

REALIS

Revista de Estudos
AntiUtilitaristas e PosColoniais

DIZER A VERDADE PATOLÓGICA DE SI.

A injunção ontológica dirigida aos sem-abrigo¹

*Tell the pathological truth about yourself. The ontological injunction addressed to the
homeless*

ALDEIA, João²

Resumo: Partindo da leitura da obra seminal de Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, este texto discute o modo como, no modelo societal moderno ocidental, as práticas de intervenção sobre a vida na rua exigem que cada sujeito sem-abrigo enuncie, de forma repetida, a falha ontológica (*e.g.*, doença ou deficiência mental, preguiça, alcoolismo, toxicodependência) que, supostamente, o faz viver na rua e mostre a sua disposição para a corrigir, transformando o seu íntimo errado sob a orientação de outrem. No modelo dominante de intervenção sobre a vida na rua, a ressubjetivação é considerada como a única solução possível para a saída da rua e esta transformação íntima é indissociável da exigência de que cada sujeito sem-abrigo diga a verdade de si. Contudo, na vida na rua, estas enunciações de si mesmo não assumem a forma de injunções biográficas pois, em rigor, o acesso a uma biografia consequente é negado aos sem-abrigo. Antes, ao ser-lhe exigido que exponha seu íntimo, cada sem-abrigo recebe uma injunção ontológica para enunciar a verdade do seu erro íntimo elementar, erro esse que nunca poderá superar totalmente, mas que deve se mostrar disposto a, resilientemente e sem uma possibilidade significativa de sucesso, corrigir.

Palavras-chave: intervenção assistencialista; sem-abrigo; subjetivação; verdade.

Abstract: This article uses Michel Foucault's stimulating text, *Du gouvernement des vivants*, to discuss the manner in which in Western modern societies the practices that aim at intervening in homelessness demand that each homeless individual repeatedly

¹Enviado em: 04 Abr. 2022 | Aceito em: 11 Fev. 2023.

²Universidade de Coimbra (UC), Centro de Ecologia Funcional, Portugal. <http://orcid.org/0000-0002-8047-2694>. Doutor em sociologia pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Investigador no Centro de Ecologia Funcional da Universidade de Coimbra. alvesaldeia@gmail.com.

states the ontological flaw (*e.g.* mental illness, laziness, alcoholism, drug addiction) that supposedly makes him homeless and shows his willingness to correct it under the guidance of another. The dominant model of welfare intervention in homelessness considers re-subjectivation as the only possible solution to each individual case of homelessness and this intimate transformation is inseparable from the demand that each homeless individual tells the truth about himself. However, in homelessness, these statements of oneself do not take the form of biographic injunctions since, strictly speaking, access to a consequent biography is denied to the homeless. Rather, by being required to expose his inner self, each homeless is given an ontological injunction to state the truth of their fundamental intimate error, an error that they can never fully overcome but that they must show themselves resiliently willing to correct notwithstanding the absence of a significant possibility of success.

Keywords: homelessness; subjectivation; truth; welfare intervention.

1.Introdução

Em diversos momentos da sua vida na rua, os sem-abrigo são seduzidos ou coagidos a revelar o seu íntimo – e a revelá-lo de uma forma que deixa inegavelmente claras a anormalidade e a anormatividade de quem e do que são.³ Estas enunciações da verdade – patológica – de si são indissociáveis dos procedimentos de transformação de si num ser normal e normativo. Esta transformação de si – ou, dito de modo mais exato, o estímulo desta modificação íntima – é publicamente defendido por vários profissionais do circuito interinstitucional de intervenção sobre a vida na rua como o *leitmotif* das suas práticas de intervenção. Estas práticas reforçam o argumento de que os dispositivos contemporâneos de governo de diversos tipos de alteridade desqualificada têm uma sociogênese cristã, tornando inseparáveis a manifestação da verdade íntima dos sujeitos governados e a sua ressubjetivação. Num contexto de naturalização das características estruturais dos fenômenos sociopolíticos, a deslocação do *locus* do problema – e logo, de qualquer solução possível – para o íntimo de cada sujeito afetado surge como um elemento fundamental do

³Este texto é uma versão revista de uma secção da minha tese de doutoramento em sociologia (Aldeia, 2016a). A investigação foi realizada na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, com o acolhimento científico do Centro de Estudos Sociais da mesma universidade, e financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia com a bolsa individual de doutoramento com a referência SFRH/BD/85867/2012. Agradeço a Sílvia Portugal, orientadora científica da pesquisa, e Ana Manso pela leitura da versão do texto que surge na tese e pelos seus comentários. Todos os problemas que permaneçam são da minha responsabilidade.

exercício do poder. Se é no seu íntimo que o problema se encontra, então, a manifestação da verdade ontológica do sujeito problemático surge como um procedimento crucial da operação do poder, sendo o ponto de ancoragem das práticas que visam transformar este sujeito.

Com o intuito de discutir as práticas de manifestação de si na intervenção assistencialista e medicalizada sobre a vida na rua, após caracterizar brevemente a cosmologia que orienta esta intervenção, a reflexão que proponho parte de uma leitura do texto seminal de Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, lecionado no Collège de France no ano letivo de 1979/1980 (Foucault, 2012a). Ainda que a enunciação da verdade e a subjetivação sejam temas – inextricáveis – que percorrem toda a obra deste autor, em *Du gouvernement des vivants* Foucault avança uma reflexão particularmente produtiva sobre a genealogia cristã da relação entre a manifestação da verdade e o exercício do poder – ou, em termos mais rigorosos, entre a manifestação da verdade e a prática de “governo”, entendida como conjunto “de mecanismos e de procedimentos destinados a conduzir os homens, a dirigir a conduta dos homens, a conduzir a conduta dos homens” (Foucault, 2012a, p. 14).⁴

Com base nesta leitura de *Du gouvernement des vivants*, discuto a forma como os profissionais das instituições da intervenção sobre a vida na rua mobilizam uma série de práticas que visam que os sem-abrigo manifestem verdade – sobretudo, mas não apenas, a verdade de si. Estas práticas deixam claro que esta manifestação da verdade é uma parte fundamental do processo pelo qual estes profissionais procuram incentivar a ressubjetivação dos sem-abrigo como sujeitos capazes de sair da rua – independentemente de saírem ou não deste espaço sociopolítico.

Entre os vários procedimentos pelos quais se exige que quem vive na rua expresse a verdade de si, destaco o uso do sem-abrigo simbólico que surge em eventos públicos organizados por instituições da intervenção para se revelar enquanto sujeito inerentemente anormal e anormativo, mas que tenta corrigir a sua conduta sob a tutela de profissionais destas instituições.

Termino o texto com uma reflexão sobre a aporia fundamental das práticas pelas quais se exige que os sem-abrigo digam o seu íntimo: dada a brutalidade da vida na rua e

⁴ Sobre os conceitos de governo e governamentalidade, para além de *Du gouvernement des vivants*, cf. Foucault (1983, 2009, 2010).

o papel que a individualização patológica desempenha na intervenção sobre ela, os sem-abrigo são recipientes de injunções biográficas numa situação em que, rigorosamente, lhes é negado o acesso a uma biografia, levando a que a manifestação da verdade íntima que é esperada deles se desloque do campo da biografia para o da ontologia.

Para discutir esta questão, recorro às mais de 500 horas de observação direta que levei a cabo numa cidade portuguesa de média dimensão, entre final de 2010 e meados de 2014, durante as minhas investigações de mestrado (Aldeia, 2011) e doutoramento (Aldeia, 2016a). Neste período, participei em diversos tipos de interações em que estavam presentes sem-abrigo, bem como em outras situações em que profissionais de instituições assistencialistas e psiquiátricas falam sobre eles. Circulei pela cidade acompanhando sem-abrigo, participei em momentos de distribuição alimentar, assisti a reuniões de profissionais de instituições assistencialistas e a conferências e outros eventos organizados por estas instituições. Em várias destas interações, os sem-abrigo eram estimulados a revelarem o seu íntimo ontologicamente errado. Os argumentos que apresento de seguida ancoram-se na análise destes momentos.

2. A individualização patológica e a ontologização da vida na rua

A cosmologia dominante na intervenção sobre a vida na rua é uma forma de individualização patológica que, em simultâneo, concebe os sem-abrigo como sujeitos anormais e anormativos (Aldeia, 2011, 2012, 2014, 2016a, 2016b, 2018, 2019a, 2019b; Blau, 1992; Gowan, 2010; Lyon-Callo, 2008; Wasserman e Clair, 2010). Por um lado, estes sujeitos são anormais por serem percebidos como indivíduos que se desviam da norma estatístico-médico-científica e apresentam um conjunto de patologias psiquiátricas ou passíveis de intervenção medicalizada – psicoses, depressão, deficiência mental, *déficits* cognitivos, demências, consumos excessivos de álcool ou de drogas ilegais. Por outro lado, quem vive na rua é compreendido como recusando respeitar a normatividade jurídica e cultural que regula as vidas dos restantes sujeitos da sociedade em que vivem – rejeitando trabalhar, preferindo sobreviver à custa da generosidade pública ou privada, roubando, mentindo, sendo agressivos ou, tal como no registo medicalizado, consumindo de forma excessiva álcool ou drogas ilegais.

Não está em causa uma alternativa interpretativa. Os sem-abrigo não são anormais ou anormativos. Antes, as duas dimensões da individualização patológica combinam-se de várias formas levando a que cada sujeito sem-abrigo seja anormal e anormativo. Isto dá origem a um arquétipo de sem-abrigo que é, inerentemente, paradoxal. Enquanto anormal, este sujeito é destituído de capacidade de ação e reflexividade. Mas na medida em que é também um sujeito anormativo, ele possui age e pensa – ainda que não de um modo considerado válido ou correto segundo os critérios da ciência, da lei ou da tradição. Deste modo, a individualização patológica tem no seu centro um arquétipo de sem-abrigo que, ao mesmo tempo, tem capacidade de ação e reflexividade negativas – deixado entregue a si mesmo, é age e pensa incorretamente – mas não tem capacidade de ação e reflexividade positivas – é incapaz de agir e pensar bem. De acordo com a individualização patológica, é este paradoxo ontológico que torna inevitável que estes sujeitos – pelo que fazem como pelo que não fazem – vivam na rua se forem deixados entregues a si mesmos.

O efeito geral da individualização patológica é a invisibilização das características estruturais do modelo societal moderno ocidental que levam a que certos sujeitos vivam na rua (*e.g.*, as características das políticas públicas ou dos mercados de trabalho e habitacional), deslocando a totalidade das causas da vida na rua para cada um dos corpos e mentes individuais que nela vivem. Isto traduz-se numa caracterização político-ontológica de quem e do que os sem-abrigo são que acompanha estes sujeitos em todas as interações que estabelecem com profissionais de instituições assistencialistas públicas e privadas. A anormalidade e anormatividade desses sujeitos inscreve-se no seu íntimo, caracterizando-os ontologicamente como seres incontornavelmente menores quando comparados com os sujeitos domiciliados normais e respeitadores da normatividade dominante.

O circuito interinstitucional de intervenção sobre a vida na rua tem este arquétipo de sem-abrigo no seu centro, sendo este o sujeito que justifica qualquer intervenção concreta que seja desenvolvida. Partindo desta menoridade político-ontológica, o objetivo geral da intervenção é transformar o íntimo de cada sem-abrigo para que este se torne num sujeito normal e normativo e, assim, possa sair da rua – mesmo que não saia.

3.Uma genealogia cristã da manifestação da verdade

De forma explícita, o circuito interinstitucional de intervenção sobre a vida na rua não visa a eliminação deste fenômeno sociopolítico nem, em rigor, retirar cada indivíduo sem-abrigo da rua. Para diversos assistentes sociais, psicólogos, psiquiatras e outros profissionais destas instituições, o objetivo do que designam como o seu “trabalho técnico”⁵ é estimular a “motivação para a mudança” íntima de cada sem-abrigo para que este, na sua individualidade, adquira condições interiores para poder sair da rua no seu sentido mais restrito (*e.g.*, espaço público, edifícios residenciais e comerciais abandonados e quaisquer outros espaços considerados como inadequados para a habitação humana no modelo societal moderno ocidental). Este incentivo da “motivação para a mudança” é operacionalizado por uma série de práticas assistencialistas e médicas (ou, pelo menos, medicalizadas) que visam a normalização da anormalidade e a normatização da anormatividade dos sem-abrigo – anormalidade e anormatividade estas que são percebidas como explicando cada vida individual passada na rua.

“Crescendo por planos, mas de forma não planeada” (Elias, 2004, p. 85), os diferentes procedimentos da intervenção sobre a vida na rua articulam-se numa estratégia global da intervenção que, apesar de ser não-subjetiva, tem como *leitmotif* a promoção da ressubjetivação de quem vive na rua. Orientando-se, maioritariamente, pela cosmologia da individualização patológica, as práticas pelas quais se procura incentivar esta ressubjetivação tendem a assumir uma forma médico-(a)moral na medida que os problemas íntimos dos sem-abrigo sobre os quais elas visam intervir são, em simultâneo, desvios face à norma neuropsiquiátrica e incumprimentos da normatividade jurídica ou cultural (incorporada pela sucessão das gerações) que rege as vidas dos cidadãos domiciliados.

O discurso público de vários profissionais do circuito interinstitucional de intervenção sobre a vida na rua afirma explicitamente que esta transformação de si, objetivo do trabalho técnico de “motivação para a mudança” e 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,

⁵Todas as citações sem referência bibliográfica são expressões usadas por profissionais da intervenção sobre a vida na rua e registradas no meu caderno de campo.

fundamentalmente errados, a alteração da sua situação de privação e sofrimento – bem como da sua situação que constitui um incômodo estético, económico, político e geográfico para os sujeitos domiciliados – tem de passar pela modificação do que é de quem os sem-abrigo são.

Dada a invisibilização e, sobretudo, a naturalização estrutural promovida pela individualização patológica, 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 da intervenção assente no argumento empírico e historicamente desancorado segundo o qual “para as pessoas terem sucesso basta estarem motivadas”.

O modelo de intervenção sobre a vida na rua que é predominante no modelo societal moderno ocidental, de matriz assistencialista-psiquiátrica, coloca o sujeito sem-abrigo no centro da sua ação, transformando-o na peça central dos procedimentos que os seus profissionais desenvolvem. Como estes últimos defendem, “as pessoas têm de ser trabalhadas no seu todo”, implicando que “o indivíduo [sem-abrigo] seja também parte ativa na sua própria reinserção”. Dentro deste modelo de intervenção, é apenas se cada sujeito sem-abrigo for “proativo” num processo de modificação de si, combatendo a sua própria anormalidade e anormatividade, que a sua “reintegração” – em rigor, a sua normalização – se torna uma possibilidade.

Em todos os pontos da intervenção, cada sujeito sem-abrigo na sua individualidade é tornando no objeto explícito dos procedimentos levados a cabo. 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”. Do mesmo modo, no âmbito da intervenção desenvolvida por profissionais do dispositivo psiquiátrico, como estes defendem, “todo o trabalho pressupõe a centralidade do doente [sem-abrigo] no processo”.

Esta centralização de um sujeito ontologicamente errado no processo de intervenção apoia-se num conjunto de procedimentos de injunção biográfica que são

percebidos como peças fundamentais do processo de ressubjetivação de quem vive na rua. Na contemporaneidade, tais procedimentos são ferramentas centrais na intervenção em diversos fenômenos e adquirem uma importância significativa no campo da assistência (Astier, 2007; Astier e Duvoux (orgs.), 2006; Bartholomé e Vrancken, 2005; Castra, 2011; Chelle, 2012; Delory-Momberger, 2007, 2009, p. 77 *et seq.*; Duvoux, 2012; Foucart, 2005; Franssen, 2003; Ion, 2006; Soulet, 2005).

Estes atos de injunção biográfica são formas de *alêthourgia*, a manifestação de verdade que é *conditio sine qua non* do exercício de poder. 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, p. 8).⁶ 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.*, p. 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, p. 27-28) se torna possível o exercício do poder. Deste modo, os mecanismos de poder 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 a verdade e esta verdade é expressa a partir de si, vem do seu íntimo, da sua experiência, da sua observação (*id., ibid.*, p. 47 *et seq.*). Neste sentido, da Idade Média em diante, o exercício de poder baseia-se numa sucessão de atos de verdade pelo sujeito e a partir do sujeito. No 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

⁶ Todas as citações em língua original que não o português foram por mim traduzidas.

de vida –, o *actus veritatis* pelo qual o próprio sujeito pecador expressa os seus pecados adquire uma enorme importância, sendo precisamente este ato que introduz o sujeito na *alêthourgia* (*id., ibid., p. 79 et seq.*).

A confissão é um dos principais modos pelos quais o sujeito pode participar na *alêthourgia*, correspondendo a uma forma de *autoalêthourgia* em que o sujeito se manifesta a si mesmo, se expõe, a partir do seu interior (Foucault, 1978, 1994a, p. 62 *et seq.*, 1997, 1999, p. 155 *et seq.*, 2012a, 2012b, p. 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 a verdade: é a verdade dele, do seu íntimo, que, neste ato, é descoberta pela audiência (Foucault, 2012a, p. 80).

Mas a confissão, como forma de expressão da verdade de si, não esgota a *alêthourgia* de matriz cristã. Esta dimensão individual da verdade é acompanhada por um outro nível de verdade, já não íntimo, mas estrutural. A par da verdade de si a revelar, a *alêthourgia* contempla a incorporação da verdade canônica – 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. A este nível, através de um ato de “profissão de fé” pelo qual enuncia o seu reconhecimento da legitimidade da verdade canônica, o sujeito mobiliza formas discursivas que se tornam verdadeiras ao serem corretamente inseridas num sistema de significados intersubjetivos. Deste modo, 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., p. 99 et seq.*).

No cristianismo 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., p. 101 et seq.*). O batismo corresponde ao(s) ritual(ais) de purificação da alma que, subsequentemente, permite(m) o acesso à verdade. A *paenitentia*, equivalente imperfeito da *metanoia* grega clássica,⁷ é o processo pelo qual ocorre a conversão do sujeito. A *metanoia* apresenta-se como

⁷ Cf. Foucault (1994b, 1994c) 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

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.*, p. 125).

Portanto, a *metanoia*, a conversão de alma – ou, nos termos de vários profissionais da intervenção sobre a 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 é o que é.

Porém, no cristianismo, esta *metanoia* assume uma forma distinta da *metanoia* da Antiguidade greco-romana. Na *paenitentia* cristã, 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 (*id., ibid.*, p. 129 *et seq.*).

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 acções 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-se *de facto* melhor no futuro do que fez-foi até ao momento.

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 canônica, pela profissão de fé. Por este processo, o cristianismo traça uma cesura entre a preparação para a iluminação e a iluminação propriamente dita, reconfigurando de modo profundo a transformação de si. 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* 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 gênese, 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 longo da vida (*id., ibid., p. 139 et passim*).

A direção de consciência, terceira das práticas que, no cristianismo, ligam a manifestação de verdade e a absolvição do pecado, revela-se no momento em que a *metanoia* se converte num processo contínuo orientado por um poder pastoral (Foucault, 2009, p. 123-237, em particular, p. 180 *et seq.*, 2012a, p. 185 *et seq.*, *et passim*). Ao contrário do que ocorre na Antiguidade greco-romana, a direção de consciência cristã assume os contornos de uma relação de dominação, em grande medida, pois assenta no imediatismo da obediência total do sujeito penitente. A direção de consciência cristã – matriz sociogenética da relação tutelar contemporaneamente desenvolvida na relação com diversos tipos de sujeitos desqualificados, incluindo no campo da assistência – assenta em três princípios fundamentais: obedecer em tudo, auto examinar-se em permanência e nada esconder sobre si mesmo (confessar tudo) (Foucault, 2012a, p. 260 *et seq.*).

A obediência total 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.*, p. 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.*, p. 263). O sujeito dócil que a modernidade procura produzir (Foucault 2012b) 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 (se autorrebaixa, se inferioriza face a outrem, face a qualquer outro, face a todo o outro) (Foucault, 2012a, p. 265-268).

O exame de si – técnica que a modernidade recuperará como base da ressubjetivação de diversos tipos de sujeitos desqualificados (Foucault, 1978, 1999, p. 155 *et seq.*, 2012b, p. 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, p. 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 exaustivamente incorporada e utilizada na modernidade para intervir junto de diversos tipos de sujeitos desqualificados, laicizando esta técnica (ou, pelo menos, mobilizando-a de modos e com finalidades não exclusivamente religiosos) mas revelando o caráter sócio-geneticamente fundamental da mundivisão e das práticas cristãs para a contemporaneidade (Foucault, 1978, 1994a, p. 62 *et seq.*, 1999, p. 155 *et seq.*, 2012b, p. 48-49 *et passim*). É esta forma de ligação entre o autoexame e a confissão, e não a sua forma grega clássica, que é herdada pela intervenção contemporânea em fenómenos de desqualificação variados. Na Antiguidade, o exame de si, de modo privilegiado, reporta-se aos atos cometidos. O sujeito dirigido na relação de direção de consciência clássica observa e analisa o que *de facto* fez. O exame do ato não desaparece na direção de consciência cristã, mas, em definitivo, não é o seu aspecto 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, p. 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 clássico, o exame cristão 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.*, p. 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 auto-análise 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 autocontrolo 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 auto-análise, que permite ao próprio ultrapassar o seu erro, a sua insuficiência (*id., ibid.*, p. 298 *et seq.*).

Todo este processo de ressubjetivação tutelada, de sociogênese cristã, operando através da obediência absoluta, do auto-exame 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 canônica, 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 (*id., ibid.*, p. 303).

4.A manifestação de verdade na vida na rua

É esta herança representacional e praxiológica que a intervenção sobre a vida na rua mobiliza em cada um dos procedimentos pelos quais se procura atingir o objetivo estratégico de mudança do sujeito ontologicamente errado que (por isso) é sem-abrigo. Na 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 canônica, 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, como Castel (2009) lembra, são contemporaneamente escassos. Mas parte da verdade canônica passa também pela própria forma do fenômeno 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 biopsíquica (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 fenômeno dos sem-abrigo não existe, é negado enquanto fenômeno sócio político 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 ressubjetivação de cada indivíduo sem-abrigo em algo que não é anormal e anormativo. E, numa atualização hodierna da direção de consciência cristã, é cada sujeito que, devidamente inserido numa relação tutelar com um profissional do circuito da intervenção (que poderá ou não ser o seu “gestor de caso”), 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 canônica que deve ser incorporada e professada. Ela é também *autoalêthourgia*. 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, o seu fundamental 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 situações nas quais os profissionais da intervenção sobre a vida na rua, bem como outros atores domiciliados, 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, 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 momento durante a noite em que vai buscar comida ao local onde profissionais da intervenção estão a distribuí-la, num evento público organizado por instituições da intervenção, mas também numa interpelação por um agente policial, numa audiência em tribunal, numa entrevista no âmbito de uma investigação académica, o sujeito que vive na rua é chamado a dizer-se – e a dizer-se na sua insuficiência, no seu desvio, na sua menoridade ontológica, na sua anormalidade e na sua anormatividade.

5. O sem-abrigo simbólico

Uma das expressões mais claras desta manifestação de si é aquela em que um sem-abrigo simbólico,⁸ inserido num evento público organizado por instituições da intervenção (ou numa notícia da comunicação social, ou numa pesquisa académica que opere no registo da individualização patológica), 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 desqualificados, recorrentemente, nestes eventos públicos, um sem-abrigo é colocado face à audiência, esperando-se – é para isso que ele lá se encontra – que, no seu discurso, ele legitime a forma como a sua vida é governada, portanto, que valide a ação do circuito interinstitucional de intervenção sobre a vida na rua, e, ao mesmo tempo, que se exponha como ser inerentemente patológico (o que contribui para a validação as práticas de intervenção 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 (assistentes sociais, psicólogos, médicos, voluntários da intervenção, representantes políticos) falam sobre outrem (*i.e.*, sobre sem-abrigo), o sem-abrigo simbólico tem de se autorrecriminar publicamente, tem de se expor na sua anormalidade e na sua anormatividade – qual é o problema essencial do seu íntimo, eis a questão. Ao mesmo tempo, ele tem de valorizar o pouco que as instituições da intervenção lhe dão – “Eu não vim aqui para criticar. Eu vim aqui para agradecer às pessoas [profissionais da intervenção] que me ajudaram”. Este sem-abrigo simbólico é feito para falar não para seu próprio proveito, mas para proveito destas instituições, que são narradas como solução para o problema que o sujeito que discursa é. Pela fala do sem-abrigo simbólico, estas instituições e, de modo mais geral, o *modus operandi* da

⁸ 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 mais vasta que se desenvolve, precisamente, em torno deste arquétipo subjetivante que permite unir todos os outros *topoi* da individualização patológica.

intervenção sobre a vida na rua, são validados como entidades que funcionam bem, como algo, inerentemente, positivo.

Este sujeito que se apresenta como ontologicamente errado, mas em busca de correção, 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 instrumental de se colocar publicamente na posição de bom pobre, procurando por esta performatização aceder a benefícios minimalistas futuros – mais uma sandes durante a distribuição alimentar, mais uma semana num centro de acolhimento, maior boa vontade do assistente social com quem trata dos procedimentos burocráticos de uma prestação pública da pobreza, um lugar num curso de formação remunerado. Mas esta eventualidade não invalida o facto violento de que, antecedendo a sua exposição pública, é efetuado um trabalho de triagem pelos profissionais das instituições da intervenção que visa garantir que 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*.⁹ 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 das instituições da intervenção.

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 essa – mas como trajeto a ser percorrido. Este percurso implica a incorporação e profissão da verdade canônica 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 participar

⁹Sendo 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.

ativamente 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 intervenção sobre a vida na rua 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 sem-abrigo quem não é sem-abrigo. Podendo esta relação materializar-se em díades concretas – *e.g.*, sem-abrigo e assistente social –, o propósito estratégico da intervenção 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 se expor àquele indivíduo específico (assistente social, psicólogo, psiquiatra, *etc.*) mas expor-se a qualquer sujeito domiciliado (por definição) seu superordinado. Assim, a relação tutelar é transferida para a coletividade das instituições envolvidas – cada sem-abrigo é tutelado *pelo* circuito interinstitucional de intervenção sobre a vida na rua, com mediações subjetivas variáveis. Por vezes, opera a relação de um sem-abrigo com um assistente social, um psicólogo ou um psiquiatra. 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 profissionais de instituições da intervenção. 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 falha ontológica.

6. Da biografia à ontologia

Estes procedimentos 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, p. 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 intervenção sobre a 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, p. 122-123) como a característica fundamental da *bios*, da vida politicamente qualificada, é vedada a quem vive na rua. Cada 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 acadêmica ou jornalística, quando é abordado num momento de distribuição alimentar por um assistente social que quer saber como ele se chama, que lhe pede dados de identificação administrativa (*e.g.*, Número de Identificação da 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 da cosmologia 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 características da intervenção, a individualização patológica que se expressa pelas injunções biográficas articula-se com a necessidade de standardização da informação produzida: como defendem vários profissionais da intervenção, “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 *autoalêthourgia*, 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 o “trabalho técnico” de intervenção.

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 intervenção sobre a 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 erro ontológico pela manifestação de si mesmo enquanto ser patológico.

Uma das situações em que esta estratégia factual da intervenção sobre a vida na rua se revela de modo mais claro encontra-se na listagem dos nomes dos sem-abrigo que comparecem nos momentos noturnos de distribuição alimentar. Ao contactar com profissionais da intervenção durante esta distribuição alimentar, cada sem-abrigo é chamado a dizer-se e esta informação é anotada pelos primeiros (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 standardização.

Pura e simplesmente, a estratégia assumida publicamente pelas instituições da intervenção, enunciada nos moldes de uma total individualização que opera pela injunção biográfica seguida de ressubjetivação (como não-anormal e não-anormativo), esbarra continuamente com as dificuldades quotidianas da intervenção assistencialista e com as representações sobre a anormalidade e anormatividade de quem vive na rua. Uma idealizada informação intensiva e extensiva sobre cada sem-abrigo é substituída pela *práxis* de um reduzido número de dados individuais que encaixam em taxionomias médico-(a)morais (consumo de álcool, toxicoddependência, exibição de perturbações mentais, desemprego, ruptura familiar, *etc.*), o que, inevitavelmente, leva a que tenham de encaixar também na metanarrativa que localiza a causa da vida na rua na ontologia de cada sem-abrigo. Deste modo, contra a intenção manifesta das instituições da intervenção, 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 auto caracterização 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 neuropsiquiatria, cada sem-abrigo deve, em simultâneo, inserir-se numa relação tutelar no seio da qual operará a sua transformação íntima – procurando que cada sem-abrigo se conduza de modo segundo o qual a parte superordenada 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 das instituições da intervenção afirma que, deste modo, os seus profissionais e quem vive na rua, em conjunto, trabalham para a “reintegração” dos segundos. 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 e composta pelo cruzamento de injunções ontológicas (a forma da auto *alêthourgia* na vida na rua) e aceitação da individualização patológica (verdade canônica 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 ressubjetivação, uma isomórfica redução das dimensões problemáticas da vida do sujeito, também elas percebidas dentro da individualização patológica, e uma limitação das práticas pelas quais se trabalha para solucionar ou minimizar estes problemas.

Assim, por esta estandardização 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 neuropsíquicos 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 acenderá a recompensas na sua vida – argumento espúria e reconhecido como tal por vários profissionais da intervenção mas que influencia fundamentalmente o seu trabalho, 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 nos procedimentos estandardizados que individualizam a vida na rua, cada sem-abrigo deve trabalhar sobre si, sob a orientação de profissionais da intervenção, de modo a identificar e, modificando-se, debelar as suas insuficiências e erros.

7. Conclusão

A injunção ontológica é uma das dimensões simbolicamente mais violentas da vida na rua. Os sem-abrigo são, repetidamente, forçados a enunciar a verdade de si e, ao mesmo tempo, têm de o fazer num contexto em que o acesso a esta verdade subjetiva lhes é negado na medida em que a possibilidade de experienciar as suas vidas como biografia – como sucessão política e ontologicamente consequente de eventos repletos de sentidos – é bloqueada ao ser substituída por uma caracterização político-ontológica exógena que os estabelece como sujeitos inerentemente anormais e anormativos. Neste processo, os sem-abrigo são expulsos do âmbito da vida politicamente qualificada. Para Arendt,

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, uma espécie de *praxis*». Pois a acção e o discurso que (...) estavam intimamente interligados no conceito grego e política, são realmente duas actividades cujo resultado final será sempre uma história suficientemente coerente para ser narrada, por mais acidentes e aleatórios que sejam os eventos e as circunstâncias que os causaram (2001, p. 122-123).

Fora da política, tudo o que resta a estes sujeitos é a experiência violenta de serem obrigados – através da sedução ou da coerção – a estabelecer eles próprios uma narrativa sobre si enquanto sujeitos ontologicamente errados. Aos múltiplos sofrimentos e injustiças de uma vida na rua causada por motivos que ultrapassam estes sujeitos – as características dos mercados habitacional e de trabalho, as debilidades da protecção estatal, *etc.* –, a vida na rua acrescenta o sofrimento e a injustiça de colocar os sem-abrigo na posição de terem de assumir discursivamente que todo o mal que lhes acontece decorre do seu íntimo incontornavelmente errado.

Um modelo de intervenção sobre a vida na rua que fizesse circular de forma consequente injunções biográficas – um modelo que localizasse no que ocorre aos

indivíduos, e não no que eles são, as causas da sua vida na rua – teria, de forma provável, problemas políticos significativos. A invisibilização estrutural e a privação quotidiana não desapareceriam. A tónica da intervenção continuaria colocada na modificação individual para se adaptar a um mundo desigual e injusto. Mas um tal modelo de intervenção, pelo menos, procuraria efetivar esta transformação de si a partir dos enunciados da verdade biográfica do sujeito. Isto não seria fácil e não seriam criados lugares estruturais adicionais fora da vida na rua como que por milagre. Mas, pelo menos, um tal modelo teria como objetivo a ressubjetivação em si mesma e conceberia este processo transformativo de si como algo que, necessariamente, teria o seu fim fora da vida na rua.

Tal não ocorre com o modelo de intervenção descrito e a injunção ontológica contribui para isso. Se é a ontologia errada e não a biografia problemática que está no centro da enunciação de si, então, o objetivo de uma lógica de intervenção que visa a ressubjetivação deixa de ser, rigorosamente, esta última para se tornar no seu estímulo permanente. Não a “mudança”, mas a “motivação para a mudança” íntima, que decorre em condições estruturais e de acordo com uma cosmologia patologizante que tornam a “mudança” num processo permanente – e incapaz de garantir por si mesmo uma melhoria significativa das possibilidades de vida do sujeito que se diz e se transforma.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, H. (2001), *A condição humana*. Lisboa: Relógio D'Água [ed. orig.: 1958].

ASTIER, I. (2007), *Les nouvelles règles du social*. Paris: PUF.

ASTIER, I.; DUVOUX, N. (orgs.) (2006), *La société biographique. Une injoction à vivre dignement*. Paris: L'Harmattan.

ALDEIA, J. (2011), «*A barraca do Rui*». *Os laços sociais no fenómeno dos sem-abrigo*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Coimbra: Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

ALDEIA, J. (2012). Investigar a vida na rua. Em defesa de uma política ontológica declarada e preocupada. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 97, 133-154.

- ALDEIA, J. (2014), Para além do pecado e da doença. Desconstruindo discursos sobre o fenómeno dos sem-abrigo. *Sociologia On Line*, 8, 5-26.
- ALDEIA, J. (2016a), *Governar a vida na rua. Ensaio sobre a bio-tanato-política que faz os sem-abrigo sobreviver*. Tese de doutoramento em sociologia. Coimbra: Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.
- ALDEIA, J. (2016b), Vontade de simplificação. Agir no fenómeno dos sem-abrigo. *Em Pauta*, 14 (37), 217-242.
- ALDEIA, J. (2018), Uma bio-tanato-política que faz os sem-abrigo sobreviver. *Problemata*, 9 (2), 216-234.
- ALDEIA, J. (2019a), A dificuldade de morar. Exercícios de poder no fenómeno dos sem-abrigo. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, 9 (1), 145-171.
- ALDEIA, J. (2019b), O artesão sem-abrigo. O trabalho como resistência à vida na rua. *Mediações*, 24 (1), 306-334.
- BARTHOLOMÉ, C.; VRANCKEN, D. (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.
- BECK, U. (2009), *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage [ed. orig.: 1986].
- BLAU, J. (1992), *The Visible Poor. Homelessness in the United States*. Oxford: Oxford University Press.
- CASTEL, R. (2009), *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris: Gallimard [ed. orig.: 1995].
- CASTRA, D. (2011), *L'insertion professionnelle des publics précaires*. Paris: PUF [ed. orig.: 2003].
- CHELLE, É. (2012), *Gouverner les pauvres. Politiques sociales et administration du mérite*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- DELORY-MOMBERGER, C. (2007), Biographisation des parcours entre projet de soi et cadre institutionnel. *L'orientation scolaire et professionnelle*, 36 (1), 9-17.
- DELORY-MOMBERGER, C. (2009), *La condition biographique. Essais sur le récit de soi dans la modernité avancée*. Paris: Téraèdre.
- DUVOUX, N. (2012), *L'autonomie des assistés. Sociologie des politiques d'insertion*. Paris: PUF [ed. orig.: 2009].
- ELIAS, N. (2004), *A sociedade dos indivíduos*. Lisboa: Dom Quixote [ed. orig. 1987].

- FOUCART, J. (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, M. (1978), About the Concept of the "Dangerous Individual" in 19th-Century Legal Psychiatry. *International Journal of Law and Psychiatry*, 1, 1-18.
- FOUCAULT, M. (1983), The Subject and Power. In H. L. Dreyfus e P. Rabinow (orgs.), *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press, 208-226 [ed. orig. 1982].
- FOUCAULT, M. (1994a), *História da sexualidade – I. A vontade de saber*. Lisboa: Relógio D'Água [ed. orig.: 1976].
- FOUCAULT, M. (1994b), *História da sexualidade – II. O uso dos prazeres*. Lisboa: Relógio D'Água [ed. orig.: 1984].
- FOUCAULT, M. (1994c), *História da sexualidade – III. O cuidado de si*. Lisboa: Relógio D'Água [ed. orig.: 1984].
- FOUCAULT, M. (1997), Christianity and Confession. In S. Lotringer, L. Hochroth (orgs.) e M. Foucault, *The Politics of Truth*. New York: Semiotext(e), 199-231 [ed. orig.: 1980].
- FOUCAULT, M. (1999), *Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*. Paris: EHESS, Gallimard, Seuil.
- FOUCAULT, M. (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, M. (2009), *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-1978*. Basingstoke e New York: Palgrave Macmillan [ed. orig.: 2004].
- FOUCAULT, M. (2010), *Nascimento da biopolítica*. Lisboa: Edições 70 [ed. orig. 2004].
- FOUCAULT, M. (2012a), *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: EHESS, Gallimard, Seuil.
- FOUCAULT, M. (2012b), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimad [ed. orig.: 1975].
- FRANSSSEN, A. (2003), Le sujet au coeur de la nouvelle question sociale. *La Revue Nouvelle*, 12, 10-51.
- GOWAN, T. (2010), *Hobos, Hustlers, and Backsliders. Homeless in San Francisco*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ION, J. (2006), *Le travail social au singulier. La fin du travail social?* Paris: Dunod [ed. orig.: 1998].

LYON-CALLO, V. (2008), *Inequality, Poverty, and Neoliberal Governance. Activist Ethnography in the Homeless Shelter Industry*. Toronto: University of Toronto Press.

SOULET, M.-H. (2005), Une solitarité de responsabilisation? In J. Ion (org.), *Le travail social en débat(s)*. Paris: La découverte, 86-103.

WASSERMAN, J. A.; CLAIR, J. M. (2010), *At Home on the Street. People, Poverty & a Hidden Culture of Homelessness*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.