da potência (*id., ibid.: 26*).

Deste modo, Bartleby localiza-se numa indistinção entre o sim e o não que anula, pela sua permanência, a relação entre querer (ou não querer) e fazer (ou não fazer). Assim, a sua posição é a de uma potência infinita, que não sai de si mesma e, como tal, retém sempre em si a possibilidade de vir a ser ou não ser. A vontade, pura e simplesmente, não tem lugar na não-ação de Bartleby. Na zona de indistinção em que se encontra, ele torna-se pura contingência. Como Agamben afirma, “um ser, que pode ser e, simultaneamente, não ser, chama-se, em filosofia primeira, contingente. O experimento, em que Bartleby nos arrisca, é um experimento de *contingência absoluta*” (*ibid.: 35*).

O que se verifica no dispositivo de governo da vida na rua não corresponde exatamente a uma vida na potência permanente. A situação dos sujeitos que têm funções reticulares de governo da vida na rua (oficiais ou não) não se encontra inteiramente para além da vontade – e, definitivamente, não está fora do campo do poder. O tipo peculiar de ação-não-ação discutido parte de uma indistinção entre a não-vontade de agir e a

vontade de não agir, ainda que tenda a privilegiar a primeira. O “preferia não o fazer” do dispositivo de governo da vida na rua, não sendo totalmente autorreflexivo, contempla a reflexividade, ao contrário do que ocorre com Bartleby. Mas as situações são suficientemente próximas para que o princípio de ação-não-ação melvilliano tenha valor heurístico para compreender o governo da vida na rua. Se Bartleby se encontra (é) permanentemente na potência – de sim e de não, de fazer e de não fazer, de ser e de não ser –, os atores domiciliados do dispositivo de governo da vida na rua que “preferia[m] não o fazer” revelam, também aqui, uma incompletude fundamental que, se não permite que os atos se efetivem plenamente, também não permite que eles não se efetivem de todo. Se a sua potência passa ao ato, ela não anula a potência de não passar ao ato (condição do primeiro movimento) no processo mas, antes, retém uma relação factual entre a potência que passou ao ato e aquela que não passou. O campo da potência, não sendo nunca esgotado pelo campo da ação, no caso do dispositivo de governo da vida na rua, permanece aberto-como-nunca-realização num ato que, tendo por princípio o potencial de se realizar mais plenamente, não o faz *de facto*. As disciplinas disciplinam menos e as regulações regulam menos do que *de per se* este mecanismo biopolítico de saber-poder visa, tal como a soberania, exprimindo-se de modo inegável, é mais limitada do que seria se operasse isoladamente. Havendo normalização, por um lado, não há vigilância e controlo ubíquo nem (re)subjetivação total, e, por outro lado, não há uma intervenção consistentemente informada sobre a população sem-abrigo como agregado que vise uma moldagem longitudinalmente coerente da forma do coletivo. Havendo normatização, não há exercício de um saber-poder ilimitado que opere através da morte da *zoe*. Por este princípio, cuja discussão ainda vai somente a meio, os objetivos e os efeitos de governo da anormalidade e da anormatividade que vive na rua através da sua (re)subjetivação permanecem sempre apenas parcialmente alcançados.

Talvez a principal diferença entre a posição de Bartleby e a dos atores domiciliados do dispositivo se encontre no facto de que, enquanto que o primeiro, potência absoluta, não age, os segundos fazem-no. E uma ação que parte de uma não-vontade de agir, necessariamente, torna o princípio de Bartleby insuficiente para compreender o governo da vida na rua. Se a não-vontade é o que se encontra a montante

da ação – e, de algum modo, acompanha o ato, que nunca se desliga da não-vontade –, no exato momento em que, sem perder a ligação ao campo da potência, esta se efetiva como ato, processa-se uma articulação fundamental com a rejeição da responsabilidade.

É certo que, a um nível discursivo, diversos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua enfatizam frequentemente quer a sua responsabilidade pela ação de governo da vida na rua quer a possibilidade de serem responsabilizados pelo que fazem e não fazem, que deriva da sua posição reticular. Porém, este discurso e a *praxis* do governo da vida na rua são profundamente dissimétricos. Na empiria, ninguém é responsabilizado pelas decisões e ações estratégicas de governo da vida na rua. A ancoragem simbólica de todas estas decisões e ações no arquétipo de sem-abrigo amoral, *etc.*, desloca para os sujeitos que vivem na rua toda a carga da responsabilidade. Qualquer insuficiência ou qualquer problema na intervenção individualizada patologizante é imediatamente relocado do agente exógeno de governo para o sujeito governado e que se governa a si mesmo de modo errado, ou porque assim deseja, ou porque é incapaz de se conduzir de outro modo. A origem das consequências holísticas do modo particular de governar o fenómeno dos sem-abrigo – que, em última análise, são a negação do direito a ter direitos a um segmento da população mundial, consubstanciada na negação de habitação, de respeito, de recursos, de possibilidades de subjetivação emancipatória, *etc.*, indicando uma negação de humanidade completa pela redução dos sem-abrigo à sua humanidade nua –, pura e simplesmente, não é remetida para nenhum *locus* ou agente concreto (para além dos próprios sem-abrigo), e logo, não entra no campo da responsabilidade. Quando muito, são remetidas para a total abstração da culpa partilhada e, como Arendt (2007a, 2007b, 2007c) lembra, esta não pode deixar de ser praxiologicamente sem sentido. A responsabilidade coletiva, *de facto* existente, pode, quando muito, desempenhar um papel simbólico não negligenciável de estímulo do comportamento moral mas a tendência para a converter diretamente num simples «todos somos culpados» esvazia a afirmação responsabilizante de todo o seu significado. “Quando todos são culpados, ninguém o é” (Arendt, 2007a: 25). Só no que diz respeito ao Eu é que responsabilidade e culpa se tornam sinónimos absolutos (Lévinas, 1988, 1991, 2004; Lévinas e Nemo, 1988).

Mas a responsabilidade que o Eu possui não é transponível para qualquer outra entidade, individual ou coletiva. Só o Eu pode absorver toda a culpa por tudo o que fez e não fez, bem como pelo que outrem fez e não fez. Isto, porém, é a idiosincrasia subjetiva da moral e a sua dificuldade de operação em interações com mais de dois elementos é inegável (Bauman, 1997: 128-166, 1998: 62-90, 1999, 2007b: *passim*, 2008: 31-77; Lévinas, 1991: 16 *et passim*). Se a sociação se expande a toda a rede que é o dispositivo de governo da vida na rua – e este não é mais do que parte do mundo como figuração de ordem mais elevada –, então, entrando no campo da política, deixa de ser possível quer considerar responsabilidade e culpa como sinónimos quer remeter a culpa para a abstração do coletivo. Não é, claro, questão de encontrar culpados absolutos por problemas globais na figura de indivíduos concretos. Mas, na medida em que todos somos (desigualmente) responsáveis pela existência da vida na rua, é forçoso reconhecer que há gradações de responsabilidade na sua persistência. E, independentemente das representações que orientam a sua ação, a simples posição reticular dos atores domiciliados da parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua torna-os, inevitavelmente, responsáveis pela forma social do fenómeno dos sem-abrigo, mesmo que, também dentro do dispositivo (e até dentro da sua parte oficial), nem todos os atores sejam responsáveis do mesmo modo. Ora, se os atores domiciliados da parte oficial do dispositivo são responsáveis (não exclusivos mas, a par de outros, privilegiados) pela forma da vida na rua,¹¹³ necessariamente, tal indica que são responsáveis pelos efeitos dessa forma na fragmentação do fenómeno dos sem-abrigo em vidas individuais – que, em grande medida, são individualizadas pela ação estratégica de governo da vida na rua que o dispositivo efetiva.

¹¹³ Entenda-se: são responsáveis não exclusivos mas privilegiados por esta forma do fenómeno, decorrendo esta idiosincrasia diretamente da sua posição reticular com funções e efeitos de governo da vida na rua, que é parcialmente (e em elevado grau) independente da sua boa ou má vontade. Sendo responsáveis privilegiados, tal não significa que sejam *Os* responsáveis nem anula as responsabilidades desigualmente distribuídas de outros pontos da rede e outros atores. Os transeuntes das classes médias que não abrem as portas das suas casas a quem vive na rua têm responsabilidades, mas estas são inegavelmente menores do que as dos decisores políticos e económicos, eleitos e não, cujas decisões e ações, originadas em espaços e tempos bem afastados da vida na rua, influenciam a sua forma – e, mais ainda, tornam-na necessária para a reprodução do modelo societal em que ocupam posições privilegiadas. Um ato alargado de especulação imobiliária na Califórnia ou uma decisão tomada em Bruxelas sobre a eliminação de postos de trabalho num qualquer país da União Europeia produzem efeitos – mesmo que dificilmente observáveis e impossíveis de verificar num quadro de pensamento positivista – sobre a vida na rua em Sevilha, Viseu ou Montreal.

Na *praxis*, porém, é precisamente esta responsabilidade que é rejeitada – *de facto* mesmo que não *de jure* – pela maioria dos atores domiciliados do dispositivo, tanto na sua parte não oficial quanto na sua parte oficial. É rejeitada por a probabilidade de alguém ser responsabilizado – por uma negação de direitos, de casa, de uma prestação pública, por uma tutela que diminua as possibilidades de vida dos sem-abrigo, por negar respeito a estes sujeitos, *etc.* – ser reduzida a um ponto tal que, para todos os efeitos, se torna nula. Mas é também rejeitada na exata medida em que a ação que parte de uma não-vontade de agir se apresenta a si mesma como *techne*, e logo, como total adiafora, como ação que, pura e simplesmente, se encontra fora do campo da avaliação moral. Para além de adiaforética, a autodescrição da ação estratégica da parte oficial do dispositivo de governo da vida na rua (e de cada uma das ações isoladas dos seus atores domiciliados) como *techne* coloca-se também a si mesma fora do campo da política. E, saindo do campo da política, sai do campo da política ontológica ao invisibilizar os seus efeitos de realidade. A vida na rua tem uma forma concreta que é a forma que lhe dá a estratégia mobilizada para a governar. Mesmo sendo esta estratégia não-subjetiva, feita por planos mas não planeada, tal não pode negar o simples facto de que os exercícios de saber-poder que a ativam são levados a cabo por sujeitos concretos em espaços e tempos concretos. Assim sendo, se estes participam numa ação estratégica que, independentemente de quererem ou não, tem como efeito a diminuição das possibilidades de vida de quem vive na rua, necessariamente, há uma carga de responsabilidade naquilo que fazem ou não fazem. Contudo, é precisamente isto que os próprios atores domiciliados do dispositivo recusam quando a sua não-vontade de ação se materializa em ato. Se um sem-abrigo, como resultado direto da ação de um ou mais atores domiciliados do dispositivo (em rigor, da ação do dispositivo através destes seus agentes), deixa de auferir uma prestação pública, não obtém a possibilidade de sair da rua para uma casa, tem de participar num processo de *alêthourgia-metanoia* que, ainda que incompleto, o obriga a absorver a totalidade da causalidade pela sua vida na rua, enfim, se uma vida má má continua ou fica pior, não há qualquer imputação praxiológica significativa de responsabilidade a nenhum dos atores domiciliados envolvidos. Sem eufemismos, isto significa que a uma ação que diminui as possibilidades de vida de quem

vive na rua não corresponde nunca qualquer ação simétrica pela qual ocorra uma imputação de responsabilidade que tenha como consequência a diminuição das possibilidades de vida de um ator domiciliado do dispositivo. Aliás, quando o princípio de Bartleby se articula com a recusa da responsabilidade pelo ato, é tacitamente exigido que tal simetria de diminuição das possibilidades de vida não ocorra.¹¹⁴

¹¹⁴ Esta simetria não seria simples vingança. De modo muito mais fundamental, ela apresentar-se-ia como um reequilíbrio da interação em termos de justiça. Na *praxis*, como Barrington Moore Jr. (1978) mostrou, a justiça é ontologicamente derivativa da injustiça, emergindo como não-injustiça. Ou seja, dado que a experiência dos sujeitos dominados na exceção se caracteriza – a cada momento e na sucessão de gerações – por uma posição interaccional subordinada em que são prejudicados, os termos que se apresentam como primordiais são os da injustiça. Assim, tal como a exceção face à norma ou o anormal face ao normal, a injustiça é ontologicamente anterior à justiça, surgindo esta última como reparação pelo desequilíbrio interaccional que diminui as possibilidades de vida dos sujeitos dominados. Para mais, uma das formas basilares de injustiça, na conceptualização de James Scott (1990: 23, 36-40 *et passim*), é a negação de reciprocidade negativa, *i.e.*, a situação em que, face a uma negação de bem-estar, a um insulto, a um ato de desrespeito ou a uma agressão pública, o sujeito negado, insultado, desrespeitado ou agredido não pode responder na mesma moeda, pois isso colocaria (ainda mais) em causa as suas possibilidades de vida, sendo forçado a calar-se e aceitar a humilhação e/ou a privação. Dada a precedência ontológica da injustiça face à justiça, a reparação – relativa mas, de toda a forma, a reparação possível – desta negação de reciprocidade negativa, necessariamente, tem de passar pela devolução pública do ato violento. Olho por olho, chapada por chapada: este princípio, por si só, pode revelar-se incapaz de sustentar o laço social mas este último dificilmente se mantém sem que ele esteja presente de alguma forma. Tal como postulam os regimes de verdade liberais da modernidade ocidental, vingança não é justiça. Num regime que supera a exclusividade da soberania, que era, no limite, vingança infinita (do soberano), a reparação da injustiça tem de ultrapassar a restituição de equivalência negativa. Porém, isto é válido para os sujeitos que ocupam posições privilegiadas numa interação de dominação. A situação de justiça (relativa e insuficiente) é aquela em que os sujeitos que detêm privilégios reticulares não lhes podem acrescentar a gratuidade da vingança face aos mais fracos. A restituição da equivalência negativa, pura e simplesmente, não está ao alcance dos sujeitos dominados. Passando toda uma vida (individual e coletiva) em situação de injustiça, não é pela possibilidade de reciprocidade negativa em público, pela devolução da chapada, que a interação é tornada simétrica. Isto equivale tão simplesmente a uma minimização da distância entre as posições reticulares de poder e privilégio. É um ato pontual no qual as cartas são baralhadas de novo e o jogo redistribuído, mesmo que os ases se mantenham nas mãos em que já se encontravam. E, nesta medida, como reparação mínima da injustiça, a reciprocidade negativa é um princípio elementar da justiça (da não-injustiça) – ainda que inerentemente limitado e *de per se* insuficiente. O sujeito agredido, dominado, pode, por impulso moral, rejeitar retribuir a violência. Mas isso é com ele e tal só pode ocorrer se ele tiver a possibilidade de a efetivar – e, para isto, tem de poder retribuir o ato negativo de modo negativo, não de forma gratuita mas como um direito praxiologicamente tomado pelo próprio sujeito. Estando esta possibilidade ausente, não podendo ele arrancar o olho de quem, por ação ou inação, com intenção ou sem ela, o cegou, a injustiça mantém-se intocada, é aceite como natural, e a dominação permanece na forma anteriormente vigente, sem qualquer possibilidade de superação ou minimização. E, inevitavelmente, isto – mais do que a manifestação pública da reciprocidade negativa – corrói o laço social e o íntimo dos sujeitos que mais sofrem num certo modelo societal. Para mais, admitindo que a reciprocidade negativa publicamente manifestada como reparação parcial da injustiça rompe com uma certa forma do laço social, tal não equivale ao fim de todo e qualquer laço social. A rutura com uma forma particular do laço social é tão somente a constituição de uma outra forma de ligação. Dado que (1) os seres humanos podem associar-se de diversas formas e que (2) a forma atual do laço social prejudica seriamente vários dos seres humanos associados, romper com o peculiar modo pelo qual eles se associam neste espaço-tempo é uma condição

Em grande medida, a extrema dificuldade praxiológica de responsabilização dos atores domiciliados do dispositivo pelas consequências da sua ação ou inação deve-se ao facto de que, em termos precisos, os sujeitos governados em e por dispositivos de governo da alteridade desqualificada não possuem direitos, algo que é inegável nos dispositivos assistencialista e de governo da vida na rua. Na exceção permanente, estes *homines sacri* têm uma posição isomórfica à dos apátridas que, no período entre as guerras de 1914-1918 e 1939-1945, perderam o direito a ter direitos (Arendt, 2010: 353-401). Como Simmel argumentou, a assistência é um direito meramente formal, não aplicável:

encontramos frequentemente um princípio segundo o qual o Estado tem a obrigação de assistir os pobres, mas a esta obrigação não corresponde um direito à assistência aos pobres. (...) O pobre não tem recurso a qualquer ação se recusam injustamente assisti-lo, e não pode solicitar uma compensação se recusaram ilegalmente ajudá-lo. Toda a relação entre obrigação e direito é por assim dizer localizada aquém [*au-dessus*] e além [*au-delà*] do pobre. O direito que corresponde à obrigação do Estado, segundo a qual este deve assistir o pobre, não é o direito do pobre, mas antes o de todo o cidadão, em que os impostos que ele paga para os pobres são de uma tal dimensão e aplicados de uma tal maneira que os objetivos públicos de assistência aos pobres são verdadeiramente alcançados. Consequentemente, no caso de negligência de assistência aos pobres, os pobres não podem tomar uma ação contra o Estado, enquanto que os outros elementos que sofrem indiretamente de uma tal negligência o poderiam (2008: 50-51).

Na contemporaneidade, o permanente cruzamento do Estado e do Terceiro Setor – com as suas racionalidades governamentais distintas mas sobrepostas – complexifica este argumento mas, estando o Estado presente, não o invalida: antes, expande-o, aumentando o campo do não-direito dos sujeitos da alteridade desqualificada assistida, que passa a valer igualmente na relação que eles estabelecem com as instituições e atores do Terceiro Setor. O facto de ser conferido aos sem-abrigo, em alguns casos, um direito *de jure* de protestar contra o tratamento que recebem das instituições do dispositivo de governo da vida na rua – derivativo da sua localização meramente formal no campo da cidadania – em nada altera esta sua posição reticular pois a este direito *de jure* não corresponde qualquer direito *de facto*. É certo que, em casos específicos, ele podem *de facto* queixar-se – mas tal possibilidade de reclamação

elementar da justiça – ao contrário da contenção da reciprocidade negativa que apenas permite reproduzir a injustiça estrutural.

ser-lhes-á soberanamente atribuída e não derivará de uma normatividade codificada que os reconheça como cidadãos, o que, em rigor, reforça esta sua reclamação não como direito de quem vive na rua mas como direito dos atores domiciliados do dispositivo que, graças à sua prerrogativa soberana, a podem permitir. A prerrogativa soberana contempla a possibilidade de conferir benefícios que aparentam ser direitos sem que, em termos rigorosos, o sejam – tal como contempla a possibilidade de os negar. O argumento simmeliano (*id., ibid.*: 50-54) de que a assistência é uma obrigação estatal – que o Estado impõe a si mesmo, e logo, de modo igualmente soberano, dela se pode desobrigar – mas não um direito *de facto* dos sujeitos pobres confere-lhes uma posição reticular na qual eles podem ser objeto(s) de ações públicas e/ou privadas de assistência mas não reivindicá-las com direito nem, caso esta lhes seja negada, protestar legalmente – em grande medida, pela dissimetria entre a validade *de jure* da normatividade que contempla o protesto e a sua desaplicação factual. Isto leva à conclusão trágica de que a humanização destes sujeitos através da elevação da vida nua a valor supremo, a sua desumanização segundo a fórmula humano e nada mais que humano (Arendt, 2010: 353-401, em particular, 394), remete-os para uma posição face ao direito isomórfica à dos animais e da natureza. Como Simmel defende, “não é o animal maltratado, mas as testemunhas que tomamos em consideração para determinar a sanção” (2008: 51). A que o autor acrescenta o exemplo esclarecedor:

desde que o Estado é obrigado pela lei a escavar um curso de água para irrigar certas regiões, o curso de água em questão está mais ou menos na situação dos pobres suportados pelo Estado: ele é objeto de uma obrigação mas não pode reclamar o direito que lhe corresponde, pois este é, antes, o dos proprietários adjacentes. E de cada vez em que este interesse centralista prevalece, a relação entre direito e obrigação pode ser modificada em nome de considerações utilitaristas (*id., ibid.*: 52).

A recusa de responsabilidades pelos exercícios de governo significa que, no momento preciso em que a não-vontade de ação se efetiva como ato, os sujeitos sem vontade de agir realizam uma simbólica lavagem das suas mãos pela qual a responsabilidade da ação é deslocada, pela qual reivindicam que esta responsabilidade seja deslocada. Deslocada para os próprios sujeitos sem-abrigo que sofrem as suas consequências, mas também para *loci* abstratos não passíveis de responsabilização *de facto*: são recorrentes os discursos de profissionais assistencialistas nos quais as falhas de

uma ação que, é certo que apenas em parte, eles próprios efetivam são inteiramente remetidas para deficiências ao nível das políticas públicas da pobreza, para cargos políticos delas mais ou menos afastados cuja ação é percebida como dificultadora do seu trabalho de governo na primeira linha da intervenção, para sujeitos domiciliados cuja prática da caridade impede a ativação dos sujeitos sem-abrigo, etc. O que não é observável são discursos públicos de profissionais da parte oficial do dispositivo nos quais estes afirmem de modo significativo a sua dose de responsabilidade na (pela) forma da vida na rua ou na alocação de possibilidades de vida a sem-abrigo concretos cujos “casos” governam.

Os discursos de agentes da parte oficial do dispositivo nos quais os seus profissionais referem ter responsabilidades *de jure* no governo da vida na rua (1) remetem a discussão para princípios formalizados de responsabilização profissional, logo, surgem como questão de deontologia ou de legalidade fora do campo da responsabilidade moral que, por definição, é não codificável. Para mais, (2) estes discursos são abstratos de um modo que os torna empiricamente desancorados. O resultado disto é o esvaziamento de sentido praxiológico de todas as manifestações abstratas da possibilidade destes sujeitos serem responsabilizados pelo que fazem ou não fazem no âmbito do governo da vida na rua. E, sobretudo, esta manifestação de uma responsabilidade abstrata, não ancorada na empiria, paradoxalmente adiaforética e praxiologicamente vazia tende a expressar-se como preocupação de autoproteção dos sujeitos que a enunciam (a deontologia, no final de contas, protege e visa proteger os sujeitos a quem se aplica, não aqueles com os quais estes interagem profissionalmente) e/ou as instituições para as quais trabalham e não tem em vista as possibilidades de vida de quem vive na rua.

Face a esta forma específica da desresponsabilização na governamentalidade da vida na rua, o princípio de Bartleby, em termos rigorosos, surge sempre como princípio de Bartleby-Pilatos.¹¹⁵ É na alegoria bíblica do Evangelho Segundo Mateus (Mateus, 27,

¹¹⁵ Agamben (2015) apresenta uma interessante reflexão sobre a posição de Pilatos no julgamento de Jesus em que, entre outras coisas, é possível perceber uma proximidade tácita entre Pilatos e Bartleby na medida em que o primeiro surge, no julgamento, como juiz que se recusa julgar – e que acaba por nunca julgar na medida em que, “durante todo o julgamento (...) procura tenazmente evitar a pronúncia de um

11-16),¹¹⁶ na qual Pilatos, convencido da injustiça da crucificação de Jesus, recusa responsabilizar-se pela situação, concedendo à população assistente toda a responsabilidade pela opção de crucificar Jesus ou Barrabás, que se encontra o complemento necessário da orientação da ação que se efetiva apesar da sua não-vontade de se efetivar. Quando o débil esforço de Pilatos para convencer a população a não crucificar Jesus se revela infrutífero, Mateus escreve que ele “mandou vir água e lavou as mãos em presença da multidão, dizendo: «Estou inocente do sangue deste justo: Isso é convosco»” (Mateus, 27, 24).¹¹⁷ É precisamente isto que os atores domiciliados da parte oficial do dispositivo (mas também da sua parte não oficial) realizam quando efetivam a sua ação a partir de uma não-vontade de agir. As potenciais ramificações morais, políticas, emocionais e materiais da sua decisão e da sua ação – para si mesmos, para um sujeito concreto que vive na rua e sofre estas decisões e ações, para a população sem-abrigo e para o modelo societal em que ela existe – são de tal modo elevadas que, pura e simplesmente, os atores domiciliados do dispositivo recusam colocar-se na posição de as poderem *de facto* sofrer. Parte do princípio de Bartleby-Pilatos deriva do facto de atores domiciliados específicos do dispositivo não se importarem em absoluto com as possibilidades de vida de quem vive na rua. Mas outra parte provém da incapacidade individual de agir com uma responsabilidade moral que, para o ser realmente, tem necessariamente de ser total, e logo, de absorver, mesmo que apenas emocionalmente, toda a negatividade da ação que o sujeito, querendo ou não, efetiva. De todo o modo, os efeitos da centralidade do princípio de Bartleby-Pilatos no governo da vida na rua são inegáveis.

Não está, de todo, em causa, no governo da vida na rua, uma validade absoluta do princípio de Bartleby-Pilatos. Ele não orienta todas as decisões e ações de todos os

veredicto. Mesmo no fim, quando cede à insistência tumultuosa dos judeus, o prefeito não (...) pronuncia uma sentença: ele limita-se a “entregar” [*“handing over (paredoken)”*] o acusado ao judeus” (*id., ibid.*: 20-21). É neste contexto de “entrega” [*handing over*], e não no de enunciação de uma sentença, que Pilatos realiza a “lavagem simbólica das suas mãos, com a qual ele crê poder purificar-se do sangue do homem justo que condenou” (*id., ibid.*: 4) – e que condenou na exata medida em que se desresponsabilizou pelas consequências da sua ação.

¹¹⁶ Cf. listagem bibliográfica no final do texto, entrada AA VV (1981: 1329-1330).

¹¹⁷ AA VV (1981: 1330).

atores domiciliados do dispositivo em todos os momentos. A questão central é que, como no que diz respeito a todas as outras dimensões da governamentalidade da vida na rua, o princípio não vale precisamente como absoluto. A operação na exceção, necessariamente, contempla uma ação que parte da vontade de agir. Porém, dada a generalidade do princípio de Bartleby-Pilatos, em termos rigorosos, esta apresenta-se não como vontade de agir mas, antes, como não-não-vontade de agir pois não é o princípio de Bartleby-Pilatos que surge para anular uma tal ação mas, pelo contrário, é esta que anula o princípio de Bartleby-Pilatos como normatividade anormativa regular da vida na rua. Uma vez que o princípio de Bartleby-Pilatos é a expressão *par excellence* da normatividade anormativa da exceção permanente, no sentido agambeniano (Agamben, 1998, 2010), canguilhemiano (Canguilhem, 2007) e schmittiano (Schmitt, 2005), ele é ontologicamente anterior ao governo orientado pela vontade de agir e pela responsabilização. Porém, na exata medida em que a rua é zona de indistinção, a exceção normaliza-se e a sua aplicabilidade torna-se mais frequente do que a de qualquer código normativo caracterizado pela negação do princípio de Bartleby-Pilatos. Mas, de qualquer forma, não é, de todo, questão de todos os atores domiciliados do dispositivo, a todos os momentos, não quererem agir, tal como não é, de todo, questão de todos estes atores, a todos os momentos, se desresponsabilizarem fundamentalmente pela sua ação. O que está em causa é que esta não-vontade de agir e esta desresponsabilização da ação é sempre possível – e, muitas vezes, confirmável. Se nem sempre os atores domiciliados do dispositivo não se importam com as possibilidades de vida de quem vive na rua, não obstante, podem não se importar – e não se importam *de facto* muitas vezes. E, se não se importarem, os sujeitos sem-abrigo, pela sua localização fora do campo do direito a ter direitos e da humanidade total, nada poderão fazer para reequilibrar as interações que aí terão origem.

Porém, o caráter não absoluto do princípio de Bartleby-Pilatos em nada torna a vida na rua mais certa ou segura para os *homines sacri* sem-abrigo pois, se à validade ubíqua do princípio de Bartleby-Pilatos corresponderia uma total aleatoriedade impeditiva de qualquer ponderação sobre as consequências da própria conduta, o facto do princípio de Bartleby-Pilatos não ser sempre válido mas poder sê-lo em nada reduz

esta arbitrariedade ao tornar imponderável, a cada momento, espaço e interação concretos, a normatividade que vigorará ou não vigorará. Deste modo, o princípio de Bartleby-Pilatos é a expressão da centralidade incontornável da exceção soberana no governo da vida na rua, mostrando que, quando ela não está presente como facto governamental efetivo numa interação particular, ela está, contudo, presente em potência e as estratégias de ação biopolíticas não-excepcionais, surgindo e tendo efeitos de realidade, apenas emergem (tal como não emergem) através da prerrogativa soberana.

Se a exceção é o mecanismo operador da articulação entre soberania e biopolítica, o princípio de Bartleby-Pilatos não só é tornado possível devido à exceção como tem na potenciação da exceção um dos seus principais efeitos. Uma ação que parte da não-vontade de ação e que recusa assumir quaisquer consequências negativas produzidas por si mesma é uma ação que indetermina o poder. Concretamente, o princípio de Bartleby-Pilatos, como expressão de um encolher de ombros coletivo face ao que o próprio coletivo faz (ou não faz),¹¹⁸ em grande medida, é o que leva à incompletude fundamental dos diversos mecanismos ideal típicos de saber-poder que se exercem no, com, através e sobre o fenómeno dos sem-abrigo. Dito de outra forma, na *praxis*, o princípio de Bartleby-Pilatos, em simultâneo, deriva de e leva a um mecanismo fractal composto por orientações e exercícios de saber-poder agonisticamente articulados: as disciplinas que só parcialmente disciplinam, as regulações que só em parte regulam, a soberania que exerce a sua prerrogativa arbitrária sem se consubstanciar em direito de matar (a *zoe*) em absoluto. Operando toda esta indeterminação permanente segundo uma estratégia bio-tanato-política de governo da vida na rua, o princípio de Bartleby-Pilatos é o que leva à incompletude quer da soberania quer da biopolítica, dando origem à bio-tanato-política. Orientando a ação dos atores domiciliados do dispositivo de governo da vida na rua, este princípio é o que leva a que a *metanoia* dos *homines sacri*

¹¹⁸ Deve entender-se «coletivo» no seu sentido simmeliano e eliasiano. Ou seja, em rigor, o encolher de ombros coletivo é resultado da agregação de vários encolhimentos de ombros individuais – e, circularmente (ou melhor, em espiral), estes últimos são potenciados pelo primeiro. Assim sendo, o encolher de ombros coletivo face ao que o coletivo faz, necessariamente, equivale a uma multiplicidade de encolhimentos de ombros individuais face ao que cada indivíduo faz ele próprio (ou ao que vê outrem fazer), mesmo que a sua ação seja somente parte de uma ação coletiva que o transcende.

anormais e anormativos que vivem na rua, que permanece o objetivo estratégico de governo, seja sempre parcial.

De algum modo, dado este seu caráter ambivalente – ou este seu caráter de produção de ambivalência na empiria –, o princípio de Bartleby-Pilatos dá origem à forma incompleta, limitada, das disciplinas e das regulações biopolíticas na vida na rua. Se a *alêthourgia* é pontilhista e a *metanoia* é de curto alcance, é porque este princípio de ação impede o desenvolvimento do trabalho de governo consistente e longitudinal que as poderia tornar completas e mais consequentes. Quando Bartleby e Pilatos andam lado a lado, as tecnologias de *alêthourgia-metanoia* perdem totalmente a sua capacidade – e o seu objetivo – de sair da exceção e, pelo contrário, passam a operar na zona de indistinção que é a rua sem nunca dela saírem nem procurarem sair.

Assim sendo, o princípio de Bartleby-Pilatos gera uma articulação paradoxal entre um mundo foucaultiano (*e.g.*, Foucault, 2012a, 2012b) e um mundo scottiano (Scott, 1985, 1990) e goffmaniano (Goffman, 1993). O objetivo do governo da vida na rua levado a cabo pelo dispositivo é a *metanoia*. Em todo o seu sentido foucaultiano, isto remete para um mundo onde o saber-poder tem *de facto* consequências profundas sobre o íntimo dos sujeitos. Eles mudam efetivamente quem e o que são através dos efeitos de subjetivação produzidos pelos exercícios de saber-poder – mesmo que estes tenham orientações divergentes e que os seus efeitos nunca correspondam a planos com total controlo sobre o mundo. Porém, não invalidando este aspeto, não deixando de ser produzidas formas de vida e tipos de sujeitos pela ação estratégica de governo da vida na rua, é razoavelmente indiferente, para o dispositivo tal como ele existe (*contra* o dispositivo tal como ele se afirma publicamente) e para os atores domiciliados que o representam e constituem, que tal mudança subjetivante ocorra *de facto* ao nível do íntimo dos sujeitos. Isto seria o resultado ideal e idealizado pelo dispositivo e pelos seus agentes. Contudo, se não ocorrer – e não ocorre nunca tão plenamente quanto é idealizado, pelo não-desenvolvimento de uma ação biopolítica consequente e continuada de modo longitudinal –, tal não é *de per se* percebido como problemático desde que os sem-abrigo se conduzam *como se* acontecesse. Não há aqui essencialismo. Não se trata de opor um verdadeiro íntimo subjetivo a uma fachada pública performatizada. Os

sujeitos são o que performatizam. Mas performatizam-se de diversos modos, consoante a audiência, o espaço, o tempo e os objetivos e possibilidades da interação. Deste modo, os sem-abrigo podem não querer participar na relação assistencialista – desde que participem. Podem não querer ser medicalizados e medicamentalizados – desde que tomem a medicação prescrita. Podem estar insatisfeitos, ter problemas, alocar culpa para profissionais assistencialistas – desde que façam isto nos bastidores, num *hidden transcript* onde a interação crítica decorrerá fora do olhar e dos ouvidos dos atores domiciliados do dispositivo ou, a ocorrer dentro do alcance interaccional destes últimos, assumam uma forma passível de ser por eles ignorada.

Em rigor, para os objetivos do dispositivo de governo da vida na rua, por via do princípio de Bartleby-Pilatos, desde que os sujeitos sem-abrigo se performatizem publicamente como *homines oeconomicae-sacri* não é necessário que eles se considerem verdadeiramente como tal. Se a subjetivação consequente como *homo oeconomicus-sacer* é o objetivo estratégico de governo, caso isto falhe, pela inoperância de uma ação estratégica orientada pelo princípio de Bartleby-Pilatos, é suficiente que os sujeitos que vivem na rua se mostrem submissos e não incomodem – nem os indivíduos domiciliados que com eles se cruzam nem, sobretudo, os atores domiciliados do dispositivo cuja atividade profissional passa pelo governo das suas formas de vida. Sendo necessário precisar, claro está, que o mero facto de se mostrarem submissos e não incomodarem, em si mesmo, é uma expressão do tipo subjetivante que é o *homo oeconomicus-sacer*.

No contexto da exceção permanente da vida na rua, contudo, também a soberania se apresenta na *praxis* com uma forma afastada do direito ideal típico de matar e deixar viver. Se as disciplinas e as regulações têm efeitos limitados, também a soberania os tem. Em grande medida, a soberania presente na *praxis* da vida na rua é uma soberania incompleta pois os sujeitos que a exercem não têm posições estruturais que permitam a realização de uma decisão genuína no sentido schmittiano (Schmitt, 2005). Se esta última é singular, absoluta e definitiva, as decisões e ações levadas a cabo na zona de indistinção que é a rua são, bem pelo contrário, múltiplas, parciais e revogáveis. A uma decisão singular, total, não passível de complemento e que se deve aplicar na sua unicidade, opõe-se uma ação fragmentada numa multiplicidade de atos efetivados sobre

uma multiplicidade de sujeitos-menos-que com formas de vida anormais e anormativas. Só a um nível holístico é que estas se agregam e revelam a sua dimensão reguladora. No momento e no espaço concreto da sua aplicação – e nunca é excessivo recordar que, seguindo Law (2004: 31 *et passim*), estamos sempre em espaços e momentos concretos – , é sempre uma decisão particular sobre particularidades que é ativada (mesmo que estas particularidades sejam sempre inseridas em grelhas de leitura e ação estandardizadas).

De modo derivativo, ao carácter absoluto da decisão genuína do soberano correspondem decisões e ações parciais que apenas de forma pontilhista se agregam e que incidem não sobre a totalidade do fenómeno, nem sequer sobre a totalidade daquela forma de vida concreta daquele sujeito particular, mas, antes, sobre o pormenor do problema isolado. Não um segmento da população de um espaço-tempo que vive na rua nem sequer toda uma forma de vida mas, antes, um consumo de álcool ou de drogas ilegais, uma necessidade de realização de um curso de formação profissional, uma realocização daquele sujeito concreto da rua-como-espaço-aberto para a rua-como-centro-de-pernoita ou para a rua-como-quarto-de-má-qualidade.¹¹⁹

Por último, a uma decisão definitiva corresponde a miríade de decisões e ações individuais sobre problemas isolados que, a qualquer momento, podem ser desfeitas. Se se age sobre o consumo de álcool do sujeito remetendo-o para o espaço heterotópico onde se processará a sua medicalização e medicamentação psiquiátrica, num qualquer momento aleatório do futuro mais ou menos distante pode ser decidido que outra via de ação é preferível. Se o sujeito é avaliado como estando a demonstrar a sua “motivação para a mudança”, a qualquer momento, por qualquer comportamento (objetivo ou não) avaliável como negador dessa “motivação” é possível que surja outra forma de intervenção individualizada e individualizante.

Para mais, se a soberania, pelo passo foucaultiano que a converte em poder soberano e anula como poder do soberano, é mobilizável, em maior ou menor grau, consoante a posição reticular dos sujeitos, nenhum ator domiciliado do dispositivo revela *de per se* uma capacidade total de exercício do direito de matar ou deixar viver – mesmo

¹¹⁹ Má qualidade essa que, em última análise, é definível não primariamente pelas condições físicas do espaço – que podem, no limite, ser perfeitamente enquadráveis na norma domiciliada – mas, antes, pela insegurança fundamental que envolve a ocupação desse espaço em situação de exceção permanente.

que as suas ações possam matar tal como possam deixar viver. No seio da bio-tanato-política que opera na vida na rua (ou através dela), não sendo a morte fim da *zoe* mas diminuição permanente de possibilidades de vida, o poder soberano *de facto* mobilizável é necessariamente limitado. As ações de cada ator domiciliado do dispositivo efetivamente produzem efeitos de potenciação e/ou constrangimento das possibilidades de vida de quem vive na rua – mas estas nunca são absolutas.

Porém, também não são tão limitadas quanto podem parecer numa apreciação superficial. Tal deve-se ao facto de o princípio de Bartleby-Pilatos, sendo característica heterárquica, ser válido a todos os níveis da hierarquia. Isto leva a que a factual limitação da ação governamental efetivada pelos subordinados inferiores do dispositivo, limitada em sentido simmeliano e eliasiano, seja acompanhada por uma validade do princípio de Bartleby-Pilatos nos escalões superiores das hierarquias do dispositivo em que os primeiros se inserem. Ou seja, o princípio de Bartleby-Pilatos vale também para as chefias intermédias, para os fazedores de políticas ou para os sujeitos que ocupam diversos cargos na estrutura política formal, local ou nacional. Se todos estes sujeitos, pela sua posição reticular, podem mobilizar a prerrogativa soberana pela qual podem não se importar com as consequências da sua ação, isto contempla, necessariamente, a prerrogativa de não se importarem com as consequências das ações dos seus subordinados. Deste modo, graças à generalização de uma ação que parte da não-vontade de agir e que, agindo apesar disso, se desresponsabiliza totalmente por si mesma no exato momento em que age, o campo de (liberdade de) ação dos subordinados inferiores – *i.e.*, a sua prerrogativa soberana factual – aumenta necessariamente, levando a que a sua própria ação de Bartleby-Pilatos produza efeitos bastante mais substanciais sobre as vidas de quem vive na rua do que aconteceria caso este princípio valesse apenas para eles.

Significará tudo o que foi discutido até aqui que apenas a arbitrariedade vale no governo da vida na rua e que, assim sendo, não há nesta figuração qualquer possibilidade de justiça? Não como absoluto. Definitivamente, não é possível uma justiça codificada em função da igualdade entre residentes de um certo espaço-tempo e dos seus diferenciais de necessidade. Para Ehrenberg (2011), na contemporaneidade, esta forma de justiça

tende a ser substituída pela justiça meritocrática, indicando que a concepção de uma “igualdade de necessidade” (a cada um consoante o que precisa) é anulada pela de uma “igualdade de mérito” (a cada um consoante merece ou não merece, partindo de um espúria representação de igualdade apriorística em que todos se localizam antes de entrarem em competição).

A justiça meritocrática, como tipo ideal, contempla a negação total de possibilidades de vida em caso de demérito extremo. Porém, convém precisar que, nas sociedades neoliberais do ocidente norte, esta negação total de possibilidades de vida, podendo ocorrer *de facto* como recusa absoluta de fornecimento do mínimo de recursos necessário à sobrevivência da *zoe*, tende a não adquirir esta forma. Antes, a racionalidade de governo neoliberal postula um patamar mínimo abaixo do qual o demérito deixa de influenciar as possibilidades de sobrevivência, sendo fundamental que nenhum sujeito fique de modo permanente fora do jogo da competição (Ehrenberg, 2011; Foucault, 2010a). Isto é indissociável da elevação da vida biológica a valor supremo na modernidade, levando a que a governamentalidade neoliberal não pudesse reproduzir-se se, no campo discursivo, fizesse uma apologia da redução absoluta de possibilidades de vida-como-*zoe*. O resultado disto é que o próprio funcionamento de critérios de in/justiça *de facto* válidos para os sujeitos que ocupam as posições reticulares mais dominadas neste modelo societal revela uma operação inerentemente bio-tanato-política, aceitando (aliás, defendendo abertamente como modelo de interação justa) que todas as reduções de possibilidades de vida (logo, todas as mortes) sejam dadas a estes sujeitos – até ao limite em que eles morreriam biologicamente. Mas decidir e agir permanentemente nesta linha ténue da manutenção minimalista da vida nua, de modo inevitável, leva a que alguns sujeitos concretos sejam mal governados e recebam ligeiramente menos recursos do que aqueles de que necessitam para poder sobreviver biologicamente. Também aqui, é menos uma intencionalidade subjetiva de dar morte-como-fim-da-*zoe* que está em causa mas uma por definição sempre imperfeita ação governamental sobre os fluxos que circulam ao longo da rede que origina tais efeitos assassinos. Porém, eles não deixam de ser assassinos por este motivo; não perdem nenhuma da sua violência brutal. E, no campo da exceção permanente em que todo o governo dos indivíduos e das populações

imerecedoras ocorre, a arbitrariedade soberana tem sempre um papel a dizer, aumentando a facilidade com que se resvala da ténue fronteira do mínimo necessário à sobrevivência biológica para o campo declarado da impossibilidade de qualquer vida.

Ainda assim, o que o funcionamento da ação governamental na exceção permanente invalida não é esta ou aquela forma de justiça particular. De modo bem mais fundamental, a forma social da rua como zona de indistinção e o princípio de Bartleby-Pilatos incentivam a arbitrariedade soberana pela qual o tratamento dos sem-abrigo fica quase inteiramente condicionado à boa ou má vontade (ou à paciência, *etc.*) dos sujeitos domiciliados que os governam.¹²⁰ Isto torna inaplicável a mobilização de critérios normativos de justiça. (Em rigor, torna-os desaplicáveis, dado que eles retêm validade *de jure*.) A mobilização de critérios de justiça é possível na exceção: o que é impossível é a sua codificação, e logo, a relação da avaliação de justiça com princípios gerais (de igualdade, de mérito, *etc.*).

É certo que a avaliação de mérito-demérito está presente como critério de justiça casuística – em geral, está presente como critério de governo – mas não remete para uma ligação coletiva. Antes, relaciona-se indissociavelmente com a caracterização ontológica dos sujeitos, através da mediação simbólica do arquétipo de sem-abrigo, que, por definição, é imerecedor devido à sua anormalidade (e, por vezes, também devido à sua anormalidade). Mas, assim sendo, a avaliação sobre o mérito, desancorada de qualquer empiria, antecede todas as avaliações sobre a justiça, condicionando-as. A empiria do imediatismo no qual os atores domiciliados do dispositivo de governo da vida na rua são forçados, quer queiram quer não, a exercer uma prerrogativa soberana incompleta para decidir sobre justiça não é simultânea à avaliação sobre o mérito mas surge como verificação de uma avaliação de mérito-demérito prévia. No fenómeno dos sem-abrigo, aporeticamente, o (de)mérito perde toda e qualquer relação com a conduta.

A forma ideal típica da justiça meritocrática assenta numa ambivalente conexão de conduta e ontologia, de capacidades adquiridas, performatizadas, e capacidades inatas. O voluntarismo é uma das suas características fundamentais mas não exclusiva.

¹²⁰ Quase inteiramente pois, se as disciplinas e as regulações biopolíticas são incompletas, também a soberania o é, levando a prerrogativas soberanas limitadas nos seus efeitos.

No seio de uma total invisibilização (ou mesmo negação) estrutural, o tipo ideal de justiça de mérito pressupõe uma estranha igualdade apriorística de condições e oportunidades em que, porém, os sujeitos não são todos iguais. Eles não são diferentes devido a condicionalismos sociais mas, pelo contrário, a capacidades biológicas inatas que tornam certos indivíduos mais ou menos predispostos para a realização de certas atividades – o que, traduzindo, significa que certos indivíduos são mais ou menos predispostos para a ocupação de certas posições heterárquicas e hierárquicas. Todos são iguais à partida – mas uns são mais «iguais» do que outros. Contudo, na governamentalidade da vida na rua, a relação conduta-ontologia é desfeita e todo o (de)mérito passa para o campo do segundo termo. A ambivalência da conceptualização neoliberal da meritocracia é eliminada no fenómeno dos sem-abrigo, paradoxalmente, pela substituição da noção de (de)mérito de conduta e ontologia por uma aporética noção de (de)mérito ontológico. Os sem-abrigo merecem a sua sina não pelo que fazem ou não fazem mas – *apesar* daquilo que fazem ou não fazem – pelo que são ou não são – e, de forma derivativa, por simetria negativa, os não-sem-abrigo merecem a sua posição privilegiada pelo que são, merecem-na pois são normais e normativos.

Deste modo, se uma justiça de igualdade-necessidade é impossível na rua, em rigor, também a justiça meritocrática ideal típica o é. Os sem-abrigo são avaliados como merecendo ou não merecendo (não direitos mas) benefícios condicionais que, no limite, estão condicionados não ao que eles fazem ou deixam de fazer (à sua conduta) mas, antes, à sua caracterização ontológica, que surge *a priori* de cada ato de governo, sustentando-o, e à possibilidade limitada do arbítrio de quem, no momento, mobiliza a prerrogativa soberana.

Dada a impossibilidade de codificação das avaliações de justiça, qualquer critério de justiça mobilizável (*de facto* possível de mobilizar) terá de se caracterizar pela aleatoriedade. Em última análise, isto significa, em primeiro lugar, que quem vive na rua poderá ser (bem ou mal) tratado com justiça mas que tal tratamento estará fora do seu campo de influência. Ele será bem ou maltratado segundo a prerrogativa soberana de outrem, que incluirá sempre, e por definição, a prerrogativa de prescindir do arbítrio. Mas, em segundo lugar, isto significa também que, a operarem critérios de justiça não

codificáveis no governo da vida na rua, eles corresponderão a uma forma de justiça de Cádi (Weber, 2002: *passim*). Ou seja, não se verifica na rua uma simetria entre uma normatividade (jurídica ou não) *de jure* codificada e uma normatividade *de facto* aplicada. Estas revelam-se dissimétricas na medida em que a normatividade *de jure* existente não revela força na sua aplicação *de facto* – e, deste modo, podendo manter-se em vigor, desaplica-se.

Isto leva a uma situação de exceção permanente em que os atores domiciliados do dispositivo, incluindo os profissionais de primeira linha da sua parte oficialmente assistencialista, efetuam uma ação que, ancorando-se numa normatividade anormativa, opera no campo sempre aberto no qual parte da sua prerrogativa de exercício de saber-poder contempla a desancoragem de toda e qualquer normatividade *de jure* válida. A decisão sobre a justiça não encontra uma base para a sua aplicação em critérios de racionalidade formal codificados, no sentido weberiano do conceito, mas, pelo contrário, é reduzida à ponderação casuística – não o fenómeno dos sem-abrigo mas aquele sujeito, não aquele sujeito na sua ligação ao fenómeno mas ele na sua ligação a si mesmo, não aquela situação na sua relação com outras situações isomórficas mas aquela situação fechada sobre si própria, nem sequer, muitas vezes, aquela situação enquadrada na compreensão longitudinal da vida do sujeito que nela se encontra mas a fragmentação pontilhista dessa vida em momentos. Pela não-codificação da decisão sobre a justiça, aliada à necessidade de, a cada momento, os atores domiciliados do dispositivo, pela sua posição reticular no governo da vida na rua, terem de decidir sobre a justiça – quer queiram quer não, quer reivindiquem uma prerrogativa arbitrária quer se sintam mal com o facto de serem forçados a mobilizá-la, quer estejam conscientes desta sua posição quer não, quer definam a sua ação como uma avaliação de justiça quer a remetam para a adífora da *techne* –, estes são obrigados, com base em conhecimentos parciais, fragmentários, na sua intuição, com o seu tempo disponível, com os recursos que podem mobilizar, a fazer uso de uma aleatoriedade soberana pela qual influenciarão, em diferentes graus, as possibilidades de vida dos sujeitos específicos que são casuisticamente avaliados no momento – e, pela agregação não planeada, ainda que

composta por planos, deste arbítrio casuístico, influenciarão as possibilidades e a forma de vida caracterizadoras do próprio fenómeno dos sem-abrigo.

A justiça de Cádi opera sempre com base em considerações práticas, não compreendendo critérios absolutos mas, antes, procedendo através de estimações concretas, imediatas. Isto leva a que da decisão implementada num caso nada possa ser induzido para uma normatividade geral ou inferido para o caso seguinte. O arbítrio total substitui a consolidação racional formal (em sentido weberiano). Como Weber afirma, “uma pura “justiça de Cádi” *desvinculada* da tradição é todo o veredicto profético do tipo: “Está escrito, mas eu digo-vos...”” (2002: 734). *Contra* qualquer normatividade codificada e válida *de jure*, a justiça de Cádi baseia-se sempre no “juízo segundo o sentido de equidade do juiz em cada caso segundo outros meios e princípios irracionais da averiguação do direito” (*id.*, *ibid.*: 1062).

Portanto, na exceção permanente que é a rua, o arbítrio soberano, ativado na *praxis* através do princípio de Bartleby-Pilatos, corresponde a uma situação em que as possibilidades de vida dos sem-abrigo são distribuídas, conferidas ou negadas consoante a vontade ou falta dela de quem exerce provisoriamente uma soberania incompleta. Tal significa que, na melhor das hipóteses, a avaliação normativa destas possibilidades de vida a conferir, fazer sobreviver ou retirar assentará num critério móvel e revogável pelo qual um ator domiciliado do dispositivo de governo da vida na rua considera que, se foi dado X ao sujeito Y, então, o sujeito Z terá de experienciar um acesso ou não-acesso equitativo. E, daqui, nada se pode induzir para a situação seguinte em que um critério de justiça terá de ser mobilizado. A ausência de uma normatividade *de facto* aplicável leva a que, a partir da posição de quem vive na rua, seja impossível adaptar a sua conduta de modo a, com um grau elevado de certeza, aceder a recursos adicionais que permitam aumentar ou não diminuir as suas possibilidades de vida. Na medida em que o princípio de Bartleby-Pilatos é válido para toda a heterarquia e para toda a hierarquia, o arbítrio dos profissionais de primeira linha não é controlado por uma normatividade proveniente de escalões hierárquicos superiores. Antes, dado que também quem se localiza reticularmente nestas últimas posições age sem vontade de agir e se desresponsabiliza pela sua ação no próprio momento em que a efetua, o campo de decisão e ação real da

primeira linha da intervenção é aumentado – ainda que não ilimitado – e, assim, desaparecem quaisquer marcadores sociais passíveis de servir de orientação para quem vive na rua no desenvolvimento das suas vidas quotidianas. Tudo o que lhes resta é a imponderabilidade da aleatoriedade, que não têm possibilidade de evitar.

CONCLUSÃO

Chegado a este ponto do argumento, duas conclusões absolutamente dramáticas impõem-se. Elas são inevitáveis quer pelo desenvolvimento lógico do que disse quer pela observação da *praxis*. E têm de ser destacadas precisamente pelo seu caráter trágico, verdadeiramente excruciante ao ponto de tirar noites de sono e provocar dor a qualquer sujeito que, ao observar e/ou experienciar uma vida vivida na rua, pense e/ou sinta «isto está errado»¹²¹ – e o pense de modo analiticamente sustentado, localizando corretamente o erro nas propriedades estruturais deste modelo societal, sem cair no *non sequitur* pelo qual o erro é, seja de que modo for, transferido para a ontologia de quem vive na rua.

Desde logo, um ponto que, face ao que foi dito, se apresenta menos como desfecho das páginas precedentes do que como uma necessária explicitação. Os sem-abrigo não são cidadãos – e também não são pessoas. Dadas as metanarrativas dominantes no início do século XXI, isto pode ser difícil de aceitar. A tendência para superpor as narrativas *de jure* válidas à vida tal como ela é experienciada, mesmo quando a segunda, de forma recorrente, desmente as primeiras, pode dificultar a aceitação de que os sem-abrigo não são cidadãos. A elevação moderna do indivíduo a entidade cimeira, bem como a própria centralização da *zoe* nos processos (bio-tanato-)políticos, tornam árduo aceitar que os sem-abrigo não são pessoas. Mas, talvez, sobretudo, esta última questão seja desconfortável devido à imprecisão com que, na modernidade ocidental, se conceptualiza a «pessoa», continuamente confundindo-a com a categoria de sujeito que é «ser humano». Contudo, por mais difícil que seja, é fundamental assumir sem quaisquer eufemismos – políticos, administrativos ou académicos – o caráter de não-cidadão e de não-pessoa de quem vive na rua. Só encarando de frente esta questão, com a coragem que tal implica de todos nós enquanto modelo societal, é possível rejeitar esta negação de cidadania e de pessoalização por ser repugnante e, eventualmente, negar esta negação – ainda que, assumindo também o niilismo do argumento apresentado, que

¹²¹ Obviamente, a posição de quem o pensa sem experienciar a vida na rua é incomensuravelmente mais fácil do que a de quem a experiencia.

não é tanto uma característica minha, que o apresento, quanto das propriedades do próprio modelo societal em que vivemos, a probabilidade de combater com sucesso este estado das coisas seja francamente reduzida.

Os sem-abrigo não são cidadãos e não são pessoas, pura e simplesmente, porque «sem-abrigo», «cidadão» e «pessoa» não são estados ou características ontológicas naturais, essencialistas estáticas, mas, pelo contrário, subjetivações.¹²² Como tal, ninguém é nem cidadão nem pessoa – nem sem-abrigo – *a priori*; ninguém chega assim ao mundo. Mesmo o «sujeito» é, de algum modo, uma subjetivação, ainda que aqui se comece a entrar no domínio dos limites da linguagem, que é excessivamente redutora para pensar o mundo, e no campo da impossibilidade de pensar a existência sem a designar. O mesmo pode ser dito a respeito do «indivíduo» ou do «ser humano». Porém, alguma palavra tem de ser usada para designar o dificilmente designável – e «sujeito» ou «indivíduo», que não são sinónimos (ainda que correspondam a conceitos aproximados), são, se não exatamente termos rigorosos, pelo menos, menos imprecisos pois não têm a bagagem de significados associados que caracteriza os termos «cidadão» e «pessoa».¹²³

O ponto fundamental é o de que ninguém chega ao mundo como alguma coisa mas apenas na sua chegada e durante a sua existência é classificável como algo, quer pela enunciação quer pela sua localização relacional na empiria. Em rigor, quando cada sujeito chega ao mundo ele é já alguma coisa, mas só na sua individualidade e na exata medida em que aquilo que ele é se deve à precedência da coletividade em que se vem inserir face a si mesmo, que o classifica *a priori*. Mas esta coletividade não classifica todos os sujeitos como pessoas ou como cidadãos desde a sua génese individual. O sujeito *torna-se* (e é *tornado*) pessoa e cidadão pelo percurso que realiza, de modo autónomo e/ou heterónomo, ao longo da sua vida. E, em muitos casos, uma entidade biologicamente

¹²² Sobre a categoria «cidadão» como subjetivação e não como *a priori*, cf., Agamben (1998, 1999, 2000), Arendt (2010: 353-401), Arnold (2004), DaMatta (1997a: 181-248, 1997b: 11-86), Erikson (2008, 2011), Esposito (2010a, 2011, 2012) e Somers (2010). Exceto a conceptualização de DaMatta, todas as outras têm inegáveis proximidades, evoluindo de modo explícito ou implícito a partir de Arendt. Para a mesma lógica relativamente à categoria «pessoa», ainda que com reflexões distintas entre si, cf. DaMatta (1997a: 181-248, 1997b: 11-86), Esposito (2012) e o texto clássico de Mauss (2003), “Une catégorie de l’esprit humain. La notion de personne, celle de ‘moi’”, originalmente de 1938.

¹²³ Obviamente, os conceitos de sujeito e indivíduo têm histórias complexas e repletas de ambiguidades mas a reflexão sobre esta questão está para lá desta tese.

humana passa toda uma vida sem que alguma vez chegue a ser (classificado, *enacted*, como) pessoa ou cidadão. De modo fundamental, não é pelo simples facto de, a espaços, alguém a designar como tal que ela em tal se transforma. O processo de classificação-subjetivação é coletivo, reticular, e depende de modo incontornável da coincidência dos enunciados com a *praxis*. O sujeito torna-se numa pessoa ou num cidadão quando é tratado como uma pessoa ou como um cidadão e não simplesmente quando, seja por que motivo for, se passa a referi-lo como tal.

Na medida em que lhes é negada *praxis* e *lexis*, na medida em que não têm uma ação e um discurso pública e coletivamente reconhecidos como consequentes, que levaria a que fossem julgados pelo que fazem e dizem, os sem-abrigo não são cidadãos. A negação de consequentialidade do ser retira-o do campo do direito a ter direitos e aprisiona-o na exceção permanente da rua. O seu tratamento, bom ou mau, deixa de ter relação, pelo menos, deixa de ter uma relação necessária, com a normatividade que regula as vidas daqueles que são considerados cidadãos. À normatividade que se impõe sobre estes últimos, limitando-os e protegendo-os, opõe-se uma forma de normatividade anormativa, de normatividade *de jure* válida mas que não tem capacidade normativa para se aplicar *de facto*, assumindo-se na empiria, muitas vezes, como pura arbitrariedade que, ainda que, tal como a normatividade dos cidadãos, possa, teoricamente, proteger como limitar os não-cidadãos, tende a não os proteger na prática e apenas a inibi-los, a prejudicá-los, a fazê-los sofrer.

Ao mesmo tempo, os sem-abrigo também não são pessoas. Não o são na medida em que, sendo a «pessoa» o resultado de um processo de subjetivação, este é vedado a quem vive na rua. Tal como o cidadão, a pessoa necessita, como condição elementar, de emergir da *bios*. Fora da *bios*, desde Atenas clássica, encontra-se o escravo, o bárbaro, a mulher, a criança, enfim, todas aquelas subjetivações desqualificadas que, dependendo do espaço-tempo concreto em que se encontram, podendo ter acesso a benefícios, não estão ao mesmo nível do homem livre. O que falta aos sem-abrigo para serem pessoas é o grau de proteção e de reconhecimento fornecido por uma rede de pertença que permite a pessoalização do sujeito. Estando ausente este nível (variável no espaço e no

tempo) de proteção e reconhecimento reticular, está ausente a pessoa. Fica a entidade biológica, que será outra coisa.

Ser uma pessoa é ser um sujeito que tem capacidade (relativa e condicionada) para se autossujeitar, o que implica segurança ontológica e material, o que, por sua vez, assenta na pertença reticular a coletividades humanas organizadas que conferem ao sujeito graus mínimos mas significativos de proteção e de reconhecimento. Esta pertença reticular e a proteção e reconhecimento por ela asseguradas dependem de modo fundamental da(s) normatividade(s) que rege(m) esses agregados humanos. Deste modo, as categorias «pessoa» e «cidadão» associam-se de forma inextricável, pelo menos, na modernidade ocidental. Ambas tendo de emergir por comparação negativa a outras ontologias, a categoria verdadeiramente privilegiada da modernidade ocidental revela-se como sendo o cidadão-pessoa (por definição) domiciliado, cuja existência é, de modo incontornável, dependente da existência do seu negativo simétrico – o *homo sacer* sem-abrigo, na sua versão puramente sagrada ou na sua ambivalente versão amalgamada com o *homo oeconomicus*. Portanto, não só os sem-abrigo não são pessoas nem cidadãos como a existência de certos sujeitos como sem-abrigo é, necessariamente, o que permite a emergência do cidadão-pessoa como não-sem-abrigo, sendo cidadão-pessoa na exata medida em que é não-sem-abrigo.

De forma derivativa desta primeira ideia, a segunda conclusão excruciante a que o argumento exposto leva é a de que, sendo a existência de alguma variação do *homo sacer* sem-abrigo necessária neste modelo societal, sendo a vida na rua *conditio sine qua non* da manutenção do capitalismo moderno líquido, então, ela não pode ser eliminada. Aqui como noutras questões, a possibilidade e a intencionalidade holística, não-subjetiva, mesclam-se e tendem, no fundo, a ser uma e a mesma coisa. A estratégia de poder do dispositivo de governo da vida na rua não visa a eliminação mas a gestão, a formatação, da vida na rua. Não há intencionalidade ao nível do dispositivo, logo, ao nível do modelo societal em que o dispositivo existe, que procure esta eliminação. Isto não significa que o fenómeno dos sem-abrigo é um dado natural para além de qualquer possibilidade de intervenção substancial que não vise somente alterar a sua forma mas, pelo contrário, que pretenda acabar com ele. Não significa sequer que, sendo resultado de uma

produção societal coletiva, o fenómeno dos sem-abrigo tenha de ser produzido. Poderia não o ser. Contudo, *na fase atual da modernidade ocidental capitalista* a vida na rua não pode deixar de existir. Ela pode assumir formas diferentes da que assume hoje em dia, com mais ou menos pessoas a pernoitar na rua em sentido literal, com prestações públicas da pobreza mais ou menos minimalistas, com uma estratégia de intervenção mais ou menos medicalizada, mais ou menos penalizada, *etc.* Mas não pode, pura e simplesmente, desaparecer.

O fenómeno dos sem-abrigo, por necessidade comparativa, tanto lógica e conceptual quanto praxiológica, económica e política, precisa de nos acompanhar na contemporaneidade. O fim do *homo sacer* sem-abrigo é o fim do cidadão-pessoa e, estando este fora do jogo, termina esta fase da modernidade ocidental. O fim da vida na rua é o fim de todos os empregos, atividades, ocupações e instituições que existem na exata medida em que visam governá-la. O seu fim é aumento brutal da taxa de desemprego, fim de financiamentos, eliminação de fluxos de informação, de circulação de capitais. Entre outras coisas, é o fim de um regime de verdade que assenta na *alêthourgia* em que os miseráveis se inserem e para cuja circulação contribuem, que os reifica como miseráveis e, de forma simétrica, diz que todos nós somos um pouco menos miseráveis do que eles. Acabar com a vida na rua é acabar com um dos pontos de ancoragem fundamentais do nosso amor-próprio como coletividade normal e normativa pois deixa de existir a alteridade desqualificada, anormal e anormativa, face à qual a normalidade e a normatividade são feitas emergir. A versão neoliberal da meritocracia, que se mostra dia a dia como espúria na vida da esmagadora maioria dos sujeitos, só pode ser mantida à custa do estrato social constituído pelo abandono político e que, sendo este abandono invisibilizado, é metanarrativamente convertido em proliferação de insuficiências individuais. Só a existência desta “vida indigna de ser vivida” (Agamben, 1998: 132 *et seq.*; Esposito, 2010a: 190-194) permite que a vida da esmagadora maioria dos sujeitos domiciliados, cuja dignidade é contestável, apareça como “vida digna de ser vivida” (Agamben, 1998: 132). Face a uma conduta respeitante da normatividade dominante que, contudo, contra o que esta própria normatividade afirma, não se traduz em benefícios substanciais, a vida na rua que o abandono político constitui e mantém é o

que permite aceitar uma vida pior do que o desejável como ainda assim menos má do que uma alternativa.

Na medida em que o fenómeno dos sem-abrigo não é eliminável neste modelo societal, não há políticas públicas, reivindicações de legalidade ou exigências de respeito pelos direitos humanos que valham a quem vive na rua. Ou seja, face a esta situação de injustiça e de imoralidade, não há reforma possível, não há pequenos ajustes no bom sentido capazes de ultrapassar a injustiça e a imoralidade. Subidas residuais das prestações públicas da pobreza, aberturas de lugares num segmento desqualificado do mercado de trabalho, responsabilização jurídica factual dos atores domiciliados do dispositivo que desrespeitam a lei *de jure* válida em diversas interações com quem vive na rua, ações de acusação formalizada dos Estados por desrespeito de princípios constitucionais ou de direitos humanos específicos na forma como lidam com a população sem-abrigo, podendo não ser inteiramente insignificantes – ainda que possam sê-lo –, *de per se* não têm potencial para eliminar a vida na rua e dificilmente serão capazes de melhorar minimamente a vida quotidiana dos sem-abrigo. Ações deste género operam dentro da cosmologia e das regras do jogo válidas, procurando efetivá-las a seu favor (sendo que este poucas vezes é o interesse dos sem-abrigo mas, maioritariamente, o interesse de quem, de forma soberana, por vezes benemérita, outras vezes não, se apresenta a si mesmo como representante dos miseráveis do mundo). Porém, pura e simplesmente, estas regras ou não se aplicam aos sem-abrigo ou, a aplicar-se, prejudicam-nos em si mesmas. A única forma de acabar com a vida na rua é acabar com o modelo societal que a gera. Só a ação verdadeiramente fundamental, revolucionária, pode, eventualmente, permitir o fim do fenómeno dos sem-abrigo. Assumam eles a forma que assumirem, que só os atores envolvidos no processo em cada espaço-tempo concreto poderão decidir e influenciar, só atos de transformação do mundo como totalidade têm, se não a certeza, pelo menos, o potencial, de eliminar o fenómeno dos sem-abrigo, não agindo sobre ele mas, antes, agindo sobre o mundo em que ele existe, alterando-o ao ponto deste, deixando de ser como é, deixar de requerer o abandono político de uma parte da humanidade pelo qual esta é capturada pela vida na rua.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA VV (1981), *Bíblia sagrada*. Lisboa: Difusora Bíblica (Missionários Capuchinhos).
- Abadía, Óscar Moro (2003), “¿Qué es un dispositivo?”, *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 6, 29-46.
- Agamben, Giorgio (1998), *O poder soberano e a vida nua. Homo sacer*. Lisboa: Presença [ed. orig.: 1995].
- Agamben, Giorgio (1999), *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*. New York: Zone Books [ed. orig.: 1998].
- Agamben, Giorgio (2000), *Means Without Ends. Notes on Politics*. Minneapolis e London: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio (2007), “Bartleby, ou da Contingência”, in Giorgio Agamben e Herman Melville, *Bartleby. Escrita da potência*. Lisboa: Assírio e Alvim, 7-49 [ed. orig.: 1993].
- Agamben, Giorgio (2009a), “What is a Paradigm?”, in *idem, The Signature of All Things. On Method*. New York: Zone Books, 9-32 [ed. orig.: 2008].
- Agamben, Giorgio (2009b), “O que é um dispositivo?”, in *idem, O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 25-51 [ed. orig.: 2006].
- Agamben, Giorgio (2010), *Estado de exceção*. Lisboa: Edições 70 [ed. orig.: 2003].
- Agamben, Giorgio (2011), *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford: Stanford University Press [ed. orig.: 2007].
- Agamben, Giorgio (2013), *The Highest Poverty. Monastic Rules and Form-of-Life*. Stanford: Stanford University Press [ed. orig.: 2011].
- Agamben, Giorgio (2015), *Pilate and Jesus*. Stanford: Stanford University Press [ed. orig.: 2013].
- Aldeia, João (2011), *A Barraca do Rui. Os laços sociais no fenómeno dos sem-abrigo*. Dissertação de Mestrado em Sociologia apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Coimbra: FEUC.

- Amore, Kate; Baker, Michael; Howden-Chapman, Philippa (2011), "The ETHOS Definition and Classification of Homelessness. An Analysis", *European Journal of Homelessness*, 5 (2), 19-37.
- Arendt, Hannah (2001), *A condição humana*. Lisboa: Relógio D'Água [ed. orig.: 1958].
- Arendt, Hannah (2007a), "Ditadura e responsabilidade pessoal", in *idem*, *Responsabilidade e juízo*. Lisboa: Dom Quixote, 15-42 [ed. orig.: 1964].
- Arendt, Hannah (2007b), "Algumas questões de filosofia moral", in *idem*, *Responsabilidade e juízo*. Lisboa: Dom Quixote, 43-131 [ed. orig.: 1965-1966].
- Arendt, Hannah (2007c), "Responsabilidade colectiva", in *idem*, *Responsabilidade e juízo*. Lisboa: Dom Quixote, 133-142 [ed. orig.: 1968].
- Arendt, Hannah (2010), *As origens do totalitarismo*. Alfragide: Dom Quixote [ed. orig.: 1951].
- Aristóteles (2012), *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal.
- Arnold, Kathleen R. (2004), *Homelessness, Citizenship, and Identity. The Uncanniness of Late Modernity*. New York: State University Press of New York.
- Astier, Isabelle (2007), *Les nouvelles règles du social*. Paris: PUF.
- Astier, Isabelle; Duvoux, Nicolas (2006), "L'institution de la dignité dans la société contemporaine. Réflexions à partir du cas français", in *idem* (orgs.), *La société biographique. Une injoction à vivre dignement*. Paris: L'Harmattan, 15-31.
- Barbier, Jean-Claude (2013), "Pour un bilan du *workfare* et de l'activation de la protection sociale", in Robert Castel, Nicolas Duvoux et al., *L'avenir de la solidarité*. Paris: PUF, 43-64.
- Bartholomé, Christine; Vrancken, Didier (2005), "L'accompagnement. Un concept au coeur de l'État social actif. Le cas des pratiques d'accompagnement des personnes handicapées", *Pensée plurielle*, 10 (2), 85-95.
- Bateson, Gregory et al. (1987), "Toward a Theory of Schizophrenia", in Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution*

- and Epistemology*. Northvale e London: Jason Aronson, Inc., 153-170 [ed. orig.: 1956].
- Bauman, Zygmunt (1991), "The Social Manipulation of Morality. Moralizing Actors, Adiaphorizing Action", *Theory, Culture & Society*, 8, 137-151.
- Bauman, Zygmunt (1997), *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus [ed. orig.: 1993].
- Bauman, Zygmunt (1998), *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar [ed. orig.: 1997].
- Bauman, Zygmunt (1999), "The World Inhospitable to Lévinas", *Philosophy Today*, 43 (2), 151-167.
- Bauman, Zygmunt (2000), "Ethics of Individuals", *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, 25 (1), 83-96.
- Bauman, Zygmunt (2007a), *Modernidade e ambivalência*. Lisboa: Relógio D'Água [ed. orig.: 1991].
- Bauman, Zygmunt (2007b), *A vida fragmentada. Ensaio sobre a Moral pós-moderna*. Lisboa: Relógio D'Água [ed. orig.: 1995].
- Bauman, Zygmunt (2008), *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*. Cambridge e London: Harvard University Press.
- Bauman, Zygmunt (2009), *Work, Consumerism and the New Poor*. London: Open University Press [ed. orig.: 1998].
- Bauman, Zygmunt; Donskis, Leonidas (2013), *Moral Blindness. The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*. Cambridge e Malden: Polity.
- Bec, Colette; Procacci, Giovanna (2003), "Introduction", in *idem* (orgs.), *De la responsabilité solidaire. Mutations dans les politiques sociales d'aujourd'hui*. Paris: Syllepse, 7-19.
- Beck, Ulrich (2009), *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage [ed. orig.: 1986].
- Becker, Howard S. (1967), "Whose Side Are We On?", *Social Problems*, 14, 239-247.

- Bellaing, Louis Moreau de (2000), “Économie de la pauvreté et économie de la misère”, *Socio-anthropologie*, 7. Consultado a 25 de outubro de 2015, disponível em <http://socio-anthropologie.revues.org/100>.
- Benjamin, Walter (2007), “Theses on the Philosophy of History”, in *idem, Illuminations. Essays and Reflections*. New York: Schocken Books, 253-264 [ed. orig.: 1950].
- Binkley, Sam (2011), “Psychological Life as Enterprise. Social practice and the government of neo-liberal interiority”, *History of the Human Sciences*, 24 (3), 83-102.
- Binkley, Sam *et al.* (2010), “The Planned and the Unplanned. A Roundtable Discussion on the Legacies of Michel Foucault and Norbert Elias”, *Foucault, Studies*, 8, 53-77.
- Blau, Joel (1992), *The Visible Poor. Homelessness in the United States*. New York e Oxford: Oxford University Press.
- Boltanski, Luc (2011), *On Critique. A Sociology of Emancipation*. Cambridge e Malden: Polity [ed. orig.: 2009].
- Bonnet, François (2009), “Managing Marginality in Railway Stations. Beyond the Welfare and Social Control Debate”, *International Journal of Urban and Regional Research*, 33 (4), 1029-1044.
- Bourdieu, Pierre (1995), *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press [ed. orig.: 1972].
- Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne; Lemke, Thomas (2011), “From Foucault’s Lectures at the Collège de France to the Studies of Governmentality. An Introduction”, in Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann e Thomas Lemke (orgs.), *Governmentality. Current Issues and Future Challenges*. New York e London: Routledge, 1-33.
- Brousse, Cécile (2005), “Définir et compter les sans-abri en Europe. Enjeux et controverses”, *Géneses*, 58, 48-71.
- Burchell, Graham (1991), “Peculiar Interests. Civil Society and Governing ‘The System of Natural Liberty’”, in Burchell, Graham; Gordon, Colin; Miller, Peter (orgs.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 119-150.

- Caillé, Alain (2000), *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris: Desclée du Brouwer.
- Callon, Michel (1986), "Some Elements of a Sociology of Translation. Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Briec Bay", in John Law (org.), *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge?* London: Routledge, 196-233.
- Campbell, Timothy C. (2011), *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minneapolis e London: University of Minnesota Press.
- Canguilhem, Georges (2007), *The Normal and the Pathological*. New York: Zone Books [ed. orig.: 1966].
- Carvalho, Mário Santiago de (2002), *O problema da habitação. Estudos de (história da) filosofia*. Lisboa: Colibri e Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Castel, Robert (2009), *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris: Gallimard [ed. orig.: 1995].
- Castel, Robert (2013), "De la protection sociale comme droit", in Robert Castel, Nicolas Duvoux et al., *L'avenir de la solidarité*. Paris: PUF, 5-21.
- Castra, Dennis (2011), *L'insertion professionnelle des publics précaires*. Paris: PUF [ed. orig.: 2003].
- Castro-Goméz, Santiago (2005), "Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro"", in Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 169-186.
- Chelle, Élisabeth (2012), *Gouverner les pauvres. Politiques sociales et administration du mérite*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Chita, Dan Alexandru (2012), "The Birth of the Subject: Michel Foucault and Norbert Elias", *Hermeneia: Journal of Hermeneutics, Art Theory & Criticism*, 12, 163-176.
- Cohen, Stanley (2010), *States of Denial. Knowing About Atrocities and Suffering*. Cambridge e Malden: Polity [ed. orig.: 2001].

- Commaille, Jacques (2012), "Preface", in Élisabeth Chelle, *Gouverner les pauvres. Politiques sociales et administration du mérite*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 11-14.
- Connolly, William E. (2007), "The Complexities of Sovereignty", in Matthew Calarco e Steven DeCaroli (orgs.), *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*. Stanford: Stanford University Press, 23-42.
- Conrad, Peter (1992), "Medicalization and Social Control", *Annual Review of Sociology*, 18, 209-232.
- Conrad, Peter (2007), *The Medicalization of Society. On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Conrad, Peter; Schneider, Joseph W. (1992), *Deviance and Medicalization. From Badness to Sickness*. Expanded Edition, with a new afterword by the authors. Philadelphia: Temple University Press [ed. orig. 1980].
- DaMatta, Roberto (1997a), *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco [ed. orig.: 1979].
- DaMatta, Roberto (1997b), *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco [ed. orig.: 1985].
- Damon, Julien (1997), "Les oscillations de l'hospitalité. Le cas de la prise en charge collective des SDF", *Communications*, 65, 121-129.
- Damon, Julien (2002), "Les «SDF», de qui parle-t-on? Une étude à partir des dépêches APF", *Population*, 57 (3), 569-582.
- Damon, Julien (2004), "La question SDF au prisme des médias", *Espaces et sociétés*, 116-117 (1-2), 93-110.
- Damon, Julien (2008), *La question SDF. Critique d'une action publique*. Paris: PUF [ed. orig.: 2002].

- DeCaroli, Steven (2007), "Boundary Stones: Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty", in Matthew Calarco e Steven DeCaroli (orgs.), *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*. Stanford: Stanford University Press, 43-69.
- Deleuze, Gilles (1992), "What is a *dispositif*?", in Timothy J. Armstrong (org.), *Michel Foucault. Philosopher*. New York: Routledge, 159-168 [ed. orig.: 1989].
- Delory-Momberger-Christine (2007), "Biographisation des parcours entre projet de soi et cadrage institutionnel", *L'orientation scolaire et professionnelle*, 36 (1), 9-17.
- Delory-Momberger, Christine (2009), *La condition biographique. Essais sur le récit de soi dans la modernité avancée*. Paris: Téraèdre.
- Denning, Lachlan Grant (2012), *Foucault and Elias. Two Approaches to the Self and Society*. Tese de Mestrado (B.A.) em Sociologia. Perth: School of Social Sciences and Humanities, Murdoch University.
- Diken, Bülent; Laustsen, Carsten Bagge (2005), *The Culture of Exception. Sociology Facing the Camp*. London e New York: Routledge.
- Dolan, Paddy (2010), "Space, Time and the Constitution of Subjectivity. Comparing Elias and Foucault", *Foucault Studies*, 8, 8-27.
- Donzelot, Jacques (2005), *La police des familles*. Paris: Les éditions de Minuit [ed. orig.: 1977].
- Donzelot, Jacques (2008), "Le social de compétition", *Esprit*, volume de novembro de 2008, 51-77.
- Dussel, Enrique (1995), *The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*. New York: Continuum [ed. orig.: 1992].
- Duvoux, Nicolas (2012a), *L'autonomie des assistés. Sociologie des politiques d'insertion*. Paris: PUF [ed. orig.: 2009].
- Duvoux, Nicolas (2012b), *Le nouvel age de la solidarité. Pauvreté, précarité et politiques publiques*. Paris: Seuil e La République des Idées.

- Duvoux, Nicolas (2013), “Le RMI à la Reunion. Leçons d’un décentrement”, in Robert Castel, Nicolas Duvoux *et al.*, *L’avenir de la solidarité*. Paris: PUF, 77-82.
- Edgar, Bill (2009), *European Review of Statistics on Homelessness in Europe*. Brussels: FEANTSA.
- Edgar, Bill (2012), “The ETHOS Definition and Classification of Homelessness and Housing Exclusion”, *European Journal of Homelessness*, 6 (2), 219-225.
- Ehrenberg, Alain (2011), *Le culte de la performance*. Paris: Fayard/Pluriel [ed. orig.: 1991].
- Ehrenberg, Alain; Botbol, Michel (2004), “Depressão, doença da autonomia?”, *Ágora*, 7 (1), 143-153.
- Elias, Norbert (1995), *A sociedade de corte*. Lisboa: Editorial Estampa [ed. orig.: 1969].
- Elias, Norbert (1997), *Envolvimento e distanciamento. Estudos sobre sociologia do conhecimento*. Lisboa: Dom Quixote [ed. orig.: 1990].
- Elias, Norbert (2002), “Figuração”, in *idem*, *Escritos e Ensaios: 1 – Estado, processo, opinião pública*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 25-27 [ed. orig.: 1986].
- Elias, Norbert (2004), *A sociedade dos indivíduos*. Lisboa: Dom Quixote [ed. orig.: 1987].
- Elias, Norbert (2005), *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70 [ed. orig.: 1970].
- Elias, Norbert (2006), *O processo civilizacional. Investigações sociogenéticas e psicogenéticas*. Lisboa: Dom Quixote [ed. orig.: 1939].
- Erikson, Edward (2008), *Adomizen. A Foucaultian Archeology of Homelessness in Washington, D.C.’s Monumental Core*. Dissertação de mestrado em Comunicação, Cultura e Tecnologia. Washington, D.C.: Georgetown University.
- Erikson, Edward (2011), “Adomizen: Discourses of Civic Erasure in the Help the Homeless Walkathon”, *Journal of Integrated Social Sciences*, 2 (1), 128-147.
- Esposito, Roberto (2010a), *Bios. Biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70 [ed. orig.: 2004].
- Esposito, Roberto (2010b), *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. Stanford: Stanford University Press [ed. orig.: 1998].

- Esposito, Roberto (2011), *Immunitas. The Protection and Negation of Life*. Cambridge e Malden: Polity [ed. orig.: 2002].
- Esposito, Roberto (2012), *Third Person. Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*. Cambridge e Malden: Polity [ed. orig.: 2007].
- FEANTSA (2011), *ETHOS. Tipologia europeia de Exclusão relacionada com a Habitação*. Consultada a 9 de novembro de 2015, disponível <www.feantsa.org/spip.php?action=acceder_document&arg=793&cle=79dac94bf50ed8a3ad5752f0033cbc9e1384148c&file=pdf%2Fethos_pt_final.pdf&lang=en>.
- Feldman, Leonard C. (2006), *Citizens Without Shelter. Homelessness, Democracy and Political Exclusion*. Ithaca e London: Cornell University Press [ed. orig.: 2004].
- Feltesse, Patrick (2005), “L’État Social Actif au service de l’économie marchande”, *Pensée plurielle*, 10 (2), 11-18.
- Ferrell, Jeff (2009a), “Against Method, Against Authority... For Anarchy”, in Amster, Randall et al., *Contemporary Anarchist Studies. An Introductory Anthropology of Anarchy in the Academy*. London e New York: Routledge, 73-81.
- Ferrell, Jeff (2009b), “Kill Method. A Provocation”, *Journal of Theoretical and Philosophical Criminology*, 1 (1).
- Feyerabend, Paul K. (1993), *Contra o método*. Lisboa: Relógio D’Água [ed. orig.: 1975].
- Flew, Terry (2012), “Michel Foucault’s *The Birth of Biopolitics* and contemporary neo-liberalism debates”, *Thesis Eleven*, 108, 44-65.
- Flyvbjerg, Bent (1998), *Rationality and Power. Democracy in Practice*. Chicago e London: The University of Chicago Press [ed. orig.: 1991].
- Flyvbjerg, Bent (2011), *Making Social Science Matter. Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*. Cambridge: Cambridge University Press [ed. orig.: 2001].
- Foucart, Jean (2005), “Relation d’aide, fluidité sociale et enjeux symbolico-identitaires. Du paradigme réparateur au paradigme de l’accompagnement”, *Pensée plurielle*, 12 (2), 97-117.

- Foucault, Michel (1978), "About the Concept of the "Dangerous Individual" in 19th-Century Legal Psychiatry", *International Journal of Law and Psychiatry*, 1, 1-18.
- Foucault, Michel (1980a), "Truth and Power", in Colin Gordon (org.) e Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Pantheon, 109-133 [ed. orig.: 1977].
- Foucault, Michel (1980b), "The Politics of Health in the Eighteenth Century", in Colin Gordon (org.) e Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Pantheon, 166-182 [ed. orig.: 1976].
- Foucault, Michel (1980c), "The Confession of the Flesh", in Colin Gordon (org.) e Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 194-228 [ed. orig.: 1977].
- Foucault, Michel (1983), "The Subject and Power", in Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow (org.), *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press, 208-226 [ed. orig.: 1982].
- Foucault, Michel (1984), "Des espaces autres", *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5, 46-49. Consultado a 9 de novembro de 2015, disponível em <<http://foucault.info/doc/documents/heterotopia/foucault-heterotopia-en-html>>.
- Foucault, Michel (1994a), *História da sexualidade – I. A vontade de saber*. Lisboa: Relógio D'Água [ed. orig.: 1976].
- Foucault, Michel (1994b), *História da sexualidade – II. O uso dos prazeres*. Lisboa: Relógio D'Água [ed. orig.: 1984].
- Foucault, Michel (1994c), *História da sexualidade – III. O cuidado de si*. Lisboa: Relógio D'Água [ed. orig.: 1984].
- Foucault, Michel (1997a), "Technologies of the Self", in Paul Rabinow (org.) e Michel Foucault, *Ethics. Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984, vol. 1*. New York: The New Press, 223-251 [ed. orig.: 1982].

- Foucault, Michel (1997b), "Subjectivity and Truth", in Sylvère Lotringer, Lysa Hochroth (orgs.) e Michel Foucault, *The Politics of Truth*. New York: Semiotext(e), 171-198 [ed. orig.: 1980].
- Foucault, Michel (1997c), "Christianity and Confession", in Sylvère Lotringer, Lysa Hochroth (orgs.) e Michel Foucault, *The Politics of Truth*. New York: Semiotext(e), 199-231 [ed. orig.: 1980].
- Foucault, Michel (1999), *Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*. Paris: EHESS, Gallimard, Seuil.
- Foucault, Michel (2001), *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotex(e).
- Foucault, Michel (2005), *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970*. Lisboa: Relógio D'Água [ed. orig.: 1971].
- Foucault, Michel (2006a), «É preciso defender a sociedade». *Curso no Collège de France (1975-1976)*. Lisboa: Livros do Brasil [ed. orig.: 1997].
- Foucault, Michel (2006b), ""Omnes et singulatim". Toward a Critique of Political Reason", in Noam Chomsky e Michel Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature*. New York e London: The Free Press, 172-210 [ed. orig.: 1978].
- Foucault, Michel (2009), *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-1978*. Basingstoke e New York: Palgrave Macmillan [ed. orig.: 2004].
- Foucault, Michel (2010a), *Nascimento da biopolítica*. Lisboa: Edições 70 [ed. orig.: 2004].
- Foucault, Michel (2010b), *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard [ed. orig.: 1972].
- Foucault, Michel (2011), *Maladie mentale et psychologie*. Paris: PUF [ed. orig.: 1954].
- Foucault, Michel (2012a), *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: EHESS, Gallimard, Seuil.
- Foucault, Michel (2012b), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimad [ed. orig.: 1975].

- Franssen, Abraham (2003), "Le sujet au coeur de la nouvelle question sociale", *La Revue Nouvelle*, 12, 10-51.
- Franssen, Abraham (2006), "L'État Social actif et la nouvelle fabrique du sujet", in Isabelle Astier e Nicolas Duvoux (orgs.), *La société biographique. Une injoction à vivre dignement*. Paris: L'Harmattan, 75-104.
- Froggett, Lynn; Chamberlayne, Prue (2006), "Récits d'entreprise sociale. De la biographie à la critique des pratiques et des politiques", in Isabelle Astier e Nicolas Duvoux (orgs.), *La société biographique. Une injoction à vivre dignement*. Paris: L'Harmattan, 105-121 [ed. orig.: 2004].
- Gaboriau, Patrick (2004), "Mettre les questions à la question. Travail de terrain et raisonnement sur les "sans-logis"", *Espaces et sociétés*, 116-117 (1-2), 111-123.
- Gaboriau, Patrick; Terrolle, Daniel (2007), *SDF. Critique du prêt-à-penser*. Toulouse: Privat.
- Gaboriau, Patrick; Terrolle, Daniel (orgs.) (2009), *Ethnologie des sans-logis. Étude d'une forme de domination sociale*. Paris: L'Harmattan [ed. orig.: 2002].
- Gans, Herbert (1971), "The Uses of Poverty. The Poor Pay All", *Social Policy*, 20-24.
- Gans, Herbert (1995), *The War Against the Poor. The Underclass and Antipoverty Policy*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford (2000), "Thick Description. Toward an Interpretative Theory of Culture", in *idem, The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*. New York: Basic Books [ed. orig.: 1973].
- Genel, Katia (2004), "Le biopouvoir chez Foucault et Agamben" *Methods*, 4. Consultado a 9 de novembro de 2015, disponível em <<http://methodos.revues.org/131#text>>.
- Geremek, Bronislaw (1980), *Truands et misérables dans l'Europe Moderne (1350-1600)*. Paris: Gallimard/Julliard.
- Geremek, Bronislaw (2010), *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Gallimard [ed. orig.: 1978].

- Giddens, Anthony (1996), *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity [ed. orig.: 1990].
- Girard, René (1972), *La violence et le sacré*. Paris: Bernard Grasset.
- Giuliani, Frédérique (2006), “La procédure de l’entretien individualisé dans le travail d’accompagnement. Quand usagers et intervenants sociaux ont à organiser l’expérience de situations sans qualité”, in Isabelle Astier e Nicolas Duvoux (orgs.), *La société biographique. Une injoction à vivre dignement*. Paris: L’Harmattan, 195-212.
- Godbout, Jacques (2000), *Le don, la dette et l’identité. Homo donator versus homo oeconomicus*. Paris: La Découverte.
- Godbout, Jacques; Caillé, Alain (1997), *O espírito da dádiva*. Lisboa: Instituto Piaget [ed. orig.: 1992].
- Goffman, Erving (1990), *Stygma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. London: Penguin [ed. orig.: 1963].
- Goffman, Erving (1993), *A apresentação do eu na vida de todos os dias*. Lisboa: Relógio D’Água [ed. orig.: 1956. Ed. revista: 1959].
- Gordon, Colin (1991), “Governmental Rationality. An Introduction”, in Burchell, Graham; Gordon, Colin; Miller, Peter (orgs.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1-51.
- Gorz, André (2001/2002), ““La personne devient une entreprise”. Note sur le travail de production de soi”, *revue du MAUSS*, 18, 61-66.
- Gowan, Teresa (2010), *Hobos, Hustlers and Backsliders. Homeless in San Francisco*. Minneapolis e London: University of Minnesota Press.
- Grósfoguel, Ramón (2009), “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais. Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”, in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (org.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 383-417 [ed. orig.: 2008].

- Heller, Joseph (2011), *Catch-22 [Artigo 22]*. Alfragide: Dom Quixote [ed. orig.: 1961].
- Hirschman, Albert O. (1970), *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge e London: Harvard University Press.
- Hirschman, Albert O. (1991), *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*. Cambridge e London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Hiscock, Rosemary *et al.* (2001), "Ontological Security and Psycho-Social Benefits from the Home. Qualitative Evidence on Issues of Tenure", *Housing, Theory and Society*, 18 (1-2), 50-66.
- Hobbes, Thomas (2002), *Leviatã. Ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Lisboa: IN-CM [ed. orig.: 1651].
- Hopper, Kim (1997), "Homelessness Old and New. The Matter of Definition", in Dennis P. Culhane e Steven P. Hornburg (orgs.), *Understanding Homelessness. New Policy and Research Perspectives*. Washington: Fannie Mae Foundation, 9-67 [ed. orig.: 1991].
- Hopper, Kim (2003), *Reckoning with Homelessness*. Ithaca e London: Cornell University Press.
- Ion, Jacques (2006), *Le travail social au singulier. La fin du travail social?* Paris: Dunod [ed. orig.: 1998].
- Jacobs, Keith; Kemeny, Jim; Manzy, Toni (1999), "The Struggle to Define Homelessness. A Constructivist Approach", in Susan Hutson e David Clapham (orgs.), *Homelessness. Public Policies and Private Troubles*. London: Cassell, 11-28.
- Jessop, Bob (2011), "Constituting Another Foucault Effect. Foucault on States and Statecraft", in Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann e Thomas Lemke (orgs.), *Governmentality. Current Issues and Future Challenges*. New York e London: Routledge, 56-73.
- Johnson, Peter (2006), "Unravelling Foucault's 'Different Spaces'", *History of the Human Sciences*, 19, 75-90.

- Join-Lambert, Marie-Thérèse (2006), “Un enquête d’exception. Sans-abri, sans-domicile. Des interrogations renouvelées”, *Économie et statistique*, 391-392, 3-14.
- Karsenti, Bruno (2005), “La politique du dehors. Une lecture des cours de Foucault au Collège de France (1977-1979)”, *Multitudes*, 22 (3), 37-50.
- Kuhn, Thomas (2009), *A estrutura das revoluções científicas*. Lisboa: Guerra e Paz [ed. orig.: 1962].
- Laclau, Ernesto (2007), “Bare Life or Social Indeterminacy?”, in Matthew Calarco e Steven DeCaroli (orgs.), *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*. Stanford: Stanford University Press, 11-22.
- Laing, Ronald David (2010), *The Divided Self. An Existential Study in Sanity and Madness*. London: Penguin [ed. orig.: 1960].
- Lander, Edgardo (org.) (2005), *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Latour, Bruno (1987), *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2007), *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press [ed. orig.: 2005].
- Latour, Bruno (2010), *Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte [ed. orig.: 1991].
- Latour, Bruno; Callon, Michel (1981), “Unscrewing the Big Leviathan. How Actors Macro-Structure Reality and How Sociologists Help Them Do So”, in Karin Knorr-Cetina e Aaron Victor Cicourel (orgs.), *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*. Boston, London e Henley: Routledge & Kegan Paul, 277-303.
- Law, John (1991), “Power, Discretion and Strategy”, in *idem* (org.), *A Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination*. London e New York: Routledge, 165-191.

- Law, John (2002), *Aircraft Stories. Decentering the Object in Technoscience*. Durham e London: Duke University Press.
- Law, John (2004), *After Method. Mess in Social Science Research*. London e New York: Routledge.
- Law, John; Lien, Marianne Elisabeth (2012), “Slippery. Field Notes in Empirical Ontology”, *Social Studies of Science*, 43 (3), 363-378.
- Lazzarato, Maurizio (2009), “Neoliberalism in Action. Inequality, insecurity and the reconstitution of the social”, *Theory, Culture and Society*, 26 (6), 109-133.
- Lazzarato, Maurizio (2012), *The Making of the Indebted Man. An Essay on the Neoliberal Condition*. Los Angeles: Semiotex(e) [ed. orig.: 2011].
- Le Goff, Frédérique (2006), “Lorsque les stratégies d’empowerment épousent les trajectoires. L’aide à l’emploi dans des organismes communautaires au Québec”, in Isabelle Astier e Nicolas Duvoux (orgs.), *La société biographique. Une injoction à vivre dignement*. Paris: L’Harmattan, 139-172.
- Lemke, Thomas (2000), “Foucault, Governmentality, and Critique”. Comunicação apresentada na *Rethinking Marxism Conference*, decorrida na Universidade de Amherst, entre 21 e 24 de setembro de 2000. Consultado a 11 de outubro de 2015, disponível em <http://www.thomaslemkeweb.de/publikationen/Foucault,%20Governmentality,%20and%20Critique%20IV-2.pdf>.
- Lemke, Thomas (2005), ““A Zone of Indistinction” – A Critique of Giorgio Agamben’s Concept of Biopolitics”, *Outlines*, 1, 3-13.
- Lemke, Thomas (2011a), *Biopolitics. An Advanced Introduction*. New York e London: New York University Press [ed. orig.: 2007].
- Lemke, Thomas (2011b), “Beyond Foucault. From Biopolitics to the Government of Life”, in Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann e Thomas Lemke (orgs.), *Governmentality. Current Issues and Future Challenges*. New York e London: Routledge, 165-184.

- Lesswich, Stephan (2011), "Constructing the Socialized Self. Mobilization and Control in the "Active Society"", in Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann e Thomas Lemke (orgs.), *Governmentality. Current Issues and Future Challenges*. New York e London: Routledge, 304-319.
- Lévinas, Emmanuel (1966), "On the Trail of the Other", *Philosophy Today*, 10 (1), 34-46 [ed. orig.: 1963].
- Lévinas, Emmanuel (1988), *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70 [ed. orig.: 1961].
- Lévinas, Emmanuel (1989), "Is Ontology Fundamental?", *Philosophy Today*, 33 (2), 121-129 [ed. orig.: 1951].
- Lévinas, Emmanuel (1991), *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers [ed. orig.: 1974].
- Lévinas, Emmanuel (2004), *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes [1991].
- Lévinas, Emmanuel; Nemo, Philippe (1988), *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70 [ed. orig.: 1982].
- Liebow, Elliot (1995), *Tell Them Who I Am. The Lives of Homeless Women*. London: Penguin [ed. orig.: 1993].
- Locke, John (2001), "Segundo tratado sobre o governo civil", in *idem, Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos. Ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Petrópolis: Vozes [ed. orig.: 1689].
- Lovell, Anne M. (1992), "Classification and Its Risks. How Psychiatric Status Contributes to Homelessness Policy", *New England Journal of Public Policy*, 8 (1), 247-263.
- Lyon-Callo, Vincent (2008), *Inequality, Poverty and Neoliberal Governance*. Toronto: University of Toronto Press [ed. orig.: 2004].
- Maldonado-Torres, Nelson (2009), "A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade", in Boaventura de Sousa Santos e Maria

- Paula Meneses (org.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 337-382 [ed. orig.: 2004].
- Mathieu, Arline (1993), "The Medicalization of Homelessness and the Theater of Repression", *Medical Anthropology Quarterly*, 7 (2), 170-184.
- Mauss, Marcel (2003), "Uma categoria do espírito humano. A noção de pessoa, a de "eu"", in *idem, Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 367-397 [ed. orig.: 1938].
- Mauss, Marcel (2008), *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Lisboa: Edições 70 [ed. orig.: 1923-1924].
- McIntosh, Ian; Erskine, Angus (2000), ""Money for Nothing?" Understanding Giving to Beggars", *Sociological Research Online*, 5 (1). Consultado a 25 de outubro de 2015, disponível em <<http://www.socresonline.org.uk/5/1/mcintosh.html>>.
- McNay, Lois (2009), "Self as Enterprise. Dilemmas of control and resistance in Foucault's The Birth of Biopolitics", *Theory, Culture and Society*, 26 (6), 55-77.
- Melville, Herman (2011), *Bartleby*. Lisboa: Assírio e Alvim [ed. orig.: 1853].
- Mignolo, Walter (2000), *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Miller, Peter; Rose, Nikolas (2008), *Governing the Present. Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge e Malden: Polity.
- Mills, Catherine (2007), "Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism", in Matthew Calarco e Steven DeCaroli (orgs.), *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*. Stanford: Stanford University Press, 180-202.
- Mills, Catherine (2008), *The Philosophy of Agamben*. Montreal, Kingston & Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- Mills, Charles Wright (2000), *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press [ed. orig.: 1959].

- Mol, Annemarie (2002), *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*. Durham e London: Duke University Press.
- Mol, Annemarie (2008), “Política ontológica. Algumas ideias e várias perguntas”, in João Arriscado Nunes e Ricardo Roque (orgs.), *Objectos Impuros. Experiências em Estudos sobre a Ciência*. Porto: Afrontamento, 63-77 [ed. orig.: 1999].
- Mol, Annemarie (2010), “Actor-Network Theory. Sensitive Terms and Enduring Questions”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 50 (1), 253-269.
- Moore Jr., Barrington (1978), *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*. White Plains: M. E. Sharpe.
- Murdoch, Alison *et al.* (1996), *We are Human Too. A Study of People Who Beg*. London: Crisis [ed. orig.: 1994].
- Nye, Robert A. (2003), “The Evolution of the Concept of Medicalization in the Late Twentieth Century”, *Journal of History of the Behavioral Sciences*, 39 (2), 115-129.
- O’Neill, Bruce (2010), “Down and then Out in Bucharest. Urban Poverty, Governance, and the Politics of Place in the Postsocialist City”, *Environment and Planning D: Society and Space*, 28, 254-269.
- Ortner, Sherry B. (2006), “Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal”, in *idem*, *Anthropology and Social Theory. Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham e London: Duke University Press [ed. orig.: 1995].
- Orwell, George (2003), *O Caminho para Wigan Pier*. Lisboa: Antígona [ed. orig.: 1937].
- Pais, José Machado (2006), “A minha casa é um mundo: os sem-abrigo”, in *idem*, *Nos rastros da solidão. Deambulações sociológicas*. Porto: Âmbra, 31-72.
- Parr, Hester; Philo, Chris (2005), “Mapping ‘Mad’ Identities”, in Steve Pile e Nigel Thrift (orgs.), *Mapping the Subject. Geographies of Cultural Transformation*. London e New York: Routledge, 182-207 [ed. orig.: 1995].

- Patton, Paul (2007), "Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics", in Matthew Calarco e Steven DeCaroli (orgs.), *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*. Stanford: Stanford University Press, 203-218.
- Paugam, Serge (2006), *Les formes élémentaires de la pauvreté*. Paris: PUF [ed. orig.: 2005].
- Paugam, Serge (2013), "Les cycles de la solidarité envers les pauvres", in Robert Castel, Nicolas Duvoux et al., *L'avenir de la solidarité*. Paris: PUF, 23-41.
- Paugam, Serge; Duvoux, Nicolas (2010), *La régulation des pauvres. Du RMI au RSA*. Paris: PUF [ed. orig.: 2008].
- Paugam, Serge; Martin, Claude (2009), "La nouvelle figure du travailleur précaire assisté", *Lien social et politique*, 61, 13-19.
- Paugam, Serge; Schultheis, Franz (2008), "Introduction. Naissance d'une sociologie de la pauvreté", in Georg Simmel, *Les pauvres*. Paris: PUF, 1-34 [ed. orig.: 1998].
- Pereira, Sandra Marques (2012), *Casa e mudança social. Uma leitura das transformações da sociedade portuguesa a partir da casa*. Casal de Cambra: Caleidoscópio.
- Périvier, Hélène (2013), "Les victimes collatérales du RSA", in Robert Castel, Nicolas Duvoux et al., *L'avenir de la solidarité*. Paris: PUF, 65-75.
- Quijano, Aníbal (2007), "Coloniality and Modernity/Rationality", *Cultural Studies*, 21 (2/3), 168-178 [ed. orig.: 1992].
- Quijano, Aníbal (2009), "Colonialidade do poder e classificação social", in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (org.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 73-117 [ed. orig.: 2000].
- Raffnoe, Sverre; Gudmand-Hoyer, Marius; Thaning, Morten S. (2014), "“What is a dispositive?” Foucault’s historical mappings of the networks of social reality”, Consultado a 11 de outubro de 2015, disponível em <http://openarchive.cbs.dk/bitstream/handle/10398/9077/Raffnsoe.pdf?sequence=1>.

- Read, Jason (2009), "A Genealogy of Homo-Economicus. Neoliberalism and the production of subjectivity", *Foucault Studies*, 6, 25-36.
- Relvas, Eunice (2002), *Esmola e degredo. Mendigos e vadios em Lisboa (1835-1910)*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Rodriguez, Jacques (2013), "De la charité publique à la mise au travail? Autour du *Speenhamland Act*", in Robert Castel, Nicolas Duvoux et al., *L'avenir de la solidarité*. Paris: PUF, 83-97.
- Roman, Nan (2012), "ETHOS. A Perspective from the United States of America", *European Journal of Homelessness*, 6 (2), 235-237.
- Rose, Nikolas (1991), "Governing by Numbers. Figuring Out Democracy", *Accounting Organizations and Society*, 16 (7), 673-692.
- Rose, Nikolas (2000), "Government and Control", *British Journal of Criminology*, 40, 321-339.
- Rose, Nikolas; O'Malley, Pat; Valverde, Mariana (2006), "Governmentality", *Annual Review of Law and Social Science*, 2, 83-104.
- Rosenhan, David L. (1973), "On Being Sane in Insane Places", *Science*, 179, 250-258.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003), *O contrato social*. Mem Martins: Europa-América [ed. orig. 1762].
- Sahlin, Ingrid (2012), "The Logo ETHOS", *European Journal of Homelessness*, 6 (2), 227-234.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer [ed. orig.: 2000].
- Schmitt, Carl (2005), *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago e London: University of Chicago Press [ed. orig.: 1922].

- Schmitt, Carl (2007), *The Concept of the Political*. Expanded Edition. Chicago e London: University of Chicago Press [ed. orig.: 1932].
- Schram, Sanford F. (2000), *After Welfare. The culture of postindustrial social policy*. New York e London: New York University Press.
- Schram, Sanford F. (2006), "Return to Politics. Perestroika, Phronesis, and Post-Paradigmatic Political Science", in Sanford F. Schram e Brian Caterino (orgs.), *Making Political Science Matter. Debating Knowledge, Research, and Method*. New York e London: New York University Press, 17-32 [ed. orig.: 2003].
- Schwab, George (2005), "Introduction", in Carl Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago e London: University of Chicago Press, xxxvii-iii.
- Scott, James (1985), *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New York e London: Yale University Press.
- Scott, James (1990), *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven e London: Yale University Press.
- Scott, James (1998), *Seeing Like a Stare. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven e London: Yale University Press.
- Sennett, Richard (1993), *Authority*. New York e London: W. W. Norton.
- Silva, Marcelo Moraes *et al.* (2014), "Norbert Elias e Michel Foucault. Apontamentos para uma tematização relacional da noção de poder", *Interthesis*, 11 (1), 254-275.
- Simmel, Georg (s.d.), *The Sociology of Georg Simmel*. Glencoe: The Free Press.
- Simmel, Georg (1964), "The Web of Group-Affiliations", in *idem*, *Conflict and the Web of Group-Affiliations*. New York: The Free Press, 125-195 [ed. orig.: 1908].
- Simmel, Georg (2008), *Les pauvres*. Paris: PUF [ed. orig.: 1908].
- Smith, Dennis (1999), "'The Civilizing Process' and the 'History of Sexuality'". Comparing Norbert Elias and Michel Foucault", *Theory and Society*, 28 (1), 79-100.

- Snow, David; Anderson, Leon (1993), *Down on Their Luck. A Study of Homeless Street People*. Berkeley: University of California Press.
- Somers, Margaret R. (2010), *Genealogies of Citizenship. Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*. Cambridge e New York: Cambridge University Press [ed. orig.: 2008].
- Somers, Margaret; Block, Fred (2005), "From Poverty to Perversity. Ideas, Markets, and Institutions over 200 Years of Welfare Debate", *American Sociological Review*, 70, 260-287.
- Soulet, Marc-Henry (2003), "Penser l'action en contexte d'incertitude. Une alternative à la théorisation des pratiques professionnelles?", *Nouvelles pratiques sociales*, 16 (2), 125-141.
- Soulet, Marc-Henry (2005), "Une solitarité de responsabilisation?", in Jacques Ion (org.), *Le travail social en débat(s)*. Paris: La découverte, 86-103.
- Strathern, Marilyn (2004), *Partial Connections*. Updated Edition. Walnut Creek: Altamira Press [ed. orig.: 1991].
- Strong, Tracy B. (2005), "Foreword. The Sovereign and the Exception: Carl Schmitt, Politics, Theology, and Leadership", in Carl Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago e London: University of Chicago Press, vii-xxxv.
- Strong, Tracy B. (2007), "Foreword. Dimensions of the New Debate Around Carl Schmitt", in Carl Schmitt, *The Concept of the Political*. Chicago e London: University of Chicago Press, ix-xxxi.
- Szasz, Thomas (1991), "The Myth of Mental Illness", in *idem, Ideology and Insanity. Essays on the Psychiatric Dehumanization of Man*. Syracuse: Syracuse University Press, 12-24 [ed. orig.: 1960].
- Terranova, Tiziana (2009), "Another Life. The Nature of Political Economy in Foucault's Genealogy of Biopolitics", *Theory, Culture and Society*, 26 (6), 234-262.
- Terrolle, Daniel (1999), "Privés de Deuil", *Le Nouveau Mascaret*, 55, 26-32.

- Terrolle, Daniel (2004), "La ville dissuasive. L'envers de la solidarité avec les SDF", *Espaces et sociétés*, 116-117 (1-2), 143-157.
- Terrolle, Daniel (2005), "Du mirage de l'urgence sociale à la réalité anthropologique du terrain. Un bilan de recherche sur les sans-abri sur plus d'une décennie", *Les Cahiers de l'Actif*, 344/345, 21-37.
- Terrolle, Daniel (2006), "«Gerer les pauvres»", *Tsantsa*, 11, 13-22.
- Terrolle, Daniel (2009), "La mort comme seule réinsertion", in Patrick Gaboriau e Daniel Terrolle (orgs.), *Ethnologie des sans-logis. Étude d'une forme de domination sociale*. Paris: L'Harmattan, 181-202.
- Terrolle, Daniel (2010), "Recyclages", *Études sur la mort*, 137, 95-101.
- Terrolle, Daniel; Amistani, Carole (2008), "L'alimentation des sans-abri. Entre autonomie et dépendence", *Anthropology of food*, 6. Consultado a 25 de outubro de 2015, disponível em <<http://aof.revues.org/4952>>.
- Van Krieken, Robert (1996), "A organização da alma. Elias e Foucault sobre a disciplina e o eu", *Plural*, 3, 153-188 [ed. orig.: 1990].
- Wacquant, Löic (2009), *Punishing the Poor. The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Durham e London: Duke University Press [ed. orig.: 2004].
- Wasserman, Jason Adam; Clair, Jeffrey Michael (2010), *At Home on the Street. People, Poverty & a Hidden Culture of Homelessness*. Boulder e London: Lynne Rienner Publishers.
- Weber, Max (2002), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica [ed. orig.: 1922/1956].
- Zeneidi-Henry, Djemila (2002), *Les SDF et la ville. Géographie du savoir-survivre*. Paris: Bréal.