



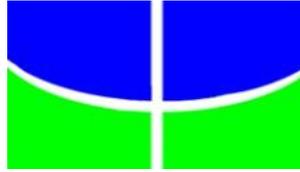
Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

*NAS TRANSVERSAIS DO TEMPO: UMA INTERVENÇÃO DE
FOUCAULT NA HISTÓRIA E SUA APROPRIAÇÃO PELA
HISTORIOGRAFIA*

Leandro Mendanha e Silva

Brasília

2009



Universidade de Brasília (UnB)
Instituto de Ciência Humanas (IH)
Departamento de História (His)
Programa de Pós-Graduação em História (PPGHis)
Área de Concentração: História Cultural
Linha de pesquisa: Identidades, Tradições, Processos
Dissertação de Mestrado

*NAS TRANSVERSAIS DO TEMPO: UMA INTERVENÇÃO DE
FOUCAULT NA HISTÓRIA E SUA APROPRIAÇÃO PELA
HISTORIOGRAFIA*

Aluno: Leandro Mendanha e Silva

Orientadora: Prof^a Dr^a Márcia de Melo Martins Kuyumjian

Brasília, Setembro/2009

Banca Examinadora

Profa. Dra. Márcia de Melo Martins Kuyumjian (UnB/Presidente)

Profa. Dra. Maria Thereza Ferraz Negrão de Mello (UnB)

Prof. Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior (UFRN)

Profa. Dra. Diva do Couto Gontijo Muniz (UnB/Suplente)

Ao Dito (meu pai), à Alba (minha mãe), à Lala (minha avó),
com todo meu reconhecimento e carinho

Agradecimentos

O tear da história a tecer os fios da memória, a tornar tangíveis as lembranças de outrora. As rememorações da casa de meu vovô, com o cheiro das delícias da cozinha da minha avó, flashes do mercadinho do meu avô, do carinho extremo e delicioso da vovó. As brincadeiras com os primos.

As idas e vindas de meu pai, os bons momentos de jogos e diversões no Bueno e os temores das mudanças. Ao meu pai com quem aprendi de uma maneira gauche a dizer não e de uma maneira generosa a dizer sim.

A presença da minha mãe, os seus carinhos, seu imenso amor, acompanhando os meus passos, aceitando, às vezes a contragosto, minhas escolhas, me amando de uma maneira tão grande que é impossível mensurar. A minha mãe com quem aprendi que quando você cai você se levanta e que quando você quer algo você vai e faz.

À Camila, irmã querida, companheira das estradas da infância, o lado esquerdo da porta, com quem vivi tantos momentos marcantes e brigas memoráveis.

No caminhar construímos pontes para chegar às outras ilhas, algumas pequenas ilhas, outras, quase continentes, esses são os amigos, os companheiros de uma vida. Ao Paulo (querido amigo que me agüentou ao lado por tão longos anos e com quem vivi tantas coisas), ao Alysson (que apesar da distância que imprimimos a vida, participou de uma parte inesquecível da caminhada), a Suely (querida companheira de curso e de afeto), ao Mateus (interlocutor de todas as horas, de tantos momentos, amigo, confidente e companheiro de percurso), a Bia (que acolheu um desconhecido na sua casa e ainda pegou-o pela mão e revisou seus passos), ao Yuri (que trouxe leveza ao peso que sou).

Às inspirações. À Sônia Lacerda e ao José Otávio que me iniciaram no apreço pelo rigor e pela paixão que pode vir do trabalho do historiador. À Eleonora Zicari, com sua impaciência velada, sua garra, certo olhar ao modo de Paul Veyne que me faz ver que todo rigor está ligado a um poder. À Tereza Negrão, de quem se ouve sempre palavras comoventes que inspiram a ser tudo ao mesmo tempo e que faz querer encontrar um estilo, o que me faz pensar que ainda resta uma grande

caminhada. Ao Julio Cabrera, que me motivou com seus cursos a adensar reflexões no campo da ética. Finalmente, à Márcia de Melo, minha querida orientadora, que, com seu gosto pela vertical da pesquisa, por aquilo que adentra os estratos do pensamento e vai cavando ferramentas, me ajudou a pensar esse trabalho.

Ainda, uma menção aos professores da graduação e pós que, com suas aulas, me suscitaram pensamentos e ensaios; à coordenação do PPGHIS e quem nela permitiu a composição da banca; ao CNPQ, que no cômputo do projeto coordenado pela minha orientadora – Trabalho: configurações históricas, relações e representações sócias – contribuiu na aquisição de material teórico relevante para pesquisa de caráter extremamente teórico que cobrou desdobramentos inúmeros nas interações com os interlocutores ocupados com a epistemologia das ciências humanas e que, igualmente, forneceu a bolsa de estudo sem a qual não poderia ter realizado essa pesquisa.

Não menos importante, aos funcionários das UnB que cotidianamente me auxiliaram nas pequenas e grandes questões administrativas para que a pesquisa se realizasse em situação de tranqüilidade. Aos ausentes dessa mensagem sei que no fundo da alma o esquecimento que hoje aparece como água turva vai se clarear e fica a certeza de que lá estão todos no aguardo de um dia retornarem à clareira da mente e que cruzaram meu caminho e com pequenos gestos desempenharam importante papel na construção da dissertação.

Se eu fosse pintor, gostaria de pintar esse último plano, esse último recesso da paisagem. Mas houve jamais algum pintor que pudesse fixar esse móvel oceano, inquieto, incerto, constantemente variável que é o pensamento humano? (Cecília Meireles)

Resumo

O presente trabalho é obra de motivações e inquietações acerca do que se pode extrair da intervenção de Foucault para a prática historiadora. Tomada enquanto prática de pegar o que lhe convém, os historiadores se apropriam das ferramentas legadas alhures visando fabricar uma História rodeada pelos problemas atuais. Feito um buraco negro que procura não deixar a luz escapar, os condicionamentos históricos não funcionam – para a análise histórica proposta neste trabalho – neles mesmos, essa análise busca as linhas de fugas, os fios que resistem. Transbordam linhas mais rápidas do que a luz, linhas da intensidade do pensar que podem destecer, tal como a moça tecelã jogando a lançadeira veloz de um lado para o outro, partes do tecido das dominações que a História permite datar como tecidos um dia. O estudo segue pelas trilhas do que na prática historiográfica pode pensar o múltiplo.

Palavras-chave: História, Historiografia, Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari, Paul Veyne, Roger Chartier, Teoria e Metodologia, Crítica e Preocupação.

Abstract

This report is the work of motivations and concerns about what can be drawn from Foucault's intervention into historian practice. Taken as the practice of catching what is convenient for each historian, he/she takes ownership of the legacy tools elsewhere to produce a history surrounded by current problems. Like a black hole that seeks not let the light escape, the historical constraints do not work - for historical analysis proposed in this paper - by themselves, this analysis seeks the lines of escape, the yarn that resists. Lines overflow faster than light, the intensity lines of thinking that can unweave as the weaver girl throwing the fast roller from one side to the other, parts of the fabric of domination that history can date as tissues someday. The study follows the trails of what in historiographic practice can think the multiple.

Keywords: History, Historiography, Michel Foucault, Gilles Deleuze and Félix Guattari, Paul Veyne, Roger Chartier, Theory and Methodology, Critique and Concern.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	2
1. TRAJETÓRIAS TEÓRICAS DE FOUCAULT. UM ENSAIO SOBRE A HISTÓRIA	17
1.1 DAS LUTAS DE REPRESENTAÇÃO	22
1.2 OS CORPOS BELIGERANTES	42
1.3 O ESPAÇO DE PRÁTICAS CULTURAIS	51
1.4 UMA HISTÓRIA RIZOMÁTICA	56
2. A CRÍTICA PREOCUPADA ANTE O DIZER E O VER: NÓS NÃO SOMOS OS DOMINADOS!	70
2.1 O PAPEL DA CRÍTICA E DA PREOCUPAÇÃO	78
2.2 DAS PRÁTICAS CONJUNTAS	93
2.3 DAS RESISTÊNCIAS	110
2.4 DA SINGULARIDADE	126
3. PENSAR TUDO AO MESMO TEMPO ANDANDO DE LADO	133
3.1 SOBRE O POSICIONAR-SE DE UM PENSAMENTO: O POSITIVISTA E O ACONTECIMENTO	135
3.2 SOBRE O POSICIONAR-SE DE UM PENSAMENTO: O HISTORICISTA E A VERDADE	150
3.3 DOS PALÁCIOS DE IMAGINAÇÃO: DA SINGULARIDADE DE UM PENSAMENTO	164
CONSIDERAÇÕES FINAIS: O PENSAMENTO É A ANÁLISE DE UMA LIBERDADE	187
CORPUS DOCUMENTAL CITADO DOS INTERLOCUTORES PRINCIPAIS	209
BIBLIOGRAFIA CITADA	218

INTRODUÇÃO

Há mil maneiras de penetrar em uma obra, mesmo quando se é o seu autor. Pode-se entrar pela janela, por uma porta discreta, [...] pela porta principal. (Fernand Braudel)

Já que se há de escrever, que pelo menos não se esmaguem com palavras as entrelinhas. (Clarice Lispector)

Esse trabalho tem como motivação, pelo menos, duas questões principais: primeiro, analisa algumas questões teórico-metodológicas que concernem à interface entre três pensadores, Foucault, Deleuze e Guattari (esses três já são por si mesmos uma infinidade¹), na transversal com a história; e, segundo, analisa como Foucault se torna, ele mesmo, um pensador privilegiado para os combates éticos-políticos do campo historiográfico. Estas palavras não são suficientes para explicitar introdutoriamente o desafio ao qual me proponho na compreensão da proposta teórico-metodológica que estes senhores portadores de uma inusitada perspicácia intelectual se esforçam para dar inteligibilidade. Nomeá-los, Foucault, Deleuze e Guattari, mais que ato de respeito, é um gesto de cumplicidade com a tenacidade não apenas do olhar e do dizer das coisas, mas de oferecer ao leitor portas e janelas para manter o diálogo e abrigar o pensamento nas suas mais variadas possibilidades de manifestação. Atitude de cumplicidade com seus leitores; talvez este seja o maior motivador desta pesquisa, ao mesmo tempo em que ter aqueles pensadores como interlocutores sem perder o que uma leitura pode ter de intervenção crítica. Tanto mais inquietante é a um só tempo dialogar com Foucault e auscultá-lo como objeto, objeto-sujeito, com o qual entro no mais profundo risco que acomete o comentário. Escolha temível uma vez que incorre no perigo de postura deveras atrevida deste pesquisador, aprendiz de feiticeiro, ou, ainda pior, em sobrelevar os ditos de Foucault em uma pecaminosa tendência de reverenciá-lo. Eis a aí colocada a motivação, de tentar manter um diálogo e, apesar da admiração, fazer bom uso da crítica.

¹ Referência não apenas instigada pela constante variação efetuada por Foucault por meio das suas incursões nos mais variados problemas, remete, de igual maneira, à bela introdução de Deleuze e Guattari ao *Mil platôs*: “Escrevemos esse livro a dois. Como cada um de nós era vários, já era muita gente. Utilizamos tudo o que nos aproximava, o mais próximo e o mais distante” (DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs*, V.I, 1995/1980: 11).

Não obstante os inúmeros estudos históricos brasileiros que envolvem o pensamento de Foucault e, mais recentemente, os de Deleuze e Guattari, com a história.² Sinto falta, em grande parte das leituras que pude fazer, de um traçado mais claro daquilo que se apropria desses autores em estudos propriamente históricos, pois são geralmente nos estudos filosóficos, linguísticos/literários ou jurídicos que encontro essas preocupações com a especificidade mesmo desses pensamentos, ou seja, com seus deslocamentos e a interação dos seus componentes.³ Só uma atenção cuidadosa pode retirar de um pensamento todas as suas conseqüências, além do mais, essa atenção incide nas noções de que se apropriam os historiadores, pois uma ferramenta (a noção como instrumento de trabalho intelectual) não serve para tudo, independente de sua formulação teórico-metodológica ou do objeto que visa. A partir dos questionamentos sobre os imbricados caminhos de interação autor(ES), pensamento e área do conhecimento, que posso apreender as maneiras pelas quais esses pensadores abordam questões históricas, que considero, extremamente importantes.

Doravante, torna-se impossível não reconhecer que no recorte teórico-metodológico por eles privilegiado as noções de: apropriação, crítica, preocupação, práticas discursivas e não-discursivas, representações, castelos de imaginação, acontecimento, descontinuidade, discurso, relações de poder; estas noções reverberam nas narrativas históricas. Mas, mais determinante que o estudo delas, interessa-me apreender as re-significações das problemáticas apresentadas por uma reformulação dessas questões (algumas novas na época e outras já velhas) dentro do discurso da cada abordagem historiográfica que delas se apropriam. O que não significa dizer que algumas daquelas

² Ver os dois artigos da Margareth Rago sobre o ‘acontecimento’ Foucault na historiografia e na brasileira em particular – “As marcas da pantera: Foucault para historiadores”, Revista Resgate, 1993 e “O efeito-Foucault na historiografia brasileira”, Tempo social, 1995 –, ou ainda, os artigos de Durval Muniz, especificamente dedicados a Foucault – “Vozes sem rosto, sombrias silhuetas: a contribuição da publicação do livro *Vigiar e punir* de Michel Foucault para a historiografia brasileira” e “A loucura da história: ciência, ética e política no pensamento de Michel Foucault”. Além das inúmeras revistas e os sem-número de artigos e dossiês que foram feitos para analisar a trajetória desse pensador, como: *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*, DP&A, 2005; *Foucault um pensamento desconcertante*, Tempo social. Ver. Sociol. USP, 1995; etc.

³ Ver, entre outros, os estudos filosóficos de Roberto Machado sobre Foucault em pelo menos dois livros – *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault* e *Foucault, a filosofia e a literatura* –, bem como a leitura de Roberto Machado sobre Deleuze em – *Deleuze e a filosofia*, ou ainda, de Pierre Billouet, *Foucault*, de Frédéric Gros (org.), *Foucault: a coragem da verdade*; os estudos de Eni P. Orlandi sobre a análise do discurso tal como elaborado no livro *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*; também os estudos de Antônio C. Maia sobre a pertinência da noção de poder em Foucault tal como elaborado no artigo “Sobre a analítica do poder em Foucault”.

questões, que sempre circularam o debate histórico e que fazem parte do próprio trabalho do historiador, não foram exaustivamente discutidas ou que todas elas serão tratadas nesse trabalho. Na verdade, muitas delas participaram de inúmeras reflexões sobre sua aplicabilidade e funcionamento e estão já apaziguadas. Enfim, são polêmicas em torno da materialidade ou a imaterialidade de um acontecimento. Reativa e reatualiza o que inquieta o historiador: o que é um acontecimento? Deriva dessa preocupação debates em torno das causas e dos efeitos, outras ainda sobre a natureza mesma da causalidade que envolve um acontecimento e sobre suas conseqüências. Aliás, as relações causais não seriam melhores entendidas como relações diferenciais, em uma trama enovelada em que a causalidade abre para a diferença, do que como relações lógicas dialéticas que funcionassem alavancando a história por meio de sínteses elaboradas entre uma tese e uma antítese, ou ainda, do que como relações físicas (positivas) em que há uma necessidade entre um fato e outro? Debates em torno do fato discursivo da história, de que ela é um discurso que trabalha sobre materiais de tipo discursivo (documentos e arquivos) e toda discussão que acompanha essa constatação. Em suma, o que tento dizer é que exatamente por isso, pelo apaziguamento de algumas dessas problemáticas, atualmente pode-se avaliar melhor a contribuição dos intelectuais estudados para se pensar a história na multiplicidade dos argumentos historiográficos.

Segundo, dado essa “pacificação”, abre-se a possibilidade de colocação em mote dos usos da noção de história, problematizada em si mesma, – Foucault e, menos ainda, Deleuze-Guattari, não são exatamente historiadores no sentido *stricto sensu* (no sentido da especialização das áreas que deixa cada qual no seu nicho, se é que isso existe realmente), e, por isso mesmo, problemático da palavra – nos deslocamentos discursivos presentes nas obras desses pensadores. Obviamente, a apropriação deles na construção do discurso historiográfico não pode ser feita da mesma maneira ou com a mesma intensidade e é exatamente por se privilegiar as transversais dos pensadores com a história, que faço uso de Deleuze e Guattari como interlocutores de Foucault, mais do que o contrário. Justifica-se esta opção pelo fato de que foi Foucault quem desenvolveu um debate mais intenso com a história ou com uma nova prática historiográfica.⁴ Pretende-se nesse

⁴ Referência a todos os debates que Foucault incitou com o *Analles*, tanto em entrevistas como aquela intitulada “Sobre as maneiras de se escrever a história”, entre outras, quanto na própria introdução da *Arqueologia do saber* e adiante.

trabalho desenvolver alguns temas do seu projeto historiográfico a fim de mostrar que, em Foucault, a história se apresenta como um diagnóstico do nosso presente, entretanto não para nos moldar a ele e sim para podemos exercitar, na diferença de nossa história, uma experiência de contra memória, de subtração da continuidade, de colocação em cena da mascarada do carnaval, de dissipação das identidades fixas, de descrição da irrupção da singularidade. Abordagem que é, há um só tempo, inovadora e temerosa pelo risco de uma abertura total que tudo aceita. É atento a este risco que Foucault aclama para o espírito crítico e preocupado como deve ser a ética do pesquisador.

Trata-se de, como verei, acreditando na possibilidade de uma ‘história sem fundo’, sem constantes invariáveis, uma história rizomática, não jogar tudo no relativismo, mas avançar a partir dos impasses deixados por alguns projetos historiográficos. Todavia, Deleuze é imprescindível para se colocar vários problemas relevantes para os estudos históricos em Foucault.⁵ Não se pode esquecer que quando se fala Deleuze, muitas vezes – nessa dissertação ainda mais pelo caráter das obras escolhidas para se trabalhar – se está a dizer, ao mesmo tempo, Guattari, visto que suas obras conjuntas são importantíssimas.

Terceiro, com a possibilidade de caminhar associado a esses intelectuais, posso ver tanto suas semelhanças quanto apontar algumas das suas diferenças em relação à maneira de compreender o campo histórico. Afinal, apesar da *philia* intelectual, os interesses desses pensadores são diversos, mesmo que complementares. Essa ressalva serve para precaver contra uma perspectiva muito simplista em relação às apropriações feitas dos intelectuais supracitados, uma vez que, cada historiador, tem o Foucault ou o Deleuze-Guattari que fabricaram ou que merecem. Enfim, o que se esboça é um trabalho de história da história: Foucault, Deleuze-Guattari e a historiografia.

Para além de motivações abrangentes e relevantes, como o estudo de história da história proposto, existe uma importante questão que permeia o trabalho e que está fortemente ligada com a genealogia de Michel Foucault e a ‘geologia’ filosófica de Gilles

⁵ Não poderia deixar de dizer que quando falo do uso de Deleuze como interlocutor de Foucault isso não deixa de ser uma meia verdade. Roberto Machado mostrou no seu livro, *Deleuze e a filosofia*, que Deleuze sempre faz uma torção nos pensadores que utiliza e o faz dentro do seu próprio projeto filosófico, transformando o outro em algo diferente. Logo, quando falo em pensar Deleuze *com* Foucault penso em uma seleção, em uma apropriação que coloque algumas ferramentas conceituais de ambos em contato.

Deleuze e Feliz Guattari.⁶ Questão essa que é a seguinte: é possível pensar uma história rizomática? Uma história que tem a multiplicidade como horizonte, em que não se pode falar mais de árvores ou raízes unívocas ou bivotantes, mas sim em raízes múltiplas? Em que tudo é história e em que não existem fundamentos? Além disso, é possível fazer essa história de maneira crítica e preocupada, ou seja, mantendo seu aspecto ético? E como isso está ligado, no campo historiográfico, com perspectivas conflitantes entre historiadores ou com o âmbito ético-político do trabalho do historiador?⁷ Durval, nessa pista, diz que “para Foucault não seria possível a produção de um saber que não implicasse a correlata constituição de um campo de poder e que não envolvesse o conflito em torno de valores” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, “A loucura da história: ciência, ética e política no pensamento de Michel Foucault. Disponível online via <http://www.cchla.ufrn.br/ppgh/docentes/durval/academico/artigos.htm>. Novembro de 2008).

Para se pensar essas questões – que, no fundo, é a da possibilidade de uma genealogia rizomática ou uma história do pensamento crítica e preocupada –, problema historiográfico importante, que passa pelas discussões que circulam os escritos de vários historiadores e pensadores da História, todo um esforço de familiaridade com Deleuze e Foucault faz-se necessário. Pensar a possibilidade de uma história rizomática, ao mesmo tempo, que ética e politicamente pertinente – hipótese a ser testada no trabalho –, só é possível quando outras questões são devidamente apresentadas e discutidas. No Foucault apropriado nesse trabalho: o discurso não é intertextual (o ‘texto’ não é livre, neutro e independente do ‘contexto’); os enunciados (conteúdos das práticas – verbalização) não reduzem as visibilidades (formas das práticas – espacialização); o *a priori* é histórico

⁶ Referência a Deleuze e Guattari: “A filosofia é uma geo-filosofia, exatamente como a história é uma geo-história, do ponto de vista de Braudel” (DELEUZE E GUATTARI, *O que é filosofia?*, 1992/1991: 125).

⁷ A referência à palavra perspectiva no texto remete tanto a um uso dicionarizado – como a definição que dá o dicionário *Houaiss* dela como sendo ponto de vista, expectativa, esperança – quanto ao uso ligado ao perspectivismo. Deleuze definiu esta noção como sendo um lugar chamado ponto de vista, que representa a variação e a inflexão, todavia, diferente da livre apreensão desse termo no dicionário, nesse sentido específico essa posição não “significa uma dependência em face de um sujeito definido previamente: ao contrário, será sujeito aquele que vier ao ponto de vista, ou, sobretudo, aquele que se instalar no ponto de vista. [...] Entre a variação e o ponto de vista há uma relação necessária: não simplesmente em razão da variedade dos pontos de vista (embora haja tal variação), mas, em primeiro lugar, porque todo ponto de vista é ponto de vista sobre uma variação. Não é o ponto de vista que varia com o sujeito, pelo menos em primeiro lugar; ao contrário, o ponto de vista é a condição sobre o qual um eventual sujeito apreende uma variação ou algo”. Então é sim de um relativismo, mas não como comumente se pensa, pois “trata-se não de uma variação da verdade de acordo com um sujeito, mas da condição sob a qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito” (DELEUZE, *A dobra: Leibniz e o barroco*, 1991/1988: 39-40).

(contingente, apesar de sua homogeneidade em cada ‘estrato’ considerado); o enunciado é transversal e tem uma materialidade repetível, repetição essa que é já diferença, pois nunca é o mesmo quando apropriado e chamado mais uma vez para a batalha; a causalidade é enlaçada; o real também comporta o imaginado e, finalmente, o corpo não é fundamento de nada, nem mesmo dos acontecimentos e é permeado de relações de poder e relações de resistência. Logo, pensar a história em Foucault, uma história que, com a ajuda conceitual de Deleuze e Guattari, pode-se dizer rizomática, requer um esforço de apropriação e reutilização desses pensadores.

O esforço desse trabalho é revelar, de uma maneira cuidadosa, a importância conceitual e mais exatamente prático-teórica de Foucault e Deleuze-Guattari no debate historiográfico. Mostrar como eles contribuíram com ferramentas para o entendimento do campo histórico, bem como para o seu *desentendimento*⁸, ao mesmo tempo em que mostrar a peculiaridade dessas ferramentas e, isso, especialmente, no que revela suas contribuições para uma inovadora abordagem da história cultural. Pois, não reconhecendo os deslocamentos transformacionais que Foucault e Deleuze-Guattari efetuaram, não se avalia suas próprias diferenças com outros pensamentos importantes e, assim sendo, por conta de generalizações apressadas de um pensamento rico, deixa-se com frequência escapar as singularidades e os descolamentos desse pensamento – o que nele é diferença e o que nele é intensidade que desloca percepções.

Para fazer isso – evidenciar a maneira como o debate pode ser enriquecido e deslocado por essas novas questões –, escolhi dois historiadores para trabalhar mais detidamente. Considerei que eles evidenciam aspectos reveladores do tipo de abordagem, qual seja, aquela que concomitantemente tem como grade de inteligibilidade alguns desenvolvimentos permitidos por Foucault, Deleuze e Guattari e que pretende mostrar, concomitantemente, como esses mesmos desenvolvimentos são desterritorializados e reterritorializados em divergências dentro do campo historiográfico.⁹ A escolha de interlocutores pontuais foi feita por alguns motivos: primeiro, porque em algum

⁸ No sentido de crítica a uma história que teria como vocação dizer o passado ou interpretá-lo. No trabalho desses pensadores trata-se mais de fabricar um passado.

⁹ Referência as desterritorializações e as reterritorializações, noções de Deleuze e Guattari concernentes a processos intensivos da territorialidade. No primeiro caso, elas criam possibilidades de fugas, de rupturas, em que se foge dos processos de estratificação, de organização, de significação e de atribuição que uma territorialidade requer (decodificação de uma organização sedentária). No segundo, a linha desterritorializada reencontra organizações que acabam por reestratificar o conjunto em formações estratificantes, significantes, atributivas (codificação de uma intensidade nômade).

momento da sua obra ou mesmo dissolvido dentro de toda essa obra se apropriam, particularmente, do trabalho de Foucault; segundo, porque fazem sempre uma reflexão sobre o trabalho histórico, não se descuidando desse aspecto teórico-metodológico explícito ou implícito; terceiro, porque por seus próprios referenciais epistemológicos diferentes podem permitir ver como Foucault(s) múltiplos surgem de diferentes grades de leituras; e finalmente, em quarto, porque dentro desse quadro de uma teoria do conhecimento historiográfico se insinuam questões políticas e éticas – aqui *a hipótese anterior é aperfeiçoada, pois mais do que se aludir todos esses pontos à epistemologia, esta mesma depende de uma política e uma ética do historiador*. Essa dupla compõe-se por Paul Veyne e Roger Chartier.

Essa dissertação se justifica como um trabalho de *historiografia* (uma espécie de análise dos combates em torno de Foucault) vinculado intimamente com a *história de um pensamento*, por isso mesmo seu objetivo tem que estar intimamente ligado com os dois termos destacados.¹⁰ Assim, ao mesmo tempo em que tenta avaliar as apropriações das ferramentas conceituais de Foucault por alguns historiadores (destacando sua utilização pela história cultural), o trabalho tenta mostrar como esses instrumentos conceituais permitem dar inteligibilidade ético-política a essas apropriações. O trabalho tanto visa analisar algumas leituras e re-significações de Foucault por meio do discurso dos historiadores quanto colocar em evidência como Foucault, Deleuze e Guattari permitem entender melhor o uso dessas idéias re-significadas. Se posta assim entre uma travessia (com o que comporta da reverberação de uma polifonia de vozes) e uma preocupação com a singularidade dos pensamentos (com o que variando marca a diferença).

O trabalho projetado delimita seu *objetivo* entre dois campos: o de um estudo das apropriações de um pensamento e do estudo de um pensamento apropriado. Assim, sugiro, uma crítica mais elaborada pode ser feita. Com esse cuidado metodológico se pode mostrar como alguns historiadores se apropriaram de algumas idéias e a aplicaram nos estudos culturais e, concomitantemente, identificar como podem ser essas idéias mesmas

¹⁰ Ver que por história das idéias (no trabalho “traduzo-a” como história do pensamento) estou entendendo o que descreve Richard Rorty no prefácio de um dos seus livros, em que diz que “casi desde el momento em que comencé a estudiar filosofía me impresionó la forma en que los problemas filosóficos aparecían o cambiaban de forma, como consecuencia de la adopción de nuevas suposiciones o vocabulários”. Assim, ele continua, “um <<problema filosófico>> era producto de la adopción inconsciente de suposiciones incorporadas al vocabulario em que se formulaba el problema – suposiciones que había que cuestionar antes de abordar seriamente el mismo problema” (RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 1989/1979: 11).

usadas como rede de inteligibilidade para entendê-los. Isso permite apontar os deslocamentos do pensamento dos intelectuais estudados nas suas próprias obras e nas obras de terceiros. Uma proposta como essa caminha sob um terreno movediço, pois no momento em que o trabalho elabora travessias preteri de uma voz bem marcada, o que não significa a busca de identidades e de homologias entre os interlocutores, procura-se a ocasião em que se está entre, no meio, *falando com*, em um plano de intensidade em que um interfere no outro. Obviamente, sou eu que arranjo esse plano e é nesse sentido que quando utilizo algumas idéias no trabalho – tais como: representação, ideologia, imaginário – não é atribuindo-as a Foucault ou a Deleuze e Guattari, o que faço é mostrar como por meio destes aquelas podem adquirir outros contornos, e o faço interpelado pela própria maneira como historiadores tais como Chartier (representação, lutas de representação) e Veyne (ideologias, castelos de imaginação) o fizeram. É um plano que pressupõe minha intervenção na costura e por isso não pretende indicar em nenhum momento a pseudo neutralidade de um *falar por*, de fato, é composto na tensão entre sentidos e articulações.

Uma abordagem como essa visa compreender com mais riqueza e detalhamento o que está em jogo no esforço dos historiadores de lidar com matéria conceitual advinda de outras áreas, no caso, da filosofia.¹¹ Explicitando mais o argumento, posso dizer que um dos objetivos é tentar mostrar o solo de positividade filosófico de onde falam os historiadores tratados e, igualmente, as noções pertinentes a história dos pensadores abordados. Dito isso, cabe ressaltar que uma filosofia da diferença ou, como descreve Alliez retratando o pensamento de Deleuze, mais rigorosamente uma filosofia do acontecimento¹² – que é a de que se trata aqui – possui pontos de aproximação com certas abordagens da antropologia cultural, como a de Marshall Sahlins. Assim, podemos dizer com Patrícia O'Brien que na obra de Foucault – arrisca-se a dizer que também com as contribuições de Deleuze e Guattari – encontramos “um modelo alternativo para a escrita da história da cultura, um modelo que incorpora uma crítica fundamental da análise marxista e dos Annales, bem como da própria história social” (O' BRIEN, “A

¹¹ Lembrando que Foucault, Deleuze e Guattari são pensadores trans-disciplinares e cortam com desenvoltura vastas áreas do conhecimento, em estreita vinculação com a lingüística, a literatura, a psicanálise, a psiquiatria, a economia, a biologia, entre outras áreas do saber.

¹² Ver: ALLIEZ, Éric. *Deleuze Filosofia virtual*, 1996.

história da cultura de Michel Foucault”, In: HUNT, Lynn (org.), *A nova história cultural*, 1992: 34).

Não pretendo com isso dizer *o pensamento* de Foucault e de Deleuze, de modo a encerrá-los em uma unidade imóvel; muito menos dizer *a história* de ambos, para, pela construção de uma memória, mantê-los em veneração. Procuro, isso sim, mantê-los longe das sacralizações e tipificações contra as quais tanto lutaram. Gostaria, nesse sentido, de ver até onde podemos ir com eles. O método que utilizo é o da colagem, entendida como ‘recitação’ de textos. Essa recitação como repetição que chama a diferença, que expõe o pensamento de um intelectual para dissociá-lo dele mesmo, de um lugar estabelecido, de uma identidade. Isso será realizado com o auxílio das ferramentas que legaram para travar a guerra contra memórias puras e sacralizantes, bem como pela análise da incorporação e modificação dessas ferramentas. Eu espero fazer uma trama foucaultiana e deleuzeana-guattariana da diferença com muita vontade e dedicação. Provavelmente, não se possa ir muito além de uma trama possível, em que, até onde permite ir minhas análises, ando com Foucault, Deleuze e Guattari deslocando-os na repetição de seu próprio texto e revelando, principalmente, o primeiro deslocado nos textos dos outros.

Trabalho, portanto, evocando um espaço *com*, em que o uso traz à tona as diferenças, em que o texto colado não é uma fotografia imóvel (está mais para um filme), porém uma ferramenta que se move – essa movencia se apresenta como um desafio, uma problemática e uma conquista de um modo de ver e fazer história que, nela mesma enquanto espaço de experiência, deixa claro as marcas dos deslocamentos que o movimento deixa entrever – com Foucault, Deleuze, Roger Chartier e Paul Veyne. Este texto que está constantemente em devir. Os próprios textos analisados são considerados como instrumentos em constantes desterritorializações e reterritorializações, envolvidos na própria trama da historicidade. Uma trama que não é aquela de um tipo de história que, ao buscar por meio de um teatro do escondido e do representado “a necessidade de uma origem que lhe seria ao mesmo tempo interna e estranha”, em que “o vértice virtual de um cone onde todas as diferenças, todas as dispersões, todas as descontinuidades” são “estreitadas até formarem não mais que um ponto de identidade”, acaba sempre na “impalpável figura do Mesmo”. Trata-se de trama, reitero, de uma problemática das diferenças, que tenta escapar à figura da mesmice, por meio do poder de outra história,

sem qualquer ilusão de origem, já que a figura do mesmo está sempre prestes a “explodir sobre si e de tornar-se outra” (FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 1999/1966: 455).

Tento, com isso, não me deixar ser preso por uma simplificação ou complexificação ininteligível do pensamento dos escritores. Simplificação que joga tudo em um mesmo saco e complexificação que inutiliza a força do pensamento e se torna comentário pelo comentário de um autor.¹³ O pensamento de Foucault, na realidade, pode ser entendido como um enfrentamento de problemas. Quando esses problemas se deslocam, esses pensamentos também se deslocam, quando esses pensamentos se vêem em impasses, surgem novos problemas e novas abordagens. Claro que podemos ver problemas, questões, lutas que são as mesmas, mas nem sempre são os mesmos combates, ou melhor, pode até ser a mesma guerra, mas em níveis diferentes. Eis o que vejo: múltiplos Foucault(s) para múltiplas batalhas. O que tento fazer, nessa reflexão, é levá-los, ainda mais uma vez, para as batalhas da história.

Pretendo, nesse trajeto, evidenciar a riqueza de se trabalhar com a transversal Foucault, Deleuze, Guattari, a história e os historiadores. O *objetivo* é trabalhar mais detidamente – apesar da arqueologia ser irredutível do trabalho do pensador – a genealogia de Michel Foucault, ou seja, as posições estratégicas que concerne à sua obra desde a década de 70, quando as questões que envolvem as relações de poder foram explicitadas e suscitaram inúmeros novos problemas. Do mesmo modo, pretendo trabalhar Deleuze e Guattari a partir dessa mesma década, pois é quando a idéia de rizoma e tudo que a situa e a desenvolve vai sendo apresentada e tomando forma.¹⁴

Em suma, o objetivo da dissertação é pensar por meio de conexões possíveis as ligações entre o trabalho de Foucault, Deleuze, Guattari e certos casos historiográficos (Roger Chartier e Paul Veyne) envoltos por uma problemática da história cultural da década de 70 em diante. Mediante essa trama possível – sempre se pode dizer que não foi

¹³ Eu faço minhas as palavras de Eric Alliez: “Só resta, então, ao leitor [no meu caso o trabalho entendido como uma leitura de Foucault, Deleuze e Guattari e suas apropriações historiográficas] ir-se tornando, passo a passo, o artesão de sua própria leitura e, para tanto, se preciso for, ir multiplicando as suas anotações: este será o princípio deste *efeito comentário*, assim como um bloco de anotações cuja acidentada composição levaria forçosamente a que se abandonasse qualquer distinção entre o *cum* do comentador e o *inter* do intérprete. Em suma, uma intervenção” (ALLIEZ, *A assinatura do mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari*, 1994: 9).

¹⁴ Segundo François Zourabichvili em *O vocabulário de Deleuze* a introdução de Mil platôs, intitulada ‘Rizoma’, foi publicada separadamente alguns anos antes do livro (esse de 1980) e a noção surge pela primeira vez em outro livro de Deleuze, *Kafka*.

exatamente de Foucault ou Deleuze-Guattari que esses historiadores tiraram suas abordagens –, tentar-se-á tirar conseqüências historiográficas efetivas, ou seja, sua importância no debate historiográfico no seu sentido tanto epistemológico quanto ético-político.

Apesar de ter uma leitura extensiva de Foucault, queria me deter um pouco na sua trajetória com uma leitura intensiva, não passar ao largo das suas obras consagradas, longe disso, mas me deter um pouco no que ele poderia indicar nos seus ditos e escritos e em alguns dos cursos do Collège de France.¹⁵ Isso porque talvez aí, nesses exercícios de pensamento, eu encontrasse algumas dessas hesitações e *insights* que fazem de um livro que não vingou e que não era para ser, um exercício inspirado de ensaio sobre nós, nossa atualidade e sobre como podemos abordar tudo isso no modo do outro. De Deleuze e Guattari eu aponto que, antes da pós-graduação, minhas leituras eram esparsas, pouco sistemáticas e muito baseadas em anotações de cursos em que participei¹⁶, assim tive que ao mesmo tempo em que fazia tentativas (algumas mais, outras menos bem sucedidas) de adentrar mais sistematicamente no seu pensamento, igualmente, escolher algumas obras principais com as quais eu trabalharia.¹⁷

Nesse sentido – o de uma maior abertura – é que me permitiu trabalhar com os historiadores nos quais me detenho mais especificamente sem cobrar deles certa postura ou tratá-los de uma forma ríspida. O que tento, pelo contrário, é, no próprio espaço do pensamento deles, encontrar esse viés ético-político de que falo e poder colocar em evidência, internamente e com as ferramentas que possuo, o plano epistemológico em que

¹⁵ Aqui faço uma referência lúdica às diferenças entre leituras a que Chartier alude num dos livros que organiza. Uma leitura intensiva, segundo uma divisão que ele contesta na sua pretensão de ruptura geral entre duas épocas, seria aquela característica das sociedades européias até a metade do século XVIII, um estilo de leitura que reverência e respeita o livro por sua raridade, que mantém com o livro uma relação atenta e deferente e, o mais relevante para os meus propósitos, é que é uma maneira de ler que assegura uma eficácia do texto, por meio de um trabalho de apropriação lento, atento e repetido. Enquanto que uma leitura extensiva seria aquela surgida a partir da metade do século XVIII e que seria íntima, silenciosa, individual e, o mais relevante para meus objetivos, mais superficial e com um menor investimento e eficácia do livro (CHARTIER, “Do livro à leitura”, In: *Práticas de leitura*, 2001/1985: 85-89).

¹⁶ Eu tive meu primeiro contato com Deleuze e Guattari em uma disciplina do curso de filosofia ainda na graduação, o qual me abriu o interesse pelo pensamento de ambos. Após essa primeira experiência com esse pensamento fiz dois cursos de extensão sobre eles: um intitulado “Introdução ao pensamento filosófico de Gilles Deleuze” com Daniel Lins; outro, intitulado “Política e subjetividades”, com Peter Pál Pelbart.

¹⁷ Sem dúvida, mesmos que outras obras venham dar suporte, as três principais com as quais trabalharei serão *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia Vol. I, II, III*, que Alliez chama o plano definido em extensão e *O que é a filosofia?*, o que Alliez chama o plano definido em intenção, ambas de Deleuze e Guattari; bem como *Foucault*, de Deleuze.

se situam. Ao fazer isso, não pretendo encontrar uma verdade ou qualquer coisa que vá nesse sentido, pelo contrário, tenho como *objetivo* encontrar o espaço de lutas e de subjetivação em que essas coisas são ditas efetivamente e são instrumentos de batalhas por espaço e por estilo. Inserir-lo em lutas específicas, em combates determinados, pois é dessa maneira que vejo sua serventia para a História e a forma como ele circula variadamente.

O campo historiográfico em que vemos o plano desse combate é um território que já foi amplamente pensado pelos próprios historiadores e, por isso mesmo, o que faz Foucault não é tanto pensá-lo enquanto campo quanto experimentá-lo enquanto pensamento. Laborar nesse campo é ter em mente os que já laboraram nele, atento ao que disse Michel De Certeau, “o caminhar de uma análise inscreve seus passos, regulares ou ziguezagueantes, em cima de um terreno habitado há muito tempo” (CERTEAU, *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, 2003/1990: 35). E é nesse sentido, mesmo que não explícito no corpo da dissertação, mesmo que não inscrito em cada linha, ainda mais porque o trabalho evitou o plano mais geral da historiografia para encaminhar-se para algumas apropriações específicas, existem interlocutores mais ou menos ocultos com os quais eu penso ou que me suscitam problemas, tais como: Carl E. Schorske (*Pensando com a história: indagações na passagem para o modernismo*), David Harlan (“A história intelectual e o retorno da literatura”), Fernand Braudel (*Escritos sobre a história*), François Dosse (*A história em migalhas: dos Annales à nova história e A história a prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*), Jacques Le Goff (“A história nova”), Keith Jenkins (*A história repensada*), Marc Bloch (*À introdução a história*), Reinhart Koselleck (*Futuro pasado: para uma semântica de los tiempos históricos*), Walter Benjamin (*Magia e técnica, arte e política*), entre outros. No caminho da indagação compartilhado por eles, por suas inquietações, é que vejo, em Foucault, uma possibilidade de destravar alguns impasses por meio de

uma defesa declarada da história, ao longo de sua obra, uma tentativa de oferecer-lhe saídas, uma proposta de autonomização, visando libertá-la de um determinado conceito de História que implica procedimentos envelhecidos e cristalizadores, presos às idéias de continuidade, necessidade e totalidade e à figura do sujeito fundador (RAGO, “Libertar a história”, In: Margareth Rago, Luiz B. Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga-Neto (orgs.), *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*, 2005).

É da História que de que se trata em todas essas questões, pois quando comecei esse trabalho, a dúvida que me atingia, a incerteza que me assolava, que só após um longo percurso – do começo da graduação até o fim dessa pós-graduação – finalmente posso formular, era essa singela questão, que só nesse momento adquiriu a simplicidade que buscava: o que somos nós hoje quando almejamos escrever uma história? É a partir dessa reflexão – do que esconde essa questão como problema – que se insere a ambiência dessa pesquisa. No entanto, formulada nessa clareza imediata, essa pergunta esconde um laborioso processo. Ela pode ser e é: uma simples pergunta que nós fazemos desde o momento que decidimos fazer o curso de História; é também uma pergunta fundamental que muitos historiadores têm em mente ao fazer o seu trabalho; e é ainda uma pergunta que mesmo ficando a margem, inquieta em algum nível da pesquisa e do seu resultado. Para mim, tal como formulada com a ajuda de tantos interlocutores que compõem a trama da dissertação, ela está atada a alguns problemas do próprio campo historiográfico, sendo o principal: como fazer uma história crítica e preocupada, com o que ela pressupõe de aspectos éticos e políticos, que seja ao mesmo tempo rizomática, sem amparo em nenhum universal ou nenhuma constante? E a hipótese do trabalho é que: se um historiador analisa (em uma via do conhecimento) o discurso buscando as práticas discursivas e não-discursivas que o compõe, se ele busca encontrar (em uma via ético e política) as práticas de dominação e de resistência que o marcam, tal como faz Foucault, então podemos dizer que mesmo essa história sendo perspectivística (um ponto de vista, uma maneira de olhar) o historiador não pode dar simplesmente as costas para a crítica e a preocupação que fazem parte, na sua atualidade, do seu trabalho.

Considero Foucault um dos que desenharam a figura possível de um trabalho histórico, quando tecendo as transversais pelas quais costurava suas análises mantinha sempre um mistura de rigor e de paixão. Por meio da austeridade mantinha um cuidadoso estudo empírico das fontes, dos trabalhos históricos já feitos e por meio da paixão cavava o impensado do nosso pensamento ao experimentar novas maneiras de agir e pensar, nos proporcionando pequenas explosões de idéias. Dele pode se falar que estava na corda bamba, sem nenhuma reserva que lhe permitia segurança, e estar nessa posição é sempre um risco que se assume, um perigo mesmo de perder assim a própria vida. Podemos falar sobre os vários momentos da composição da sua obra o que Certeau descreve para a inventividade do cotidiano: “Dançar sobre a corda é de momento em momento manter

um equilíbrio, recriando-o a cada passo graças a novas intervenções; significa conservar uma relação nunca de todo adquirida e que por uma incessante invenção se renova com a aparência de “conservá-la” (CERTEAU, *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, 2003/1990: 146).

Entusiasmo por esse trabalho, sem dúvida, entretanto nem veneração nem preservação de uma doutrina, Foucault não gostaria de fazer escola, a ela entendida enquanto preservação e conservação de uma tradição ele tinha horror, pois o que interessa é intervir em um espaço atual se apropriando de ferramentas feitas alhures, sem perder nesse processo, uma atenção analítica para com o que se diz e um cuidado para com o mundo que se vê. O que pretendi foi retirar o máximo de intensidade desse pensamento para a prática historiadora, com todas as imbricações com outros que aqui são como que parceiros em uma composição. Acho que esse esforço ainda se faz pertinente dado que Foucault diz respeito a nós hoje, faz parte da nossa positividade e, ao fazê-lo, indico que um pensamento sempre tem o que proporcionar, sempre pode ser mais, sempre dele pode extrair intensidades, desde que se façam as perguntas pertinentes, aquelas que remetem aos nossos problemas hoje e que refiram a nossa própria atmosfera intelectual, ética e política.

Com todos aqueles interlocutores que elenquei em mente é que tentei elaborar uma reflexão sobre teoria e metodologia da história tendo como referência maior a trajetória de Foucault, o que implica, por sua vez, em uma forma estilística de narração. O estilo que considerei mais condizente para dar conta da análise de um objeto tão flutuante quanto à teoria e a metodologia foi o experimental. Para trançar todas as linhas de reflexão do trabalho, a própria economia interna do texto teve que ser pensada de uma maneira que fosse condizente com uma multiplicidade de variáveis que iam aparecendo na tessitura do pensamento estudado. Como era uma multiplicidade de questões intimamente ligadas umas as outras, o trabalho está sempre em contato com uma maneira ensaística de abordar algumas delas, conectando a pesquisa em platôs. É como se uma cena de um filme ou de uma peça teatral só fizesse totalmente sentido após assistir outra cena distante dela por várias seqüências, por isso talvez a dor de cabeça que algumas longas páginas possam suscitar, bem como a eventual surpresa com sua resolução após vários percalços. Eu encaro cada capítulo como um ensaio que remete a questões que o seguinte, também ensaístico, abordará. O primeiro capítulo é o grande arsenal de

materiais com que os outros irão de comunicar, mesmo que os levando para outras searas. Compreendo o ensaio, com Adorno, como aquilo que

não almeja uma construção fechada, dedutiva ou intuitiva. Ele se revolta, em primeiro lugar, contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo o qual o mutável, o efêmero, não seria digno [...]; retrocede espantado diante do dogma [...]. A objeção contra ele, de que seria fragmentário e acidental, postula a totalidade como um dado e, em consequência de sujeito e objeto; comporta-se como se dispusesse do todo. Mas o ensaio não quer captar o eterno nem destilá-lo no transitório; prefere perenizar o transitório. A sua fraqueza testemunha a própria não-identidade que ele deve expressar [...]. Naquilo que é enfaticamente ensaio, o pensamento se libera da idéia tradicional de verdade (ADORNO, “O ensaio como forma”, In: COHN, G. (org.). *Theodor W. Adorno*, 1994: 54).

Para finalizar, assumo o risco de se optar por trabalhar nessa vertente aberta, da liberdade do pensamento e do diálogo prudente com interlocutores que procurei não postar em pedestais. Assumo os limites que o tempo da academia impõe e, mais ainda, o tempo do amadurecimento que questões fervilhantes (seu tempo nietzschiano da ruminação) cujas dobraduras, se entrecruzam nos enclausuramentos e nas aberturas, no excesso de claridade ou no incômodo da escuridão. O pensar é um pouco este campo de confrontos de si consigo mesmo, das técnicas de manter a nitidez e a coerência na imensidão e dispersão do mundo, do vivido e do experimentado. Foram todos os cuidados que procurei tomar, no uso das palavras, na ausência delas, na adoção de posições e na contraposição a outras. Mas é lá no interior do texto que vai se descortinando o caminho do aprender, do apreender e do se localizar por identificações com um campo aberto em que o pensamento flui.

Ao fim e ao cabo sei que o texto será um misto da doçura da descoberta com a angústia do que ficou por ser dito. Mas o livro do saber continua aberto... E, vejamos os passos que consegui avançar.

1. TRAJETÓRIAS TEÓRICAS DE FOUCAULT. UM ENSAIO SOBRE A HISTÓRIA

O ensaio permite, como um laboratório, uma invenção mais livre e define um objeto mais manejável, além de inscrever mais facilmente a reflexão teórica dentro da análise histórica.
(Roger Chartier)

A única magia que existe é estarmos vivos e não entendermos nada disso. A única magia que existe é a nossa incompreensão. (Caio Fernando Abreu)

Nesse capítulo desenvolvo alguns adiantamentos teórico-metodológicos que formam o solo em que o trabalho se desenvolve. São reflexões iniciais sobre *a representação, as relações de poder, as relações corporais, as relações culturais e como isso pode ser compreendido em uma genealogia que denomino rizomática*. Na verdade, este capítulo *não concerne tanto à teoria e metodologia quanto a uma construção de uma memória política e instrumental de algumas noções*, bem como seus desdobramentos em alguns combates específicos de caráter histórico.

Como este trabalho procura apreender as seguidas desterritorializações e reterritorializações feitas por meio das apropriações da obra de Foucault e das contribuições de Deleuze-Guattari, ele tem que dar conta de situar-se no território daquilo que Chartier chama de lutas de representações.¹ Espaço esse que possui pelo menos dois elementos: *o da batalha e o da representação*. Dizer isso não é suficiente, pois esses dois elementos deslizam um sobre o outro e se tornam até certo ponto indiscerníveis. Os meandros dessa conexão necessitam cuidadoso repasse do entendimento de cada um dos termos. Neste momento meu esforço vai nesta direção e, para começar é inevitável reforçar a, já famosa, repisada e importante definição de representação construída por Chartier. Segundo ele, esta noção articula três registros:

por um lado, *as representações coletivas* que incorporam nos indivíduos as divisões do mundo social e organizam os esquemas de percepção a partir do qual eles classificam, julgam e agem; por outro lado *as formas de exibição e de estetização da identidade* que

¹ Ver que a noção de lutas de representação está intimamente associada ao trabalho de Pierre Bourdieu.

pretendem ver reconhecida; enfim, *a delegação a representantes* (indivíduos particulares, instituições, instâncias abstratas) da coerência e da estabilidade da identidade assim afirmada (grifos meus) (CHARTIER, *A beira da falésia*, 2002: 11).

Essa articulação se dá – diz Chartier – por meio de uma história das *relações simbólicas de força*. As relações de força, mais do que se inserirem ou pertencerem ao estrato representacional, lhe conferem inteligibilidade. Na continuação da definição acima iniciada, chama a atenção como a relação representação e identidade não é automática, mas um processo no qual sobressai o embate simbólico para definir e assegurar uma identidade dominante. Nos termos de Chartier, assim aparece esse processo:

essa história define a construção do mundo social como o êxito (ou o fracasso) do trabalho que os grupos efetuam sobre si mesmos – e sobre os outros – para transformar as propriedades objetivas que são comuns a seus membros em uma pertença percebida, mostrada, reconhecida ou negada. Conseqüentemente, ela compreende a dominação simbólica como o processo pelo qual os dominados aceitam ou rejeitam as identidades impostas que visam assegurar e perpetuar seu assujeitamento (Ibidem).

As relações simbólicas de força pertencentes a esse campo incrustam no social representações impostas por meio de relações de dominação de um grupo ou certos indivíduos, de modo que sejam interiorizadas pelos dominados. No entanto a interiorização não ocorre pela unanimidade da aceitação, do mero assujeitamento, mas sobretudo pela rejeição, reativando a batalha simbólica em prol de diferentes representações. Assim, para além de grade de leitura da história das representações, as relações de força (como dominação) são também, quando percebidas de certa maneira, revertidas em instrumentos de resistência. Desse embate, três manifestações da luta aparecem aqui: análise histórica, dominação e instrumento de resistência.

Continuando na busca por melhor compreensão do que Chartier denomina representação social, encontro mais adiante nos seus textos a vinculação que estabelece entre representação e “esquemas geradores dos sistemas de classificação e de percepção”. Opera-se aqui a formatação das “verdadeiras ‘instituições sociais’” que incorporam sob “a forma de representações coletivas as divisões da organização social”. A esse âmbito, institucionalizante, acrescenta-se que as representações coletivas são também “como as matrizes de práticas que constroem o próprio mundo social” (Ibidem: 72). Destacam-se

dessa reflexão, duas dimensões da representação: uma, como dada nos esquemas mais amplos que permitem instituir um mundo inteligível e marcado por relações de dominação (dimensão estruturalizante); outra, como mecanismo de construção de práticas identitárias que, elas mesmas, formam certos esquemas de atrelamento do indivíduo a uma marca de reconhecimento específica (dimensão pragmática).

Esta é uma questão tão importante no campo representacional que Chartier recorre a Louis Marin, para destacar seu duplo sentido: “tornar presente uma ausência, mas também exibir sua própria presença enquanto imagem e, assim, constituir aquele que olha como sujeito que olha” (Ibidem: 165). Mais detalhadamente, as duas funções da representação são apreendidas com a apresentação de um objeto ausente substituído por uma imagem que o representa com adequação, distinção “radical [pois] entre o representado ausente e o que o torna presente, o faz conhecer”; e como a apresentação de uma presença, uma exibição (no sentido teatral do termo). Neste ponto assenta-se a força da relação real/representação (a representação se constitui então em apresentação, uma apresentação apresentando-se representando algo), uma vez que é a coisa ou a pessoa mesma que constitui sua própria representação, “o referente e sua imagem fazem corpo, são uma única e mesma coisa, aderem um ao outro” (Ibidem: 166).

Essas duas funções da representação – transitiva, em que ela representa algo, e reflexiva, em que ela apresenta-se representando algo – são para Chartier os horizontes que o historiador possui para articular: os esquemas classificatórios, perceptivos, agenciadores; os signos que têm como objetivo fazer reconhecer uma pertença, uma identidade, uma maneira de estar no mundo; e as formas institucionais que visam representar uma unidade comunitária, uma identidade social ou o exercício constante de um poder. Como se articulariam essas funções (transparência enunciativa e opacidade enunciativa) e essas dimensões (esquemas mentais, exibição do ser social e instituições sociais)? Bem mais do que isso, a própria maneira de articulá-las já não indicaria que algo não deixa que essa articulação seja de fato um encaixe? É aqui que podemos constatar a importância do outro termo em questão: o da *luta*. O combate de e entre representações pode fazer pensar em algo externo à própria representação, mas isso seria perder o essencial, que reside no fato da batalha estar sempre presente na representação: seja como arma, seja como objetivo. Inevitavelmente, trata-se do campo de dominação simbólica como um todo.

Antes de fazer a análise da representação como campo de dominação simbólica, seria pertinente fazer certas perguntas relacionadas ao fato de que essa noção – representação – foi extremamente combatida no campo filosófico, inclusive por Foucault e Deleuze-Guattari.² Diante do afastamento filosófico desta noção, como fica seu uso na história? Pode ainda ser usada nesse nível de análise histórico ou, mesmo aí, já é problemática? Caso ainda sirva aos propósitos dos historiadores – e esse é com certeza o caso particular da história cultural –, como não recair numa definição ou, o que é pior, num uso pouco crítico dessa noção? São todas essas questões que temos que tratar antes de poder estabelecer um uso qualquer para a representação.

Primeiramente, cabe fazer uma ressalva quanto a certo uso de representação que Chartier delimita no trabalho de Marin. Essa leitura que faz Chartier – indico logo – não me parece ser tão-somente uma exposição das dimensões da representação em Marin; evidencia sim, a maneira do próprio Chartier encarar essa questão, com a ressalva, no entanto, de que para o historiador a pertinência da representação insere-se no quadro em que os problemas são as relações de força. No próprio Marin, a representação é apresentada na sua dimensão histórica ao situar o entendimento do termo na percepção da época clássica. Ou seja, a representação é um objeto de análise, mas também apreendida como instrumento de análise para o estudo dos dispositivos e mecanismos que consistem em impô-la. Depois da representação ser evidenciada como construção que supõe um campo de lutas é que toma sentido como instrumento estratégico de batalha. Aquelas duas dimensões não fundam absolutamente nada, são antes meios, maneiras, formas, armas e objetos pelas quais se busca dominar a realidade. Além disso, esta é a condição que permite a inteligibilidade da representação: “de um lado, o conhecimento do signo como signo, em sua diferença de coisa significada; de outro, a existência de convenções compartilhadas regulando a relação do signo com a coisa” (Ibidem: 173). Em suma, as representações estão sempre postas em um terreno relacional e nunca podem ser consideradas como a palavra primeira ou última.

Por que insisto nisso? É que, se tomada como instrumento de análise por si mesma, sem que seja de fato compreendida dentro de uma estratégia, teria-se que recusar a dimensão de transparência da representação ao que ela representa (nem

² Referência ao Foucault de *As palavras e as coisas* e ao Deleuze – essa crítica a representação é mais constante em seu trabalho do que no de Foucault – de *Diferença e repetição*.

correspondência, nem conformidade), bem como recusar a dimensão da representação como se apresentando representando alguma coisa (nem identidade, nem mediação). Aqui paira o cerne da representação no sentido foucaultiano, ou seja, a própria desconstrução dessa categoria como fixa e presa a uma identidade: ela não é “tela ou ilusão, mas modo de ação real” (FOUCAULT, “Poderes e estratégias”, 2003/1977: 247). No entanto, a ação real não é o retorno à coisa em si, uma impossibilidade, é o que Deleuze e Guattari entendem, antes de tudo, como intervenção. Afinal, existe uma constante inadequação entre o objeto ausente e a imagem que o representa, entre uma apresentação e uma representação de algo. Na repetição sempre se instaura uma diferença com o que é representado. Deleuze, sem visar isso, contribui com outra noção de representação que nos serve aos estudos de história cultural ao trabalhar esse deslocamento ente um objeto e sua imagem. Na sua expressão:

A repetição é verdadeiramente o que se disfarça ao se constituir e o que só se constitui ao disfarçar. Ele não está sob as máscaras, mas se forma de uma máscara a outra, como de um ponto móvel a outro, de um instante privilegiado a outro, com e nas variantes. As máscaras nada recobrem, salvo outras máscaras. Não há primeiro termo que seja repetido, [portanto] nada há de repetido que possa ser isolado ou abstraído da repetição em que ela se forma e também se oculta. Não há repetição nua que possa ser abstraída ou inferida do próprio disfarce. A mesma coisa é disfarçante e disfarçada. [...] Em suma, a repetição é simbólica na sua essência; o simbólico, o simulacro, é a letra da própria repetição. Pelo disfarce e pela ordem do simbólico, a diferença é compreendida na repetição. É por isso que as variantes não vêm de fora, não exprimem um compromisso secundário entre uma instância recalcante e uma instância recalçada, e não devem ser compreendidas a partir das formas ainda negativas da oposição, da conversão ou da inversão. As variantes exprimem antes de tudo mecanismos diferenciais que são da essência e da gênese do que se repete (DELEUZE, *Diferença e repetição*, 2006/1968: 41).

Todas as inúmeras reflexões sobre essa questão são mais do que sabidas, de fato são exigências de método. O que não me impede de lembrar que, por isso mesmo, em Chartier não existe a pretensão de que a representação seja um instrumento de análise por si mesma; o que são um instrumento de análise são as lutas de representação, são as representações na modalidade relacional. Mesmo porque as análises no campo histórico, com as designações e as definições ali implicadas, bem como com as unidades de observação que constituem, sustentam cada uma delas, “explicitamente ou não, uma

representação da totalidade do campo histórico, do lugar que ela pretende nele ocupar e daquele deixado aos outros ou recusado”, enfim, trata-se de “lutas interdisciplinares cujas configurações são próprias a cada campo de forças intelectuais e cujo objetivo é uma posição de hegemonia” (CHARTIER, *À beira da falésia*, 2002: 25). Eis aí a primeira modalidade à qual me atendo na reflexão sobre a prática intelectual como prática representacional relacional. Abre-se para o reconhecimento do embate de saberes por hegemonia e dos quais o acadêmico é apenas um deles.

1.1 Das lutas de representação

Mas, precisamente, o que quer dizer a afirmação de que a representação está vinculada a um espaço de batalhas? Quer dizer que ela está vinculada a uma luta eterna e não é senão efeito da beligerância? Mas se ela é esse efeito das práticas de indivíduos, de grupos, de instituições, isso faz dela algo como uma ideologia (essa velha categoria legada por alguns ao âmbito marxista, porém tão usada implicitamente ou explicitamente em vários trabalhos históricos), de um campo e de outro dos beligerantes (ou, tanto faz, ideologias várias que circulam de um campo ao outro), ou ela é como uma intervenção que ultrapassa esse âmbito ideológico em que alguns insistem em encerrá-la? Óbvio que ela é múltipla, sempre são representações, no entanto, como ela seria formulada como projetos vários (como agenciamentos coletivos díspares) se já não fosse algo que a atravessa e que permite a disjunção, se ela não fosse uma política representacional antes de tudo? Todas essas questões remetem-me para o problema das relações de força e dos efeitos de poder ou, em outras palavras, das relações de poder e das tensões de força. Alargar a compreensão dessa noção – relações de poder – cara a Foucault requer elaborar uma pequena trajetória de sua modificação.

Algumas reticências de princípio. Primeiramente, criar uma trajetória (mesmo acanhada) de qualquer coisa implica dotar tal coisa de certa dose irreduzível de ficção, que é também aquela dose irreduzível de apropriação. Segundo, por mais que se conheça minimamente o solo em que se vai aventurar, sempre algo de novo pode aparecer e deslocar o pensamento para bem longe ou aproximá-lo tanto, a ponto de não se conseguir ver mais o que é “evidente”. Terceiro, apesar de reticente com a força daquilo que sempre

descentra o que parece bem estabelecido – principalmente porque estou trabalhando com um pensamento extremamente movente – é mister apontar alguns pontos que permeiam a noção de relações de poder em Foucault, no próprio espaço dispersivo que caracteriza seu pensamento. Assim fazendo – repisando um solo que me é um pouco conhecido – imagino que posso revirá-lo de vários ângulos objetivando esclarecer um caminho brilhantemente percorrido. Quem sabe seja um pouco essa a função de um aspirante a historiador: pisar mais uma vez solos já percorridos atrás de indícios que esclareçam caminhos efetivos e, assim, evidenciar que existem outros caminhos possíveis, mesmo com o risco de ser arremessado para fora do vértice de um pensamento impactante e detonador de quaisquer certezas.

Situo-me, para começar esse trajeto, no início da década de 70, pois é no começo dessa década (entre 1970 e 1974 para ser mais preciso) que se efetua um deslocamento importante no pensamento foucaultiano em relação ao estatuto do poder. Antes de 1974, no próprio Foucault, a concepção do poder ainda estava vinculada de certa forma à questão *O que é o poder?* Depois, ela prende-se à questão de *Como funciona o poder?*³

Desse recorte temporal retiro certas preocupações que assolaram o pensador e que encontraram, no que diz respeito à prisão como instrumento de repressão social, seu escoamento analítico. Existe toda uma situação francesa e mais além que instiga Foucault a pensar nessas análises do poder. É toda uma ambiência marcada pelo pós-68 e todas as ambigüidades que aquele período suscitou: aquelas em relação ao estruturalismo, que começou a ser mais pesadamente criticado por um número maior de intelectuais e que, no entanto, nesse momento, ganhou maior visibilidade institucional e um segundo e curto fôlego analítico⁴; todo um discurso criado em torno de um freudo-marxismo que impregnava algumas análises e se situava como único horizonte de reflexão possível⁵;

³ Ver a primeira questão formulada no artigo *Os intelectuais e o poder*, 1972, p. 43; a segunda questão, no início das considerações do curso *Em defesa da sociedade*, 1976, p. 19.

⁴ Referência à *História do Estruturalismo* de François Dosse, em que este indica como o Maio de 68 significou, ao mesmo tempo, a institucionalização do ‘movimento’ estruturalista, ou seja, a sua chegada com força às universidades e aos meios de comunicação (de um pensamento marginal ao pensamento do momento) e a crítica mais ferrenha elaborada pelos seus opositores, contra um formalismo exagerado. A retomada dessas críticas de certa maneira (às vezes deslocando-se da teoria para a prática) deu ao estruturalismo, segundo Dosse, um segundo curto fôlego que se acabara nos anos iniciais da década de 70.

⁵ No mesmo livro, de dois volumes, François Dosse fala desse freudo-marxismo que tinha, apoiado em Lacan e em Althusser, uma postura praticamente dogmática de se ver como o único verdadeiramente revolucionário e crítico da situação; reflexão desse tipo de análise crítica em relação ao freudo-marxismo aparece também em Foucault, na primeira aula do curso *Em defesa da sociedade*, de 1976, bem como no livro

também, a partir de 1969, indícios de uma crise econômica na França e todo o problema colocado contra as práticas de dirigismo econômico e a favor de práticas neoliberais⁶; bem como (e de certa forma vinculada a essa última questão), todas as lutas antiestatais e antiinstitucionais que acoplavam a questão das coerções e das liberdades, do terrorismo e da política⁷; em suma, nesse bojo é que se insere a luta de Foucault contra a instituição prisional como signo da vigilância constante das sociedades contemporâneas.

As hipóteses iniciais do pensador sobre as relações de poder nas sociedades contemporâneas, a partir das pesquisas iniciadas nas suas aulas no Collège de France, estão muito ligadas à idéia de repressão: a justiça está sobrecarregada e se, no entanto, foi a polícia que a sobrecarregou? As prisões estão superpovoadas e se, no entanto, foi a população que foi superaprisionada? Foucault está extremamente angustiado em saber o que nos ameaça, os controles que nos intimidam como indivíduos; seu percurso intelectual é um esforço teórico em favor da defesa do singular, contra o excesso da institucionalização. Pois exatamente aí, em todo esse aparato judiciário, é que existe um problema que vai além do sistema penal, e se relaciona, segundo ele, com a “maneira como uma sociedade define o bem e o mal, o permitido e o não permitido, o legal e o

da mesma data e que se dedica à crítica dessa abordagem – *História da sexualidade, v. I, vontade de saber*. Indico, também, a situação do curso supra-citado – espécie de contextualização escrita para situar a publicação dos cursos de Foucault dentro dos acontecimentos em que ele se insere ao final de cada volume – escrita por Alessandro Fontana e Mauro Bertani.

⁶ Ver as inúmeras reflexões que fez Foucault sobre o liberalismo e neo-liberalismo nos cursos de 1978 e 1979, bem como a análise da situação do curso exposta ao final dos dois cursos por Michel Senellart.

⁷ Ver um trabalho de biografia intelectual sobre Sartre, em que Bernard-Henri Lévy nos diz que, no início dos anos 50, aquele pratica cada vez mais um pensamento totalitário que impõe uma lógica comunista, o que abre caminho para o terrorismo de pensamento que o acompanha nas suas declarações da época. O perigo, então, de um tipo de pensamento que se assevera de certa verdade marxista e de uma grade de análise da opressão social do colonialismo e do capitalismo (de certa forma é o caso de Sartre e dos freudo-marxistas e, ainda, do grupo mais radical dos maoístas que daí saiu) é a de aceitar o terrorismo como arma política e a violência como necessidade revolucionária. É todo um movimento do terrorismo de pensamento que norteia essas discussões que preocupava Foucault, instigando-o a uma série de intervenções realizadas no final dos anos 70 contra o terrorismo como metodologia da luta política. Mesmo que no início dos anos 70 Foucault tenha acompanhado de perto e mesmo participado desses grupos de ultra-esquerda, Didier Eribon faz a ressalva de que “é absolutamente certo, e esse fato foi muitas vezes sublinhado pelos atores desse período, que Foucault e Sartre, a despeito de declarações às vezes intempestivas, desempenharam papel decisivo para evitar que o esquerdismo francês derivasse para o terrorismo, como aconteceu na Alemanha e na Itália. A radicalidade verbal foi acompanhada por uma grande sabedoria prática e política. Longe de estimularem a violência, eles contribuíram para impedi-la” (ERIBON, *Michel Foucault e seus contemporâneos*, 1996/1994: 30-31). Essa questão na verdade foi um ponto de atrito e de esmorecimento das relações pessoais (apesar de que as relações intelectuais permaneceram riquíssimas) entre Deleuze e Foucault, já que o primeiro – de maneira própria e distinta da descrita acima – aceitava o terrorismo como legítimo, enquanto Foucault era peremptório na rejeição do terrorismo como prática política efetiva. Isso diz respeito ao próprio estatuto da análise sobre a violência à qual Foucault se dedica e que explicitarei mais adiante.

ilegal, a maneira como ela exprime todas as infrações e todas as transgressões feitas à sua lei” (FOUCAULT, “Um problema que me interessa há muito tempo é o do sistema penal”, 2003/1971: 32).

Exatamente nessa procura de saber o que fazer; de saber como se posicionar; ou seja, ainda intimamente ligado à questão do conhecimento é que Foucault encontra a problemática do poder, na verdade, das redes de poderes. Não que ele evitasse antes dessa época falar das relações saber-poder, mesmo porque, olhando as obras anteriores, vê-se isso nitidamente – para um olhar retrospectivo informado pelo percurso do pensador –, ou seja, que Foucault estabelecia essas relações nas suas análises históricas.⁸ Todavia, essas ligações não estavam bem especificadas, bem articuladas, o que é admitido, e bem mais do que isso, o que é construído pelo próprio pensador em *A ordem do discurso*. Nesse texto, conteúdo de sua aula inaugural no *Collège de France*, já no final de 1970, expõe os procedimentos de exclusão que pesam sobre os discursos. Interessa-lhe em particular o que diz respeito à separação entre o verdadeiro e o falso, o que se pode interpretar como a ligação que as relações de poder estabelecem com a vontade de verdade, com a vontade de saber a verdade. Foucault está atento a esse sistema de exclusão que pesa sobre o discurso, admitindo, porém que

Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos nos apoderar (Idem, *A ordem do discurso*, 2005/1970: 10).

O espantoso (para aqueles acostumados a uma leitura de Foucault a partir de *Vigiar e punir*, 1975) é que, nesse momento, 1970, Foucault, ao analisar os diversos procedimentos de exclusão do discurso, sugere que não se pode explicar o papel positivo e multiplicador dos discursos se não se leva em conta sua função restritiva e coercitiva. É a partir de 1974 – depois dos inúmeros impasses em que Foucault esbarrará ao tentar

⁸ Referência a busca de Foucault, nos anos 70, em inúmeras entrevistas e escritos, por se apropriar das suas obras anteriores, em que até então a maior preocupação era a problemática do saber, no que nelas pode explicitar a problemática do poder. Logo, mesmo que as relações de poder pudessem ser retiradas daquelas obras como um dos seus vetores, este trabalho de inserção dessa problemática nas obras da década de 60 só será feito pelo pensador na década de 70.

analisar as relações de poder – que se pode dizer que essa problemática que frisa a função restritiva e coercitiva do poder será inversamente formulada, talvez mesmo reformulada: não se pode explicar o papel restritivo e coercitivo dos discursos sem considerar sua função positiva e produtiva. De Certeau, arguto, percebe a delicadeza dos tormentos de Foucault ao dizer que “em Foucault, o drama se desenrola, como sempre, entre duas forças, cuja relação a astúcia do tempo inverte” (CERTEAU, *A Invenção do cotidiano: artes de fazer*, 2003/1990: 112). Inversão que muda o campo relacional e que não é somente um pôr para baixo e que marcará uma mudança de ênfase muito importante nesse pensamento⁹: a trajetória vai do discurso arqueológico para o discurso genealógico. Cabe indicar que a divisão entre a arqueologia e a genealogia não deixa de ser aleatória e não corresponde de maneira precisa e direta a uma análise mais acurada da obra de Foucault.¹⁰ Todavia, aqui está sendo usada como facilitador heurístico da reflexão.

Acompanhar essa trajetória – em um estudo de história do pensamento fronteiro com um estudo de história cultural – não significa assoalhar esse ponto de transformação como já sempre dado e constituído ou como sendo um marco neutro nas relações que se estabelecem com a *memória*. Não se pode desvencilhar a constatação de uma descontinuidade epistemológica na obra de Foucault da construção de uma memória do próprio pensador sobre essa modificação.¹¹ Memória que estou entendendo como “espaço em que nos reconhecemos no já-registrado, mas que se abre ao que nos acontece e surpreende, e nos afeta de diferentes modos, e nos faz capturar, no vôo de um instante, algo que contém a marca de um momento único” (ZACCUR, “Metodologias abertas a itêrâncias, interações e errâncias cotidianas”, 2003: 179). A memória como esse ponto de conexão entre a lembrança do passado acionada por uma vivência no presente e uma

⁹ Ver que em Foucault a operação é inversa, mas não simétrica. Um exemplo claro disso está no desenvolvimento da questão do pastorado e dos movimentos de reação a ele, que Foucault analisa na aula de 1º de março do curso de 1978, páginas 257 e 258.

¹⁰ Ver a explicação de Alan D. Schrift: “It has become common to divide Foucault’s thinking into three discrete and distinct moments: an archaeological period (Madness and Civilization, The Birth of the clinic, The order of things, The archaeology of Knowledge) that focused on relations of knowledge, language, truth, and the discursive formations that made them possible; a genealogical period (Discipline and punish, The history of sexuality: volume one) that focused on the question of power; and an ethical period (The history of sexuality, volumes two and three), that focused on the construction of the ethical/sexual subject or self. This orthodox periodization is difficult to maintain, however, in the light of Foucault’s numerous comments that explicitly challenge its neat divisions” (SCHRIFT, *Nietzsche French legacy*, 1995: 35-36).

¹¹ Ver que Chartier já dava indícios dessa maneira de perceber o movimento da memória-esquecimento em Foucault em um pequeno texto em *A beira da falésia – ‘O poder, o sujeito, a verdade. Foucault leitor de Foucault’* –, em que demonstra alguns deslocamentos memoriais de Foucault em seus escritos.

expectativa do futuro como presente a se realizar. Um momento único de apreender-se no fio da história como ser vivente e instituído de um saber acumulado e que, entretanto, está em constante atualização pelas intervenções do presente.

Cabe ao historiador ficar atento à construção, por meio da memória, de um trajeto representado. Representação essa envolvida pelas próprias relações de poder que Foucault estuda – já que como diz Woodward, “todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído” (WOODWARD, “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”, 2000: 18) – e que “atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações no seu interior” (Ibidem: 8). Como explica Jodelet, a representação se forma a partir de alguns elementos “organizados sempre sob a *aparê* de um saber que diz algo sobre o estado da realidade” e que, a partir desses conhecimentos, constrói uma totalidade significativa conjuntamente a práticas específicas que a afirmam como verdadeira (JODELET, “Representações sociais: um domínio em expansão”, 2001: 21). Foucault, em uma leitura da história cultural como essa, a partir dos novos elementos que suas descobertas analíticas iriam lhe proporcionando, fabrica sua própria trajetória, com seguidas identificações e reverses identitários com suas obras.

Ao percorrermos essa trajetória, percebemos um Foucault interessado, no início da década de 70, naquilo que a civilização com seus sistemas de exclusão, de recusa, rejeita, pois é por meio do que uma cultura suprime ou tenta suprimir, diz Foucault, que vemos os seus limites.¹² Como corolário desse enfoque em um poder repressivo (na função da exclusão) nasce outra idéia de revolução (outra concepção em relação e contra a idéia de revolução que rondava os círculos marxistas e freudo-marxistas da época). A exigência, na verdade, de uma nova revolução, entendida não como tomada de consciência, mas como

¹² Ver que Foucault pretende mostrar isso de várias maneiras: seja de uma maneira mais específica – “A parte escondida é o mais importante, o mais temível: a prisão é o instrumento de repressão social” (FOUCAULT, ‘Inquirição sobre as prisões: quebremos a barreira do silêncio’, 2003/1971: 9); ou de uma maneira mais abrangente – “Pareceu-me interessante tentar compreender nossa sociedade e nossa civilização através de seus sistemas de exclusão, de rejeição, de recusa, através do que elas não querem, seus limites, a obrigação em que se encontram de suprimir um certo número de coisas, de pessoas, de processos, o que elas devem deixar soçobrar no esquecimento, seu sistema de supressão-repressão” (Idem, ‘Conversação com Michel Foucault’, 2003/1971: 14-15); ou ainda numa linguagem manifesto ligada a uma luta política – “Tribunais, prisões, hospitais psiquiátricos, medicina do trabalho, universidades, órgãos de imprensa e de informação: através de todas essas instituições e sob diferentes máscaras, uma opressão que, em sua raiz, é uma opressão política, se exerce” (Idem, ‘Prefácio a *Enquête dans Vingt Prisons*’, 2003/1971: 28).

teatro que transcende as repressões, por meio de um jogo – lúdico e irônico – que as põe em cena para exibi-las, transformá-las e derrubá-las enquanto sistemas. Há uma recusa – nessa mesma vertigem que transforma a revolução em transgressão da lei e ilegalidade da repressão – ao reformismo, entendido como tratamento dos sintomas, o qual apaga as conseqüências e dá permanência ao sistema ao qual se pertence.¹³ Também há uma recusa de uma imagem do intelectual como detentor da verdade, pois seu papel não é do orientador, do juiz, visto que, conforme o pensador, as pessoas possuem consciência da opressão, elas sabem quem são seus inimigos. De fato, para Foucault é o sistema que não oferece os meios de formular, organizar esse ‘saber’ reprimido. Como ele mesmo diz: “Não temos a pretensão de fazer com que os detentos e suas famílias tomem consciência das condições que lhes são dadas. Essa consciência, há muito tempo, eles a possuem, mas ela não tem os meios de se expressar” (FOUCAULT, ‘Inquirição sobre as prisões: quebrems a barreira do silêncio’, 2003/1971: 7).

O trabalho de Foucault – a batalha para a qual é impelido e que escolhe travar – é o do intelectual que não tem mais a função de consciência e eloqüência, senão a função de combater o sistema de poder que barra, interdita, invalida o discurso e o saber das massas.¹⁴ E isso, importa ressaltar, se faz a partir de uma análise histórica particular.

Tento pôr em evidência, fundamentando-me em sua constituição e sua formação histórica, sistemas que ainda são os nossos nos dias de hoje, e no interior dos quais nos encontramos apanhados. Trata-se no fundo de fazer uma crítica ao nosso tempo, fundamentado em análises retrospectivas (Idem, “Conversação com Michel Foucault”, 2003/1971: 13).

¹³ Ver que Foucault, nesse início dos anos 70, ainda compartilha com os freudo-marxistas da época uma recusa de aceitar a reforma como método de lidar com as coisas dadas. Como vê no sistema a que pertencemos o grande problema da repressão, da rejeição, da limitação, percebe no movimento reformista uma maneira do poder se apropriar das reivindicações e torná-las adequadas ao próprio sistema. Afastar-se-á dessa posição um pouco adiante, e cada vez mais, e se postará criticamente a essa palavra de ordem ‘terrorista’ do pensamento.

¹⁴ Ver que Foucault combate o intelectual do gênero de Sartre, ou seja, o intelectual universal que tem sobre as questões em geral condições de formular juízos e que “pensa a política como um sistema geral e que tende a mostrar aos outros o caminho”. Segundo Foucault, o papel do intelectual é muito mais restrito, no sentido de que se faz nos seus domínios de estudos e problematizações, é “daí a idéia, que ele sempre pôs em prática em suas atividades políticas, segundo a qual é preciso primeiro recolher a informação, fazer pesquisas de campo no nível das realidades, no mais perto possível da vida das pessoas” (ERIBON, *Michel Foucault e seus contemporâneos*, 1996/1994: 43).

Foucault re-avalia seu trabalho – e com isso não o renega, e sim, ao reivindicá-lo, o reconstrói, o transforma em outro – em termos de um movimento pendular entre os discursos (estudados em *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber*) e as práticas (estudadas em *História da loucura* e *O nascimento da clínica*) – “nessas coisas de algum modo debaixo do dizível” e que “se assentam sobre um discurso” (Idem, “Um problema que me interessa há muito é o do sistema penal”, 2003/1971: 34). Um movimento que pretende captar o ponto de revolta (corte da descontinuidade¹⁵) e mostrá-lo, uma vez que para os novos intelectuais (entre os quais Foucault se inclui) qualquer prática teórica não é o que se expressa, se traduz, se aplica em uma prática. Pelo contrário, ela já é, em si mesma, uma prática que luta contra o poder, revelando-o e abalando-o lá onde se esconde e se exerce. O objetivo, diz Foucault, é minar e tomar o poder conjuntamente com todos que lutam contra ele, e não recuar para esclarecê-lo. Uma teoria, nessa perspectiva, não passa de um sistema regional dessa luta. Aqui se percebe que Foucault luta contra certas representações, as quais ele considera insuficientes ou conservadoras para iluminar as novas práticas políticas que estão pipocando nos discursos marginais. O que conta é o discurso contra o poder, dos prisioneiros, dos estudantes, dos trabalhadores. Mas o que é o poder, afinal? Pergunta complicada e que posteriormente Foucault considerará infrutífera, que naquele momento, porém, para ele era importante ser feita, afinal, diz, as dificuldades, o “embaraço em encontrar as formas de luta adequadas não vêm do fato de ignorarmos ainda o que é o poder?” (Idem, “Os intelectuais e o poder”, 2003/1972: 43).

Nesse momento o trabalho do arqueólogo (ainda é um Foucault preocupado com algumas questões concernentes a um registro do saber) encontra muitas dúvidas. Afinal, para afastar-se de algumas abordagens do poder, Foucault deve levá-las ao limite – ação sempre perigosa e situada em um campo de batalha –, o que implica que as novas noções que surgem desse movimento limítrofe já nascem postas “num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação” (CHARTIER, *A história cultural entre práticas e representações*, 1990: 17). Nesse movimento de

¹⁵ Ver que a descontinuidade em Foucault é sempre um problema, no sentido de que é o que deve ser problematizado e de onde se pode falar. Na primeira direção, existe uma discussão interessantíssima; *que irei retomar mais adiante nesta reflexão*; de Foucault em uma mesa redonda com os historiadores em maio de 1978, resultado, em parte, do artigo “A poeira e a nuvem”. Na segunda direção existe, entre outros escritos, a famosa formulação ético-metodológica (*depois direi o que estou entendendo por ético nesse trabalho* tomado por muitos como o mais metodológico dos seus escritos) de Foucault ao final da *Arqueologia do saber*.

ultrapassagem de fronteiras conceituais, várias questões são colocadas: qual é este estatuto enigmático do poder que é visível e invisível, presente e escondido, e investido em toda a parte? Existe uma insuficiência da teoria do Estado de dar conta dele. Quem exerce o poder? Existe uma insuficiência das noções como classe dirigente para explicar sua direção. Onde se exerce? Até onde? Em suma, temos aqui ainda uma idéia insuficiente de poder, a qual remete de alguma forma a um centralismo do poder: o poder é contra o que se luta e pelo que se luta. Ou ainda, um enveredamento pelas análises freudo-marxistas, nas quais o poder é contra o que se luta porque reprime e é pelo que se luta porque é desejado.

Foucault, nesses primeiros anos pós-*A arqueologia do saber* e pós-68, está enredado nessas perguntas incessantes sobre como analisar as relações de poder, posicionamento primordial no processo de elaboração de uma estratégia genealógica crítica. Foucault irá voltar às suas obras anteriores com essa preocupação, o que o fará construir toda uma memória do seu passado como pensador. Aqui faz sentido analisar Foucault à luz do que Woodward diz ao discorrer sobre as identificações, ou seja, que “em um certo sentido, somos posicionados – e também posicionamos a nós mesmos – de acordo com os campos sociais nos quais estamos atuando” (WOODWARD, “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”, 2000: 30). O que significa dizer que são essas novas lutas de Foucault, abertas pela via do Maio de 68, que requerem novas práticas de compreensão e que têm como conseqüências novas memórias.

Toda essa descrição dos caminhos que tomou Foucault é, claramente, um esforço do próprio pensador para elaborar a trajetória do seu pensamento. Em 1966 parece que o problema de Foucault (questão que estabelece como sendo o problema filosófico contemporâneo) era “cernir o saber em seu próprio limite, definir seu próprio perímetro” (FOUCAULT, “Michel Foucault e Gilles Deleuze querem devolver a Nietzsche sua verdadeira cara”, 2005/1966: 33). Para ele, nesse período, existiriam dois tipos de filósofo: “aquele que abre de novo os caminhos do pensamento” e “aquele [e aqui ele se incluiu sub-repticiamente] que desempenha de alguma forma um papel de arqueólogo, que estuda o espaço no qual se desdobra o pensamento, assim como as condições desse pensamento, seu modo de constituição” (Idem, “O que é um filósofo”, 2005/1966: 35). Vê-se que o problema, para Foucault na década de 70 olhando o seu outro na década de 60, era

essencialmente arqueológico, ou seja, de diagnóstico do pensamento, do exame da atualidade desse pensamento.¹⁶

Na verdade, é uma leitura bastante interessante e interessada aquela que ele elabora sobre sua trajetória. Sua leitura é uma imagem possível de seu caminho de reflexão e nos permite situá-la adequadamente junto à sua obra, ou melhor, junto a certa identificação com a sua obra, mesmo porque “não vemos como é que um comportamento [de construção de uma memória] pode não ser arbitrário a sua maneira” (VEYNE, *Acreditavam os gregos nos seus mitos?*, 1987/**1983**: 143). Todavia, é um caminho possível e não único, em suma é um caminho imaginado, o que significa dizer que ele não pode ser considerado falso e tampouco verdadeiro, uma vez que torcendo as palavras de Maffesoli pode-se dizer que “a realidade é porosa, ou ainda constituída pelo que não possui realidade” (MAFFESOLI, *A conquista do presente*, 1984/**1979**: 65). A realidade então está na interconexão do real e do imaginado. Por este motivo é razoável dotar o termo imaginário de sentido, e no caso dessa reflexão é ela mesma parte da efetividade da realidade, pois como mostrou o próprio Foucault, o real comporta o imaginário (todas as racionalizações e projetos ideais que tem efeitos reais). É um trajeto imaginado, uma vez que os impasses ou descontinuidades não são os motores do pensamento, tais como se fossem causas efetivas das mudanças. De fato, são quase causas no sentido de que são apropriadas como tais, porém nunca podem ser afirmadas peremptoriamente como sendo os verdadeiros motivos. Isso, porque as ligações entre essas rupturas na trajetória de um pensamento são associações posteriores e já sempre interessadas, afinal, como colocado por uma frase provocante de Veyne, “o mundo não nos prometeu nada e não podemos ler nele as nossas verdades” (VEYNE, *Acreditavam os gregos nos seus mitos?*, 1987/**1983**: 147).

Essa inquietação redobrada de Foucault com as relações de poder, a partir de 1970, reflete seu engajamento nos movimentos políticos à época, uma vez que o que caracteriza esses movimentos – segundo o próprio – é a descoberta que as coisas mais

¹⁶ Pretendo apresentar o funcionamento desse movimento de construção de uma trajetória em Foucault, ou seja, como ele constrói memórias diferentes concernentes às suas lutas atuais (aspecto político da memória) e como isso está ligado à sua ética de escritor e pensador. Podemos pensar, nesse último aspecto, as primeiras frases de Deleuze e Guattari no *Mil Platôs*, em que dizem: “com o passar dos anos, os livros envelhecem, ou ao contrário, recebem uma segunda juventude. Ora eles engordam e incham, ora modificam seus traços, acentuam suas arestas, fazem subir à superfície novos planos. Não cabe aos autores determinar um tal destino objetivo. Mas cabe a eles refletir sobre o lugar que tal livro ocupou, com o tempo, no conjunto do seu projeto (destino subjetivo), ao passo que ele ocupava todo o projeto no momento em que foi escrito” (DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs*, V.I, 1995/**1980**: 7).

cotidianas são políticas.¹⁷ Assim, dentro dessa linha de raciocínio, fazer das coisas mais banais o objeto de uma ação política é fazer política (Dreyfus e Rabinow apontam que o método do genealogista é aquele do compromisso¹⁸). A partir de toda luta de Foucault contra o sistema penitenciário, esse mesmo que segundo ele priva da liberdade em nome de um objetivo essencial, benefício e reinserção do condenado, mas que a cada vez fracassa, podemos entender o quanto suas perguntas passam a ser políticas. Foucault imagina que vivemos em um sistema punitivo, em uma sociedade sob vigilância geral, sociedade policial do qual a prisão faz parte, porém, aponta, onde não só os presos, mas as crianças, alunos, operários, soldados, todos são punidos durante toda sua vida. A prisão é privilegiada na análise porque, segundo o pensador, ela é o “único lugar onde o poder pode se manifestar em *estado nu*, nas suas dimensões as mais excessivas, e se justificar como poder moral” (FOUCAULT, “Os intelectuais e o poder”, 2003/1972: 41).

No início dos anos 70, temos um Foucault incomodado com a repressão, a coerção, o poder, a ideologia, por fim, com aquilo que uma sociedade tem que excluir para funcionar: “através de qual sistema de exclusão, eliminando quem, criando qual divisão, através de que jogo de negação e de rejeição a sociedade pode começar a funcionar?” (Idem, “Sobre a prisão de Attica”, 2003/1974: 135). Todavia, ao se debruçar sobre o sistema carcerário, Foucault começa a perceber, ainda que titubeante, que a prisão, com todos os gastos, a importância, o cuidado que se emprega em mantê-la e administrá-la, as justificativas que se lhe dão, não pode ter somente funções negativas. O problema – deslocamento que se inicia – é descobrir suas funções positivas e, desse modo, qual o papel que a sociedade capitalista faz o sistema penal desempenhar, por qual objetivo, quais são os efeitos do castigo e da exclusão? A pergunta anterior – o que é o poder – é deslocada, pois o interesse é analisar a constituição das relações entre forças. Não uma teoria geral do poder, ou sua forma de exercício e aplicação, uma vez que não

¹⁷ Me refiro a como o pós-68 intensificou e permitiu explodir todos os movimentos minoritários. Minoria eu estou entendendo com Deleuze não em uma oposição quantitativa em relação a uma maioria qualquer. A maioria entendida qualitativamente supõe um estado de poder e de dominação, que funciona como metro padrão, como nos dizem Deleuze e Guattari: “suponhamos que a constante ou metro seja homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer [...] É evidente que ‘o homem’ tem a maioria, mesmo se é menos numeroso que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais...etc. É porque ele aparece duas vezes, uma vez na constante, uma vez na variável de onde se extrai a constante” (DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs*, V.II, 1995/1980: 52). Minoria então, nesse entendimento, seria outra determinação da constante, ou seja, aquilo que forma um subsistema ou está fora do sistema.

¹⁸ Ver: Dreyfus e Rabinow, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, 1995: 146.

existe o poder, e sim poderes múltiplos: “o que está em jogo é determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em diferentes níveis da sociedade, em campos e com extensões tão variadas” (Idem, *Em defesa da sociedade*, 1999/1976: 19). Enfim, análises regionais das lutas entre poderes, ou seja, o “como” do poder e não o que ele é.

O refino mesmo da análise sobre as relações de poder tem como corolário um entendimento mais agudo de genealogia como “acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais” (Ibidem: 13). Com essa caracterização, Foucault está entendendo a junção estratégica de saberes históricos particulares com os saberes locais desqualificados das pessoas, a associação de um conteúdo histórico com um saber diferencial que não é o da unanimidade e que se opõe contundentemente contra aqueles que a formulam. *A genealogia então como insurreição dos saberes sujeitados aos efeitos centralizadores de poder de um discurso considerado científico*, como dessujeitamento dos saberes históricos. Trata-se de recorrer às experiências das pessoas, dos seus saberes engajados, daquilo que, no que sabem, pode voltar contra um discurso que tenta dominá-las.

No entanto, um estado de inquietação constante impede que Foucault se imobilize em um trabalho desse tipo, em um projeto que seria o de desencavar saberes sujeitados. Ele dá para isso algumas justificativas: primeiro, pergunta que força esses saberes teriam por si mesmos; segundo, pergunta se, ao valorizar esses saberes, eles não correriam o risco de serem recodificados pelos discursos unitários que eles evitam; terceiro, pergunta se, ao proteger esses saberes contra qualquer anexação pelos discursos envolventes, não se estaria construindo, ele mesmo, um discurso unitário. Mesmo que essa não seja a situação, continua ainda Foucault, mesmo que haja um silêncio prudente em relação à contestação pelas genealogias das teorias unitárias, seria muito otimista tomar esse silêncio como amedrontamento do adversário. Pelo contrário – e eis um princípio metodológico que Foucault toma –, é melhor pensar que esse silêncio é o sinal de que não se coloca medo algum nessas teorias e, por isso mesmo, não seria ele próprio a criar um solo contínuo e sólido para todas essas genealogias dispersas ao se perguntar então: o que é o poder? Isso, segundo ele, seria coroar o conjunto e assumir uma objetivação prévia, e, dessa maneira, se perderia o trabalho analítico, que procede a uma conceituação por

verificação constante. Logo, não a essa questão então, o que estará em jogo, como dito acima, é a questão do *como do poder*.

Se o *como do poder* é o objeto de preocupação, não é para eliminar a questão do quê e do porquê e, sim, para colocar a questão de uma forma na qual se veja se é legítimo pensar um poder que conjuga um quê, um porquê e um como. Começar com o como é alimentar a suspeita da inexistência *do poder*; é ver ao que ele visa; é desconfiar que deixa escapar realidades complexas quando a ele nos referimos o substantivando. Foucault pretende atingir uma investigação crítica sobre a temática do poder.

De 1969 até mais ou menos 1977, Foucault leva a cabo e até sua extremidade, um pensamento nietzschiano e se situa entre aqueles que de alguma forma também o fizeram (Deleuze, Derrida, Guattari, Lyotard, entre outros.). Entretanto, entre 1970 e 1977, não há uma continuidade ininterrupta do encaminhamento de suas análises, pois pelo menos até 1973 podemos falar que, apesar de Foucault buscar uma maneira de lidar com as relações entre poderes, ele ainda se vê enredado em certas maneiras insuficientes e tradicionais de encará-las, ou seja, ainda está envolvido pelo pensamento freudo-marxista. Ressalta-se ainda que, em textos sobre o nascimento da medicina que datam de 1974 e nas conferências intituladas *A verdade e as formas jurídicas*, do mesmo período, Foucault já elaborara a idéia de um mecanismo disciplinar de poder que aparecerá desenvolvida em *Vigiar e Punir*. Em 1974, as relações de poder já ostentam toda sua dimensão produtiva e, por meio da nova perspectiva que esse deslocamento possibilita, atenta-se para um cuidado redobrado de Foucault. Acuro esse que vai se mostrar cada vez maior e, após 1977, revelará um pensador ainda mais zeloso em se situar diante de problemáticas que dele haviam recebido uma postura algumas vezes até mesmo categórica, agora abordadas de modo mais sutil.¹⁹ *O mote então é o funcionamento do poder*.

Essa questão, entretanto, não permanecerá sempre idêntica a si mesma no seu conteúdo. Em 1976, Foucault tenta apreender esse mecanismo do *como do poder* entre dois limites: “de um lado, as regras de direito que delimitam formalmente o poder, de outro lado, a outra extremidade, o outro limite, seriam os efeitos de verdade que esse poder produz, que esse poder conduz e que, por sua vez, reconduzem esse poder” (Ibidem: 28).

¹⁹ Referência ao momento em que a dimensão positiva das relações entre poderes chegando a primeiro plano, permite que Foucault estabeleça relações com algumas questões sob novos ângulos. Novas relações e complexificações Foucault irá estabelecer com o desejo, com o reformismo, com o papel do intelectual, com as relações entre poder e saber e mesmo com a história.

São dois pontos de referência que passam pela questão de qual é o tipo de poder que é capaz de produzir discursos de verdade, ou seja, versa sobre as relações irreduzíveis entre o saber e o poder. Uma problemática que se inscreve, segundo o pensador, na nossa sociedade de forma intensa:

Somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos que dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. O poder não pára de questionar, de nos questionar; não pára de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca pela verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa. [...] E, do outro lado, somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa *efeitos de poder* (grifo meu) (Ibidem: 29).

Um problema que requer certas precauções. *Elas são o objeto do meu interesse, porque me permitirão explicitar melhor o que estou entendendo pelo como das relações de poder em Foucault*: Primeiro, trata-se de analisar o poder pelas suas extremidades, naquele ponto em que ele vai bem além das regras de direito que o organizam e o delimitam, no seu exercício que excede seu aspecto jurídico, e não analisá-lo pelo centro; segundo, trata-se de analisar o poder no interior das suas práticas reais e efetivas, no lugar em que ele implanta seus efeitos reais, e não analisá-lo no nível da sua intenção; terceiro, trata-se de analisar o poder no seu funcionamento em cadeia, na sua circularidade, em suma, em rede, onde ele transita pelos indivíduos de forma que o próprio indivíduo não deixa de ser um dos seus efeitos, e não analisá-lo como dominação de uns pelos outros, nem como algo que se aplica a indivíduos como núcleo elementar²⁰; quarto, trata-se de analisar o poder de forma ascendente, a partir dos seus mecanismos minúsculos, daquelas tecnologias específicas (uma microfísica do poder) que foram colonizadas depois por mecanismos mais gerais

²⁰ Ver que Guattari no seu texto *As três ecologias* permite pensarmos nesse sujeito de que fala Foucault: “O sujeito não é evidente: não basta pensar para ser como o proclamava Descartes, já que inúmeras outras maneiras de existir se instauram fora da consciência, ao passo que o sujeito advém no momento em que o pensamento se obstina em apreender a si mesmo e se põe a girar como um pião enlouquecido, sem enganchar em nada dos territórios reais da existência, os quais por sua vez derivam uns em relação aos outros, como placas tectônicas sob a superfície dos continentes. Ao invés de sujeito, talvez fosse melhor falar em componentes de subjetivação, trabalhando, cada um, mais ou menos por conta própria. Isso conduziria necessariamente a reexaminar a relação entre o indivíduo e a subjetividade e, antes de mais nada, a separar nitidamente esses conceitos. Esses vetores de subjetivação não passam necessariamente pelos indivíduos, *o qual na realidade, se encontra em posição de “terminal”* com respeito a processos que implicam grupos humanos, conjuntos socio-econômicos, máquinas informacionais etc. Assim, a interioridade se instaura no cruzamento de múltiplos componentes relativamente autônomos uns em relação aos outros e, se for o caso, francamente discordantes” (GUATTARI, *As três ecologias*, 1990/1989: 17-18).

(uma macrofísica do poder), e não analisá-lo de forma descendente, começando pelo centro e se disseminando²¹; quinto, trata-se de analisar o poder na maneira como ele se exerce em sua base, na formação, na organização e na circulação de um saber, de aparelhos de verificação, e não analisá-lo pelas ideologias que lhe são acopladas. *Trata-se, portanto, em todas essas precauções de método, de analisar o poder a partir das técnicas e táticas de dominação e se livrar, dessa maneira, de uma idéia preliminar e fundante de sujeito, de unidade e de lei originários.*

Esse é mais ou menos o projeto de Foucault nos anos de 1975 e 1976, em suma, seu projeto enquanto escrevia *Vigiar e punir* e a *História da sexualidade v. I: a vontade de saber*. O que pode efetuar uma confusão – o que é uma dúvida do próprio Foucault na época – sobre o fato de que: se as relações de dominação são a porta de acesso à análise do poder, essas relações não poderiam se confundir com as relações de força que constituem o poder, os poderes? As aulas de 1976 – *Em defesa da sociedade* – foram um empreendimento com vistas a traçar a genealogia dessa maneira de formular as relações de poder como relações beligerantes, perpassadas pelo problema da dominação. Este problema, que aparecerá mais claramente depois, desenvolvido não no sentido de que as relações de poder são relações de dominação, da maneira nenhuma, mas no sentido que as tecnologias de poder, formadas em parte por relações de poder, têm efeitos de dominação.

Pois bem, nos cursos do Collège de France de 1978 – *Segurança, Território, População* – e de 1979 – *Nascimento da biopolítica* –, Foucault retoma os procedimentos que considera mais adequados para encaminhar análises dos mecanismos de poder. Em primeiro lugar, dá o alvo do poder como “um conjunto de mecanismos e de procedimentos que tem como papel ou função e tema manter – mesmo que não o consigam – justamente o poder” (FOUCAULT, *Segurança, território, população*, 2008/1978: 4). Depois, diz que, apesar de ser o próprio poder a meta do poder, ele não se funda em si mesmo e não parte de si mesmo, o que significa dizer que não é uma relação que se sobrepõe a relações de outro tipo, pois de fato os mecanismos de poder são intrínsecos a outras relações, são seus efeitos e suas causas. Não é “nem um princípio em si nem um valor explicativo que

²¹ Ver que em Foucault as análises dos micropoderes e dos macropoderes são menos uma questão de escala, de precisão espacial, do que de ponto de vista, “um método de decifração que pode ser válido para a escala inteira, qualquer que seja sua grandeza” (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, 2008/1979: 258).

funcione logo de saída”, seria mais apropriado falar que ele “não faz mais que designar um campo de relações que tem que ser analisado por inteiro” (Idem, *Nascimento da biopolítica*, 2008/1979: 258). Por isso mesmo, temos que des-institucionalizar, des-funcionalizar e des-objetivar o poder, diz ele²², só assim poderemos entender como as relações de poder “se formam, se conectam, se desenvolvem, se multiplicam, se transformam a partir de algo totalmente diferente delas mesmas, a partir de processos que são totalmente diferentes das relações de poder” (Idem, *Segurança, território, população*, 2008/1978: 160). As relações de poder são permeáveis a vários outros processos.

Ainda reafirma nesses cursos que as análises dos mecanismos do poder ensejam, pela análise crítica, o entendimento dos efeitos de saber produzidos nos combates na sociedade. Para além disso, a baliza de um estudo qualquer só pode aparecer dentro de um campo de forças reais, *o que significa dizer que uma análise como a empreendida por ele não passa de um imperativo condicional do tipo: caso queira lutar, eis aqui alguns pontos, algumas linhas de força, certos bloqueios*. A análise dos mecanismos de poder como indicadores táticos referenciados por um campo de forças reais quaisquer. E, finalmente, dentro desse campo de forças reais, em que a relação fundamental entre luta e verdade aparece nitidamente, nunca fazer política. O que entendo como a preocupação de Foucault com os problemas e as situações concretas, com os embates corporais e com as lutas determinadas, uma preocupação que não passa por qualquer argumento total ou teoria geral, por qualquer tentativa de racionalizar sua prática por pretensões universais, ou ainda, por qualquer concepção política prévia ou projeto político definido.

Os procedimentos teórico-metodológicos dessa época informam que as relações de poder em Foucault ainda são postas em um campo de forças que é o da dominação (estudos dos efeitos de coerção de uma tecnologia que o pensador analisa), talvez porque Foucault considere que aquele campo de inteligibilidade que formou esse tipo de associação – palco em que as relações de força ainda são entendidas como relações de dominação – ainda seja válido como um tipo de entendimento que serve a muitas análises

²² Referência a passagem para o exterior da instituição, do ‘institucional-centrismo’, para, por trás dela, e mais globalmente que ela, encontrar uma tecnologia de poder com sua rede de alianças, de comunicação e pontos de apoio. Passagem, ainda, para o exterior da função, para, por trás de suas funções esperadas, as funções tidas como ideais e que seriam comparadas com as funções realmente exercidas; encontrar as estratégias e as táticas nas quais ela se inscreve. Passagem, por fim, para o exterior de um objeto já pronto para, por trás dessa medição das instituições, das práticas e dos saberes pelo objeto como condição (norma, metro), encontrar o movimento pelo qual ele se constituiu dentro de um campo de verdade.

na nossa atualidade. Todavia, uma mutação acontece mais ou menos na metade do curso de 1978: captura-se de um fragmento discursivo esclarecedor, que funciona na minha reflexão como um indício de mudança futura da problemática política da dominação (das relações de poder dentro do campo da dominação) para a problemática política da subjetivação do outro (das relações de poder dentro de um campo de subjetivação, de onde insurge o problema da governamentalidade) cuja variação será a posterior transformação da problemática em subjetivação de si mesmo (quando as relações de poder se voltarem para si mesmas na constituição de si). Passagem da problemática da dominação (dos efeitos que carregam as tecnologias analisadas) para a do governo dos outros, por assim dizer, e que ainda não é a do governo de si mesmo.

Nenhuma civilização, nenhuma sociedade foi mais pastoral do que as sociedades cristãs desde o fim do mundo antigo até o nascimento do mundo moderno. E creio que esse pastorado, esse poder pastoral não pode ser assimilado ou confundido com os procedimentos utilizados para submeter os homens a uma lei ou a um soberano. Tampouco pode ser assimilado aos métodos empregados para formar as crianças, os adolescentes e os jovens. Tampouco pode ser assimilado aos métodos empregados às receitas que são utilizados para convencer os homens, persuadi-los, arrastá-los mais ou menos contra a vontade deles. *Em suma, o pastorado não coincide nem com uma política, em com uma pedagogia, nem com uma retórica. É uma coisa inteiramente diferente. É uma arte de governar os homens [...]* (grifo meu) (Ibidem: 219).

Na verdade, poderíamos pensar com Roberto Machado que o que acontece é que Foucault tem diante de si uma nova problematização aberta pelos seus novos estudos, o que faz com que outras ferramentas tenham que ser construídas. Acho que esse movimento se faz bastante perceptível quando Foucault conduz sua análise para além do âmbito disciplinar e se encaminha para o âmbito dos dispositivos de segurança.²³ Toda

²³ Eis algumas diferenças entre uma tecnologia de tipo disciplinar e uma tecnologia de tipo de segurança nas análises de Foucault: uma primeira diferença consiste no fato que a *disciplina* é centrípeta, pois funciona isolando um espaço, determinando um segmento (concentrando, centrando, cerrando), enquanto, os *dispositivos de segurança* são outra coisa, são mesmo o contrário, pois têm a tendência a se ampliarem, a se desenvolverem em circuitos cada vez mais amplos; são, portanto, centrífugos. Uma segunda diferença se encontra no fato de que a disciplina tende a regulamentar tudo, não deixando nada passar, está sempre atenta aos detalhes, enquanto os dispositivos de segurança permitem que algumas coisas passem, precisam mesmo que alguns detalhes passem, para que, se apoiando neles, busquem o que é pertinente. Uma terceira diferença se situa no nível da legalidade, já que a disciplina procede dividindo todas as coisas em um código do que seria proibido e permitido para estabelecer, por meio dessa divisão, o que é o obrigatório, o que deve ser impedido. Assim, partindo da desordem retira o que deve ser a ordem (a ordem como o que resta), como o que prescreve a cada instante o que se deve fazer. Já os dispositivos de

uma problemática se abre e, então, no ano de 1979, temos outro *insight* que esclarece sobre o interesse de Foucault incidindo cada vez mais em relação à subjetivação (conduta e condução) como governo do outro. Discorrendo sobre o liberalismo norte-americano ele diz que esse não é tão-somente uma opção política e econômica, mas ele é “toda uma maneira de ser e de pensar”, um tipo de relação entre governados e governantes (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, 2008/1979: 301).

Os caminhos do pensamento de Foucault diante das problemáticas que se sobrepõem fazem com que certas reflexões atuem como verdadeiras travessias, onde as torrentes do pensado e a correnteza do pensável se intercalam produzindo um despreendimento cada vez maior da concepção de poder como fundada em um campo de dominação. As relações de poder não poderiam ser reduzidas ao mínimo de relações beligerantes. Foucault já desconfiava disso há muito tempo, o curso de 1976 evidencia isso, no entanto é nos cursos posteriores que isso ficará claro por meio das novas análises históricas. Tudo isso o leva a dizer em 1978, que “o poder não é onipotente, onisciente, ao contrário!”. Uma vez que, se “as relações de poder produziram formas de inquirição, de análises dos modelos de saber, é precisamente porque o poder não era onisciente, mas cego, porque se encontrava em impasse”, ele abriga as relações de força e só pode ser exercitado no embate dessas forças (Idem, “Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas”, 2003/1978: 274). As relações de poder, portanto, se constituem em um fundo de impotência, pelo fato dele não ser poder com P maiúsculo e, disso, posso retirar duas observações: por um lado, as relações de poder sempre nascem de outra coisa que é diferente delas mesmas, como efeitos e condições de outros processos; por outro, existe uma especificidade, uma espessura, um desenvolvimento e uma inventividade próprias ao poder.

O poder como uma frequência específica, funcionando dentro dos inúmeros conflitos do corpo social, como um espaço incansavelmente mutável no qual se desenvolvem lutas, como um tipo particular de relações entre indivíduos. Afinal, para Foucault “toda relação humana é, até certo ponto, uma relação de poder”, contudo, essas relações estratégicas não são más em si mesmas, de fato elas tão-somente comportam

segurança consistem menos em impedir, obrigar, do que de apreender o ponto em que se produziram coisas desejáveis ou não. Sendo a realidade como ela é, tentaram responder a ela de maneira a anulá-la, limitá-la, freá-la ou regulá-la.

perigos e cabe a uma reflexão sempre atenta e empírica estabelecer seus limites (Idem, “Um sistema finito diante de um questionamento infinito”, 2004a/**1983**: 134-135).

Foucault elabora uma distinção muito significativa dentro do exercício do poder: primeiro, existe o poder “que exercemos sobre as coisas e que dá a capacidade de modificá-las, utilizá-las, consumi-las ou destruí-las” e que ele denomina de *capacidades objetivas* (domínio das coisas, da técnica finalizada, do trabalho e da transformação do real); segundo, existe o poder vinculado às informações que se transmitem através das *relações de comunicação* (domínio dos signos, da comunicação, da reciprocidade e da fabricação do sentido), já que “comunicar é sempre uma forma de agir sobre o outro ou os outros” e que, portanto, tem efeitos de poder próprios; terceiro, existe o poder “que coloca em jogo relações de indivíduos (ou entre grupos), são relações entre ‘parceiros’ que possuem relações de indução e resposta (domínio da dominação, dos meios de coação, de desigualdade e de ação dos homens sobre os homens)” (grifos meus) (Idem, “O Sujeito e o poder”, **1983**, In: RABINOW E DREYFUS, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, **1995**: 240). São três domínios que não podem ser separados, são três tipos de relação imbricados uns nos outros que formam blocos (tecnologias de poder). Vemos, nessa direção, que o terceiro aspecto do poder, conforme a distinção de Foucault, é o que podemos chamar de *relações de poder*.

O que retiro desses últimos delineamentos sobre as relações de poder é que elas vão se desprendendo de um campo de dominação como o único espaço em que elas se desenvolvem (campo de beligerância em que o poder seria igual às relações de força) , apesar de que esse campo nunca some (sempre existe a possibilidade de se exercer a violência), para um campo relacional mais aberto, que não é necessariamente implicado em uma dominação total (espaço da resistência). A nova concepção de relações de poder que surge é a de “um modo de ação de alguns sobre os outros”, em que “o poder só existe em ato, mesmo que, é claro, se inscreva em um campo de possibilidade esparsa que se apóia sobre estruturas permanentes” (Ibidem: 242).

Quando se diz que uns agem sobre os outros, o consentimento não é uma noção muito pertinente para dar conta desse processo (mesmo que, por vezes, ele pode ser condição), pois as relações de poder não funcionam como uma renúncia a liberdade ou transferência de direito ou delegação de poder ou manifestação de um consenso. Por outro lado, não se deve buscar, em última instância, a violência para dar conta dessas

relações, já que, conforme Foucault, “aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação” (Ibidem: 243). A *violência*, ao contrário, age sobre o corpo, sobre as coisas; ela força, ela submete, ela quebra, ela destrói; ela fecha todas as possibilidades; não tem, portanto, junto de si, outro pólo que não aquele da passividade; e se encontra resistência, a única escolha é tentar reduzi-la.

Em um importante texto de 1979, Foucault diz que “o traço distintivo do poder é que alguns homens podem mais ou menos determinar inteiramente a conduta de outros homens [aqui o problema da governamentalidade está posto]”, entretanto, diz ele na continuação, “nunca de maneira exaustiva ou coercitiva”. Assim evidenciado o problema, Foucault deixa claro que “um homem acorrentado e espancado é submetido à força que se exerce sobre ele”, todavia, “não ao poder”, pois “não há poder sem recusa ou revolta em potencial” (FOUCAULT, “*Omnes et Singulatim*: uma crítica da razão política”, 2003/1979: 385). Com Deleuze podemos falar que “a violência realmente exprime o efeito de uma força sobre *qualquer coisa*, objeto ou ser”, no entanto, ela não exprime a relação de poder, isto é, “a *relação da força com a força*, ‘uma ação sobre uma ação’” (DELEUZE, *Foucault*, 2005/1986: 38). Uma relação de poder sempre se articula sobre o outro, reconhecido como sujeito da ação, e sobre a possibilidade que, diante dessa relação, apresente todo um campo de resistência (respostas, reações, efeitos, invenções possíveis).

O fato de as relações de poder serem entendidas negativamente (como o que elas não são), isto é, não se articulando nem sobre o consentimento, nem sobre a violência, não significa que elas dispensem esses dois elementos como instrumentos ou como efeito, mas que eles não são seu princípio, nem sua natureza. Repisando mais uma vez a *nova concepção de relação de poder* Foucault as caracteriza positivamente (como o que elas são) como sendo:

um conjunto de ações sobre ações possíveis; [que] opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; [que] incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação

sobre ações (FOUCAULT, “O Sujeito e o poder”, 1983, In: RABINOW E DREYFUS, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, 1995: 243).

1.2 Os corpos beligerantes

Após essas indicações das discontinuidades do pensamento de Foucault no que concerne às relações de poder, devo apontar que um estudo sobre o tema na obra do pensador não deixa de passar pelas relações que ele estabelece entre *poder e corpo*. Como esclarece Maia: “devemos ter em mente que a genealogia do poder terá o corpo como objeto privilegiado de análise e preocupação” (MAIA, “Sobre a analítica do poder em Foucault”, 1995: 94). Outra trajetória então, estritamente ligada àquela, pode ser traçada e deve ser delineada, pois uma política representacional atravessa e constitui corpos (produção de subjetividades) e não pode ser desvinculada dessa construção corporal que é a articulação de um corpo (sua sujeição), mas que passa também por processos de resistências corporais (sua subjetivação “autônoma”).

A questão que coloco então – importante para demonstrar o próprio modo que uma representação como categoria da história cultural já desnivelada pelas intervenções de Foucault, Deleuze e Guattari é vinculada intrínseca e determinadamente por uma construção política – é evocada por Ginzburg (que aqui é tão-somente um motivador da discussão). Uma tentativa de analisar uma pergunta que ele se faz em um dos seus textos, eis aqui como se articula esse problema: “Ora, a pergunta não pode ser ignorada só porque não gostamos da resposta. Isso é algo muito difícil de pensar. O racismo, por exemplo, é horrível sob todos os pontos de vista, mas é, sem dúvida, uma resposta errada a uma pergunta perfeitamente legítima: qual a relação entre biologia e cultura?” (GINZBURG, “Carlo Ginzburg”. In: PALHARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *As muitas faces da história*, 2000: 277) – reflexão sobre a epistemologia que se interpõe no próprio processo de conhecimento e nas escolhas do pesquisador. A investigação é conduzida por questões que vão ao cerne das representações e desvendam dispositivos que permitem a conformação de uma determinada ordem social.

A questão colocada por Ginzburg é instigante e reavalia o lugar do inquiridor – pesquisador que, motivado pela articulação entre representações e relações de poder, recoloca a pergunta, tomando por consideração a íntima associação entre poder e corpo, como dois importantes componentes da representação em incessante deslocamento. Esse

deslocamento da representação se efetua no intercâmbio entre esses termos (no meio deles) e entre eles, o saber e a história dessas relações (genealogia como história das práticas corporais e das relações de poder). É esse movimento, que parte da pergunta de Ginzburg na citação acima – qual a relação entre biologia e cultura? –, que tento compreender para melhor perceber como a representação como categoria analítica da história cultural já é luta antes de tudo.

São dois termos duas vezes em *jogo: corpo e poder; biologia e cultura*. Sendo que um dos termos não pode se superpor ao outro, nem ser intercambiável no lugar do outro (como se o corpo fosse um dado biológico e o poder um dado cultural ou vice-versa). Por onde começar a estabelecer esses deslocamentos incessantes então? Quem sabe seja necessário iniciar por um plano paralelo, por uma análise paralela à do corpo, que de forma alguma se confunde com a do corpo e, mesmo, por uma análise que tenta reduzir o poder, mas que não se confunde com o poder. Aqui, não se procura uma homologia entre formas, mas a maneira de encaminhamento das análises. Por isso se traça, no nível da apreciação, um paralelo entre a noção de natureza humana e a noção de corpo, bem como entre a noção de justiça e a noção de poder, já que se considera que as justificativas foucaultianas para afastar as noções de natureza humana e justiça podem indicar uma maneira de abordar as noções de corpo e poder.

Num debate com Chomsky, em 1971, Foucault diversas vezes recusa a noção de uma natureza humana – cabe insistir que, apesar do paralelo analítico que se traça, a natureza humana não é, nem pode ser indicada, no corpo, é de outro estatuto. A princípio, Foucault recusa essa noção mostrando que ela é do mesmo tipo da noção de vida, e que esta última noção “não é um conceito científico, mas um *indicador epistemológico* (grifo meu) que classifica e diferencia e que tem uma função sobre as discussões científicas, não sobre o objeto” (FOUCAULT, “Da natureza humana: justiça contra poder”, 2003/1971: 91). Assim como não é a partir da vida que se organiza o saber biológico, mas a partir de uma série de transformações conceituais que deram origem à noção de vida (as noções de modo geral podem classificar, diferenciar, analisar, caracterizar, isolar, estabelecer ou mesmo servir de designação para certas práticas científicas); não seria estudando a natureza humana que os lingüistas, psicanalistas ou antropólogos fariam suas descobertas; aquele objeto de estudo seria apenas um indicador

epistemológico.²⁴ Não haveria, para Foucault, um *princípio de regularidade* interna ao espírito ou à natureza humana como condição de existência, pelo menos em relação à compreensão (ao saber).²⁵

Não se pode procurar na noção de natureza humana um traço de estabilidade para o conhecimento, porque, como diz o pensador, o conhecimento foi inventado, o que significa dizer “que ele não tem origem” e que “não está em absoluto inscrito na natureza humana”, pois “não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe do conhecimento” (Idem, *A verdade e as formas jurídicas*, 1999/1974: 16). A natureza humana teria que ser colocada no domínio de outras práticas (formas sociais e culturais, relações de produção, lutas de classes), e o conhecimento, como constituição de um saber, no confronto dos instintos entre si (dos desejos em luta), efeito de superfície desse combate e como resultando em um contra-instinto e contra natureza (no saber): o conhecimento como invenção e não origem. Em outras palavras “*um poder é o preliminar deste saber* (grifo meu), e não apenas o seu efeito ou seu atributo”, ele “permite e comanda suas características” e “se produz aí” (CERTEAU, *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, 2003/1990: 100) – com a ressalva, no entanto, de que jamais o saber se reduz ao poder (um e outro funcionam juntos dentro de uma tecnologia ou outra de poder). Ademais, insistir nesta idéia, pergunta Foucault, na existência de uma natureza humana – ao mesmo tempo ideal e real ou escondida e reprimida –, que não recebeu da sociedade, civilização e cultura atual os direitos e possibilidades de se realizar, não seria tomar de nós mesmos, de nosso tempo, uma definição constante e imutável?²⁶

²⁴ Referência ao entendimento em Foucault de um indicador epistemológico como sendo um horizonte de pesquisa.

²⁵ Me refiro a uma recusa sistemática de todo e qualquer ponto totalizante ou totalizador de qualquer coisa que desse uma amplitude determinante para certas práticas de saber, ao mesmo tempo que o rigor metodológico não permite que se generalize essa postura para além da compreensão, dando-lhe pretensões universais. Antes de tudo, existe uma postura de resistência em Foucault que não permite generalizações quanto a qualquer conduta de verificação de um saber.

²⁶ Ver que nesse tipo de questão se evidencia todo o problema histórico em Foucault. O seu ‘historicismo’ por assim dizer. Todo um processo de variação que faz de Foucault tanto um ‘positivista feliz’ quanto um ‘historicista sem universais’, sem que isso possa defini-lo. Foucault é tudo ao mesmo tempo ou nada o prende no plano estritamente epistemológico. Como diria Veyne no seu novo livro: “Non, Foucault ne fut pas un penseur structuraliste, non, il ne relève pas non plus de certaine << *pensée 1968* >>; il n’était pas davantage relativiste, historiciste, il ne *subodorait* pas non plus de l’idéologie partout. Chose rare en ce siècle, il fut, de son propre aveu, sceptique, qui ne croyait qu’à la vérité des faits, des innombrables faits historiques qui remplissent toutes les pages de ses livres, et jamais à celle des idées générales” (VEYNE, Foucault: as pensée, as personne, 2008: 9).

Da mesma forma que não se concebe a noção de natureza humana como origem do saber, não se concebe a noção de poder como sendo essencialmente jurídica; confundida com a noção de justiça; visto que não é a partir de uma justiça pura que se critica o funcionamento da justiça. As justificações são em termos de poder e não de justiça. Se a justiça está em jogo em um combate, diz Foucault, é como instrumento de poder.

Não é na esperança de que, finalmente, um dia, nessa sociedade ou em outra, as pessoas serão recompensadas de acordo com seus méritos ou punidas conforme suas faltas. Melhor do que pensar a luta social em termos de justiça é preciso enfatizar a justiça em termos de luta social (FOUCAULT, “Da natureza humana: justiça contra poder”, 2003/1971: 121).

Não é estabelecendo como marco inicial a justiça que se deve analisar o poder, mas sim – segundo Foucault – partindo da guerra que a envolve, porque não se faz a guerra por ser justa e sim para ganhar.²⁷ Quando traça uma breve, mas incisiva e instigante, genealogia entre as relações de saber e de poder na História ocidental, nas conferências *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault analisa o direito germânico (o drama judiciário germânico governado pela luta e pela transação) e mostra que esse não opõe a guerra à justiça, pelo contrário, “supõe que o direito não seja diferente de uma forma singular e regulamentada de conduzir uma guerra entre os indivíduos e de encadear os atos de vingança. O direito é, pois, uma maneira regulamentada de fazer a guerra” (Idem, *A verdade e as formas jurídicas*, 1999/1974: 56). O que não significa que sendo o direito a forma ritual da guerra não se possa chegar a acordos, transações que ponham fim às hostilidades, pactos esses que supõem um arbítrio e um resgate (que é a soma que o acusado tem que pagar para que ele tenha paz e escape à vingança). Todavia, esse arbítrio não é “um terceiro indivíduo que se coloque entre os dois como elemento neutro, procurando a verdade, tentando saber qual dos dois disse a verdade; um procedimento de inquérito, uma pesquisa da verdade nunca intervém em um sistema desse tipo”, pois o arbítrio não testemunha sobre a verdade, mas sobre a regularidade do procedimento (Ibidem: 58).

²⁷ Ver que nesse tipo de frase se colocam os problemas correlatos das relações de força como relações beligerantes, informadas pela guerra. Podemos dizer que nesse período Foucault ainda confunde os dois tipos de relações.

De igual modo, ao analisar o mecanismo da prova no direito feudal da Alta Idade Média, Foucault demonstra que “estamos em uma fronteira fluida entre o direito e a guerra, na medida em que o direito é certa maneira de continuar a guerra” (Ibidem: 63). Logo, resgatando os germânicos e parte do direito feudal da Alta Idade Média, mas já sempre os deslocando dentro da nossa atualidade, Foucault diz que também nós devemos ficar atentos para perceber que a justiça está envolvida pelas relações de poder, ou seja, ela deve ser analisada em termos nietzschianos, genealógicos, dentro de sua história efetiva:

Em outros termos, parece-me que a idéia de justiça é, nela mesma, uma idéia que foi inventada e posta a trabalhar nos diferentes tipos de sociedade, como um instrumento de certo poder político e econômico, ou como uma arma contra esse poder (FOUCAULT, “Da natureza humana: justiça contra poder”, 2003/1971: 124).

Nesse breve e insuficiente paralelo constatam-se pelo menos duas coisas: primeiro, que a *natureza humana*, pelo menos em relação ao saber, não pode ser origem ou explicação e, segundo, a *justiça*, em relação ao poder, não é neutra e nem pode sê-lo, uma vez que ela está envolvida por esse poder. *O mais importante para os meus objetivos* é que, para estabelecer essas distinções – tanto para afastar a noção de natureza humana da de saber quanto para afastar a noção de justiça da de poder –, Foucault se apóia na idéia de que são as relações de poder, e mesmo as relações de saber-poder, que constituem marcos delimitadores primeiros. Logo, é o *saber*, com as relações de poder que implica, que constitui a noção de natureza humana, assim como é desde uma instrumentalização pelo poder que a justiça serve como um saber que se supõe neutro. Em Foucault, “o poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber” (Idem, *A verdade e as formas jurídicas*, 1999/1974: 51).

Esse tipo de análise articula as relações entre poder e saber e pertence ao que Foucault vai denominar genealogia. A problemática de Foucault é histórica e a *genealogia é um projeto teórico-metodológico* que investe na história, uma vez que investiga um espaço de dispersão, ou seja, em que ocorrem mudanças acidentais (sem nenhuma necessidade determinante), mas que nem por isso tem menos homogeneidade.²⁸ Nessa perspectiva, as próprias práticas dos indivíduos e a constituição mesmo desses indivíduos passam por

²⁸ Ver que essa questão tanto diz respeito às diagonais e transversais que Foucault traça para si ao fazer história, quanto com a própria afirmação anterior de que *Foucault não é exatamente um relativista, questão que pretendo desenvolver na dissertação*.

uma corporificação. É indo nessa direção que Foucault diz que “o domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder” e, no entanto, foi “a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder” (Idem, “Poder-corpo”, 2004b/1975). O que faz o poder forte, sua inscrição no corpo, é aquilo pelo qual ele é atacado, pelo qual fica exposto. É todo um projeto de pesquisa em torno do corpo que em, *Vigiar e punir*, aparece com a construção de uma história da prisão como dispositivo de produção de corpos dóceis e disciplinados. Vale dizer, *o corpo é entendido como construção em permanente confrontação*, o que o constitui como possuindo uma história (efetividades) e um devir (possibilidades).

Não uma realidade biológica do corpo, não uma essência corporal ou uma natureza humana que já o molda na origem, todavia a história dos inúmeros começos (que sempre pressupõe uma diferença) de um corpo e da contínua descontinuidade dele consigo mesmo. O corpo como o que “sustenta, em sua vida e sua morte, em sua força e sua fraqueza, a sanção de qualquer verdade e de qualquer erro” (Idem, “Nietzsche, a Genealogia, a História”, 2005/1971: 267); como o que é estigmatizado pelos acontecimentos passados; como lugar em que nascem e entram em conflitos os desejos, os desfalecimentos e os erros. O corpo como “dominado por uma série de regimes que o constroem”; como “destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa”, como “intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais”, e, diante disso tudo, criando resistências (Ibidem: 272). O *corpo* é entendido, aqui, principalmente, como regime corporal (o regime histórico da sua constituição), pois, para o pensador “nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder” (FOUCAULT, “Poder-corpo”, 2004b/1975:147).

O que se pode retirar dessas análises sobre o corpo? Que, tal qual a noção de natureza humana, a noção de corpo é constituída através de relações de poder e saber. Claramente existe, no entanto, uma diferença fundamental entre natureza humana (da ordem de uma indicação epistemológica) e corpo (da ordem da superfície). O corpo é *lugar de inscrição* (para novos projetos de corpos que se apropriam dos projetos de corpos efetivos) e ao mesmo tempo *lugar produzido*.

O corpo também não pode ser entendido fora de sua produção, uma vez que “o corpo é uma realidade bio-política” (Idem, “O nascimento da medicina social”, 2004b/1974: 80).²⁹ Não se deve ir à busca de um corpo inscrição (corporeidade somática pura) anterior a essas inscrições, da mesma forma que não se deve ir à busca de um sujeito expressão anterior à subjetivação. Fazer a pergunta sobre um corpo primeiro (biológico) ou um sujeito constitutivo inscrito nesse corpo é infrutífero e ingênuo, em Foucault, no sentido de ser a-istórico, pois o interessante é ver “como se dá através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história” (Idem, *A verdade e as formas jurídicas*, 1999/1974: 11).

Foucault não diz em nenhum momento que o corpo inexistente como superfície (corporeidade biológica), o que mostra é que esse corpo, ao ser analisado, já está trançado com tudo aquilo que o constitui socialmente e culturalmente. As explicações biológicas que envolvem a idéia de natureza humana ou aquela de invariantes transculturais não podem dizer, sozinhas, muitas coisas. Não se pode desembrenhar o corpo das relações de poder-saber que o produzem, que o materializam. Mesmo porque ser uma realidade bio-política não significa, estritamente, que o corpo é um composto de biologia e poder – uma composição entre o natural e o cultural. Leitura a ser evitada, visto que o corpo já está sempre formado por práticas estratégico-médicas e bio-políticas (entre outras inúmeras práticas, tais como as de gênero) que o materializam.

Além do mais, o conhecimento sobre o corpo, indica Foucault, ao mesmo tempo que é efeito das relações de forças, ou seja, não pode ser vinculado a uma idéia de natureza humana (*a priori* neutro ao poder), não pode ser vinculado diretamente ao mundo a conhecer (como se o corpo fosse um objeto direto da experiência para a percepção). Assim, o corpo é diferente do conhecimento que se pode ter dele – a relação entre o conhecimento e a coisa a conhecer é arbitrária, não se vai do corpo à verdade. O que significa dizer que, ‘independentemente’ de um *corpo inscrição* (de um corpo antes da

²⁹ A biopolítica é uma definição que Foucault fornece, em *A vontade de saber*, ao processo por meio do qual a vida natural, a vida nua, começa a ser incluída nos mecanismos e cálculos do poder estatal. Conforme ele, nas palavras de Giorgio Agamben, “o limiar da modernidade biológica’ de uma sociedade situa-se no ponto em que a espécie enquanto simples corpo vivente torna-se a aposta que está em jogo nas suas estratégias políticas” (AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, 2002/1995: 11). Seguindo a interpretação de Agamben, a orientação do trabalho de Foucault vai “na direção de uma análise sem preconceito dos modos concretos com que o poder penetra no próprio corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida” (Ibidem: 13).

lei, de um corpo somático puro, de uma intuição primeira), o *conhecimento* é uma relação de violência, de dominação, de violação, das coisas a conhecer.³⁰ Não que se esteja falando de um *monodismo lingüístico* em que se deixa a linguagem no lugar do sujeito – a linguagem como agente, mesmo que inconsciente, de seu próprio objeto –, já que são as práticas discursivas e não-discursivas reiteradas (com suas margens abjetas) que constroem esse objeto como peça do conhecimento. Logo, o conhecimento é perspectivo (histórico e deslizado de um objeto a conhecer que lhe seja exterior de maneira absoluta, a não ser aquele objeto que ele mesmo forma – conhecimento como forma de saber – e que nas suas margens reivindica sua própria dispersão por meio de suas outras práticas constitutivas) e é efeito de batalha, que visa a coisas, indivíduos e situações. Assim, o corpo é produzido pelas relações de força que o constituem por efeito do poder e do saber e não pode ser conhecido a não ser como já sempre produzido.

A história do corpo se confunde consigo própria e é constitutiva dele. A genealogia não procura origens (um corpo físico anterior), mas as invenções dos inúmeros corpos efetivos. É importante ressaltar que a genealogia está atrás dos corpos reais (corpos efetivamente produzidos, históricos, limitados) para estabelecer a possibilidade de outros corpos, a bem dizer, outros regimes corporais possíveis na atualidade.³¹ Logo, é de um corpo regulado, que no extremo, é produzido, mas que, concomitantemente, resiste por meio de apropriações e re-atualizações de outros corpos históricos disponíveis, de que se fala. O corpo não resiste, reivindicando um corpo inscrição, mas resiste por meio de outras práticas corporais, de outras experiências corporais.³²

Para Foucault, como indiquei, pelo menos no começo da década de 70, as relações de poder são principalmente repressivas, destrutivas. Elas reprimem o corpo e o destroem

³⁰ Ver que em relação a esse conhecimento Richard Rorty nos diz que, “una intuición no es nunca más o menos que la familiaridad con un juego lingüístico, por lo que descubrir la fuente de nuestras intuiciones es revivir la historia del juego lingüístico filosófico que estamos jugando” (RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 1979: 40) . O que não significa afirmar que tudo está resolvido e que o problema foi dissolvido, pois, mais do que fazer uma lista de enganos e confusões – o que, na ambiência dessa dissertação, pressuporia que eu estaria lidando com certo não-engano ou certa certeza e que por isso não convém – se está interessado em perceber como puderam produzir esses enunciados, por quais práticas esses enunciados poderão aparecer e se consolidar.

³¹ Referência a todo esforço de Foucault de abrir vias para se pensar nossa atualidade e o que, no passado, ainda pode servir para pensá-la e ir, quem sabe, além dela.

³² Ver que nesta perspectiva é que se insere o debate sobre toda a imensa questão que o resistir adquiriu na obra de Foucault. Cabe acrescentar como, já no começo dos anos 70, ele se preocupa em dar exemplos empíricos dessas resistências e ressaltar essa questão de qualquer simplificação que lhe deixaria à mercê de redes de poderes compactas e sem saída.

por meio dessa repressão, mas o destroem (e Foucault frisa cada vez mais esse aspecto quando vai se aproximando de 1974) para que outro corpo nasça daí (função positiva das relações de poder que começa a se afirmar). O forte enfoque histórico dado a esse corpo dificilmente permitiria pensar que esse corpo destruído era um corpo virgem, um corpo página em branco (superfície reluzente) ou um palco sem resistência para o poder.³³ Foucault quando fala de destruição do corpo pela história se refere à transformação de um regime corporal em outro e não em qualquer transubstanciação de um corpo biológico em um corpo cultural, pois já estamos sempre inscritos em práticas culturais.

O que é interessante perceber, o que essa outra pequena trajetória em relação à do poder tentou captar, é a complexa trama (traumático?) em que o corpo é fabricado por relações de poder e saber dentro de uma história. À pergunta de Ginzburg que foi o alavancador dessa reflexão – qual a relação entre biologia e cultura? –, podemos ressaltar que existem corpos que são imaginados como importando mais do que outros, que existem corpos que são imaginados como abjetos (a vida que não merece viver), e que, no entanto, o problema dessa questão é que não podemos dirimir uma dicotomia biologia/cultura sem recair em simplificações ou explicações em termos de oposições binárias. Ou ainda esbarrar em algo tão pouco histórico como a crença em essências, perigosa “porque naturaliza e des-historiciza a diferença”, e com isso “como sempre acontece quando naturalizamos categorias históricas, fixamos esse significante [no caso, biologia] fora da história, da mudança e da intervenção política” (HALL, *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, 2003: 345). Podemos pensar também que, como sempre estamos dentro das *políticas de representação*, não existem maneiras de estabelecer, pelo lado de fora, o que é biologia e o que é cultura. Finalmente, posso dizer, situando-me junto ao objeto de pesquisa, que Foucault não faz história recorrendo a um corpo sem inscrição ou a um fundo permanente entre a natureza e a sociedade humana. Faz história fazendo aparecer os corpos em suas conexões estratégicas, mais do que excluindo outros corpos possíveis, mostrando os mecanismos de poder que os permeiam e os enlaçam com o saber, e com o saber de nós mesmos.

³³ Ver que alguns desses desenvolvimentos concernentes a corpo foram retomados, desde um viés feminista e político, por Judith Butler, que tanto em *Problemas de gênero* quanto em *Cuerpos que importan*, é uma interlocutora produtiva para a apropriação e crítica de Foucault nesse terreno das produções corporais e, desde um viés jurídico e político, por Giorgio Agambem em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*.

Logo, trata-se de um corpo praticado e construído entre práticas discursivas e não-discursivas. O que significa dizer que o corpo só é inteligível em uma cultura e em uma rede de poderes que é indissociável dessa. São os corpos sem órgãos de que falam Deleuze e Guattari e não a natureza em si.³⁴ Trata-se, e é o que verei agora, de um espaço praticado culturalmente.

1.3 O espaço de práticas culturais

Esses pequenos desenvolvimentos a cerca da questão do poder, do corpo e da sua articulação para ver como podemos usar Foucault como alavancador de discussões do terreno da história cultural me lança no espaço de inteligibilidade de uma cultura. Nessa trama a cultura é entendida como já sempre trançada em uma rede de poderes, o que implica que eu não poderia entendê-la, com Geertz, como sendo contexto (o homem amarrado as teias dos significados que ele teceu). Para esse antropólogo, a cultura é apresentada como “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis”, que não pode ser confundida com o poder, “algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos”, já que, como contexto, a cultura é “algo dentro do qual [essas atribuições] podem ser descritas de forma inteligível” (GEERTZ, *A interpretação das culturas*, 1989/1973: 24). Entretanto, ao utilizar um conceito de cultura tal como esse, corre-se o risco (não afirmo que Geertz faça isso, mas que no limite existe esse perigo) de transformá-la em algo como um pano de fundo inacessível, apesar de incansavelmente interpretável ou uma sobre-determinação que está lá (é), mas que, pelo caráter intrinsecamente hermenêutico da compreensão, está submetido a uma tarefa contínua de interpretação – o que significaria um desvio incessante entre o discurso (as palavras como inesgotável rio de sentidos) e o signo (as

³⁴ Ver que essa designação em Deleuze e Guattari não é de fácil explicação; numa tentativa de simplificar tanta complexidade, eu poderia dizer que um *corpo sem órgãos* é aquele corpo que espera por nós, e que, mesmo dado previamente sob alguns aspectos, é construído. Como dizem esses autores, “[o *corpo sem órgãos*] é um exercício, uma experimentação inevitável, já feita no momento em que você o empreende, não ainda efetuada se você não a começou. Não é tranquilizador, porque você pode falhar. Ou às vezes pode ser aterrorizante, [pode mesmo] conduzi-lo à morte. Ele é não-desejo, mas também desejo. Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas. Ao corpo sem órgãos não se chega, não se pode chegar, não se pode chegar a ele, é um limite” (DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs*, V. III, 1995/1980: 9).

coisas representadas), e assim pareceria haver uma interioridade constitutiva a ser revelada no signo que nunca o é pelo desvio interpretativo.³⁵

Aqui, defende-se outra coisa. Primeiro, que se trata de um espaço de confrontação, não “um campo fechado no qual se desenrolaria uma luta”, não “um plano em que os adversários estariam em igualdade”, é antes “um ‘não-lugar’, uma pura distância, o fato de que os adversários não pertencem ao mesmo espaço” (FOUCAULT, “Nietzsche, a Genealogia, a História”, 2005/1971: 269). Segundo, que *o contexto (como cultura) deve ser apresentado, lido e exposto como acontecimento* que realmente é. Logo, antes do que *inscrever o significado do acontecimento, a escrita deve acontecer*, fazer do que escreve acontecimento (no sentido da função que se pode atribuir ao que foi dito em certo momento). Enfim, *atualizar um acontecimento*, fazendo da interpretação uma apresentação das relações diversas em que está implicado o poder (estabelecer e descrever as relações entre acontecimentos diversos e suas funções estratégicas dentro de uma tecnologia qualquer de poder). Não uma busca pelo signo original (entendido concomitantemente como dado e inacessível) ou uma identificação do poder com o sentido do discurso. Não é isso, é o tratamento do discurso como elementos que funcionam dentro de um mecanismo de poder, um poder que é ligado e orientado dentro de um discurso. Ainda mais, tendo em vista que, com Chartier, podemos pensar que as representações já estão sempre inscritas em campos conflituos. A escrita (como análise) aparece como sendo da ordem da invenção e por isso lugar de afrontamento, que esclarece as redes de conhecimento e poder em que os signos são tramados.

Nesse sentido, se está submerso no domínio cultural, espaço privilegiado para o estudo da representação que tento esclarecer aqui e que, tal como a cultura, já está sempre

³⁵ Me refiro ao fato de que em Foucault existe receio de apelar para a idéia de interpretação, pois ela está arraigada à questão da hermenêutica moderna: a da infinitude da tarefa de interpretação nesses pensadores modernos, o inacabado para o qual essa interpretação sempre é remetida (que ela seja sempre retalhada e permaneça em suspenso no limite dela mesma.) Quanto mais a aprofundamos, mais nos aproximamos de uma região absolutamente perigosa, de um ponto de ruptura. Essa questão foi essencial para uma hermenêutica moderna, juntamente com o postulado de que a interpretação nunca pode se concluir, simplesmente porque não há nada a interpretar, nada primeiro a interpretar, pois tudo já é interpretação. A interpretação precede o signo e está sempre a interpretar a si mesma. O que se interpreta? "Não se interpreta o que há no significado, mas, no fundo, quem colocou a interpretação. O princípio da interpretação não é nada mais do que o intérprete". O tempo da interpretação não é o tempo dos signos – tempo do fracasso –, não é o tempo da dialética – tempo linear –, é um tempo circular. E aí está o perigo, pois nestes retornos incessantes ela pode achar que os signos que ela faz deslizar existem "primeiramente, originalmente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes e sistemáticas" (FOUCAULT, “Nietzsche, Freud, Marx”, 2005/1967: 49-50).

trançada em uma rede de poderes, o que implica que, com certeza, eu poderia manter, para os meus propósitos, uma parte da argumentação de Geertz e afirmar com ele que não é uma simples causalidade que envolve redes de poderes e processos culturais, já que eles estão imbricados de tal maneira que seu envolvimento é inteiramente relacional. Nessa relação, os signos são, eles mesmos, construídos, não são fixos, eles flutuam junto com os planos no quais são constituídos e é por isso que de uma maneira outra, em outro espaço de reflexão, que Certeau diz (o que não pode ser entendido como sendo o que Foucault diz) que sabe-se que *a verdade* são verdades – “mistura de nonsense e de poder” (CERTEAU, *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, 2003/1990:71). Trata-se de um funcionamento da cultura a partir de sua inserção em uma análise polemológica (nenhum espaço instalando-se na certeza da neutralidade), remetendo-a ao modelo do direito. A cultura como aquilo “que articula conflitos e volta e meia legitima, desloca ou controla a razão do mais forte. Ela se desenvolve no elemento das tensões, e muitas vezes, da violência, a quem fornece equilíbrios simbólicos, contratos de compatibilidade e compromissos mais ou menos temporários” (Ibidem: 45). Esta seria uma maneira possível de entender os procedimentos de que se vale uma cultura, mas, por estar vinculada ao modelo judiciário, possui muitos pressupostos que seriam difíceis contornar e, ademais, exigiriam todo um trabalho de arrancar, do pensamento aqui analisado – o de Foucault –, suas relações com o direito, o que não faz parte do projeto da dissertação.

Se a interpretação, como dito, não é interpretação desviante e, por isso a cada vez diferente, de um mesmo signo, e sim uma linha em que o próprio signo é fabricado no jogo pela hegemonia de um léxico (e não só de um léxico), um caminho mais interessante para os meus propósitos seria o proposto por Veyne, em que as culturas são vistas tais como os castelos de imaginação de que fala, que se dão no mesmo golpe, suas regras e seus objetos, suas formas e seus conteúdos, e isso sem estarem calcadas em rochas duras de onde poderia originar o empreendimento.³⁶

Por certo, então, outra maneira ainda de abordar o conceito de cultura que me seria mais próximo do de Foucault, apesar de não estar no mesmo espaço de inteligibilidade que ele, seria aquele desenvolvido por Marshall Sahlins. Nesse pensador, a

³⁶ Referência ao *empreendimento de Veyne*, que retomarei na dissertação, lapidado nessa pequena frase, muito foucaultiana e nietzscheana, que fabrica: “A verdade é que a verdade varia” (VEYNE, *Acreditavam os gregos nos seus mitos?*, 1987/1983: 140).

cultura situa-se dentro de uma estrutura histórica, visto que para ele “o que os antropólogos chamam de ‘estrutura’ – as relações simbólicas de ordem cultural – é um objeto histórico” (SAHLINS, *Ilhas da história*, 1990/1985: 8). Assim, a ordem cultural é entendida tanto como constituída na sociedade quanto vivenciada pelas pessoas: “a estrutura na convenção e na ação, enquanto virtualidade e enquanto realidade” (Ibidem: 9). Ao entender o simbólico de modo pragmático – os esquemas culturais são reavaliados quando realizados na prática (a *práxis* é um risco para os significados dos signos) –, o sistema é entendido como síntese da reprodução e da variação. O que significa dizer que a cultura é, concomitantemente, reproduzida na ação (representada) e, alterada, historicamente, na ação (apropriada por meio de outras práticas). Ela é reproduzida na ação, já que as improvisações dependem das possibilidades dadas de significação – estruturas prescritivas que tendem a negar seu caráter contingente e eventual –, uma vez que, se não houvesse essas significações dadas, as ordens culturais seriam ininteligíveis e incomunicáveis. Pode-se aproximar a reprodução daqueles procedimentos finitos (formalidades a que obedecem as práticas) disponíveis para os operadores dos modos de fazer, de que fala Certeau, afinal “a invenção não é ilimitada e, como as ‘improvisações’, no piano ou na guitarra, supõe o conhecimento e a aplicação de códigos” (CERTEAU, *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, 2003/1990: 83). E a cultura é, por sua vez, alterada na ação, uma vez que novos significados – as estruturas performativas que tendem a assimilar-se às circunstâncias contingentes – recaem sobre o antigo sistema projetando nele novas formas culturais.

Além do mais, Sahlins chama a atenção para perceber que a “transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução” (SAHLINS, *Ilhas da história*, 1990/1985: 174). Ao adquirirem novos valores funcionais, as relações entre as categorias culturais mudam e, assim, a estrutura é transformada. Desse modo, “poderíamos até falar de ‘transformação estrutural’, pois a alteração de alguns sentidos muda a relação de posição entre categorias culturais, havendo assim ‘uma mudança sistêmica’” (Ibidem: 7). Todavia, essa mudança prática também é uma reprodução cultural que permite que certas funções dessa cultura permaneçam. De tal modo que, mesmo sendo a ordem cultural, como máquina abstrata – “estrutura *na* história e *enquanto* história” (Ibidem: 181) –, apenas virtual, pois ela só existe em potência, sendo que “o significado de qualquer forma cultural específica consiste em seus usos particulares na comunidade como um todo”

Ibidem: 190); também é verdade que “todos os eventos são culturalmente sistemáticos”, visto que “um evento é de fato um acontecimento de significância e, enquanto significância é dependente na estrutura por sua existência e por seu efeito” (Ibidem: 191). *Logo, um evento, mais do que um acontecimento no mundo, é a relação entre um acontecimento e um dado sistema simbólico (‘estrutura representacional’), o qual é transformado naquilo que lhe é dado como interpretação.*³⁷

A partir de um conceito de cultura (a cultura nunca é homogênea) que passa por toda uma reformulação que coloca em questão como ela faz parte de um *agenciamento político* (no mais amplo espectro), eu posso articular o espaço de funcionamento das lutas de representações de maneira mais abrangente, tal como situá-las dentro das relações de poder que perpassam as relações corporais permitia-me articular aquele espaço de maneira mais restritiva. *Qual seria então um tipo de história que daria conta desses deslizamentos entre uma cultura relacionada a redes de poderes e um corpo construído no meio, no entre a dominação e a resistência? Seria a genealogia foucaultiana uma maneira rizomática de articular uma cultura estruturada em práticas de dominação e o corpo nômade – que não sendo fundamento de nada, sendo, no máximo, meio, entre-lugar, atravessado por intensidades, poderes e resistências, ao mesmo tempo, que constituído por tudo isso –, que oferece práticas de resistência?*

Eis uma pergunta importante para a dissertação, pois o trabalho de Foucault decorre de uma relação essencial com a história de tipo genealógica. A genealogia não é descrição das origens e das sucessões, ela começa por um estudo das estratégias implicadas nas relações de poder dentro de uma tecnologia de poder específica. A história, na pesquisa genealógica, é entendida como um programa que não vai à busca de um sentido, o que, no entanto, não significa que a história seja um absurdo ou uma incoerência. Ela é tal qual a lenda negra ou seca que Foucault traz à tona ao falar da vida dos homens infames. Com o objetivo de esclarecer essa comparação entre a história e a lenda negra ou seca, separo esses três componentes: lenda é a produção do equívoco entre o fictício e o real; negra é a raridade do arquivo que permite que o real e o fictício

³⁷ Ver que são dados alguns delineamentos sobre como estou entendendo cultura nesse trabalho, mas essa apresentação preliminar deve ser repostada em análise posterior. Mesmo essa caracterização dada por Sahlins deve ser reinscrita mais tarde para vê-la funcionando em relação a Foucault, Deleuze-Guattari, Chartier e Paul Veyne. Aqui só emolduro uma reflexão que permita dar conta de como está funcionando a representação como lutas de representação indissociáveis das relações de poder e da maneira como essas se inscrevem e se inserem nos corpos em relação a um plano mais abrangente, o da cultura.

se equivalham; seca é a redução do que foi dito um dia, é o que chegou pelos improváveis encontros e seleções do tempo. Exatamente por uma história genealógica prescindir de uma hermenêutica, está mais próximo de um trabalho como o de Sahlins do que de um trabalho como o do Geertz. O que não significa, espero que isso esteja claro, que ela bloqueie uma análise como o da Geertz, de forma alguma, ela só não está tão afinada com ela tal como foi descrita em *A interpretação das culturas*.

Uma história genealógica é “por natureza sem tradição” (não se transmite por uma necessidade profunda e é repleta de apagamentos, esquecimentos, rupturas): “O acaso a leva desde o início” (FOUCAULT, “A vida dos homens infames”, 2003/1977: 209). A história, então, é encarada como sendo inteligível segundo a compreensibilidade das lutas, das estratégias e das táticas. É uma história dos mecanismos de poder e de seu engendramento, o que não supõe uma concepção geral e global do poder, porém, tão-somente, sua construção em inquirições empíricas específicas e hesitantes. Tal prática historiográfica prescinde de constantes e invariáveis, é constituída por variáveis e é exatamente por isso, por estar em planos transversais móveis, que podemos dizer que daria conta das relações extremamente móveis que constituem um regime corporal e uma cultura.

1.4 Uma história rizomática

Para balizar essa hipótese – de que a genealogia foucaultiana é rizomática – coloque-me como intermediário entre os pensamentos de Foucault, Deleuze e Guattari. A questão é como situar a genealogia foucaultiana dentro das críticas que foram feitas por esses dois interlocutores à idéia de genealogia. Obviamente, Deleuze e Guattari escreveram suficientemente em relação a Foucault para sabermos que seus projetos não se excluem, eu diria até que se complementam. Então de que genealogia aqueles dois autores fazem a crítica? Será que a crítica rizomática a toda a raiz se insere, de alguma forma, na problemática da genealogia histórica de Foucault? Esclareço, desde já, que *minha exposição é apenas um exercício de reflexão metodológica*.

Já na introdução de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari recusam a genealogia tradicional em prol do rizoma e exigem uma crítica ferrenha ao modelo arbóreo de filosofar. Eles fornecem algumas caracterizações para o que entendem por essa noção, por essa imagem

do pensamento: o rizoma, conforme os pensadores, em não importa qual dos seus pontos, pode ser conectado a qualquer outro, funciona como uma haste subterrânea, então ela difere da árvore que funciona através do um, de um ponto, que se torna dois, que procede por dicotomia; é múltiplo, uma multiplicidade de raízes que se relacionam, e por isso escapa da imagem dicotômica da raiz única; sempre se trata de uma multiplicidade rizomática, em que o múltiplo é substantivado, em que não existem mais relações com as unidades, como os sujeitos, com os objetos, mas somente determinações, grandezas e dimensões (variedades de medidas), pois tudo está numa trama, em conexões, em linhas; um rizoma pode ser quebrado ou rompido em qualquer lugar, diferente dos cortes significantes que separam ou atravessam as estruturas; e o rizoma não é nem modelo estrutural nem modelo gerativo, pois é avesso à idéia de um eixo genético ou de uma estrutura profunda. O que exatamente isso quer dizer?

De uma maneira intensa (uma profusão de novos pensamentos e conceitos) e mesmo intrincada (emaranhado em diversos estratos diferentes: lingüística, biologia, geologia, psicanálise, música, filosofia), *Mil Platôs* apresenta os pontos de um pensamento diferente. É interessante perceber que o interlocutor privilegiado é Chomsky, o que me remete à lembrança de que existe uma discussão entre ele e Foucault no início dos anos 80, nos Estados Unidos.³⁸ Chomsky, é esse outro pelo qual se fará o contraponto, por meio da crítica à lógica binária que este defende, crítica que se mostra com toda força em *Mil Platôs*. Esse veio crítico, que é uma das forças deste livro, é múltiplo (engloba várias análises) e se apresenta na linha das análises críticas que também vinha fazendo Foucault: a crítica à lingüística (ao mito da linguagem como fundamento), à psicanálise (que em Foucault será feita na *História da sexualidade*) e ao estruturalismo (que em Foucault aparece desde, pelo menos, *A arqueologia do saber*). O que significa dizer que existe convergência das lutas entre Foucault, Deleuze e Guattari.³⁹ Aquele e esses divergem mais no enfoque e

³⁸ Ver: *Michael Foucault: uma trajetória filosófica* (nota 7, p. 52 e p. 93), em que Dreyfus e Rabinow apresentam um resumo pertinente das diferenças entre os dois pensadores. Diferentemente de Chomsky, Foucault não apela para regras formais gerais localizadas no cérebro, funcionando binariamente em um mecanicismo estruturalista, para explicar como as regras gerais governam a formação de orações. Existe aí, na verdade, uma importante questão: a das práticas em geral e das práticas discursivas em particular. E como muito bem colocou Paul Veyne, em *Foucault revoluciona a história*, 1982, p. 160, o discurso não é semântica, ideologia ou implícito. Na realidade, as palavras enganam nos fazendo acreditar que existem coisas, essências de coisas, enquanto na verdade elas não passam do correlato das práticas correspondentes.

³⁹ Ver sobre a convergência dessas lutas o prefácio para a edição inglesa do *Anti-Édipo* escrita por Foucault, em que este descreve o espaço de lutas desse livro, o território do pensamento instituído contra

na denominação dos conceitos, como pretendo mostrar, apesar de uma diferença fundamental no diz respeito ao desejo, do que no solo do pensamento (o rizoma como forma de pensamento).

Foucault, diferente daqueles – que elaboram sua teoria no nível do pensamento, no nível da abstração do pensamento, do plano que lhe dá forma –, trabalha mediante a história, em uma história do pensamento, e, por isso, é obrigado a trabalhar com sistemas, com positivities (que o pensador entende como os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem de uma cultura) e, desembocando, com árvores. Com certeza, isso ocorre porque o método rizomático, por se caracterizar pela dispersão dos registros, dificulta o recorte do objeto e sua dissecação no processo de conhecimento histórico. As árvores, no entanto, oferecem duas tranqüilidades: a da familiaridade com a epistemologia em vigor desde a modernidade e a da possibilidade de abrigar confortavelmente o objeto num campo imaginável e em relação dialógica com o real. Essa intimidade – o projeto genealógico que supõe árvores – permite que Foucault trabalhe, do interior, na destruição dessas arborescências, em prol da insurreição de um emaranhado, em uma interação das diferenças, em que o que importa é o singular. Foucault trabalha como um médico que corta sistemas. Médico, todavia, que não admite posição de externalidade face ao seu ‘paciente’, uma vez que a doença que tenta curar, ela, o afeta na sua atualidade. Desse modo, pressupõe a árvore – que submete “o pensamento a uma progressão de princípio a consequência, ora conduzindo do geral ao particular, ora buscando ancorá-lo para sempre em um solo de verdade” (ZOURABICHVILI, *O vocabulário de Deleuze*, 2004: 97-98) –, apesar de decompô-la, deixando-a irreconhecível.

O método rizomático, com metodologia diversa da de Foucault, mas sob um mesmo ponto de vista, analisa “a linguagem efetuando um descentramento sobre outras

qual essa obra se insurgia, aquele em que, “era preciso estar na intimidade de Marx, não deixar seus sonhos vagabundear muito longe de Freud, e tratar os sistemas de signos – o significante – com o maior respeito. Tais eram as três condições que tornam aceitável esta ocupação singular que é o fato de escrever e de enunciar uma parte da verdade sobre si mesmo e sua época”. Uma batalha nesses três níveis: contra “os ascetas políticos, os militantes morosos, os terroristas da teoria, aqueles que queriam preservar a ordem pura da política e do discurso político – os burocratas da revolução e funcionários da verdade”; contra “os deploráveis técnicos do desejo – os psicanalistas e semiólogos que registram cada signo e cada sintoma, e que querem reduzir a organização múltipla do desejo à estrutura binária da estrutura e da falta”; e, finalmente, contra “o inimigo maior, o adversário estratégico: o fascismo” (FOUCAULT, “Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista”, 1977, apud ESCOBAR, *Dossier Deleuze*, 1991).

dimensões e outros registros” (DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs*, 1995/1980: 16). Não se trata, em Deleuze e em Guattari, de dimensões e registros arqueológicos, mas de *registros geológicos*: planos, linhas de segmentaridade, de estratificação, de territorialização e reterritorialização. Não se pode simplesmente cortar, tal qual pressupõe a idéia de um sistema, pois “as multiplicidades são planas, uma vez que elas preenchem, ocupam todas as suas dimensões”, não possuem profundidade (Ibidem: 17). Isto está claro quando vemos que nos registros geológicos os cortes são entendidos como rupturas, em que os planos, os segmentos e as estratificações não ocorrem de forma ordenada e planejada. Dizer que não se pode simplesmente cortar o rizoma significa simplesmente afirmar que as multiplicidades se definem pelo fora, não é como um sistema que se define pelo que ele é, ela se define pela diferença, diferença daquilo que dela escapa e que, ao se conectar com outras linhas, forma outra coisa. Ou seja, quando as placas se movimentam, quando existem desnivelamentos, se formam outras linhas que podem se agrupar a linhas errantes e, assim, formar outra multiplicidade, outra dimensão. As rupturas, em um rizoma (nesse ponto, aparentados com as descontinuidades foucaultianas) são a-significantes (elas não visam a um significado, mas a uma interação). O que significa que, “contra os cortes demasiado significantes que separam as estruturas, ou que atravessam uma estrutura – lemos em *Mil Platôs* –, um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer” (Ibidem: 18).⁴⁰ Os autores citam o exemplo das formigas: “é impossível exterminar as formigas, porque elas formam um rizoma animal do qual a maior parte pode ser destruída sem que ele deixe de se reconstruir (Ibidem). Citando Rémy Chauvin, Deleuze e Guattari colocam o rizoma na perspectiva de uma “evolução a-paralela de dois seres que não têm absolutamente nada a ver um com o outro” (Ibidem: 19). Penso que esse traço do rizoma não está absolutamente distante do projeto de uma genealogia foucaultiana. Quando lança o livro sobre o hermafrodita francês Herculine Barbin, Foucault assim apresenta seu trabalho:

Os antigos gostavam de traçar paralelos entre as vidas dos homens ilustres; ao longo dos séculos essas sombras exemplares se faziam ouvir. As linhas paralelas, eu sei, são feitas para se unir no infinito.

⁴⁰ Ver que Paul Veyne em *Foucault revoluciona a história*, 1982, p. 159, mostra brilhantemente que quando historicizamos o falso objeto natural, o objeto passa a sê-lo (a ser objeto) apenas para uma prática que o objetivava. Quando a prática se torna o plano de análise, vemos que a grande dificuldade era ter tomado o problema pelas extremidades e não pelo meio.

Imaginemos outras linhas que divergem indefinidamente. Sem ponto de encontro, sem lugar que as acolha. Muitas vezes não tiveram outra ressonância que não a de sua condenação. Seria preciso captá-las na força do movimento que as separa; seria preciso, talvez, reencontrar o sulco instantâneo e brilhante que elas deixaram ao se precipitar rumo a uma escuridão onde “não se fala mais nisso” e onde todo “renome” se perdeu. Seria como o oposto de Plutarco: vidas a tal ponto paralelas que ninguém mais pode reuni-las (FOUCAULT, “Herculine Barbin...”, 1978 apud ERIBON, *Michel Foucault*, 1990/1989: 257).

Para fazer esse contraponto entre uma genealogia do tipo que faz Foucault e a idéia de rizoma, como elaborada por Deleuze-Guattari, eu tenho que descrever mais alguns princípios desta última noção: pelo princípio da cartografia (que difere do princípio estrutural, pois analisa os mapas uns sobre os outros) e da decalcomania (que não é um princípio gerativo, já que não é projeção de decalques, mas de redes), um rizoma é estranho a qualquer eixo genético ou estrutura profunda. O que significa que, diferente de um eixo genético, ele não se organiza sobre estados sucessivos e que, diferente de uma estrutura profunda, ele não se decompõe em constituintes imediatos. Ou seja, o rizoma não é constituído de imagens fotográficas sobrepostas, ele é, pelo contrário, o mapa. O mapa é aquilo que tem múltiplas entradas, é aberto, o que o contrasta com o decalque. Estes são as imagens umas sobre as outras e, mesmo que sejam inúmeras as variações das imagens no espaço e no tempo, busca e volta sempre ao mesmo (ao princípio de identidade daquelas imagens sobrepostas umas sobre as outras). As questões trazidas à tona pela oposição mapa/decalque abrem, como explícito em *Mil platôs*, possibilidades metodológicas. O projeto de Deleuze e Guattari é projetar o decalque (a imagem que guarda sua identidade) sobre o mapa, formando um plano em que o rizoma – considerado como anti-genealogia, memória curta ou anti-memória – procede por variação, expansão, conquista, captura, picada, ou seja, em que a fotografia seja desmontada enquanto idêntica a si mesma. Plano este em que o rizoma, oposto ao grafismo, ao desenho ou à fotografia, oposto aos decalques, refere-se a um mapa que “deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga”. Enfim, um projeto em que são os “decalques que precisam se referir ao mapa e não o inverso” (DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs*, 1995/1980: 31-32).

Uma segunda possibilidade metodológica que é aberta por *Mil platôs* é mapear o decalque, isso é, perceber onde se enraízam “unificações e totalizações, massificações,

mecanismos miméticos, tomadas de poder significantes, atribuições subjetivas” (Ibidem: 33). Aqui, a genealogia sempre móvel de Foucault encontra acolhida. Foucault não decalca (prende ao mesmo) por meio da genealogia, mostra, sim, os decalques (como as tecnologias de poder se vinculam a estados de dominação). Quando Foucault analisa a crise do pastorado e como este pôde explodir, dispersar e adquirir outra dimensão, a da governamentalidade, o que faz são sondagens e sinalizações descontínuas que não pretendem fazer a história de todo o pastorado (os decalques do pastorado sobre si mesmo), de tudo que podia ser o pastorado (de todos os detalhes de sua história) ou tudo aquilo que podiam ser os limitadores externos dessa tecnologia de poder (tudo o que lhe escapava ou com o que mantém relações). O pastorado será entendido com o campo e a grade em que Foucault pesquisará alguns pontos de resistência, de formas de ataque e contra-ataque, ou seja, dessa pseudo-árvore, que é elaborada por meio de algumas práticas e técnicas de conduta do outro, Foucault verá o que dela escapa por meio de revoltas específicas, ou seja, por meio de outras práticas de condução. No entanto, essas outras maneiras de ver e de agir, apesar de sua especificidade (tanto são práticas religiosas ou movimentos religiosos quanto práticas que vão de encontro com às técnicas da forma religiosa mais dominante que é o pastorado), sempre devem ser remetidas ao mapa, que são outros conflitos e outros problemas (questões políticas, econômicas, de espaço, do estatuto feminino, entre outras).⁴¹ Assim, poderíamos falar, com Veyne (que, por sua vez, encontra o decalque, remetendo-o a sua formulação na psicanálise, o recalque), que “a idéia de uma inclinação natural recalçada só tem sentido no caso de um indivíduo que teve sua própria história”, porém, no âmbito das sociedades, “o recalque de uma época é, na realidade, a prática diferente de outra época, e o eventual retorno desse pretense recalque é, na realidade, a gênese de uma nova prática” (VEYNE, *Foucault revoluciona a história*, 1982/1978: 175).

Uma maneira de pensar rizomática exclui alguns tipos de genealogias, mas não, e com certeza isso é evidente nos autores de Mil platôs, a genealogia foucaultiana. Seu projeto não está distante daquele de Deleuze e Guattari, *tal como pretendo mostrar na dissertação*. A história em Foucault é monumento, é possibilidade (paródias), dissociação sistemática, destruição do sujeito do conhecimento. Não é um tempo interior, é outra

⁴¹ No próximo capítulo voltarei a esse exemplo do pastorado desenvolvendo-o.

forma de tempo. É uma história perspectiva.⁴² Foucault não trabalha conceitualmente com os traços intensivos, com o plano de imanência; trabalha a história como conhecimento diferencial das energias e desfalecimentos sobre sistemas. Ele tem plena consciência de uma filosofia rizomática (contra as raízes como origens) e sabe muito bem dos alicerces do seu trabalho.

Seria equivocado pensar o contrário. Foucault está interessado na questão do saber, do poder e, logo depois, da subjetivação, da vontade de verdade. Seu trabalho, de enorme erudição, envolve amplas áreas e situa-se em outro plano, plenamente histórico, que não aquele visado por Deleuze e Guattari, filosófico. De modo algum, Foucault ignora que a operação do historiador apresenta inúmeros problemas, que analisar os decalques é um trabalho na corda bamba do transcendente ou do erro perspectivo, que fazer genealogia é apresentar-se árvore. Um risco sempre renovado de achar que as verdades efetivas de determinada positividade são verdades eternas e invariáveis. Entretanto, essa árvore que Foucault expõe já é uma árvore explodida em cada uma de suas raízes, uma árvore que manteve seu tronco somente pela força dos inúmeros decalques, pela força de sua história sempre renovada, sempre repetida. Essa história é aquela da “variação” do acontecimento, pois, os acontecimentos variam com as positividades e cada uma dessas positividades – poderíamos chamá-las planos –, constitui um emaranhado de acontecimentos. Assim, com certeza, a árvore em Foucault é imaginária, mas é também realidade, isto é, apresenta possibilidades reais. Ele diz que, no seu trabalho, o real é polêmico:

Operar uma interpretação, uma leitura de um certo real, de tal modo que, de um lado, essa interpretação possa produzir efeitos de verdade e que, de outro, esses efeitos de verdade possam tornar-se instrumentos no seio de lutas possíveis. Dizer a verdade para que ela seja atacável. Decifrar uma camada de realidade de

⁴² Ver que sob a presença de Nietzsche Foucault afirma que o sentido histórico comporta três usos: 1) paródico e destruidor da realidade, que se opõe à história como reminiscência ou reconhecimento e a toma como um carnaval de máscaras orquestrado; 2) dissociativo e destruidor da identidade, que se opõe à história como continuidade ou tradição, buscando todas as descontinuidades que nos atravessam a fim de dissipar as raízes identitárias; 3) uso sacrificial e destruidor da verdade, que se opõe à história como conhecimento, ao mostrar que este último não é neutro e que a verdade, ao pedir o sacrifício do sujeito do conhecimento, perde, no fundo, qualquer intenção de verdade. Todos esses usos levam a uma história que se libera do modelo metafísico e antropológico da memória. Trata-se de um uso da história como contra memória, mediante outra forma de tempo, que é diferença na repetição.

maneira tal que dela surjam as linhas de força e de fragilidade, os pontos de resistência e os pontos de ataques possíveis, as vias traçadas e os atalhos. *É uma realidade de lutas possíveis que tento fazer aparecer* (grifo meu) (FOUCAULT, “Precisões sobre o pode. Respostas a certas críticas”, 2003/**1978**: 278)

Trata-se de árvore feita de sedimentos, os quais se depositam pelos atos repetitivos, mas que só aparecem por meio do diagrama do cartógrafo, por meio de inúmeros mapas sobrepostos. Não existe fundo em Foucault, só plano móvel. Em suma, Foucault é o outro lado do trabalho de Deleuze e Guattari; e vice-versa. Neles o rizoma ou os condicionamentos arqueológicos e genealógicos são maneiras de experimentar o pensamento. Uma decisão que comporta ao menos três desdobramentos:

Pensar não é representar (não se busca uma adequação a uma suposta realidade objetiva, mas um efeito real que relance a vida e o pensamento, desloque o que está em jogo para eles, os relance mais longe e alhures); não há começo real senão no meio, ali onde a palavra “gênese” readquire plenamente seu valor etimológico de “devir”, sem uma relação com uma origem; se todo encontro é “possível”, no sentido em que não há razão para desqualificar *a priori* certos caminhos e não outros, todo encontro nem por isso é selecionado pela experiência (certas montagens, certos acoplamentos não produzem nem mudam nada)(ZOURABICHVILI, *O vocabulário de Deleuze*, 2004: 99).

A história pensada por Foucault comporta essas três variáveis. Ela não é tanto uma representação da vida e do momento em que ela é, é mais, ela é uma fabricação que parte de uma experimentação e vai para o campo de uma intervenção no que é. Ela não considera que a realidade é uma miragem ou um referente ausente sem a qual o discurso não pode ser dito e o significado não pode ser construído, dando sentido ao apreendido e percebido, ao visto e ao que se ouviu, ao experimentado e aspirado, mas considera a realidade como uma forma mais ampla que engloba as racionalizações e os efeitos de real das práticas humanas as mais imaginárias. Ela não bloqueia as várias histórias possíveis, porém só considera aquelas que são pertinentes para analisar e intervir na nossa atualidade. Mas em que sentido pode ser dito que essa história é genealógica?

Para esclarecer esse ponto – em que direção pode-se dizer que a história em Foucault é genealógica, bem como o que comporta essa genealogia – é necessário buscarmos a trajetória da genealogia no pensador.

Em um primeiro momento ela é apresentada como um dos conjuntos em que a análise histórica deve ser feita, pois conforme *A ordem do discurso*, 1970, as análises históricas tem que ser feitas por meio de dois conjuntos: o conjunto crítico, que é entendido como a arqueologia, põe em prática o princípio da inversão; procura as formas da exclusão, da limitação; mostra como se formaram, para responder a que necessidade; como se modificaram e se deslocaram; que força essas formas exerceram e em que medida elas foram contornadas. De outra parte, o conjunto genealógico põe em prática outros princípios: como se formaram, através, apesar ou com apoio desses sistemas de coerção, série de discurso; qual foi a norma específica de cada uma e quais suas condições de aparição, de crescimento, de variação. A arqueologia crítica analisaria os processos de rarefação, reagrupamento e unificação dos discursos, a genealogia, sua formação dispersa, descontínua e regular. São duas tarefas, segundo Foucault, complementares e que não podem ser inteiramente separáveis, visto que o que muda de uma para outra é o ponto de ataque, de perspectiva e delimitação. Nesse texto a genealogia ainda é remetida a sua articulação com uma arqueologia, respeitada, uma e outra, nas suas diferentes, mas articuláveis funções.

Em 1971, no texto *Nietzsche, a Genealogia, a História*, Foucault afirma que a genealogia é uma história das interpretações, todavia desde que tenhamos em mente que é uma interpretação que não se enraíza em nenhum solo originário; não insiste em nenhuma análise das coisas em si, isto porque não acredita em essências, crê sim, em sedimentações que ocorrem nos atos repetitivos; e, finalmente, não crê em uma subjetividade fundadora, numa soberania do sujeito. A história genealógica não é pensada como unidade, logo a interpretação também não visa encontrar a identidade una do ser. A genealogia só pode ser construída nos termos de uma multiplicidade de relações de poder, de implicações emaranhadas em espaços vários. Espaços que reivindicam uma coerência que realmente eles não têm, pois suas margens e seus limites estão sempre ali para lembrar-lhes sua incoerência. Nesse texto, a genealogia não é mais apresentada como um duplo com a arqueologia (que estaria limitada ao espaço da descrição dos discursos), porém como o método que permite analisar como os discursos se formaram historicamente e com quais realidades históricas eles se articulam (suas condições de possibilidade).

Em *Vigiar e Punir* (1975) e em *A vontade de saber* (1976), Foucault faz a análise das relações de poder dentro de uma história genealógica. Em relação ao primeiro livro, essa história teve como objetivo construir “uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar, uma genealogia do atual complexo científico judiciário onde o poder de punir se apóia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade” (FOUCAULT, *Vigiar e punir*, 2006/1975: 23). Essa história está balizada nos seguintes parâmetros metodológicos: o estudo não se centra unicamente nos mecanismos punitivos repressivos, mas recoloca-os, nas séries de seus efeitos positivos – punição como função social complexa, em que as punições legitimam o poder de quem dita as regras; análise dos métodos punitivos como técnicas específicas, não simplesmente como conseqüências de regras de direito ou indicadores das estruturas sociais – punição como tática política; verificação da existência de matriz comum entre história do direito penal e das ciências humanas – colocação da tecnologia do poder no princípio de ambas; verificação da possibilidade de a alma (tal como ele podia ser entendida em uma tecnologia de tipo disciplinar) ser efeito de transformação no modo como o corpo é investido pelas relações de poder.

Em relação ao segundo livro, Foucault diz que o que pretendeu foi, genealogicamente, responder à seguinte pergunta: “por que dizemos, com tanta paixão e com tanto rancor contra nosso passado mais próximo, contra nosso presente e contra nós mesmos, que somos reprimidos”? A partir dessa questão surgem outras: Que vontade conduz e que intenção estratégica sustenta esses discursos? Por que ficamos em falta com nosso sexo e pecamos por abuso de poder? Foucault depara-se com três dúvidas metodológicas quanto à hipótese repressiva que sustenta o discurso da história da sexualidade: uma, que concerne à história – questão propriamente histórica (levar em consideração o fato de se falar de sexo, quem fala, os lugares e pontos de vista de quem fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz, em suma, o “fato discursivo” global, a “colocação do sexo em discurso”); outra, que concerne à mecânica do poder – questão teórico-histórica (saber sob que formas, através de que canais, fluindo através de que discursos o poder consegue chegar às mais tênues e mais individuais das condutas, que caminhos lhe permitem atingir as formas raras ou quase imperceptíveis de desejo, de que maneira o poder penetra e controla o prazer cotidiano – tudo isso com efeitos que podem ser de recusa, bloqueio, desqualificação mas,

também, de incitação, de intensificação, em suma, as “técnicas polimorfas do poder”); ainda uma que concerne a natureza desse discurso: o discurso que visa a repressão barra a via desse estado de dominação ou faz parte de seus mecanismos – questão histórico-política que concerne a nossa atualidade (Idem, *Vontade de saber*, 1988/1976: 16-17)).

Nesses dois livros, a genealogia é entendida como aquilo que faz a história dos mecanismos de poder em volta da ligação saber-poder, bem como a história do sujeito constituído dentro dessa trama. Se na década de 60 Foucault considerava que o seu problema era o saber e seus efeitos de poder, nesta época ele considera que o problema é a análise dos tipos de poder e suas articulações com o saber. Segundo o próprio, no nível que posta às análises, “não se trata de saber qual é o poder que age do exterior sobre a ciência, mas que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual o regime interior de poder; como e porque em certos momentos ele se modifica de forma global” (Idem, “Verdade e poder”, 2004b/1977: 4). Ao mesmo tempo, é uma análise que visa tomar a “forma de uma história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios do objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo dos acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história” (Idem, “Verdade e poder”, 2004b/1977: 7).

Como expressa na aula de 18 de janeiro de 1978, do curso *Segurança, território, população*, para Foucault, nessa época, o objetivo não é retomar os discursos na análise do campo teórico, na procura de descobrir os princípios diretores, as regras de formação dos conceitos, dos elementos teóricos, em suma, não é trabalhar no interior de uma arqueologia do saber. Trabalha-se no horizonte de uma genealogia das tecnologias de poder, em que se reconstitui o funcionamento dos discursos em função dos seus objetivos, das estratégias a que eles obedecem, bem como das programações de ação política que sugerem. Nesse texto a pesquisa histórica, a genealogia, ainda está intimamente ligada à pesquisa das tecnologias de poder no que nelas induzem a um estado de dominação.

Em outra intervenção, essa também de 1978, Foucault orienta a história (nesse texto não é claro se é uma história de tipo arqueológica ou de tipo genealógica) para outro ponto, encaminhando-a para a análise dos regimes de racionalidade. Um regime de racionalidade é entendido sob dois aspectos: “a codificação e prescrição de uma parte (no que ele forma um conjunto de regras, de receitas, de meios em vista de um fim etc.), e a

formulação verdadeiro ou falso, de outra (no que ele determina um domínio de objetos em relação aos quais é possível articular proposições verdadeiras ou falsas)” (Idem, *Mesa-redonda em 20 de maio de 1978*, 2003/**1978**: 342). Nesse sentido é que o pensador diz que o seu problema é saber como os homens se governam por meio da produção de verdade, dos programas em que se constitui a relação do verdadeiro e do falso.

Dentro desse mesmo viés (de uma história da constituição do verdadeiro e do falso), na aula de 17 de janeiro de 1979, no curso *Nascimento da biopolítica*, Foucault encaminha a discussão para a história dos regimes de verificação. Tal como ao discorrer sobre uma história dos regimes de racionalidade, o pensador não discrimina a história em genealógica ou arqueológica, talvez porque não fizesse sentido nessa nova problemática essa distinção ou porque a história e a genealogia, nesse momento, se sobrepõem, mas apenas diz que pretende abordar uma história do regime de verdade, o qual, na nossa história, está acoplado a uma história do direito. Trata-se de ver em que condições e com quais efeitos se exerce uma verificação. Nesses textos vemos que a análise situa-se no campo de uma história da objetivação, no sentido de que é em determinado tipo de programa que os objetos tomam os seus efeitos de realidade. Nesse mesmo período, no curso do *Collège de France* de 1978, projeto que continuará no curso seguinte, *Nascimento da biopolítica* de 1979, Foucault diz que o que pretende fazer é “a genealogia do estado moderno e dos seus diferentes aparelhos a partir de uma história da razão governamental” (Idem, *Segurança, território e população*, 2008/**1979**: 476).

Em 1981, Foucault volta a usar mais insistentemente a noção de genealogia para falar do tipo de história que lhe interessa, que é, desta feita, uma análise da genealogia do sujeito na civilização ocidental, no sentido das técnicas que o sujeito usa para se constituir como subjetividade em interação com as técnicas de dominação. Ainda nesse plano, em 1982, diz que sua questão histórica é a seguinte: “como pôde constituir-se, através deste conjunto de fenômenos e processos históricos que podemos chamar de nossa ‘cultura’, a questão da verdade do sujeito”? Como, por que e a que preço o sujeito deve submeter-se a si mesmo para sustentar um discurso verdadeiro? (Idem, *A hermenêutica do sujeito*, **1982**: 308). Finalmente, em 1984, Foucault oferece tanto uma definição bastante sucinta da genealogia como significando que se encaminha a análise a partir de uma questão atual, quanto avisa em *O uso dos prazeres*, que pretende fazer a genealogia do sujeito de desejo, do homem de desejo.

Dado o esboço desses deslocamentos do entendimento de genealogia e, ainda mais essencial, da história em Foucault – uma história que passa por múltiplos pontos de vista e se constrói em um caleidoscópio de maneiras de ver e de dizer, em que a fabricação sempre se produz em uma pluralidade de transversais e onde tanto os objetos quanto os sujeitos são construídos sob a ótica da análise – posso falar, de um empreendimento rizomático, tal como a própria filosofia em Deleuze e Guattari tem condicionamentos genealógicos.⁴³ Poderíamos, sem temer, até dizer que se trata, em Foucault, de uma genealogia rizomática. No entanto, dizer que existe uma genealogia não é dizer que há pré e pós-arqueologia em Foucault. Não estou certo de que isso exista, pelas próprias variações que tomam as noções de história, de arqueologia e de genealogia nesse pensador.

Eu considero, com Dreyfus e Rabinow, que a abordagem de Foucault, ao longo do tempo, muda mais em ênfase, peso e concepção do que se transforme radicalmente. A partir da virada genealógica, do peso que tomou a urgência política na década de 70, na obra de Foucault, este pôde “colocar questões sobre a seriedade e o significado” e, assim, complexificar suas descrições (DREYFUS E RABINOW, *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*, 1995: 178). Roberto Machado acrescenta: “se Foucault não invalida o passado, ele agora parte de outra questão” (MACHADO, *Ciência e saber*, 1981: 187). Com Machado, eu posso considerar que são os novos problemas ou os velhos problemas vistos com o olhar renovado que incitam os desenvolvimentos. Já Veyne, não estabelece muitas diferenças entre arqueologia e genealogia, pelo menos em relação à sua concepção de história, vista, em ambas, como tramas das “práticas em que os homens enxergaram verdades e das lutas em torno destas verdades” (VEYNE, *Foucault revoluciona a história*, 1982/1978: 180). A partir de Veyne, eu posso pensar que uma história que é uma análise das práticas – de práticas que são plurais – e que dá conta da multiplicidade de eixos de tal estudo é uma história que pode ser dita rizomática.⁴⁴

⁴³ Não deixaria de afirmar que essa complementaridade omite diferenças que deixarei explícitas posteriormente no trabalho. Diferenças no que concerne à história, ao desejo, ao poder, à resistência.

⁴⁴ Referências às várias entradas possíveis para o pensamento de Foucault e, em cada uma delas, uma vertigem singular. Dreyfus e Rabinow o analisaram por meio e contra a hermenêutica e a fenomenologia; Roberto Machado, a partir das proximidades e distâncias em relação à epistemologia e a história das ciências, bem como da literatura e da filosofia nietzschiana; Veyne, a partir do interesse por esse “positivismo feliz”, que mostra como as práticas discursivas constituem a inteligibilidade de uma época; Deleuze mediante a contemporaneidade e intensidade desse pensamento. Em cada uma dessas análises, apontam-se os deslocamentos de um pensador em constante mudança.

Essa é uma hipótese – que a história em Foucault é rizomática – que é, ao mesmo tempo, suposta durante a dissertação – eu seguirei as linhas de força de uma história concebida como aberta para a experimentação; entendida como enlaçada em “árvores” (as tecnologias de poder que Foucault analisa), que são, de fato, constituídas por um emaranhado de práticas, mas que, por sua vez, não tem raízes profundas, pois elas são rizomas (multiplicidade de raízes emaranhadas, embrulhadas) que podem ser desfeitos por outras práticas e analisadas quando se anda de lado, sem se voltar às profundezas; e que é constituída em cada diagonal informada por um determinado problema – e que pretendo mostrar durante a dissertação.

Com todas essas delimitações de cunho analítico – lutas de representação, políticas de memória, relações de poder, corpo nômade, espaço de práticas culturais e, finalmente, a possibilidade de uma genealogia rizomática – espero poder mostrar como essa grade de análise será posta em circulação em alguns discursos historiográficos e como, a partir daí, podemos ver quais serão suas implicações epistemológicas e ético-políticas.

Assim, o que foi tentado nesse capítulo foi ver, por um lado, como se pode aproveitar das ferramentas legadas por Foucault para problematizar as categorias de que se vale a história cultural (representação, lutas de representação, cultura, entre outras) e, por outro, como a partir daqueles próprios instrumentos pode-se fabricar um outro tipo de história, que nesse trabalho denomino de uma genealogia rizomática.

2. A CRÍTICA PREOCUPADA ANTE O DIZER E O VER: NÓS NÃO SOMOS OS DOMINADOS!

É preciso sair do dilema: ou se é a favor ou se é contra. Apesar de tudo, se pode estar diante e de pé [...]. Pode-se ao mesmo tempo trabalhar e ser teimoso. Penso mesmo que as duas coisas caminham juntas. (Michel Foucault)

Desistir não é nobre. E arduamente, não desistimos. (Caio Fernando Abreu)

Quando no capítulo anterior aventei a hipótese de uma genealogia rizomática, em que as raízes são múltiplas e o que se faz é a análise de uma multiplicidade de variáveis, não pretendi, com isso, afirmar o advento de uma história por vir ou dizer como a história deve ser. De fato, existem alguns historiadores que enveredam, da sua maneira, por esse caminho em que não sobra nada que não seja historicizado. É nesse sentido que busco, no campo historiográfico, interlocutores com os quais dialogar – colocá-los em diálogo com Foucault, com Deleuze e com Guattari.

Eu considero que um interlocutor privilegiado para vermos como obra esse tipo de história seria Chartier. Em que sentido isso pode ser dito? Primeiro, dada a importância desse historiador para a história e, particularmente, para a história cultural. Segundo, pelo fato de que o tipo de história que ele faz, conversa com a de Foucault (uma apropriação explícita) e com as problemáticas comuns a Foucault, Deleuze e Guattari (práticas discursivas e não-discursivas, práticas de dominação e de resistência). Terceiro, uma vez que, tal como pretendo mostrar, esse tipo de história envereda por um caminho que é crítico e preocupado (sempre visando nossa atualidade) e um componente essencial para uma história rizomática que seja pertinente, sugiro, é que ela é crítica e preocupada .

Assim, quando me ponho a pensar que é na imensa leva da repetição que se encontra o acontecimento da variação, podemos nos perguntar – por mais que a pergunta possa ser pouco frutífera ou deveras desinteressante – o quanto um pensamento está tramado com outro. Reformulando a pergunta, coloco a seguinte questão: o quanto um pensador pensa com outro? Enfim, trata-se de uma sondagem de algumas virtuais tramas entre Foucault, Deleuze-Guattari e Chartier. Mas por que virtuais? A virtualidade baseia-

se no fato de que essas tramas não são efetivas, *stricto sensu* – como que objetivamente estabelecidas por um toma lá dá cá em que vemos claramente em que esse pensador contribui para o entendimento daquele –, pois de fato sua efetividade só pode ser aferida por uma pequena ficção em que as problemáticas de Foucault são associadas às de Chartier. Não há necessidade nessa ordem dos acontecimentos do pensamento, mas somente possibilidades.

Não gostaria aqui de pensar por meio de categorias como influência ou herança para *mensurar essas possibilidades*, visto que seriam formas de análise contrárias ao próprio pensamento que aqui deve ser pensado. Foucault criticava o uso utilitário de algumas idéias para a explicação já em *As palavras e as coisas*. Mesmo que essa crítica se situe no terreno arqueológico e se refira ao estatuto da mudança nesse estudo, acho pertinente manter o cuidado com a utilização de algumas noções. Tais como a noção de tradição, que tem como função situar qualquer novidade a partir de coordenadas permanentes e constantes; ou a noção de influência, com seu suporte mágico, entre transmissão e comunicação; ou a de desenvolvimento, que de um princípio organizador descreve a sucessão de acontecimentos; bem como a de mentalidade ou espírito de época, que estabelecem entre fenômenos simultâneos ou sucessivos uma comunidade de sentidos e de ligações simbólicas. Foucault irá voltar a estas noções na *Arqueologia do saber*, mas mostrará aí que não se trata simplesmente de desprezá-las, o que se faz na verdade é deixá-las em suspenso para que possa aparecer o campo do discurso a partir do qual são construídas. Então, *prefiro trabalhar com a idéia muito deleuziana de afetação*, da intensidade que passa de um intelectual ao outro e que, nessa passagem, não é uma filologia *stricto sensu* – uma maneira de aprisionar o pensamento do outro –, porém uma violação desse pensamento, uma forma de transformá-lo em seu.¹

Chartier – em um dos livros de entrevistas em que participa – ao falar sobre o singular aspecto de uma obra (entendida como conjunto de reflexões de um dado autor) diz que: “a singularidade é muito relativa” e “a compartilhamos com outros que têm as mesmas propriedades sociais”, assim “cada um de nós não atua da mesma maneira, mas

¹ Ver que Foucault tem uma pequena reflexão interessante sobre esse tipo de apropriação em uma das suas entrevistas, naquela em que discorre sobre Nietzsche: “As pessoas que eu gosto, eu as utilizo. A única marca de reconhecimento que se pode testemunhar a um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Agora, que os comentadores digam se somos ou não fiéis, isso, não tem nenhum interesse” (FOUCAULT, “Entrevista sobre a prisão: o livro e o seu método”, 2003/1975: 174).

em nível de uma série de determinações fundamentais essa realidade sociológica funciona”. A realidade, então, como aquilo que vincula os indivíduos a determinações que os escapam, mas aspecto do real também no qual insurge a diferença, pois “o que fica é o toque pessoal que cada um de nós pode acrescentar a essas determinações ou a estas trajetórias compartilhadas, mas não mais” (CHARTIER, *Cultura escrita, literatura e história*, 2001/1999: 183-184). A partir dessas reflexões – as quais definem o espaço ínfimo, entretanto, infinitamente ousado em que aparece algo que se pode chamar estilo – cabe-me indagar quais idéias e preocupações Chartier compartilha com Foucault na fabricação do seu estilo, da forma que toma o pensamento.

Essa noção, de estilo, está sendo entendida sob dois aspectos: primeiro, com Chartier, podemos dizer que um estilo depende de uma ‘curiosidade compartilhada’, do gosto pelos encontros e pelos intercâmbios e se caracteriza por não ter palavra final, “porque, enfim, encontramos a coerência disso tudo, quase no último momento, no da despedida” (Ibidem: 185). Segundo, com Deleuze e Guattari, estilo é entendido como um procedimento de variação contínua: não uma criação psicológica individual, mas um agenciamento de enunciação pelo qual se faz uma língua dentro de outra. Por isso mesmo, um estilo como um não-estilo (aqui no sentido de estilístico, de exercício de estilo), como uma variação da língua, uma modulação e uma tensão de toda a linguagem para o exterior. O que significa dizer – aqui podemos aproximá-los de Chartier – que o estilo é aquilo que ao final de *uma vida*; como nos últimos livros de Foucault, ou ainda, o livro mesmo de Deleuze/Guattari, *O que é filosofia?*, de onde tiro a citação; permite “uma soberana liberdade, uma necessidade pura em que se desfruta de um momento de graça entre a vida e a morte, e em que todas as peças da máquina se combinam para enviar ao porvir um traço que atravesse as eras” (DELEUZE E GUATTARI, *O que é a filosofia?*, 1992/1991: 9). Arrematando essa noção de estilo poderíamos capturar suas duas variáveis em Foucault: a) sobre a curiosidade que a compõe ele sugere que ela “evoca inquietação: evoca a possibilidade que se assume pelo que existe e pelo que poderia existir; um sentido agudo do real que jamais se imobilizou diante dele; uma prontidão para achar estranho e singular o que existe à nossa volta; uma certa obstinação em nos desfazermos de nossas familiaridades e de olhar de maneira diferente as mesmas coisas; uma paixão de apreender o que se passa e aquilo que se passa; uma desenvoltura, em relação às hierarquias tradicionais, entre o importante e o essencial” (FOUCAULT, “O filósofo mascarado”,

2005/1980: 304); b) sobre como ela varia continuamente dentro de uma mesma problemática ele diz que “escrever um livro é, de certa maneira, abolir o precedente” percebendo ao final que “o que se fez está – reconforto e decepção – bastante próximo do que já se escreveu”(Idem, “O cuidado com a verdade”, 2004a: 247). Isso está inscrito, finalmente, nesse trabalho de modificação do próprio pensamento e do pensamento dos outros que é a problematização, em que “se sempre chega ao essencial retrocedendo; [pois] as coisas mais gerais são as que aparecem em último” (Ibidem: 242).

O estilo do pensamento como esse vôo que se apropria, deforma e cria, e que, por sinal, evoca a idéia da liberdade do pensamento dentro do que é possível pensar, tanto em função do que pode ser apropriado, como no sentido do que a língua oferece do léxico para construir o pensamento. As molduras do pensamento estão postas pela cultura, pela história, mas, o que se tenta fazer, em uma estilística do pensamento, é ir além do que é atualmente pensável, romper o já pensado instituindo novas variações que permitam melhor dialogar com a realidade. Trata-se de cavar o impensado do próprio pensamento, fazendo-o deslocar.

Na busca pelo que têm de comum e de singular no pensamento de Foucault e Chartier, eu sugiro começarmos e termos como obra de referência para essa trajetória compartilhada, um livro específico de Chartier, pois é nessa obra que ele almeja mostrar de onde fala. Na introdução do texto, nas primeiras linhas, quase como uma obrigação de princípio, Chartier permite perceber que no centro desse livro e, quem sabe, mesmo no núcleo de sua obra, existe uma ligação com o trabalho de Foucault. Isso, uma vez que o trabalho de ambos está (usando uma imagem cunhada por Michel de Certeau a propósito da obra de Foucault que dá nome ao livro de Chartier²), 'à beira da falésia'. Uma imagem que segundo Chartier "parece designar lucidamente todas as tentativas intelectuais que, como a nossa [aqui ele se referia a ele próprio, a Foucault e a De Certeau], colocam no centro de seu método as relações que mantêm os discursos e as práticas sociais" (CHARTIER, *À beira da falésia*, 2002: 7). Nesse livro em questão, chamado aqui – sem que essa categoria seja exata – *de texto de método*, Chartier está travando uma batalha; uma luta

² Referência ao seguinte trecho: “Surge um problema particular quando, em vez de ser, como acontece habitualmente, um discurso sobre outros discursos, a teoria deve desbravar um terreno onde não há mais discursos. Desnívelamento repentino: começa a faltar o terreno da linguagem verbal. A operação teorizante se encontra aí nos limites do terreno onde funciona normalmente, como um carro à beira da falésia. Adiante, estende-se o mar. Foucault e Bordieu situam a sua empresa nessa borda, articulando um discurso sobre práticas não discursivas” (CERTEAU, *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, 2003/1990: 131).

acadêmica, se preferirem; contra certos estilos historiográficos e seus desdobramentos – aqui *a hipótese é reafirmada – políticos e éticos*. Mas o que significa falar isso? Com certeza não é algo como uma pretensão de verdade, uma peleja em que o que está em jogo é a verdade e a absolutização do campo histórico. Não se trata disso e não se pode tratar disso, pois a própria ‘verdade’ histórica se constrói em transversais diversas sem que se possa tirar disso a transversal mais verdadeira.

Quando se embrenha a traçar sua própria trajetória historiográfica, Chartier sabe bem que está construindo sua posição diante de outros estilos historiográficos e que, ao mesmo tempo, está situado dentro do próprio campo de sua análise. Aqui Ricoeur parece ajudar a compreender Chartier quando sabemos que este toma de empréstimo daquele a convicção de que um conhecimento histórico crítico só é possível, por um lado, pela “inscrição do sujeito historiador e do objeto histórico no mesmo campo temporal” e, por outro lado, pela “pertença do sujeito historiador e dos autores, cuja história ele escreve, a um campo de práticas e de experiências suficientemente comum e compartilhado para fundar a dependência do 'fazer' do historiador em relação ao 'fazer' dos agentes históricos” (Ibidem: 16). Ir além dessas convicções é afirmar que Chartier só pôde escrever esse livro, em que toma um posicionamento dentro da historiografia, porque tem uma fratura no seu próprio presente que o faz diferir de muitos de seus pares (bem como compartilhar uma trajetória com outros) e que o faz problematizar as questões que os mesmos se fizeram.

De fato, quando eu disse que Chartier está dentro do próprio campo de sua análise, não é tanto remetendo a Ricoeur, que o disse.³ Remeto-me, na verdade, à própria

³ Ver que Chartier, já na introdução geral do *À beira da falésia*, remete para Ricoeur as indicações das condições de possibilidade de um ‘realismo crítico do conhecimento histórico’, ou seja, a pertinência da história para nossa atualidade, por meio da idéia daquele da inscrição do historiador e do seu objeto histórico no mesmo campo relacional. E acrescenta, logo em seguida, que “sem dúvida, é paradoxal que um historiador como eu, que encontra inspiração nos pensamentos da ruptura e da diferença, evoque deste modo o procedimento hermenêutico e fenomenológico de Paul Ricoeur. Mas é dessa tensão que depende hoje a compreensão do passado, ou do outro, para além das descontinuidades que separam as configurações históricas” (CHARTIER, *À beira da falésia*, 2002: 16-17). No cerne desse debate está a questão do rigor que Chartier pede ao historiador. O rigor não significa fechamento, mas significa cuidado para com as problemáticas, significa um papel crítico e preocupado. Assim, quando busca em Ricoeur uma maneira de fundamentar a possibilidade de um realismo crítico da história, Chartier não nos diz de que maneira passa de um solo a outro, de uma epistemologia que pressupõe a tradição, a herança como categorias de análise à uma outra que se situa em outro nível. Cabe então fazer a seguinte questão hipotético-problemática: faz mesmo Chartier um uso quase desesperado de outros pensamentos díspares que dilaceram a própria criticidade da análise para se manter à beira da falésia; ou na verdade, ele faz um uso apropriativo que de fato insere esse instrumento de Ricoeur às suas análises de maneira que essas

idéia que Chartier utiliza para se instrumentalizar no debate histórico em que se engaja, ou seja, a noção de apropriação dentro de um campo de lutas de representações. Pois é por meio dessa idéia, apropriação, – que podemos dizer tributária, não como noção, mas como descrição e também maneira de pensar e de agir, entre outros, de Foucault – que se pode entender que Chartier compreende a si próprio em luta por uma representação do campo histórico, uma imagem engajada por princípios epistemológicos, políticos e éticos. Princípios esses que, apesar de afirmarem a multiplicidade, a pluralidade e a alteridade dos sentidos possíveis, não deixam de ser representações e de as afirmarem nas suas variedades.⁴

A apropriação, segundo Chartier, deve ser afastada de como ela é descrita em Foucault, quando este dá a ela o enfoque de uma apropriação social dos discursos, em que, ela é “um dos procedimentos maiores pelos quais os discursos são assujeitados e confiscados pelos indivíduos ou pelas instituições que se arrogam seu controle exclusivo” (Ibidem: 67-68). Um uso em que a “apropriação é, na ordem do discurso, a vontade por parte da comunidade, qualquer que seja sua natureza, de estabelecer um monopólio sobre a formação e circulação dos discursos” (CHARTIER, *Cultura escrita, literatura e história*, 2001/1999: 116). Deve ser afastada igualmente de como ela é elaborada na hermenêutica, em que ela é “pensada como o momento em que a aplicação de uma configuração narrativa particular à situação do leitor refigura sua compreensão de si e do mundo” (Idem, *À beira da falésia*, 2002: 68). Na sua concepção – que deve muito a Certeau – a apropriação deve ser reformulada enfatizando “a pluralidade dos empregos e das compreensões e a liberdade criadora – mesmo que seja regrada – dos agentes que, nem os

mantêm a pertinência crítica; ou ainda, Chartier mantém níveis de discursos distintos no nível epistemológico e no nível ético-político? Teria um nível específico em que se apropria de Foucault? Questões que devemos ter em mente.

⁴ Ver que um pensamento da diferença nunca se permite ser portador de uma verdade, mesmo que relativa, pois ao afirmar suas posições nunca a faz nos dizendo que é o mais adequado ou o mais apropriado para determinado problema. Funciona menos como resposta do que como desencadeador de mais perguntas (podemos dizer também com Deleuze que na verdade são sempre respostas em cima de respostas), uma vez que suas posições nunca são mantidas remetendo a um campo de neutralidade. Suas posições são políticas e o que condenam em alguns outros tipos de abordagens não é que elas estejam erradas, mas que elas reivindicam o campo do verdadeiro como forma de imposição ou de diálogo em torno da verdade. Como podemos dizer com Veyne, não é de um relativismo que se trata, pois não se trata do campo de veracidade, mas de um campo relacional. Aqui se afirma a preocupação de historiadores mais comprometidos com a ética do estar no mundo, do que com a ética da ordem do mundo. O lugar do saber e do como saber é uma prerrogativa do pensamento que não vê continuidade, unidades e verdade, mas do pensamento que encontra outro pensamento na ruptura, na diferença e na variedade de possibilidade.

textos nem as normas impõem”, visando, por meio desse recentramento, “uma história social dos usos e das interpretações, relacionados às suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os produzem” (Ibidem: 67-68). Uma maneira de, retirando o que tem de universal, invariável ou abstrato em relação à hermenêutica, lhe dar um conteúdo sócio-histórico particular, atentando para o que tem de processo desigual.

Tal formulação de apropriação não se afasta de Foucault caso este seja requisitado além de meados dos anos 70. Chartier toma a obra a *Ordem do discurso*, em que o pensador está ainda muito ligado a uma hipótese repressiva, e, daí, uma descrição um tanto quanto unilateral de apropriação como ferramenta de dominação e de captação, de monopólio sobre a formação e circulação dos discursos, de proibição do seu acesso a outros que não os autorizados a dizê-lo. No entanto, mesmo nos escritos desse período, Foucault já salientava que interpretar (aqui no sentido bem explícito de apropriar) é “apoderar-se, pela violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si a significação essencial e impor-lhe uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em outro jogo e submetê-lo a novas regras” (FOUCAULT, “Nietzsche, a Genealogia, a História”, 2005/1971: 270). Se Chartier o tomasse em escritos datados de período posterior, não poderia, de forma alguma, dizer que se afasta do que Foucault entende por apropriação.

Em 1982, respaldado por leituras de alguns pensadores gregos e latinos, Foucault está analisando a palavra grega *meléte* ou *meditation*, apreendida sob dois aspectos: seu primeiro aspecto “consiste em fazer um exercício de apropriação, apropriação de um pensamento. Portanto, não se trata absolutamente de, dado um texto, esforçar-se por perguntar o que ele quis dizer. De modo algum se está direcionado ao sentido da exegese. Na *meditation*, ao contrário, trata-se de apropriar-se de um pensamento, de dele persuadir-se tão profundamente que, por um lado, acreditamos que ele seja verdadeiro e, por outro, podemos constantemente redizê-lo, redizê-lo tão logo a necessidade se imponha ou a ocasião se apresente”. O seu segundo aspecto “consiste em fazer uma espécie de experiência, experiência de identificação”, em que antes de “pensar na própria coisa”, “exercita-se na coisa que se pensa”. A apropriação, a partir dessa ligação com a meditação, não é “o jogo do sujeito com seu próprio pensamento, mas como o jogo do pensamento sobre o sujeito”, em que o sujeito aparece deslocado do que ele é por efeito do pensamento. A função meditativa, enviesada no seu núcleo apropriativo, como “exercício

do sujeito que se põe pelo pensamento em uma situação fictícia na qual se experimenta a si mesmo”. O que tem como corolário que, o efeito que se espera da leitura, não é a “compreensão do que o autor queria dizer, mas a constituição para si de um equipamento de proposições verdadeiras, que seja efetivamente seu” (Idem, *A hermenêutica do sujeito*, 2006/**1982**: 429-431). Não estou querendo dizer que esses dois aspectos da palavra analisada por Foucault sejam a sua noção de apropriação, afinal o que ele faz é situar sua leitura dentro de um panorama helênico e romano para, daí, tirar certos conteúdos que interessa no entendimento do que pode ser uma cultura de si. O que quis fazer apresentando esses desenvolvimentos foi dar mais elementos para pensarmos um amplo sentido de apropriação, sem que aqui esse sentido seja sistematizado em que alguma forma precisa, tão somente elementos para pensarmos, para termos em conta.

Como vemos, não é tanto porque Foucault dê alguma definição precisa de apropriação mais adiante em sua obra que falamos de uma noção tão complexa quanto a de Chartier de apropriação, mas porque todo o esforço do seu pensamento a partir de certo momento é o de estabelecer esse processo apropriativo, em que as práticas são exercícios de objetivação e de subjetivação e, tais exercícios, se implicam em um espaço de relações de força com o que tem de dominação e resistência. Além do mais, o próprio Chartier salienta que a noção de apropriação, quando utilizada como instrumento de conhecimento, juntamente com a atenção ao espaço próprio da recepção, do uso e da interpretação, deve evitar reintroduzir a ilusão que “faria considerar a exposição como um conjunto de práticas diversas mais equivalentes”, pois “aceitar tal perspectiva seria esquecer que os bens simbólicos assim como as práticas culturais são sempre o objeto de lutas sociais que têm por risco sua classificação, sua hierarquização, sua consagração (ou ao contrário sua desqualificação)” (CHARTIER, *Forma e sentido. Cultura escrita entre distinção e apropriação*, 2003/**1995**: 153).

Alicerçando sua trajetória à da Escola dos Annales (do qual não nega a importância em sua formação), Chartier toma em relação a ela – sua primeira frente de combate – certa distância que indica uma diferença e uma variação e isso, a ínfima alteração, muda tudo. De início, ele se distancia de uma história que ele considera redutora por meio de um duplo artifício: *primeiro*, apesar da honestidade intelectual no trato com os historiadores com os quais dialoga, Chartier não deixa de tomá-los para seus propósitos e o faz, no que diz respeito à escola dos Annales, principalmente em relação a Braudel. Isso

é compreensível por pelo menos dois motivos: *um* é que Chartier está interessado no debate de idéias lançado pela segunda geração dos *Annales* e nos seus desdobramentos na formação de um campo de inteligibilidade histórica e, por isso mesmo, não tão interessado na obra propriamente histórica de cada um desses grandes historiadores – o que explicaria por que não se atém e nem mesmo ousa iniciar um combate na direção da monumentalidade de uma obra histórica como a de Braudel. Um *segundo motivo* é que Chartier entende suas relações com esses historiadores como relações de apropriações. O que significa dizer que não é como filólogo – que se atém a todos os pormenores de uma obra e que por vezes nesse movimento a encarcera – nem como intérprete – que busca a profundidade escondida de um pensamento e que por vezes nesse movimento se perde e o perde – que Chartier se apresenta para nós. Ele se apresenta como um pensador preocupado e crítico. O que, no entanto, significa essa preocupação e essa crítica?

Porque é importante ressaltar essas duas noções neste momento do trabalho? Acontece que quando lidamos com uma história que é totalmente historicizada, quando lidamos com objetos que são construídos em práticas que os objetivam, quando lidamos com múltiplos agenciamentos lidos em cada transversal, sempre aparece à questão de que se trata de uma história relativista. De uma análise, portanto, em que se pode tudo, em que qualquer construção é válida desde que bem fabricada e bem cozida. Entretanto, uma história que é uma genealogia rizomática, pressupõe um problema e uma maneira crítica e preocupada de abordá-lo. Com o objetivo de encontrar os pontos de articulação entre a história, a crítica e a preocupação, nesse momento, vou ver como essa junção acontece na obra de Chartier e na de Foucault, espaços discursivos em que esse tema está mais explícito.

2.1 O papel da crítica e da preocupação

Chartier se revela muito preocupado com as conseqüências da tão falada crise da história; e não por acreditar de fato que haja uma crise, mas sim porque alguma das saídas encontradas para essa suposta crise o assusta. Sustenta essa preocupação – e eis aqui sua *segunda* frente de combate – por no mínimo dois motivos principais: ou porque essa saída relativiza tudo de uma maneira que arrisca perder a dimensão de preocupação

epistemológica e de preocupação ético-política do trabalho histórico, ou porque ela busca um solo firme em que acreditar (a política, o sujeito) de forma pouco razoável. Eis aqui um possível paradoxo: como se precaver ao mesmo tempo de um relativismo excessivo e de uma volta a uma substância dura, a princípios políticos fortes que seriam como uma nova arquitetura da totalidade, sem com isso ficar imobilizado em um impasse? A resposta de Chartier é: se mantendo à beira da falésia; e isso, de uma maneira que pressupõe a preocupação e uma outra coisa que é articulada a esta.

Daí vem a importância da segunda parte, de como Chartier se oferece para nós. Ele não se apresenta tão-somente como um pensador preocupado, mas se apresenta igualmente como um pensador crítico. A crítica aqui é entendida como uma maneira de colocar questões e de levantar problemas ou de problematizar a nossa relação – e isso não só no âmbito epistemológico (esse de fato pode ser considerado o menos importante), todavia e principalmente, nos âmbitos político e ético – com o nosso presente. Logo – e aqui uma *hipótese é lançada* –, a maneira de se manter à beira da falésia é por meio de uma postura crítica e é só assim que se pode evitar cair nela. Contudo, o que se entende por uma *postura crítica*?

Antes mesmo de tentar desdobrar as questões que suscitam certa concepção de crítica, compete-me explicitar melhor o que significa o outro termo que é como a outra face dela: o que seria *preocupar-se*? O preocupar-se a que aludo não tem tanto uma densidade psicológica ou emotiva, já que a densidade aqui pensada é ético-política. Com isso quero dizer que a preocupação é apreendida nesse texto como um interesse pela sociedade em que vivemos, pelas relações que a permeiam, pelos sistemas pelos quais ela funciona e pelas redes de poderes que a envolvem, enfim, é um interesse pela nossa própria vida no sentido de que todos esses mecanismos a tramam e a constituem. Assim, o trabalho do pensador na forma de crítica é indicar e mostrar esse emaranhado histórico por vezes escondido e, dessa maneira, desmascarar certo jogo e permitir que se lute contra ele. A preocupação é entendida tanto como interesse – pelos problemas do presente – quanto como *cuidado*⁵ – para com nós mesmos e para com a sociedade em geral.

⁵ Ver que quem trabalhou de modo instigante a importância desse cuidado foi Hannah Arendt. A beleza da obra arendtiana tem que ver com esta preocupação exemplar com o mundo. Uma preocupação que não aceita deixar o mundo à deriva; nas mãos ou de cientistas ou de pensadores profissionais ou daqueles que não têm como preocupação o mundo. Estão implicados nessa preocupação os homens que não dissociam a atividade de pensar com o cuidado para com o mundo, quando, em situações-limite, segundo

Vê-se que não há como dissociar a preocupação, apreendida tal como apresentada acima, de uma crítica de nós mesmos e do nosso presente. Para Chartier, como historiador, interessar-se pelo que acontece consiste "na necessária articulação entre, de um lado, a descrição das percepções, das representações e das racionalidades dos atores e, de outro, a identificação das interdependências desconhecidas que, juntas, delimitam e informam suas estratégias", ou seja, significa mostrar que devemos superar "a oposição clássica entre as singularidades subjetivas e as determinações coletivas" (CHARTIER, *À beira da falésia*, 2002: 10). Também, consiste em fundar a possibilidade de falar da reconstrução válida e explicativa da realidade passada sem que se confunda história e ficção, ou seja, significa mostrar que deixar a história à deriva da ficção incontrolada é deveras perigoso; bem como consiste em um rigor consigo mesmo por meio das exigências que cabem ao historiador de hoje: "propor a inteligibilidade mais adequada possível de um objeto, de um corpus, de um problema" e "travar um diálogo com outros questionamentos" em que a disciplina histórica possa "inventar questões novas e forjar instrumentos de compreensão mais rigorosos" (Ibidem: 18).

Nesse sentido de criar um campo de questionamento compartilhado é que podemos entender a vinculação do trabalho de Chartier ao trabalho de Foucault. Nessa questão específica, da crítica e da preocupação, ocorre que os dois possuem uma abordagem muito explícita quanto à vinculação da análise da atualidade a uma postura em relação ao mundo. Na verdade apesar de parecerem tão-somente questões de âmbito disciplinar – do campo de formação de uma área –, essas três preocupações que elenquei acima de Chartier são antes de tudo inquietações ético-políticas. Logo, inquietar-se com uma concepção de normatização totalitária e sem linhas de fuga possíveis – um poder onipresente e onisciente – é cuidar para que fiquem resguardadas possibilidades para o sujeito escapar cotidianamente das amarras das relações de dominação. Como também inquietar-se com o uso descontrolado da categoria de ficção para falar sobre a história é resguardar as histórias efetivas das histórias virtuais. Dito de outra forma, é evitar que qualquer coisa possa ser dita para salvaguardar posições de certos grupos identitários,

Arendt, o ator e o espectador – que cada um leva potencialmente em si – dão-se as mãos para desobedecer e resistir em nome dos destinos do mundo e do próprio espectador que está nessa relação do pensar. Toda essa problemática está diluída no pensamento arendtiano, contudo posso indicar *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* como um lugar em que essas preocupações são desenvolvidas nesse horizonte de cuidado crítico.

limitando assim o campo do dizível por um desvelo para que certas lembranças fictícias não encontrem eco no campo da autoridade histórica. Assim como inquietar-se com a possível falta de rigor do historiador é, na verdade, insistir que este tem uma responsabilidade que ultrapassa o mundo acadêmico e que entre suas responsabilidades está a de problematizar o mundo em que vive por meio da afirmação crítica – respaldada na preocupação com o mundo e com a severidade para consigo – da própria contingência da história.

Assumir uma postura crítica é se resguardar contra a súbita vontade de se jogar da falésia ou contra a vontade de se manter em terra firme e segura. Entretanto, para isso é necessário resguardar os dois sentidos de crítica: tanto como diagnóstico quanto como relação entre limite e transgressão.⁶ O diagnóstico diz respeito a um olhar histórico sobre o nosso tempo, uma visada que tenta problematizar algo que parecia natural, e que, no entanto, está sendo testado em seus limites por acontecimentos do presente. Como a nossa relação com o texto, com a leitura, e sua contestação por novas formas de ler possibilitadas pelas mídias virtuais.⁷ Já a relação entre limite e transgressão diz respeito à forma como o diagnóstico – ao apresentar os limites que nos prendem ao passado – pode permitir que se efetue uma transgressão de uma experiência, que novas possibilidades surjam daí livres dos arcaísmos que as prendem.⁸ Como a possibilidade de outras

⁶ Ver que esses desenvolvimentos em relação à crítica e à preocupação, em relação ao limite e a transgressão, são inspirados no ótimo livro de Paulo Vaz: *Um pensamento infame – história e liberdade em Michel Foucault*, que me foi indicado pelo Prof. Dr. José Otávio Nogueira Guimarães. Este professor orientou-me em minha monografia e a ele devo academicamente muito, tendo, ademais, despertado minha fascinação por Foucault.

⁷ Me refiro à vários dos textos mais recentes de Chartier, como *A aventura do livro: do leitor ao navegador*, ou ainda, em *Os desafios da escrita*, em que ele se interessou sobre as novas possibilidades de leituras virtuais, de leituras digitais.

⁸ Ver que em um texto bastante anterior publicado em 1963 e em uma linguagem mais literária e tradicionalmente filosófica na França, Foucault formula essa problemática (desculpem-me as longas citações nesta nota, mas achei esta particularmente esclarecedora da questão do diagnóstico e da transgressão): “a transgressão é um gesto relativo ao limite; e aí, na tênue espessura da linha, que se manifesta o fulgor de sua passagem, mas talvez também sua trajetória na totalidade”, o que significa que “o limite e a transgressão devem um ao outro a densidade do seu ser” e que “o jogo dos limites e das transgressões pareci ser regido por uma obstinação simples: a transgressão transpõe e não cessa de recommençar a transpor uma linha que, atrás dela, imediatamente se fecha de novo em um movimento de tênue memória, recuando novamente para o horizonte do intransponível”. Problema que se desdobra em algumas questões: “mas terá o limite uma existência verdadeira fora do gesto que gloriosamente o atravessa e o nega? O que seria ele depois e o que poderia ter sido antes? E a transgressão não se esgota no momento em que transpõe o limite, não permanecendo em nenhum lugar a não ser nesse ponto do tempo? Ora, esse ponto, esse estranho cruzamento de seres que fora dele não existem, mas que transformam nele totalmente o que eles são, não será ele também tudo o que, de todos os lados, o ultrapassa?” (FOUCAULT, “Prefácio a transgressão”, 2001/1963: 32). Nessa relação, segundo o pensador,

maneiras de ler e novas maneiras de se relacionar com os textos – uma textualidade eletrônica – que não passem obrigatoriamente pelo tipo de leitura que se faz usualmente.

Onde esses desenvolvimentos me levam? Eu diria que quando apresentei no capítulo anterior algumas pinceladas sobre o emaranhado: lutas de representações (desenvolvimentos sobre as relações de poder), corpos beligerantes (experiências corporais de resistência), espaços de práticas culturais e um tipo de história que nelas intervém e a qual eu designei de genealogia rizomática, uma das coisas que pretendi foi montar um quadro referencial no qual poderiam mover as apropriações de Foucault pelos historiadores especificados. Por certo se pode perguntar então: o que tem que ver aquilo com essas outras pinceladas, dessa feita, sobre o pensamento crítico e preocupado em Chartier, posto em relação com os problemas da liberdade (determinações coletivas e linhas de fugas individuais), do estatuto da história e do relativismo? Responderei da seguinte maneira: tudo.

Quando Chartier se preocupa, imbuído do pensamento de Certeau, de dizer que no espaço da cotidianidade existem transgressões a todo o momento à normatividade imposta pelos espaços culturais, não seria sobre o corpo lutando no espaço das representações aquilo de que ele fala? Quando se preocupa em dizer que a história tem

“a transgressão leva o limite até o limite do seu ser: ela o conduz a atentar para sua desaparecimento iminente, a se reencontrar naquilo que ela exclui (mais exatamente talvez a se reconhecer aí pela primeira vez), a sentir sua verdadeira positividade no movimento de sua perda”, no entanto, a transgressão não está em uma relação binária com o limite, ela é mais “como o relâmpago na noite que, desde tempos imemoriais, oferece um ser denso e negro ao que ela nega, o ilumina de dentro e de alto a baixo, deve-lhe entretanto sua viva claridade, sua singularidade dilacerante e ereta, perde-se no espaço que ela assinala com sua soberania e por fim se cala, tendo dado um nome ao obscuro”. A transgressão então como o que “afirma o ser limitado, afirma o ilimitado no qual ela se lança, abrindo-o pela primeira vez a existência”; como a afirmação da divisão, desde que se alivie essa palavra de “tudo o que pode lembrar o gesto de corte, ou o estabelecimento de uma separação ou a medida de um afastamento, e lhe deixar apenas o que nela pode designar o ser da diferença” (Ibidem: 33). As passagens que eu destaquei soam reveladoras para quem se apropria de Foucault com um olhar nas relações entre continuidades e descontinuidades, entre práticas de dominação e de resistência. Obviamente, eu não poderia dizer que existe uma linha contínua entre esses desenvolvimentos e aqueles que eu destaco, principalmente, na década de 70, mas bem que poderíamos ficar atentos a eles para pensarmos Foucault. Afinal, é interessante ver o que segundo esse mesmo artigo ressoa em textos mais tardios e aqui eu destaco o que poderia ser um dos aspectos importantes do entendimento de resistência como intervenção (como ato de resistir): “a contestação não é o esforço do pensamento para negar existências ou valores, é o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites, e por aí ao Limite no qual se cumpre a decisão ontológica: contestar é ir até o núcleo vazio no qual o ser atinge seu limite e no qual o limite define o ser” (Ibidem: 34). A transgressão está ligada, desde já, a uma singularidade pura. Está singularidade que Foucault encontrará, quando sua análise histórico-filosófica estiver atuando ainda mais refinada na década de 70, sempre como o corte, a ruptura, a descrição pura; e da qual ele recusa, sempre, analisar por meio de universais que encarnariam ou se individualizariam em dado momento.

que manter o espaço de dissociação com a literatura, não estaria aí designado, sem por isso ser nomeado, o problema da possibilidade de outra história que, sem ser relativista, não poderia ainda ser realista no sentido banal do termo, e que, por isso, poderíamos chamar de construtivista? Uma construção que não é necessariamente ficcional no sentido, aqui também, banal do termo, pois é atrelada ao real de pelo menos duas maneiras: uma como peça e mecanismo de seu funcionamento e outra como intervenção mesma nessa realidade. Eu considero ainda outro aspecto para estabelecer as relações acima: uma história que é uma genealogia rizomática é uma história preocupada e crítica, tal como pretendo mostrar. Assim entendendo esse tipo de história, gostaria de apontar que essas duas *noções* – *preocupação e crítica* – *são essenciais ao trabalho de Foucault e, igualmente, ao pensamento extraído das relações Chartier/Foucault.*

Como disse na introdução, eu trabalho com retalhos (a própria genealogia pode ser entendida como uma costura); assim sendo, gostaria de evidenciar algumas passagens em que poderíamos encontrar desenvolvimentos sobre o cuidado e a preocupação em Foucault. Isso nos permitiria entender melhor essas noções e concomitantemente perceber como elas foram apropriadas no trabalho de Chartier. *É que só por meio dessa cata dos indícios podem-se estabelecer pistas para a investigação das duas conexões que pretendo apontar: aquela que conecta as preocupações epistemológicas e metodológicas às apropriações dos autores, na construção de uma representação da história e aquela que conecta essas mesmas preocupações àquelas de ordem ético-política, no trabalho do pesquisador.*

A idéia de crítica, pelo menos desde a década de sessenta, já era muito importante para Foucault, que, à época, entendia a filosofia que fazia como diagnóstico do pensamento. Isso o aproxima de alguns daqueles que no mesmo período também empreendiam análises sob a égide da crítica, os chamados de estruturalistas. Foucault, sem dúvida, se aproximou dessa corrente singularmente francesa do pensamento e, de fato, entendia o estruturalismo como um método crítico de análise que permitia uma leitura, uma constituição de relações, um estabelecimento de uma rede geral de elementos, que se preocuparia com o rigor e com o diagnóstico do atual. De certa forma então ele se inscreve nesse projeto.⁹ No entanto, perguntar ainda se Foucault foi ou não estruturalista

⁹ Referência aos vários textos que datam de 1966 e 1967, em que Foucault inscreve seu projeto em uma problemática comum ao estruturalismo.

e qual, caso houve, foi o seu momento de ruptura com esse movimento não me parece muito proveitoso para os meus propósitos. Cabe ressaltar, entretanto, que em Foucault – diferentemente do que é considerada uma linha de procedimento padrão na análise estrutural, ou seja, seguir os processos contínuos – *um problema aparece com uma descontinuidade*. A descontinuidade em Foucault está intimamente ligada a uma problematização do que é. É a partir do diagnóstico de uma ruptura – que não passa de um fato de constatação histórica – que um problema aparece.¹⁰

Nesse sentido está mais próximo de Nietzsche do que do estruturalismo, pois Foucault parte de um problema que diz respeito aos indivíduos na atualidade, um problema que aparece ao se constatar uma descontinuidade e que, por isso, está ligado a uma apreciação de nossa atualidade por meio da história. Uma história a golpes de machado, uma história inquieta, sem que por isso deixe de estar ligada a um rigor de método. Aquele que é considerado seu grande livro de método e do qual ele recusa esse epíteto em escritos da década de 70 – *Arqueologia do saber* – é ao mesmo tempo um tratado ético-político.

Exponho-me a desfazer e recompor esse lugar que me indica as balizas primeiras do meu discurso; tento dissociar dele as coordenadas visíveis e sacudir sua imobilidade de superfície; arrisco a suscitar a cada instante, sob cada uma das minhas proposições, a questão de saber onde ela pode nascer: pois tudo isso que digo poderia ter como efeito deslocar o lugar de onde eu o digo. Embora aí esteja a questão: de onde você pretende falar, você que quer descrever - de tão alto e de tão longe - os discursos dos outros? Responderei somente: eu acreditava que falava do mesmo lugar que esses discursos e que, definindo seu espaço, eu situaria minha intenção; mas devo agora reconhecê-lo: de onde mostrei que eles falavam sem dizê-lo, eu mesmo só posso falar a partir dessa diferença, dessa ínfima descontinuidade deixada, já detrás dele, por meu discurso (FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, 2005/1969: 96-97).

¹⁰ Ver que o projeto arqueológico em Foucault tem na descontinuidade um dos elementos fundamentais para a análise histórica. Noção que tem uma tríplice função: 1) constituir uma operação deliberada do historiador, que deve distinguir os níveis possíveis de análise e fixar as periodizações que lhe convêm; 2) ser um conceito que a investigação específica como instrumento e objeto de pesquisa; 3) funcionar como pressuposto da pesquisa, pois como se pergunta Foucault a propósito do historiador: “donde poderia falar, de fato, senão a partir da ruptura que lhe oferece como objeto a história – e a sua própria história?” (FOUCAULT, “Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia”, 2005/1968: 85).

Com isso quero dizer que não se pode, sem alijá-lo, desvencilhar todos os rigores epistemológicos desse livro dos desdobramentos ético-políticos que inquietavam o pensador. Inquietações que ele pôde desenvolver – para além do fato de que sua produção do início dos anos 60 se inscreve em reflexões sobre aquilo que a sociedade marginaliza, tais como os loucos e os doentes – por meio do seu trabalho em outros países: uma democracia de bem-estar social exemplar na Suécia, bem como uma repressão social na Polônia. Livro publicado em 1969 que, mesmo não podendo ser entendido como uma linha direta dos desdobramentos de maio de 68 e dos acontecimentos no leste europeu, pois afinal ele tinha sido escrito antes, não deixa de ser uma tentativa de refletir sobre o estatuto ético-político do saber ao colocar em perspectiva a sua história. Aliás, sempre se constata que após maio de 68 o trabalho de Foucault modificou-se, politizou-se. Leitura possível, mas desde que se faça uma ressalva que Didier Eribon – um leitor atento de Foucault – viu bem: Foucault recusa que suas pesquisas seriam inspiradas pela política, pelo contrário, elas seriam perguntas à política, interrogações das suas categorias estabelecidas e visando ampliar a própria definição de política. Inquirido, numa entrevista em 68, sobre as relações entre seu pensamento e a prática política, responde: “Uma política progressista é uma política que reconhece as condições históricas e as regras específicas de uma prática” (Idem, “*Réponse à une question*”, 1968 apud DOSSE, *História do estruturalismo*, V.II, 2007/1992: 206). Em um artigo de mesma época que complementa¹¹, por assim dizer, o livro *Arqueologia do saber*, Foucault se perguntava se no cerne do problema epistemológico da arqueologia não estaria inscrito o seguinte problema: “não existe atualmente uma linha divisória importante entre os que acreditam poder ainda pensar as rupturas atuais na tradição histórico-transcendental do século XIX e os que se esforçam para se libertar dela definitivamente?” (Idem, “O que é o autor?”, 2001/1969: 271). Trata-se de um esforço de pensar diferentemente, a partir da atualidade do presente, as questões, por meio de uma problematização de nós mesmos como sujeitos do

¹¹ Ver que enquanto a *Arqueologia do saber* consiste em dar estatuto a grandes unidades discursivas, procurando com que instrumentos se podem localizá-las, escandi-las, analisá-las e descrevê-las, a conferência sobre “O que é o autor” analisa o discurso na sua modalidade de existência, nos seus modos de circulação, de valorização, de atribuição, de apropriação, os quais variam de acordo com cada cultura e se modificam no interior de cada uma delas. Esse último texto esboça, também, uma análise que aproveita para explicitar os privilégios do sujeito, colocando em questão seu caráter absoluto e papel fundador. Problema do sujeito que terá eco na *Arqueologia do saber*. A conferência sobre “O que é o autor” tenta apresentar essa mutação da problemática do autor para a do sujeito.

conhecimento. Mais do que isso, na citação que transcreverei agora não duvido de que se trate de uma grande questão ética àquela de Foucault.

Não mais se ouviram as questões por tanto tempo repetidas: ‘Quem realmente falou? Foi ele e ninguém mais? Com que autenticidade ou originalidade? E o que ele expressou do mais profundo dele mesmo em seu discurso?’ Além destas, outras questões como as seguintes: ‘Quais são os modos de existência destes discursos? Em que ele se sustentou, como pode circular, e quem dele pode se apropriar? Quais são os locais preparados para possíveis sujeitos? Quem pode preencher as diversas funções de sujeito?’ E, atrás de todas estas questões, talvez se ouvisse o rumor de uma indiferença: ‘Que importa quem fala?’ (Ibidem: 288).

A indiferença para com quem fala como princípio ético de um pensador crítico, no sentido de que, na nossa cultura, o autor se transformou em um personagem que opõe sua lei de percepção e por isso cabe a um pensamento crítico desvencilhar o dizer verdadeiro no que é dito, dos motivos que lhe são dados, dos julgamentos que lhe são impingidos. Uma percepção que atenta para o fato de que existe uma função autor que dá a esse uma autoridade indevida em relação ao texto e que convém afastar. O que não significa, entretanto, que quaisquer julgamentos devam ser validados, mesmo que devam ser aceitos. Em um texto de 1971, Foucault dizia que existem críticas às quais se responde e outras às quais se replica e que não lhe convém dividir a atividade crítica em boa crítica, como aquela que respeita o texto, e má crítica, como aquela que o deforma. O que não impede, no entanto, que existam métodos tradicionais de transformação de um texto aos quais se pode se ater, pois podem ser replicados: a falsificação do texto, a sua citação fora de contexto, a interpolação e a omissão que se inscrevem na ignorância do livro, daquilo do que o livro fala e dos textos refutados.¹² *A atividade crítica para Foucault, tal como já está evidenciado na recusa desses procedimentos inquisitoriais, não é o tribunal da razão, não se inscreve no julgar.*

Essa maneira de ver fica ainda melhor assentada quando, em um texto sete anos mais tarde, Foucault efetua algumas precisões sobre o seu trabalho ao responder a

¹² Me refiro à catalogação que Foucault faz de algumas dessas transformações de um texto em outra coisa que não ele, alguns desses procedimentos não deixam de obter nomes irônicos do pensador: relacionar o livro a uma teoria geral com a qual ele não se relaciona; apagar os limites do tema tratado; confundir os índices de verificação; apagar os níveis de análise; praticar um recorte arbitrário; introduzir sua própria incompetência; a inversão do pró e do contra; a introdução de elementos estranhos; a evocação de fantasmas; a substituição de nomes; a referência a obras fictícias (FOUCAULT, “As monstruosidades da crítica”, 2001/1971: 316-325).

algumas críticas que lhe foram feitas no meio comunista italiano.¹³ Nesse movimento, diz que toda crítica deve ser cuidadosa e não deve se permitir, quando séria, alguns procedimentos simplistas, tais como: misturar pensamentos díspares em um mesmo amálgama, que Foucault diz ser o da busca, inscrita em uma velha técnica, de ter um adversário único com o qual lutar; exigir, por meio de um procedimento judiciário, que se dê conta não só do que se disse, mas também do que não se disse e do que, dado estarem dentro do mesmo bojo, os supostos aliados disseram; assimilar, por meio de um denunciamento, o que de perigoso tem nas novas análises para um determinado tipo de pensamento, ao inimigo a se combater; extrair – por meio de uma redução do sistema – das análises parciais e imperfeitas sobre problemas atuais teses caricaturais no qual se baseará a condenação. Foucault defende, por sinal, uma atividade crítica cuidadosa, preocupada com seu lugar de fala e com seus procedimentos, afinal, em um texto um pouco mais adiante, ele diz que:

Não posso me impedir de pensar em uma crítica que não procuraria julgar, mas fazer existir uma obra, um livro, uma frase uma idéia; ela acenderia os fogos, olharia a grama crescer, escutaria o vento e tentaria apreender o vôo da espuma para semeá-la. Ela multiplicaria não os julgamentos, mas os sinais de existência: ela os provocaria, os tiraria do seu sono. Às vezes, ela os inventaria? Tanto melhor, tanto melhor. A crítica por sentença me faz dormir. Eu adoraria uma crítica por lampejos imaginativos. Ela não seria soberana, nem vestida de vermelho. Ela traria a fulguração das tempestades possíveis (FOUCAULT, “O filósofo mascarado”, 2005/1980: 302).

Nessa linda passagem, em que se depreende um sentido mais usual de crítica – aquela ligada aos críticos de plantão ou aquela que Foucault situa no rol das pequenas atividades polêmico-profissionais – podemos ver que se trata ainda de um olhar que tem em vista a problematização da nossa realidade e que não adere ao entendimento de crítica como defesa ou como condenação de uma idéia já concebida e que está ou institucionalizada ou pretendendo a isso. Mesmo porque a crítica para ele não consiste “em dizer que as coisas não estão bem como estão. Ela consiste em ver sobre que tipos de evidências, de familiaridades, de modos de pensamento adquiridos e não refletidos

¹³ Ver a entrevista de 1978, dos Ditos e escritos IV, pp. 270-280, intitulada “Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas”. Nesse texto Foucault não trata tanto da defesa dos seus pontos de vista, como pode sugerir o título, mas do desmonte de um texto político e pouco crítico de desvalorização, por meio de um procedimento de tipo jurídico, do que foi dito. Trata-se também do direito de resposta.

repousam as práticas que se aceitam”. Está vinculada ao que nós pensamos e consiste “em caçar esse pensamento e ensaiar a mudança: mostrar que as coisas não são tão evidentes quanto se crê, fazer de forma que isso que se aceita como vigente em si, não o seja mais em si” (Idem, “Então é importante pensar?”, 1981. Disponível online via <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>. Dezembro de 2008). Fazer a crítica como sendo tornar difíceis os gestos fáceis demais. Um vínculo essencial esse da transformação da maneira de pensar e de agir com a atividade crítica.

Se existe uma transformação no âmbito do pensamento e da ação, não é totalmente estranho quando Foucault vai além da caracterização da crítica como atividade e diz existir uma *atitude crítica*. O que seria essa atitude? Segundo ele, seria “uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir igualmente, uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação com os outros”. A crítica, nesse sentido de mobilização do ser, “existe apenas em relação a outra coisa que não é ela”; não existe por si mesma, é, nas palavras de Foucault: “instrumento, meio para um devir ou uma verdade que ela não saberá e que ela não será, ela é um olhar sobre um domínio onde quer desempenhar o papel de polícia e onde não é capaz de fazer a lei”. Está vinculada, assim, a uma função subordinada que auxilia a afastar os erros de algumas positivities, tais como: a filosofia, a ciência, a política, entre outras. Mas está vinculada a algo mais, algo mais essencial, atrelada ao que Foucault diz ser uma espécie de virtude, aquela que é “uma arte de não ser de tal forma governado”, “a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida” (Idem, “O que é a crítica?”, 1978. Disponível online via <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>. Dezembro de 2008). Nesse sentido vemos que se revela a preocupação de Foucault, uma inquietação com o que não é questionado, e isso, por meio da busca por uma autonomia. É essa procura que ele deixa entrever por meio dos seus escritos e ditos e por suas próprias aulas no Collège de France, as quais Foucault entendia como prestação pública de contas do trabalho que fazia com certa liberdade. Uma obrigação que se desenrola consigo mesmo e com os outros. Nas suas palavras:

Considero-me absolutamente obrigado, de fato, a dizer-lhe aproximadamente o que estou fazendo, em que ponto estou, em que direção [...] vai este trabalho; e nesta medida, igualmente considero-os inteiramente livre para fazer, com o que digo, o que quiserem. São pistas

de pesquisa, idéias, esquemas, pontilhados, instrumentos: façam com isso o que quiserem. No limite, isso me interessa, e isso não me diz respeito. Isso não me diz respeito, na medida em que não tenho que estabelecer leis para a utilização que vocês lhe dão. E isso me interessa em que, de uma maneira ou de outra, isso se relaciona, isso está ligado ao que eu faço (Idem, *Em defesa da sociedade*, 1999/1976: 4).

A preocupação em Foucault é muito nitidamente associada ao seu trabalho de campo, ao seu trabalho empírico, e se reflete, nesse âmbito, em tentativas de ser o mais claro possível, sem com isso cair no simplismo. Pensando nisso – na clareza – eu poderia fortificar minha inquirição sobre a crítica em Foucault seguindo uma caracterização ao mesmo tempo negativa (o que ela não é) e positiva (o que ela deve ser) que ele atribui a ela no debate de 1978 com historiadores. Ele diz à época:

A crítica não deve ser a premissa de um raciocínio que se concluiria por: eis aqui, portanto, o que resta fazer. Ela deve ser um instrumento para aqueles que lutam, resistem e não querem mais as coisas como estão. Ela deve ser utilizada nos processos de conflitos, de enfrentamentos, de tentativas de recusa. Ela não tem que impor a lei à lei. Ela não é uma etapa em uma programação. *Ela é um desafio em relação ao que é* (grifo meu) (Idem, “Mesa-redonda em 20 de maio de 1978”, 2003/1978: 349).

Dizer que a crítica é um desafio ao que é significa ainda dizer que não podemos ignorar simplesmente as banalidades do dia-a-dia, por serem as coisas banais não significa que elas não existam nem que não somos obrigados perante os fatos banais a “descobrir – ou tentar descobrir – os problemas específicos e talvez originais que lhes estão atados” (Idem, “*Omnes et Singulatim*: uma crítica da razão política”, 2003/1979: 356). Trata-se, portanto, de uma análise crítica, portanto não venerável, da ordem de uma *problematização*. Eis uma noção que Foucault passa a empregar constantemente nas suas intervenções a partir de 1978.

Nós podemos encontrá-la na resposta a um historiador em “A poeira e as nuvens” e na conferência que a seguiu, nesse pequeno tratado das relações à época de Foucault com a história.¹⁴ Inclusive, nós podemos achá-la nas últimas entrevistas, concedidas já no final da existência, em 1984. O que quero dizer é que essa noção é uma constante, desde *a transição de um Foucault preocupado com a governamentalidade dos homens e sua relação com o*

¹⁴ Ver: Ditos e Escritos, V. IV, 2003, pp. 323-351.

verdadeiro (anos de 1978 até 1981) *para um Foucault preocupado com o governo si* (o cuidado de si) e a relação que aí se pode estabelecer com a verdade ou o dizer verdadeiro (1981 até 1984).¹⁵

Nesse esclarecedor diálogo com os historiadores que é a resposta e o debate de que falei acima, Foucault mostra que, mais do que estudar um período ou um objeto durante um período dado – o que é uma possibilidade metodológica que impõe um “tratamento exaustivo de todo material [disponível] e equitativa repartição cronológica do exame” –, o que ele pretende é tratar de um problema surgido em dado momento. Esse objetivo requer “a escolha do material em função dos dados do problema; focalização da análise sobre os elementos suscetíveis de resolvê-lo; estabelecimento das relações que permitem essa solução” (Idem, “A poeira e a nuvem”, 2003/1978: 326). O que Foucault propõe aqui é um recorte que incide – não tanto em um marco cronológico (apesar de que ele perpassa a análise), nem mesmo em um objeto pronto que deveríamos seguir e exaurir (antes do que, no início, o objeto de análise se constituirá como resultado provisório) – sobre um problema e por isso mesmo se faz “segundo pontos determinantes e uma extensão segundo relações pertinentes” (Ibidem: 327). Poderíamos afirmar, com Deleuze, que Foucault se posta em uma transversal, mas com o cuidado de afirmar que é uma transversal do tempo.¹⁶

São apresentadas por Foucault pelo menos duas possibilidades de se fazer história: “uma que consiste em se dar um objeto e em tentar resolver os problemas que ele pode causar. A outra que consiste em tratar um problema e em determinar, a partir daí, o domínio de objeto que é preciso percorrer para resolvê-lo” (Ibidem). Foucault – essa talvez seja uma das forças do seu trabalho – não começa com um método sólido para tratar um objeto que não conhece. Também não dá um objeto que preexistiria, do qual consideraria que não fez a análise como deveria e por isso fabricaria um novo método para dela dar conta; longe disso, o que *ele faz* é *fabricar instrumentos destinados a fazer aparecer*

¹⁵ Referência aos estudos em que, após *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, Foucault encontrará a noção de governo, que marca uma ruptura importante no encaminhamento das suas análises. Um exemplo do enriquecimento analítico permitido por essa nova noção apareceu em 1978, quando Foucault explicitou as diferenças entre a soberania e o governo: “enquanto a finalidade da soberania está em si mesma e enquanto tira seus instrumentos de si mesma sob a forma de lei, a finalidade do governo está nas coisas que ele dirige; ela deve ser buscada na perfeição, na maximização ou na intensificação dos processos que ele dirige, e os instrumentos do governo, em vez de serem leis, vão ser diversas táticas” (FOUCAULT, *Segurança, território, população*, 2008/1978: 132).

¹⁶ Ver que em Foucault a crítica efetiva só pode se dar por meio do aparecimento de conteúdos históricos, pois são esses que permitem descobrir as clivagens dos enfrentamentos e das lutas soterrados dentro de conjuntos funcionais e sistemáticos.

objetos, os quais são um pouco determinados pelos instrumentos. Enfim, ele fala de um objeto que a pesquisa fará aparecer por meio de um método não definido, um objeto que se define no trabalho empírico.¹⁷ Em algumas belas frases sobre seu trabalho de análise um ano antes (1977) Foucault dá a seguinte caracterização:

Então essa camada de objetos, ou melhor, essa camada de relação, é difícil de apreender [ele está falando sobre as relações saber/poder]; e como não há teorias gerais para apreendê-la, eu sou, se quiserem, um empirista cego, quer dizer, estou na pior das situações. Não tenho teoria geral e tampouco tenho um instrumento certo. Eu tateio, fabrico, como posso, instrumentos que fazem aparecer objetos. Os objetos são um pouquinho determinados pelos instrumentos, bons ou maus, fabricados por mim. [...] Procuro corrigir meus instrumentos através dos objetos que penso descobrir e, neste momento, o instrumento corrigido faz parecer que o definido por mim não era exatamente aquele. É assim que eu hesito ou titubeio, de livro em livro (FOUCAULT, “Poder e saber”, 2003/1977: 229).

Essa maneira de construir seu trabalho, sem dúvida, é um dos aspectos do *estilo* de Foucault. Sua modéstia pretensiosa ou presunçosa. Seu trabalho de análise parte de um problema que por sua vez está intimamente ligado a uma preocupação que recai sobre as experiências dos homens (suas práticas diversas). Um trabalho que tenta ao mesmo tempo mudar o que se pensa e o que se é e elaborar uma análise que não parte das instituições, das teorias ou das ideologias; um trabalho que, na verdade, recai sobre um campo de práticas. No momento, o que me interessa é que esse campo constituído por experiências – entendidas como “a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade (Idem, *O Uso dos prazeres*, 2007/1984: 10) – é o que o pensador chama de problematização, um tipo de apreciação crítica de um problema que, como ele diz, não “decorre dessa forma de crítica que, a pretexto de um exame metódico, recusaria todas as soluções possíveis, exceto uma, que seria a boa”. Uma crítica que é da ordem da problematização é aquela “da elaboração de um domínio de fatos, práticas e pensamentos que me parecem colocar problemas para a política” (Idem, “Polêmica, política e problematização”, 2004a/1984: 228). Trata-se de constituir um campo em que as mais diversas experiências possam colocar problemas para a política.

¹⁷ Ver que esse objeto, que se constrói em cada transversal, tem ligação com a própria prática crítica de Foucault, que é um procedimento por críticas descontínuas, particulares e locais para, dessa maneira, escapar dos efeitos inibidores, totalitários, da unidade teórica e do regime comum das teorias globais.

Não uma idéia de crítica tal como aquela que ficou vinculada ao estruturalismo e da qual François Dosse diz ser a da ‘filosofia da desconfiança’, nas suas palavras: “uma atitude dos intelectuais que estabelecem o objetivo de desmistificar as opiniões comuns, de recusar o sentido aparente, desestabilizá-lo e procurar por detrás do discurso a expressão da má-fé” (DOSSE, *História do estruturalismo*, V.I, 2007/1992: 13). *Em Foucault não se discute simplesmente olhar o avesso da razão; se trata, sim, de colocar como questão as inúmeras racionalizações que os homens construíram e naturalizaram.* No fundo, “trata-se de um movimento de análise crítica pelo qual se procura ver como puderam ser construídas as diferentes soluções para um problema; mas também como essas diferentes soluções decorreram de uma forma específica de problematização” (FOUCAULT, “Polêmica, política e problematização”, 2004a/1984: 233). Problematização, enfim, entendida negativamente como o que não quer dizer representação de um objeto que preexistiria, nem mesmo a construção pelo discurso de um objeto inexistente; e que pode ser entendida, positivamente, como “o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento” (Idem, “O Cuidado com a verdade”, 2004a/1984: 242).

A crítica em Foucault está vinculada, finalmente, à filosofia como vida, à vida filosófica, ao *éthos*. Como visto anteriormente, é mais do que uma atividade, é uma atitude, que em Foucault toma a forma de uma exigência, de uma prudência e de um caráter experimental. Em 1983, no fim do seu percurso, dizia: “é preciso a cada instante, passo a passo, confrontar o que se pensa e o que se diz com o que se faz e o que se é” (Idem, “Política e ética: uma entrevista”, 2004a/1983: 219). Se ater às práticas diversas para experimentá-las e modificá-las e não para aplicá-las.

Essas precisões sobre a crítica e a preocupação em Foucault, eu ressalto, não são detalhes a-pertinentes para o campo de problematização em comum com Chartier. Este último mostra como o horizonte crítico se inscreve no seu pensamento ao refletir sobre como a cultura crítica pode tomar forma hoje. Nessa reflexão, que é tomada da sua área de especialização – a história da leitura –, Chartier toma para análise dois registros:

Por um lado, como observador sociológico que tenta dar um enfoque à nossa sociedade, é importante destacar que, contra os discursos mais habituais, que lamentam a perda de uma idade de ouro da leitura e do livro e afirmam que já não se lê ou que os livros existem unicamente para

a minoria, deve-se dizer que existem múltiplas práticas de leitura que não são necessariamente práticas cultas, ou “profissionais”, ou legítimas; que há muitos textos, livros ou impressos que não se definem a partir de um conteúdo filosófico, literário ou científico, e que estas práticas se apropriam da cultura textual impressa disponível nas bancas de jornais, revistas e textos úteis. Contra toda nostalgia de uma idade de ouro, real ou imaginária, é preciso medir, analisar e entender o conjunto dessas práticas de leitura e destes textos que não são precisamente o que se chama literatura. É preciso deixar para trás a nostalgia (literária ou política) e entender o fato de que agora se lê mais do que antes, sem esquecer que a produção dos textos impressos é mais importante hoje do que no começo do século XX (CHARTIER, *Cultura escrita, literatura e história*, 2001/1999: 126).

Um segundo registro que já não é mais aquele que analisa, descreve, mas que espera ativamente.

Mas do ponto de vista iluminista, e não meramente científico, a pergunta seria: como se pode construir um espaço público à maneira do século XVIII em nossa sociedade? Aqui mudamos de registro e nível. Pensamos, em primeiro lugar, que dotar de instrumentos críticos os leitores é algo necessário e importante, mas devemos notar que o assumimos de maneira um tanto quanto voluntária, um pouco como uma ideologia; e por outro lado, lembremos que alguns textos permitem esta atividade crítica de maneira mais aguda que outros e que, para nós, estes textos são os que constituem um denso patrimônio de referências literárias e culturais, que ajuda a pensar, que permite ao indivíduo situar-se em relação aos outros, com o mundo, com a natureza, com a transcendência, e que é o suporte da atividade crítica (Ibidem: 127).

Neste ponto, Chartier recorre à Foucault e sua idéia de que se deve “destruir o que se faz e se pensa espontaneamente, estabelecer uma distância necessária” (Ibidem). Mas faz a ressalva de que não se devem confundir os dois registros, pois podem levar a julgar a história das práticas a partir das reflexões sobre os instrumentos críticos e seu legado em certas obras consideradas fundamentais. Novamente faz sentido a imagem da beira da falésia para caracterizar um tipo de deslocamento incessante que vai de um diagnóstico das práticas, inclusive as do presente, ao que nessas práticas são obstáculos ou apoios a uma sociedade democrática e crítica. Um discurso que tem que se balancear entre o decadentista e o relativista.

2.2 Das práticas conjuntas

Com essa tentativa de clarificar o máximo possível o que estou entendendo nesse trabalho, com Foucault e com Chartier, como uma análise crítica, eu gostaria de ir direto às relações que considero importante estabelecer entre algumas outras apropriações que Chartier faz daquele. Existe um ponto nodal, uma *problemática central* em toda a obra *À beira da falésia*, um mote privilegiado pelo qual toda a preocupação crítica de Chartier irá se voltar, pois, como eu disse anteriormente, existem batalhas que Chartier trava nesse livro: pelejas de dissociação sim (como de certa forma é o caso das inúmeras críticas epistemológicas à Escola dos Annales), porém, igualmente, de recusa. *O que Chartier rejeita veementemente nesse livro é uma postura metodológica, política e ética, que deixa que as práticas não-discursivas sejam engolidas pelas práticas discursivas*. Portanto, o que Chartier não aceita são todas as implicações da chamada 'linguistic turn', que tem no campo da historiografia como representante principal Hayden White. Entretanto, quais são as conseqüências acarretadas pela virada lingüística?

Aqui farei um pequeno resumo do que Chartier entende por essa virada na obra de White.¹⁸ Ele expõe da seguinte maneira o significado da redobrada atenção recebida pela linguagem em Hayden White: a estrutura profunda da imaginação histórica é lingüística no sentido de que é a linguagem que propicia – automaticamente e impessoalmente – as matrizes tropológicas dos discursos históricos. Nesse sentido, existe uma tentativa de “identificar as figuras retóricas que comandam e restringem todos os possíveis modos de narração” (CHARTIER, *À beira da falésia*, 2002: 87); e, por conseguinte, há aqui uma teoria da linguagem que postula que "existe um código prévio a todo enunciado, uma 'língua' anterior a qualquer 'fala'" e que "toda a linguagem opera sempre independente daqueles que a empregam, fora de seu controle ou de sua vontade, e produz significações

¹⁸ Eu quero deixar que claro que não estou tentando enveredar por nenhuma polêmica. Deleuze e Guattari indicam que, em relação à filosofia (posso desconfiar que essa crítica possa ser alargada para outros campos), “as discussões, o mínimo que se pode dizer é que elas não fariam avançar o trabalho, já que os interlocutores nunca falam da mesma coisa. [...] Não estamos nunca sobre o mesmo plano. Criticar é somente constatar que um conceito se esvanece, perde seus componentes ou adquire outros novos que o transformam, quando é mergulhado em um novo meio” (DELEUZE E GUATTARI, *O que é filosofia?*, 1992/1991: 41-42). Nesse entendimento uma polêmica nada mais é do que um falso enfrentamento que tem por objeto generalidades vazias. Antes que discutir, há que se descobrir qual é o problema que alguém coloca e como o coloca, e a partir daí, enriquecê-lo, variar as condições, juntar, ligar, o que não pressupõe necessariamente uma discussão. É claro que há que se ressaltar que existem enfrentamentos que se situam em um mesmo terreno. Saindo do terreno propriamente filosófico em que se encontram os interlocutores, gostaria de dizer que aqui, se embate há entre Chartier e White, se polêmica há, tem no arcabouço teórico-metodológico menos um fim, ou seja, menos um arbítrio para encontrar o melhor caminho do que um meio, ou seja, um instrumento que permite encontrar as posições ético-políticas de Chartier e de Foucault.

imprevistas e instáveis” (Ibidem: 107). Uma postura que Chartier identifica como formalista, visto que se compraz em afirmar que existem estruturas mentais fundamentais a partir das quais podem ser formados todos os discursos figurativos possíveis e que comandam as possibilidades de figuração dos historiadores. Uma busca por constantes: tanto “constantes antropológicas” (aquelas que constituem as estruturas temporais da existência) quanto as “constantes formais” (aquelas que governam os modos de representação e de narração das experiências históricas) (Ibidem: 87).

Entretanto, o que incomoda de fato Chartier são os subentendidos dessas posições para uma epistemologia histórica, já que, vítima de um determinismo lingüístico (mesmo que peculiar, uma vez que o historiador tem o cuidado de mostrar as ambigüidades dos posicionamentos de White entre uma absolutização da linguagem e um apontamento para a liberdade do sujeito¹⁹) que subsume tudo ao texto – na pragmática isto tem como efeito que o domínio de ação é ele próprio entendido como discursivo e, na historiografia, isto tem como efeito que o único critério que permitiria uma diferenciação dos discursos históricos seriam suas propriedades formais –; as operações históricas perdem seu objeto, uma vez que não podem estabelecer distinções entre: texto e contexto, realidades sociais e expressões simbólicas, práticas discursivas e práticas não-discursivas. O pesquisador, nesse veio, "faz-se arauto de um relativismo absoluto (e muito perigoso) que denega toda a possibilidade de estabelecer um saber 'científico' sobre o passado" e "assim desarmada, a história perde toda a capacidade para escolher entre o verdadeiro e o falso, para dizer o que foi, para denunciar as falsificações e os falsários" (Ibidem: 111).

Para além desse incômodo epistemológico – que é o desconforto com uma linguagem que se referencia nela mesma e que não deixa escapar por entre suas práticas outra de outro tipo, de modalidade não-discursiva, e que diz respeito também à desqualificação da história como área do saber com sua validade própria e que difere da do romance – o que problematiza Chartier são os correlatos políticos e éticos desse relativismo. Se tudo – para isso basta que a narrativa seja coerente e completa – depende de uma estratégia explicativa bem dada, então, no extremo, uma versão nazista da história

¹⁹ Ver que, segundo Chartier, em Hayden White existe um deslizamento nunca resolvido que, de matrizes tropológicas que são como estruturas impostas ao historiador e que deles independe, vai em direção a certa consciência e poder de escolha do historiador – suas inclinações morais ou ideológicas – em relação às quais, este escolhe o estilo historiográfico (a estratégia argumentativa e discursiva) mais adequado a sua escrita.

do nazismo ou do holocausto bem narrada poderia ser aceita passando ao largo de todas as problemáticas ético-políticas desses acontecimentos.²⁰

Com certeza, colocada dessa maneira simplificada, essa formulação não serve de argumento, já que, como vimos, a preocupação deve vir acompanhada por uma postura crítica, senão é inócua e mesmo arriscada.²¹ Ao se opor – contra o relativismo exacerbado – às constantes antropológicas e às constantes formais; tal como, ao se opor à volta à política – formulada como resposta ao relativismo – como sendo o retorno à autonomia do político, à liberdade do sujeito e à parte refletida da ação, o que Chartier faz é indispor-se em relação a pressupostos problemáticos que se aproximam muito de uma continuidade – tanto faz se da linguagem ou do sujeito – que flerta com uma concepção seja de um universal seja de uma natureza humana e, dessa maneira, com uma reflexão pouco histórica. Logo, o que ele faz é tentar desalojar – por meio de uma apropriação combativa – o plano que permite essas pressuposições. Como ele faz isso?

Nós sabemos, Chartier se apropria dos pensadores sobre os quais se debruça e, não diferente com o que fez com Braudel, trata menos de desalojar o discurso de White do que de impedir que certo discurso que parte de White seja desdobrado de forma pouco crítica e sem os cuidados – que o próprio White imprime nos seus escritos – por outros. Logo, ele não o faz para desqualificar ou desmerecer seus interlocutores. O que Chartier tenta é apresentar os pressupostos principais com os quais tem que se haver para se manter à beira da falésia sem tombar. Logo, White se apresenta no texto menos como um pensador singular (mesmo que o texto de Chartier o reconheça como tal e tenha o cuidado ético de apresentar sua peculiaridade) do que como porta-voz de um discurso epistemológico com pressupostos a problematizar. E, quiçá, o maior problema a se enfrentar é a idéia de as práticas discursivas serem autônomas e soberanas. Como então

²⁰ Referência a um argumento, que passa por um tema delicado da história contemporânea, comum a vários autores que se voltaram contra o perigo relativista. É o caso de Carlo Ginzburg (*Relações de força: história, retórica, prova*), de Pierre Vidal-Naquet, entre outros, que se recusaram aceitar o a história dos historiadores revisionistas do holocausto. No texto “Enredo e verdade na escrita da história”, Hayden White tenta mostrar que o que ele propõe não cederia lugar a esse tipo de história. Enfim, um feroz debate se instaura nesse tema tão sensível.

²¹ Ver que essa preocupação é tão presente em Chartier, que este enumera vários motivos que permitem assegurar a possibilidade de um saber histórico contra a abordagem que lhe atribui caráter exclusivamente ficcional ou contra a abordagem que o encerra no modelo do mundo físico: o conhecimento é constitutivo da própria intencionalidade do saber histórico; a disciplina histórica possui suas próprias operações críticas, suas operações técnicas e seus critérios de ‘cientificidade’; a história depende de uma relação com o arquivo como traço do passado.

encontrar uma saída para se pensar criticamente as articulações das práticas de naturezas diferentes?

Agora voltemos ao início desse tópico quando eu dizia que o meu foco principal era certo uso que Chartier faz explicitamente de Foucault no À beira da falésia. Que uso é esse? Chartier encontra em Foucault um problematizador da independência do discurso ao que não é discurso. Para ele Foucault "mantém a exterioridade e a especificidade das práticas 'que não são elas mesmas de natureza discursiva' diante de discursos que, de múltiplas maneiras, estão articuladas sobre elas". Chartier – contra qualquer tipo de ingenuidade – tem claro que essas práticas não-discursivas chegam através de discursos, todavia o que ele defende, com Foucault, é que são lógicas diferentes as que comandam uma e outra e que "a prática discursiva é uma prática específica que não reduz todos os outros 'regimes de prática' às suas estratégias, suas regularidades e suas razões" (Ibidem: 132). O que lhe interessa são as relações (já que elas possuem lógicas heterônimas) que mantêm os discursos (os enunciados) e as práticas sociais (os gestos e as condutas).²²

Um artigo apresenta de imediato um começo para essa reflexão. Texto datado de 1983 e publicado em 1985, numa das tantas compilações que Chartier organiza, com o título *Do livro à leitura*, ele já começa com uma preocupação muito foucaultiana, ou seja, problematizadora: "esse texto quer, antes de tudo, examinar as condições possíveis para

²² Nessa parte do capítulo trato de ver como funciona no discurso de Chartier essa questão da relação entre práticas discursivas e não-discursivas, pois entendo que nesse problema existe, para além de um problema epistemológico relevante que ainda suscita debates, toda uma problemática ético-política. Hayden White servirá aqui tão-somente como ponto de problematização de Roger Chartier. Esse evitar entrar no espaço de Hayden White talvez se deva ao fato de que, de certa forma, todo confronto entre dois interlocutores que falam de espaços de inteligibilidade diferentes seja falso. O que de fato tento ver é de onde fala Chartier e como ele sustenta esse discurso. *O que não retira, é claro, o fato de que me situo, em certa perspectiva, dentro de uma linha em que Foucault e Deleuze são interlocutores privilegiados, que longe de me permitir julgar qualquer coisa, me permite assumir um posicionamento específico.* Lembro ainda que o tema das práticas discursivas e não-discursivas tem, no plano epistemológico, ligação íntima com o tema das relações de poderes e das relações de resistência e apresenta, no plano ético-político, desdobramentos na questão das coerções coletivas e das liberdades individuais. *Isso tudo sustenta um debate importante e essencial para o propósito da dissertação, uma vez que de certa forma um escrito pode ser, alguns de fato o são, um corpo de resistência.* Aqui a resistência – se de fato eu souber produzi-la (o que não é certo) – é uma resistência às facilidades de uma abordagem de alguns trabalhos históricos que mistura argumentos e instrumentos sem qualquer rigor maior. Não quero dizer com isso que o rigor por rigor seja algo interessante, na verdade muitas vezes é inócuo, mas é que um mínimo de articulação teórico-metodológica é importante para produzir um trabalho que tenha uma relevância ético-política concreta, ou seja, que possa ser criticado de fora por epistemologias diferentes e em combates políticos por outras perspectivas críticas e, no entanto, não de dentro como algo sem consistência, como se fosse uma colagem malfeita, fabricada mais para impressionar do que para intervir em um campo de lutas. Mais do que isso, que possa dar ao seu objeto o cuidado e preocupação que ele merece e quem sabe, só quem sabe, poder se apropriar dele e torná-lo meu, isto é, criar uma estilística própria em que o objeto me afete de maneira própria.

uma história das práticas de leitura" (CHARTIER, *Práticas de leitura*", 2001/1985: 77). Não era isso que pretendia Foucault explicitamente em seu projeto arqueológico, qual seja, explicitar o solo de positividade em que podem surgir certos objetos e práticas a ele relacionados e que os constroem. Não só certo fio metodológico os guia, como também o interesse em comum por uma determinada cronologia faz parte da linha virtual entre os dois.

Ambos se interessam particularmente pela Época Moderna com ênfase na Idade Clássica – os séculos XVII e XVIII – e os seus desdobramentos nos séculos XIX e XX. Obviamente, podem-se fazer ressalvas dentro dessa linha de tempo e afirmar que o último Foucault voltou-se para a Antiguidade greco-romana e para a Antiguidade tardia ou que Chartier sempre tem que se resguardar por meio de leituras complementares sobre a história da leitura e enveredar por essa história de tal forma que ultrapassa freqüentemente seu período de especialista; bem como pode-se ponderar que os marcos delimitatórios do que entendem como modernidade não são exatamente os mesmos, dados os objetos diferentes que problematizam. No entanto, independente dessas constatações, podemos perceber claramente que eles têm um fascínio peculiar pela Época Moderna e que mais importante do que a intensidade com que olham para ela é por que a olham. E eles a olham sob o peso e a abertura do presente, pois são as problemáticas do presente que os fazem investir numa história de nós mesmos e de como nós nos constituímos como sujeitos de conhecimento e, de conhecimento de si, ou ainda, como nos constituímos como leitores.

Ao pincelar esse quadro livremente e sem o devido rigor de algumas virtuais semelhanças entre esses dois pensadores, *o que proponho aqui é uma entrada possível para problematizar as relações entre os dois*. Espera-se que nesse caminho as aproximações que os colocam (talvez de modo indevido e inconveniente) sob o mesmo regime discursivo sejam construídas de tal forma que torne esse caminho se não necessário, todavia possível; uma potencial maneira de perceber de onde eles falam ou sob que solo de positividade eles partem, ou, mais pertinentemente, o campo de problematização deles. Para que isso se concretize, tenho que encontrar uma abertura para me inserir nessa suposta trajetória comum. Ela foi posta em evidência acima, quando falei da questão da irreduzibilidade entre dois tipos de práticas. É nessa pista que seguirei, pois justamente nesse problema posso ver o Foucault apropriado de Chartier.

Muito freqüentemente afirma-se que em Foucault o primado do enunciado reduz as práticas não-discursivas à intertextualidade, apoiando-se no privilégio da linguagem. Acho que afirmar tal coisa é deixar escapar toda uma dimensão da obra de Foucault que Deleuze viu muito bem, e na qual enxerga, muito mais do que uma redução, uma associação irreduzível entre as práticas discursivas e as práticas não-discursivas. O que significa declarar isso? Significa dizer primeiro algo bastante simples: que a arqueologia está envolvida com a história. Dizer mais ainda: que o que ela interroga na linguagem é menos a própria linguagem e, mais especificamente, as relações entre história e linguagem, ou seja, o discurso. Nesse discurso o que Foucault procura? Segundo ele, a emersão da "exterioridade cintilante que estava recoberta e soterrada" – o texto com suas relações com o que não é texto (FOUCAULT, “Nietzsche, Freud e Marx”, 2005/1967: 44).

Logo, diante de um discurso e dos seus enunciados, ele não se pergunta sobre o que o texto diz verdadeiramente por baixo do que diz realmente. Não é neste nível que se posta o arqueólogo: seu trabalho deve apreender um discurso no conjunto de seus elementos e nas suas relações, na sua construção, e evitar, assim, o tema de uma interioridade constitutiva. É preciso ainda constituir o discurso como exterioridade, ou seja, por meio das relações exteriores que o formam, relações essas que nunca tocam uma unidade anterior a sua construção, nunca preexistem a uma relação. O discurso – nesse sentido – é feito de vários estratos, remete constantemente a um fora de si mesmo.

Nesse processo, em que tudo é exterior (a própria interioridade é construída de fora por meio de um trabalho de interiorização), o que importa não são tanto as possibilidades formais oferecidas pela linguagem (o que falam que fazem os chamados estruturalistas). Foucault afirma que não deseja fazer da linguagem a interioridade em que nos movemos, mas mostrar que a linguagem só pode se constituir em efetividade (sua realidade histórica) na sua existência discursiva. Ele apresenta então os discursos surgindo em determinada época e lugar, variando segundo sua exterioridade histórica. *O interesse é o arquivo (em que estão os discursos), não a linguagem.* A arqueologia, segundo Foucault, “não é parente nem da geologia (como análise dos solos), nem da genealogia (como descrição dos começos e das sucessões); ela é a análise do discurso na sua modalidade de arquivo” (Idem, “Sobre as maneiras de escrever a história”, 2005/1967: 72).

Não se trata, na arqueologia, do tempo da linguagem, efetivamente trata-se da interligação, irreduzível e inseparável, da linguagem com o enunciado – é o tempo do

discurso. A linguagem contém todos os enunciados possíveis, porém uma positividade somente contém os enunciados efetivamente ditos, os que possuem existência. Dito isso para especificar o que estou entendendo com o *status* do discurso em Foucault, tento analisar com Deleuze alguns pontos que concernem às relações entre práticas discursivas e práticas não-discursivas. As formações discursivas podem ser consideradas como as relações, dentro de um discurso, dos seus enunciados com vários outros espaços: espaço de mesma discursividade ou de discursividade diferente; espaço da relação entre o enunciado e seus sujeitos, seus objetos, seus conceitos; ou ainda, com seu espaço ‘extrínseco’.

Deleuze faz uma análise desses espaços em Foucault em relação à função enunciativa: 1) O enunciado nunca se separa de uma variação própria pelo qual nunca estamos em um sistema fechado, visto que sempre se passa de um sistema a outro (mesmo no interior de uma mesma língua). Ou seja, dentro de uma positividade, existem vários estratos que se entrecruzam, e o arqueólogo, ao analisar os enunciados desses estratos, acaba atravessando esses cruzamentos e chega, assim a outra positividade. A positividade possui uma homogeneidade, mas os enunciados atravessam-na, e se encontram, por vezes, em intersecções de positividades. Uma formação discursiva se dá, portanto, por linhas de variação inerentes em um espaço associado. Deleuze chama isso de enunciado como *função primitiva* ou primeiro sentido de ‘regularidade’; 2) Os enunciados são uma função de existência, permitem a convivência, em determinado tempo e espaço, das proposições e frases. Eles as afetam, permitem-nas existir. A função enunciativa não se dá sem a constituição de um espaço correlativo (domínio ou campo associado), em que sujeito, objeto, conceito são apenas funções derivadas do enunciado. É esse o segundo sentido de ‘regularidade’ de que fala Deleuze; 3) o terceiro sentido de regularidade em Deleuze se situa *no espaço complementar, com o qual me ocupo nessa parte da dissertação*.

Assim, são as formações não-discursivas que podem ser consideradas o espaço complementar (‘extrínseco’) às de cunho discursivo. É o que é a sua margem e o seu limite, sem o qual os enunciados não poderiam aparecer, nem ocupar tal ou qual lugar. São as instituições, os acontecimentos políticos, as práticas e os processos econômicos. Entre essas duas formações, não existe relação determinada, pois se o enunciado, pelo fato de ser linguagem e de ter, portanto, uma espontaneidade que lhe dá sua forma

determinante (o não-discursivo chega pelo discurso), tem primazia, isso não induz a crer que existe redução.

Deleuze e Guattari dizem sobre essa primazia que “se a linguagem parece sempre supor a linguagem, se não se pode fixar um ponto de partida não lingüístico, é porque a linguagem não é estabelecida entre algo visto (ou sentido) e algo dito, mas vai sempre de um dizer a um dizer” (DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs*, V.II, 1995/1980: 13). Nessa direção, eles vão de encontro àqueles que vêem como primeira linguagem o tropo, a metáfora ou a metonímia, pois para os dois pensadores, diferentemente, essa primeira linguagem seria a do discurso indireto. Tal discurso seria aquele das palavras de ordem (das palavras de comando com seus efeitos imediatos sobre os corpos), uma vez que “uma regra de gramática é um marcador de poder, antes de ser um marcador sintático” (Ibidem: 12). Formulado de outra maneira, o discurso indireto seria a relação de qualquer enunciado com pressupostos que lhes são implícitos, ou seja, que podem se realizar em si mesmos por uma ‘obrigação social’ (o não-discursivo está inserido nele de maneira intrínseca). É exatamente por essa irreducibilidade entre práticas discursivas e não-discursivas que as análises ganham sua pertinência e sua complexidade. Irredutíveis, portanto, as relações entre formas de expressão (formações discursivas) e formas de conteúdo (formações não-discursivas).

Para analisar essa questão, Deleuze e Guattari são imprescindíveis e assim nas próximas frases laboro a reflexão dentro de um espaço de composição comum a Foucault e esses dois interlocutores. É verdadeiramente um espaço *com*. Em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari pretendem romper com a dualidade forma (que seria entendida como expressão) e conteúdo, pois, para eles, existe tanto uma forma de conteúdo quanto uma forma de expressão que não se restringem à idéia de significado e significante ou de infra-estrutura e superestrutura.²³ Com isso complexificam a idéia de conteúdo e expressão, uma vez que

²³ Ver que por conteúdo Deleuze e Guattari entendem matéria formada, visto que, enquanto a matéria por si mesma seria algo próximo do pré-discursivo, daquela matéria que ainda não é; nas problemáticas de Foucault, a prisão, o hospital, a escola, o quartel, a oficina – matéria como o ainda não formado, não organizado como tal; já o conteúdo seria matéria escolhida e ordenada. Por expressão, Deleuze e Guattari entendem estruturas funcionais, lingüísticas ou não, que funcionam sob uma forma e composto determinado; nas problemáticas de Foucault, punir, cuidar, educar, disciplinar, assegurar. Para Deleuze a forma diz-se em dois sentidos: “ela forma ou organiza matérias; ela forma ou finaliza funções, dá a ela objetivos” (DELEUZE, *Foucault*, 2005/1986: 43). Nesse sentido, o signo não coincide com a expressão, a qual está aquém e além daquele. A relação significado-significante não pode ser transposta para a

ambos têm uma forma: a forma de conteúdo possui, ela própria, uma expressão relativa; e a forma de expressão possui, ela própria, um conteúdo relativo. Traduzindo isso para suas implicações nas formações discursivas e nas formações não-discursivas, seria evidenciar que: “certamente os meios produzem também enunciados, e os enunciados também determinam os meios” (DELEUZE, *Foucault*, 2005/1986: 41). Dizer isso é dizer que existe uma distinção entre as duas formas, mas que elas se articulam em determinado estrato de maneira incontornável, são duas variáveis de um mesmo agenciamento, de um mesmo dispositivo, estão sempre em articulação dentro de uma função de estratificação.

A reflexão sobre o conteúdo em Deleuze e em Guattari passa por uma máquina social técnica (um diagrama) que preexiste às matérias formadas e constitui estados de força ou formações de potência; enquanto a reflexão sobre a expressão passa por uma máquina coletiva semiótica (um diagrama) que preexiste às estruturas funcionais da linguagem e constitui um regime de signos.²⁴ Mas o que significa afirmar essa preexistência? Primeiro ponto, afirmá-lo consiste em dar lugar às variáveis de conteúdo e às variáveis de expressão, em vez de vislumbrar uma relação causal que pressuporia uma determinação da expressão pelo conteúdo. A relação forma de conteúdo e forma de expressão atua por pressuposições recíprocas e inserções mútuas dentro de um agenciamento maquínico que compõe um campo social.²⁵ Segundo ponto, afirmá-lo

problemática do conteúdo-expressão, uma forma de conteúdo não é significado, uma forma de expressão não é significante, mesmo que às vezes possa haver uma coincidência parcial ou acidental. Aqui Deleuze e Guattari encontram Foucault, já que, afinal, o que Foucault faz em *As palavras e as coisas* é mostrar que não se extrai da palavra o significante e da coisa, o significado adequado à palavra (ao significante). Foucault tenta mostrar com a análise do enunciado, justamente, como se formam as palavras e as coisas, pois o enunciado não é nem as frases (com sua lateralidade), nem as proposições (com sua verticalidade), ele é transversal (atravessa vários estratos, pois segue uma linha de variação).

²⁴ Ver que o diagrama em Foucault é uma nova dimensão informe que se abre para a análise a partir do momento que as relações de poder passam a serem enfocadas como aquilo que dá forma positiva às formações não-discursivas. Estas, até então, só podiam ser entendidas negativamente dado que a *Arqueologia do saber* priorizava as análises dos enunciados com sua preocupação com o saber e o primado do enunciado dentro do saber. O Panóptico, em *Vigiar e punir*, “é diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal; seu funcionamento, abstraindo-se de qualquer obstáculo, resistência ou desgaste, pode ser bem representado como um puro sistema arquitetural e óptico: é na realidade uma figura de tecnologia política que se pode e deve destacar de qualquer uso específico” (FOUCAULT, *Vigiar e punir*, 2006/1975: 170).

²⁵ Ver que o agenciamento maquínico é o agenciamento concreto em que a máquina abstrata (o diagrama) – com o que tem de forma indefinida e o que tem de plano de força imanente que se estende pelo corpo social – será atualizada, integrada, diferenciada em circuitos tais como a escola, a oficina, o exército e, nesse processo, “a multiplicidade diagramática não pode atualizar-se, o diferencial de forças não pode integrar-se, a não ser tomando caminhos divergentes, repartindo-se em dualismos, seguindo linhas de diferenciação sem as quais tudo ficaria na dispersão de uma causa não efetuada” (DELEUZE, *Foucault*,

consiste em não crer na suficiência da forma de expressão como sistema lingüístico, no qual os conteúdos seriam meras referências e a pragmática seria a exterioridade dos fatores não-lingüísticos. As variáveis de expressão e as variáveis de conteúdo estão em perpétua interação e a pragmática é interior à própria Lingüística (a língua funciona dentro de agenciamentos de enunciação em que se articulam aquelas variáveis). Em suma,

“a interpenetração da língua com o campo social e com os problemas políticos encontra-se no âmago da máquina abstrata e não na superfície. A máquina abstrata enquanto relacionada ao diagrama do agenciamento nunca é linguagem pura, exceto por erro de abstração. É a linguagem que depende da máquina abstrata e não o inverso” (DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs*, V.II, 1995/1980: 33).

A variação em Deleuze e Guattari é uma característica imanente a qualquer sistema, é uma variação que o afeta de dentro, de forma contínua e regulada e impede-o de se fechar em si mesmo e se homogeneizar em princípio. Essas linhas de variação contínuas fazem com que os enunciados passem por todas as variáveis; sejam elas fonológicas, sintáticas, semânticas, prosódicas; e fazem variar quaisquer elementos lingüísticos. Temos, assim, uma pragmática que trabalha a língua desde dentro e não somente de fora. É indo nessa direção que os dois pensadores demonstram que o modelo científico pelo qual se faz o estudo da língua (no qual ela é homogeneizada, centralizada, padronizada) não passa de um modelo político que impõe ao indivíduo a submissão às leis sociais por meio da formação de frases gramaticalmente corretas – por onde transmitem palavras de ordem. O que consiste em dizer que “a unidade da língua é, antes de tudo, política” (Ibidem: 46).

Para esclarecer essa questão – um tanto quanto técnica – e trazê-la para os problemas que aponto, busco um exemplo que Deleuze e Guattari dão dessa pressuposição recíproca entre formas de expressão e formas de conteúdo usando Foucault em *Vigiar e Punir*:

A prisão é uma forma, a “forma-prisão”, uma forma de conteúdo num estrato em relação com outras formas de conteúdo (escola, quartel, asilo, fábrica). Ora, esta coisa ou esta forma não remetem à palavra “prisão”, mas a palavras e conceitos diversos, tais como “delinqüente,

2005/1986: 47). Os agenciamentos, então, como ponto em que se diferencia forma de expressão e forma de conteúdo, forma discursiva e não-discursiva, forma do visível e forma do enunciablel.

delinqüência”, que exprimem uma nova maneira de classificar, enunciar, traduzir e mesmo praticar atos criminosos. “Delinqüência” é a forma de expressão em pressuposição recíproca com a forma de conteúdo prisão. Não é absolutamente um significante, mesmo jurídico, cujo significado seria a prisão. Minimizaríamos assim toda a análise. A forma de expressão, aliás, não se reduz a palavras, mas sim a um conjunto de enunciados que surgem no campo social considerado estrato. A forma de conteúdo não se reduz a uma coisa, mas a um estado de coisas complexo como formação de potência (arquitetura, programa de vida, etc.). Há nisso como que duas multiplicidades que não cessam de se entrecruzar, “multiplicidades discursivas” de expressões e “multiplicidades não-discursivas” de conteúdo. Isto é ainda complexo, porque a prisão como forma de conteúdo possui, ela mesma, sua expressão relativa, todos os tipos de enunciados que lhe são próprios e que não coincidem forçosamente com os enunciados de delinqüência. Inversamente, a delinqüência, como forma de expressão, possui, ela própria, seu conteúdo autônomo, pois não exprime somente uma nova maneira de apreciar os crimes, mas de praticá-los (Ibidem: 83-84).

Toda essa análise será desdobrada quando Deleuze escrever o seu livro *Foucault*. Nele abordará as questões das relações discursivas (ou de enunciados) e não-discursivas (ou de meios), a partir de uma repartição que dirá ser sempre móvel entre o enunciável e o visível. Acompanhando a reflexão de Deleuze, posso dizer que em Foucault “uma época não preexiste aos enunciados que a exprimem, nem às visibilidades que a preenchem” (DELEUZE, *Foucault*, 2005/1986: 58). Existem dois aspectos essenciais: cada formação história implica uma repartição entre o visível e o enunciável que se faz sobre si mesma; mas, de um estrato a outro, varia essa repartição, porque a própria visibilidade varia de modo e os enunciados mudam de regime. A história determina os visíveis e enunciáveis da cada época. São eles que possibilitam comportamentos, mentalidades, idéias. O enunciável faz parte das formações discursivas e o visível faz parte das formações não-discursivas; as primeiras, formas de expressão; e as segundas, formas de conteúdo. Entre eles, alianças que se fazem e se desfazem. Em suma, constituem-se em relações sobre determinado estrato e limiar histórico.

Mas o que estamos entendendo exatamente por visibilidades? As visibilidades não são elementos visuais ou sensíveis, coisas, objetos ou mesmo formas de objetos. Na verdade, são formas de luminosidade “criadas pela própria luz e que deixam as coisas e os objetos subsistirem apenas como relâmpagos, reverberações, cintilações” (Ibidem: 62). Elas são as formas que tomam as relações dessas inúmeras práticas culturais, econômicas,

institucionais e sociais que formam o estrato não-discursivo.²⁶ Desde que entendamos que as práticas não-discursivas aparecem nos estratos discursivos e que, esses estratos, são carregados de enunciados e visibilidades. Existe uma contínua articulação entre enunciados e visibilidades. *Eles são distintos, mas solidários.*²⁷

Não existe encadeamento (um plano comum) indo do visível ao enunciado e vice-versa, existe um perpétuo recenseamento sobre a ruptura ou interstício entre os dois. O que existe é um agenciamento pincelando ambos e formando um estrato, uma estratificação que ocorre sob uma fissura, sob a diferença, e que é o limite que separa como também liga, em uma face assimétrica, enunciados e visibilidades. Fala cega (não redutível à visibilidade) e visão muda (não redutível ao enunciado), como diria Deleuze ao aproximar Foucault do cinema contemporâneo. Os enunciados e as visibilidades se atacam num combate. A cada vez, constituem a verdade. O enunciado só tem primazia graças ao fato de que seus componentes, por serem semióticos, são mais desterritorializados do que os componentes materiais.

Mas se o dito e o visto são irreduzíveis, o que os ligaria? Segundo Deleuze para Foucault é o diagrama de um mecanismo de poder, é a tecnologia de poder de que fala o segundo, é a máquina abstrata de que fala o primeiro. O diagrama, de acordo com Deleuze “é o mapa, a cartografia co-extensiva a todo o campo social. É a máquina abstrata” (Ibidem: 44). Uma máquina desse tipo é aquela que ignora as distinções entre formações discursivas e não-discursivas, entre conteúdo e expressão, pois “ela assegura uma distribuição infinitesimal das relações de poder”, porque “é aquele [o diagrama] que descortina tudo com um só olhar, mas a que nenhum detalhe, por ínfimo que seja, escapa jamais” (FOUCAULT, *Vigiar e punir*, 2006/1975: 178-179). O diagrama, conforme

²⁶ Ver que toda reflexão que Foucault faz sobre o Panoptismo dá a dimensão desse regime de luz na sua concretude e na sua idealidade. Deleuze fala de um “agenciamento visual e um meio luminoso do qual o vigia pode ver tudo sem ser visto, no qual os detidos podem ser vistos, a cada instante, sem verem a si próprios” (DELEUZE, *Foucault*, 2005/1986: 42) e de “uma máquina abstrata que não se aplica a uma matéria visível em geral, mas atravessa geralmente todas as funções enunciáveis” e, dessa feita, serve para “impor uma conduta qualquer a uma multiplicidade qualquer” (Ibidem: 43).

²⁷ Referência ao discurso que em Foucault, não sendo intertextual, não remetendo somente a si mesmo, permite a análise tanto dos enunciados quanto das visibilidades. A arqueologia abre tanto as palavras, as frases, as proposições quanto as coisas, as qualidades, os objetos. Como diz Deleuze: “é preciso extrair das palavras e da língua os enunciados correspondentes a cada estrato e a seus limiares, mas também extrair das coisas e da vista as possibilidades, as ‘evidências’ próprias a cada estrato” (DELEUZE, *Foucault*, 2005/1986: 62). Exatamente como ‘há’ linguagem, ‘há’ luz, um ser linguagem, um ser luz. Absolutos (de certa forma suficientes), irreduzíveis (um não se reduz ao outro), no entanto, históricos porque inseparáveis da maneira pela qual caem em uma formação, sobre um *corpus*.

Deleuze, é uma multiplicidade espaço-temporal – o que significa dizer que existem tantos diagramas quanto campos sociais na história –; é intersocial e em devir – ele não representa, ele cria uma nova realidade e um novo modelo de verdade, ele “duplica a história com um devir”–; é definidor de práticas, procedimentos, estratégias, que se distinguem da combinatória, uma vez que “formam um sistema físico instável, em perpétuo desequilíbrio, em vez de um círculo fechado de troca” (DELEUZE, Foucault, 2005/1986: 45) – o diagrama não é uma estrutura, é o plano das relações de força que constituem o poder. Em suma, o diagrama “é a exposição das relações de força que constituem o poder” (Ibidem: 46). O diagrama como causa imanente – o que significa afirmar isso?

De acordo com Deleuze, causa imanente é aquela que “se atualiza em seu efeito, que se integra em seu efeito, que se diferencia em seu efeito”, aquela “cujo efeito a atualiza, integra e diferencia” (Ibidem). As relações de força possuem uma virtualidade (potencialidade, instabilidade, molecularidade) que as tornam prováveis, possíveis, de integração, enquanto não ganham forma em um conjunto efetivo (em uma tecnologia ou outra de poder). Sua atualização efetiva é uma integração, conjunto de integrações (tal como Foucault, em *Vigiar e punir*, compreende a “lei enquanto integração dos ilegalismos”) (Ibidem: 47). Não só integração, entretanto diferenciação: a multiplicidade diagramática só pode integra-se tomando caminhos divergentes, linhas de diferenciação, desdobrando-se em dualismos e divisões (espontaneidade e receptividade adquirem novo sentido: “afetar, ser afetado”) (Ibidem: 79). Ser afetado (espontaneidade da linguagem) como matéria da força e afetar (receptividade da luz) como função da força: diagrama como “repartição dos poderes de afetar e dos poderes de ser afetada” (Ibidem: 80). O diagrama é essa causa imanente que ignora formas, matérias ou funções, que se atualiza por diferenciação e que irá formar, por um lado, enunciados, por outro, visibilidades. Existe uma abertura entre os dois, onde penetra o diagrama informal. Qualquer dualismo é superado e Foucault pode fazer a história dos agenciamentos mediante o diagrama como superposição de mapas.

Eu gostaria que esses contornos da questão da irredutibilidade entre práticas discursivas e práticas não-discursivas visassem mostrar que a posição que toma Foucault e, de certa forma Chartier, ao recusar qualquer tipo de determinismo lingüístico, não é nem um pouco simplista. Uma trilha de um caminho crítico comum, um caminho que não aceita que nenhum determinismo diga, a priori, que

devemos deduzir as práticas não-discursivas dos discursos que as fundam e justificam ou que devemos traduzir em ideologia a significação dos funcionamentos sociais. Tendo em vista que “contra essas operações deve e pode ser proposta outra articulação dos conjuntos de discursos e dos regimes de práticas”, mesmo porque “de uns aos outros, não há nem continuidade nem necessidade” e “se são articulados, não é sobre o modo de causalidade ou equivalência, mas sobre o da variação – a variação que existe entre ‘a especificidade singular das práticas discursivas’ e todas as outras” (CHARTIER, *À beira da falésia*, 2002: 133).

Ao recusar qualquer posição que anule a radicalidade da diferença que separa a formalidade das práticas das regras que organizam a positividade dos discursos, Chartier está propondo que os discursos – eles mesmos imbuídos de representações díspares sobre o mundo social – ao encaminharem suas propostas de refundação do funcionamento social estão sempre associados (articulação e não homologia) às práticas múltiplas que efetuam – elas mesmas na sua inventividade – novas divisões do mundo. Portanto, indo de encontro a uma ‘reviravolta lingüística’, que considera “a linguagem como um sistema fechado de signos que produzem sentido apenas pelo funcionamento de suas relações” e pensa “a realidade social como constituída pela linguagem, independente de qualquer referência objetiva”, Chartier vai ao encontro de Foucault (Ibidem: 147). *Desse encontro, Chartier aprende a desconfiar do “uso descontrolado da categoria de ‘texto’ [termo intimamente associado à discursividade], excessivamente empregada para designar práticas cujos procedimentos não obedecem em nada à ‘ordem do discurso’”* (Ibidem: 148). Afinal, Foucault tem todo um raciocínio ligado às diferenças entre dizível (o textualizável) e o visível (o que nunca se dá totalmente a ler), entre o que se pode textualizar e o que é irreduzível à textualização. Há um famoso texto em particular, que apresentarei sucintamente, em que Foucault trabalha sobre essas distinções. Recorrerei a esse texto porque ele permite deter a discussão em questão entre Foucault e Chartier ao levar o problema para o campo do último.

Nesse texto o pensador analisa uma pintura – na verdade duas, sobre o mesmo tema – de Magritte e retira certas conclusões que me interessa de perto. Simplificando ao máximo, posso falar que o que espanta Foucault é que em um quadro em que está pintado um cachimbo (ou a representação de um) está escrito (ou pintado) em letras caligráficas: ‘Isto não é um cachimbo’. Existe então uma ‘contradição’ entre imagem e texto, já que “o que confunde é que é inevitável ligar o texto ao desenho (como incita o

demonstrativo, o sentido da palavra *cachimbo*, à semelhança da imagem), e que é impossível definir o plano que permitiria dizer que a asserção é verdadeira, falsa, contraditória, necessária” (FOUCAULT, “Isto não é um cachimbo”, 2001/1968: 249-250).



Nessa pintura existe a desconstrução da tradição milenar do caligrama (junção da imagem e do texto), o qual possui três funções: “compensar o alfabeto; repetir sem a ajuda da retórica; prender as coisas na armadilha de uma dupla grafia” (Ibidem: 250). O caligrama é desfeito uma vez que o enunciado não se aloja mais no espaço da figura e o texto não dá conta de explicar o desenho. Tudo se esboroa já que o caligrama não consegue mais seu efeito de exuberância da linguagem, na qual essa diz duas vezes a mesma coisa de formas diferentes. O que Magritte nega, *na leitura de Foucault*, é qualquer dependência entre o desenho que se vê e o texto que se lê, pois designar e desenhar não se sobrepõem.

A tentativa do caligrama era de desfazer o interstício, o espaço em branco, que serve de passagem entre as palavras e os desenhos. Destruída essa sua ilusão de não-distância, “a imagem e o texto caem cada um do seu lado, de acordo com a gravitação que lhes é própria” (Ibidem: 254). O lugar comum entre eles é destituído e um não corresponde mais ao outro e sua separação rigorosa é destruída em proveito de uma

multiplicidade de possibilidades. O plano é abolido e um espaço incerto, reversível e flutuante surge como dissociação entre figuras e signos, entre similitude e afirmação.

De tal modo que o que fica claro nessa apropriação de Foucault de uma pintura contemporânea é que grafismo e plástica respondem a *lógicas diferentes, em que uma não anula a outra* e que, por isso mesmo novas, relações entre elas podem ser criadas, na rede inextrincável das imagens e das palavras, sem que para isso haja um lugar comum que hierarquize uma sob a outra, enfim, sem que com isso se afirme uma determinação qualquer. É claro que aqui se trata de dois tipos de linguagens diferentes que se comunicam nesse espaço em branco e, isso, não pode se sobrepor àquele outro problema, que é o do interstício entre uma linguagem e uma não linguagem. Entretanto, considero que essa reflexão paralela sobre o quadro do Magritte evidencia que, dentro do próprio regime lingüístico, existem lógicas diferentes que se comunicam, lógicas que se repartem na própria linguagem entre o textual e o visível.

Seguindo essa linha de raciocínio, pois são de encontros que se produzem reflexões – no caso, feitas a partir de apropriações de Michel Foucault, como também as de Louis Marin – Chartier busca escapar da utilização do termo leitura para “designar a decifração, a compreensão e a interpretação de objetos ou de formas que não pertencem à escrita” (CHARTIER, *À beira da falésia*, 2002: 163). Afinal, não se pode apagar “a irredutibilidade e a implicação entre essas duas formas de representação, que sempre se excedem uma à outra, que são texto e imagem, o discurso e a pintura”, já que esses registros “cruzam-se, respondem-se, mas jamais se confundem”. Além do mais, um “quadro [com sua visibilidade própria] tem o poder de mostrar o que nenhum texto [com sua discursividade própria] poderá dar a ler” (Ibidem: 164).

O que fica claro nessas distinções é a existência de uma *heterogeneidade semiótica* que permite que não se confunda de maneira inautêntica texto e desenhos, discurso e imagem, escritura e pintura. Mesmo que, “a partir do momento em que se admite que exista a possibilidade de comunicar a inteligibilidade de uma prática ou de uma imagem, creio que é preciso aceitar a ambigüidade de uma tradução a partir do texto, a qual se sabe que não lhe é jamais totalmente adequada” (CHARTIER, *Cultura escrita, literatura e história*, 2001/1999: 235). *Finalmente, reafirmo que, com todas essas ferramentas elencadas por Chartier e ‘roubadas’ de Foucault e de outros, aquele se arma para confrontos críticos com outros pensadores que*

pensam a história e a historiografia e, ainda mais, se prepara para enfrentar – sem ser simplório ou ser moralista – os corolários ético-políticos desses pensamentos.

2.3 Das resistências

Quais são esses corolários? Eles dizem respeito à questão das práticas de dominação e das práticas de resistência. Em que sentido isso pode ser dito? O que na irreduzibilidade entre práticas discursivas e não-discursivas (nesse plano epistemológico) dá lugar à relação entre práticas de dominação e práticas de resistência (no plano ético-político)? Acontece que um dos corolários da idéia de que *os indivíduos se abatem contra as paredes da linguagem e dela são incapazes de sair* é que sua liberdade fica vinculada aos limites de sua linguagem, das suas figurações possíveis e dos *tropos* que as comandam. Chartier critica essa espécie de ortodoxia que “considera a linguagem como um sistema fechado de signos, cujas relações produzem por si mesma a significação”, pois assim entendida, “a construção é separada de qualquer intenção e de qualquer controle subjetivo, já que se encontra atribuída a um funcionamento lingüístico automático e impessoal” (Idem, *À beira da falésia*, 2002: 88).

O que defende por sinal Foucault não é a ausência de limites, mas que os limites não poderiam ser entendidos como induzidos ou como sendo a própria linguagem. Os limites são as várias práticas que, sendo algumas lingüísticas, ultrapassam a linguagem. Mais do que isso, sendo a própria linguagem um vetor político, carrega consigo relações de poder que não podem ser desvinculadas do seu funcionamento, da sua pragmática. Trata-se aqui das relações entre as práticas discursivas e não-discursivas no que nelas existe de práticas de dominação e de práticas de resistência. Enquanto que por sua vez Chartier diz que o objetivo fundamental do tipo de história que visa reconhecer “a maneira como os atores sociais dão sentido a suas práticas e a seus discursos parece residir na tensão entre as capacidades inventivas dos indivíduos ou das comunidades” e, de outra feita, “as restrições, as normas, as convenções que limitam – mais ou menos fortemente de acordo com sua posição nas relações de dominação – o que lhes é possível pensar, enunciar e fazer” (Ibidem: 91). Em suma, dentro desse espaço em que Chartier se apropria de Foucault, “mostrar o ponto de vista do poder é uma maneira de identificar as relações inteligíveis entre elementos exteriores uns aos outros [no caso entre práticas

discursivas e não-discursivas]” (FOUCAULT, *Segurança, território, população*, 2008/ 1978: 284).

Nesse momento do trabalho, portanto, tentarei refletir sobre certas ponderações acerca do trabalho que faz Foucault, para dessa maneira, descrever melhor, o que, nessas análises, me dá componentes para pensar a passagem das práticas discursivas e não-discursivas, para as práticas de dominação e de resistência. O que, obviamente, não significa uma sobreposição, um tipo de prática não se encontra no espaço de outra (a prática discursiva não é aquilo de qual se serve a dominação e as práticas não-discursivas não são aqueles de que se servem a resistência), mas no interstício entre elas (é no entre uma e outra, é na constante travessia entre uma e outra, que vão situar as dominações e as resistências). Na verdade, são dois problemas atados um ao outro, pois é a partir de um estudo que leve em conta a irreduzibilidade entre as práticas discursivas e as práticas não-discursivas que se pode perceber toda a relevância e as implicações de um estudo que tem em vista as práticas de dominação e as de resistência. Isso porque aquela primeira análise se situa no meio, na disjunção que liga tipos de práticas diferentes, na travessia que permite sua composição e com isso nos ensina que a segunda análise igualmente deve ser entendida em uma relação, no entre a dominação e a resistência, sem que se possa dizer de uma dominação total ou de uma resistência absoluta.

A primeira ponderação é sobre o discurso que diz que as relações de poder, em Foucault, são relações intransponíveis (quase ocupam o lugar que ficará vago pela linguagem como instância última) e deixam, com isso, pouco espaço para as resistências. A segunda ponderação é sobre o discurso que diz que as relações de poder são de tipo estratégico, enquanto as práticas de resistência são de tipo tático. A terceira ponderação é sobre o discurso que diz que, afirmar liberdades individuais, é retornar – depois de tanto o combater – ao sujeito como núcleo elementar de qualquer resistência. Eu farei esse movimento porque, por meio dele, chegamos ao núcleo de resistência da própria trajetória de Foucault com o que ela pode ter em comum com a de Chartier.

Agora, o trabalho de análise das práticas de dominação e de resistência se debruça em Foucault para encontrar certas referências às práticas de resistência, com o objetivo de contrapô-las à imagem do pensador que vê o poder por toda parte.

Nas suas análises históricas que, desde o começo da década de 70 (bem antes, como atestam *História da loucura* e *Nascimento da clínica*), se pautam por um estudo

minucioso das relações de controle que novas práticas médicas, hospitalares, psicológicas, as quais surgem formando uma medicina social com sua tecnologia do corpo social, estabelecem com o corpo (corpos que no extremo são divididos em normais e anormais), Foucault mostra como diferentes épocas tiveram diferentes regimes corporais e como algumas práticas, das quais menos esperaríamos resistência, resistiram ao controle dos corpos pelo discurso higiênico-sanitário da medicalização.

Foucault chama atenção para a curiosidade (meticulosa erudição da genealogia) de se constatar que “os grupos de dissidência religiosa, tão numerosos nos países anglo-saxões, de religião protestante, [e que] tinham essencialmente por objetivo nos séculos XVII e XVIII lutar contra a religião do Estado e a intervenção do Estado em matéria religiosa”, a partir do século XIX, são, também, grupos de dissidência que têm “por objetivo lutar contra a medicalização, reivindicar o direito de as pessoas não passarem pela medicina oficial, o direito sobre o seu corpo, o direito de viver, de estar doente, de se curar e de morrer como quiserem” (Idem, “O nascimento da medicina social”, 2004b/1974: 96-97).

Dando continuidade a esse enfoque da resistência que sempre anda em conjunto com o poder, descreve, poucas linhas abaixo, que o caso da peregrinação a Lourdes (católica), no final do século XIX, não pode tão-somente ser entendida como ato de devoção, pois consistia em outro episódio de “resistência difusa [dos peregrinos] à medicalização autoritária de seus corpos e doenças”. O mais interessante, todavia, é que nessas análises o pensador não visa ver nessas práticas uma mistura de resíduos da tradição e de lutas de outrora.

Em lugar de ver nessas práticas religiosas um fenômeno residual de crenças arcaicas ainda não desaparecidas, não serão elas uma forma atual de luta política contra a medicalização autoritária, a socialização da medicina, o controle médico que se abate essencialmente sobre a população pobre; não serão essas lutas, que reaparecem nessas formas aparentemente arcaicas, mesmo que seus instrumentos são antigos, tradicionais e supõem um sistema de crenças mais ou menos abandonadas (Ibidem: 97)?

São lutas em torno de práticas que resistem na atualidade delas. São enfrentamentos que não podem ser concebidos como dominação brutal, pois as relações de poder são sempre reversíveis. Não são incontornáveis, nem são totalmente triunfantes.

Em a *Vontade de saber* Foucault dizia que “lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo), esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”. Afinal, continua o pensador pouco adiante, as correlações de poder “não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão” (FOUCAULT, *Vontade de saber*, 1988/1976: 91). Não é pensado então um lugar fora das relações de poder em que a resistência subsistiria, mesmo porque sempre são resistências múltiplas que despontam na sua singularidade. É nessa linha de raciocínio que permite a afirmação de que as resistências “são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como interlocutor irreduzível” (Ibidem: 91-92).

Segundo Foucault, em uma entrevista de 1977, na qual a questão da dominação e da rebelião se mostra como o reverso uma da outra, “as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência”, ainda mais “porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior a resistência”(FOUCAULT, “Poder e saber”, 2003/1977: 232). Nesse mesmo ano, Foucault elabora um acréscimo a esse entendimento de resistência quando diz, em outra entrevista, que “há sempre, com certeza, alguma coisa no corpo social, nas classes, nos grupos, nos próprios indivíduos que escapa, de certa maneira, às relações de poder; alguma coisa que não é matéria primeira mais ou menos dócil ou recalcitrante, mas que é o movimento centrífugo, a energia inversa, a escapada” (Idem, “Poderes e estratégias”, 2003/1977: 245). Trata-se da resistência como o limite, o avesso, o contragolpe que, a todo avanço da dominação, faz um movimento para dela se livrar.²⁸ À questão por “grandes rupturas

²⁸ Ver que nesse momento posso trazer a baila todo o problema do delinqüente como mecanismo para maior lucro e rendimento do poder, como o que o sistema penitenciário coloca no lugar do infrator – enquanto o infrator é identificado pelo seu ato, pela sua autoria, o que caracteriza o delinqüente, segundo Foucault, é a sua vida e como ela está amarrada ao seu delito por fios complexos –, mas que, por sua vez, não é simplesmente um brinquedo do poder, porquanto acrescenta uma intensidade, uma repetição e uma rapidez que escancaram esse aparelho de poder (a prisão) que funciona a partir de uma rede de ilegalismos que o poder deixa funcionar de fora para dentro e de dentro para fora. Nas reflexões que acompanham *Vigiar e punir* Foucault esclarece que o que a sociedade considera seus “marginais” e que imaginam do lado de fora, na verdade, circulam nas margens que não são marcadas pela fronteira da exclusão, margens que são, na verdade, “os espaços discretos e ensurdecidos que permitem ao perfil mais honroso se estender, e a lei mais austera se aplicar”, são “os intervalos internos, as pequenas distâncias intersticiais que permitem o funcionamento” social” (FOUCAULT, “Prefácio (in Jackson)”, 2003/1975: 147). Existe tolerância, cumplicidade, aceitação do parcialmente ilícito, ele é perfeitamente tolerado. Franjas que são também condições para o exercício real do poder, pois “é preciso que o ilegalismo da delinqüência seja conservado

radicais, divisões binárias e maciças?”, Foucault responde que às vezes. Apesar de que temos que suspeitar quando a essas rupturas com “a” (de unidade) bem marcado ele dá crédito, podemos dizer que o faz com alguma desconfiança. Na continuação da frase ele, mais condizente com suas pesquisas, diz que

é mais comum, entretanto, serem pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e em suas almas, regiões irreduzíveis (Idem, *A vontade de saber*, 1988/1976: 92).

Não que Foucault descarte a possibilidade de uma revolução; longe disso, só acha que não é analiticamente pertinente entendê-la como movida pela resistência com R maiúsculo. Ao contrário, são os inúmeros resistires, é a “codificação estratégica desses pontos de resistências que torna possível uma revolução” (Ibidem). Uma dança em que um parceiro tenta submeter o outro, que por sua vez se desvia.

Aqui tento evidenciar o que, dentro das próprias relações de poder, constitui seu limite, isso dentro de uma problemática que ainda é aquela das coordenadas de um dispositivo qualquer de dominação (as relações e os operadores de dominação). Nesse campo de dominação as práticas de resistência não podem constituir um fora, algo externo ao próprio poder, mas isso não significa que se está capturado inteiramente por essa armadilha. Dizer que não existem liberdades elementares não significa dizer que não há resistência, é sim dizer que só existem relações de poder onde existem resistências. A resistência não é o fora do poder e isso, simplesmente, porque é sua compatriota, é tão múltipla e integrável quanto ele. *Quando afirma a heterogeneidade entre as práticas de dominação e as práticas de resistência, Foucault nunca remete a um princípio de exclusão, pois o heterogêneo não impede a coexistência, a junção ou a conexão. Não teria sentido para ele submeter essa lógica à da*

com cuidado, e organizado como um perigo permanente”, só assim, pode-se apregoar o amor pela lei e pela segurança (Ibidem: 148). Considero que está claro que o temos aqui é uma reflexão sobre o que de tático existe nas relações de poder dentro de uma tecnologia que é a disciplina. O que não significa que nessas margens o conjunto da delinquência, por uma singular força da ironia, não possa “na intensidade de um encarniçamento, em uma série de repetições, em uma corrida frenética” ter como efeito “explodir com as portas melhor abertas, com os mais largos canais” ao mostrar como o próprio sistema arranhou, organizou e colocou para funcionar esses ilegalismos (Ibidem: 149).

dialética (aquela que coloca em jogo termos contraditórios em um elemento homogêneo), uma vez que seria bem mais interessante estabelecer uma lógica estratégica que estabelece a conexão do heterogêneo

Se existe alguma vantagem que leva o poder é que grande parte das existências que lhe foram resistentes (das vidas infames e comuns que foram iluminadas por ele), só nos chega por causa do encontro com ele, é ele que constrói o discurso oficial. Segundo Foucault, “o que as arranca da noite em que eles [os marginais, os excluídos, a minoria] teriam podido, e talvez sempre devido, permanecer é o encontro com o poder”. Esse poder que “espreitava essas vidas, que as perseguiu, que prestou atenção, ainda que por um instante, em suas queixas e em seu pequeno tumulto, e que as marcou com sua garra” (FOUCAULT, “A vida dos homens infames”, 2003/1977: 207).

Dizê-lo – que as relações de poder são instáveis e, por isto, acessíveis às relações de resistência – é ao mesmo tempo afirmar que as tecnologias mesmas que tais relações de poder vinculam não são imóveis. Se, mesmo estas tecnologias (uma do tipo pastoral, outra do tipo disciplinar, ainda outra do tipo governamental) não são imobilizadas e uma tecnologia não dá, simplesmente, lugar à outra – na verdade muitas vezes elas funcionam em concomitância e muito depende seu aparecimento na análise histórica de onde postamos as apreciações²⁹ – o que não dizer, então, das relações de poder, que são, em si mesmas, extremamente modificáveis, pois funcionam desinstitucionalizadas, elas não remetem tanto a instituições quanto a técnicas operatórias em processos múltiplos.³⁰ Exatamente por isso – por sua mobilidade operatória – as relações de poder não podem ser confundidas com as tecnologias de poder que as enlaçam em uma mesma curva e não podem ser confundidas com relações estratégicas que seu vetor tecnológico supõe. Foucault apontava isso quando diz que em *Vigiar e punir*

²⁹ Referência a uma passagem esclarecedora no curso *Segurança, território e população* sobre o cuidado na utilização dos elementos históricos, em que Foucault aponta aos seus ouvintes que: “você não têm uma série no qual os elementos vão se suceder, os que aparecem fazendo seus predecessores desaparecerem. Não há a era do legal, a era do disciplinado, a era da segurança. Você não têm mecanismos que tomam o lugar dos mecanismos disciplinares, os quais teriam tomado o lugar dos mecanismos jurídico-legais. Na verdade, você têm uma série de edifícios complexos nos quais o que vai mudar, claro, são as próprias técnicas que vão se aperfeiçoar ou, em todo caso, se complicar, mas o que vai mudar, principalmente, é a dominante ou, mais exatamente, o sistema de correlação entre os mecanismos jurídicos legais, os mecanismos disciplinares e os mecanismos de segurança” (FOUCAULT, *Segurança, território, população*, 2008/1978: 11).

³⁰ Ver que quando elabora toda uma reflexão sobre tendência a redução dos suplícios entre 1770 e 1840, em *Vigiar e punir*, Foucault escreve que essa técnica ainda não chegou ao fim, uma vez que, na nova tecnologia penal que se estabelece nesses anos, os castigos nunca funcionariam sem certos complementos de sofrimento físico.

Quando falo de sociedade ‘disciplinar’, não se deve entender ‘sociedade disciplinada’. Quando falo da difusão dos métodos de disciplina, não é afirmar que ‘os franceses são obedientes!’ Na análise dos procedimentos ajustados para normalizar, não há ‘a tese de uma normalização maciça’. Como se, justamente, todos esses desenvolvimentos não fossem a medida de um insucesso perpétuo (Idem, “A poeira e as nuvens”, 2003/1978: 330).³¹

Continuarei – para exemplificar e elucidar o que estou entendendo como as relações de poder e as relações de resistência em Foucault – a trilha daquelas análises que envolvem o poder religioso de quem tinha esboçado a resistência algumas linhas atrás. No entanto, efetuarei um pulo dos anos 1974/1975 para 1978, em que Foucault falará do envolvimento das condutas e das contracondutas pela tecnologia do poder pastoral cristão e, na qual, ele situa o pleno funcionamento entre os séculos X-XI ao século XVII. Detenho-me na sua caracterização da conduta, que segundo o mesmo

“é, de fato, a atividade que consiste em conduzir, a condução [...], mas é também a maneira como uma pessoa se conduz, a maneira como se deixa conduzir, a maneira como é conduzida e como, afinal de contas, ela se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução” (Idem, *Segurança, território, população*, 2008/1978: 255).

Em articulação com esse elemento fundamental – *a conduta dos homens*, ao mesmo tempo, como ato de condução, por meio de mecanismos de coerção, e como maneira de se comportar, em um campo mais ou menos aberto de possibilidades – introduzido pelo pastorado cristão na sociedade ocidental e, dentro do próprio campo do pastorado, Foucault identifica certos pontos de resistência, de formas de ataques e de contra-ataques, de insubmissões, de revoltas contra algumas condutas. Movimentos de contracondutas que têm como objetivo outra conduta, segundo o mesmo,

“querer ser conduzido por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos” e que, alguns, procuram ainda “escapar da conduta dos

³¹ Chartier analisa esse mesmo trecho e escreve que “se este é o momento [1770/1780 a 1830/1840] em que os procedimentos disciplinares, as tecnologias de vigilância, os aparelhos panópticos são constituídos como mecanismos essenciais da organização e do controle do espaço social, isso não significa, entretanto, que eles efetivamente dividiram, policiaram e disciplinaram o mundo social” (CHARTIER, *À beira da falésia*, 2002: 143).

outros, [estas] que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir” (Ibidem: 257).

Enfim, não é de fora que se faz resistência, porém de dentro, das margens.³² No entanto – Foucault se pergunta exatamente isso – supor que existem movimentos de retorno e tipos de reação ao pastorado não seria supor também que o pastorado veio antes, que as relações de poder que ele vincula e que o vinculam são primeiras em relação às de resistência? Foucault não concebe isso, não vê nas resistências simplesmente fenômenos às avessas, tomados como negativos ou reativos, afinal o próprio pastorado se forma em uma relação de enfrentamento com certos comportamentos religiosos que vigoravam então. Trata-se de uma tecnologia que surge como uma construção positiva ao recortar esse espaço e instituir nele relações de conduta que não podem, portanto, desligarem-se de uma correlação fundamental com a contraconduta, que por sua vez, só é contra em relação a uma conduta. O que não significa dizer que essas resistências de conduta são separadas e isoladas de outros conflitos ou outros problemas, pois segundo Foucault “por mais que essas revoltas possam ser específicas em sua forma e em seu objetivo, nunca são autônomas, qualquer que seja o caráter decifrável de sua especificidade” (Ibidem: 260).

É nesse sentido que o pensador indica que quando a era do pastorado vai se esboroando e a tecnologia de poder da governamentalidade vai se desenvolvendo, essas revoltas de condutas irão se produzir não tanto do lado das instituições religiosas, e sim, do lado das instituições políticas que tentarão governar os homens. O que, de fato, mostra como uma técnica de relações de poder como a conduta pode ser re-apropriada em outro circuito e como, nessa atualização, sua relação com a contraconduta continua fundamental. Foucault utiliza-se de alguns exemplos de como a contraconduta poderia fazer esse face-a-face à conduta dentro do pastorado. Utilizar-me-ei brevemente de dois desses exemplos para elucidar do que estou falando quando menciono uma correlação essencial entre um e outro.

³² Ver que Chartier fala mais ou menos isso quando entende que “nem todas as fissuras que fendem a dominação [...] assumem a forma de rupturas espetaculares nem se expressam sempre pela irrupção de um discurso de recusa e de rebelião. Elas nascem freqüentemente dentro do próprio consentimento, reutilizando a linguagem de dominação para fortalecer a insubmissão” (CHARTIER, *À beira da falésia*, 2002: 96).

Um ponto importante da resistência ao poder pastoral é o ascetismo, ascese entendida como um exercício de si sobre si, um corpo-a-corpo travado consigo mesmo e que, por isso mesmo, não necessita, a princípio, da presença de outro, de um guia ou de um mestre. Um exercício cujo critério é sempre uma maior dificuldade a ser experimentada ou um desafio que tende a ultrapassar certos limites e, nesse movimento, tende a um estado de tranqüilidade e de domínio em que as tentações deixam de inquietar o espírito. Entretanto, na medida em que a pastoral tem uma relação essencial com a obediência, com a renúncia à vontade e isso não se dá por meio de uma recusa do mundo, mas sim de renúncia de si mesmo, efetivada numa estrutura de poder em que o pastor é aquele que submete as ovelhas, a pastoral não pode aceitar o asceta. Nessa medida o “ascetismo é uma espécie de obediência exasperada e controvertida, que se tornou domínio de si egoísta”, o que segundo Foucault diz respeito ao que nele é excessivo ou “um algo mais que assegura precisamente sua inacessibilidade por um poder exterior”. Aqui obviamente não no sentido de que o ascetismo está fora do campo do pastorado ou que a contraconduta é externa à conduta, mas no sentido de que aquela escapa a esta pelas margens, já que afinal o ascetismo não deixa de ser certa conduta em relação a si mesmo. Uma conduta que escapa à obediência contínua e infinita de um homem a outro – esta, característica do pastorado – e, por meio de uma conduta exagerada e exasperada, “sufoca a obediência com o excesso de prescrições e desafios que o indivíduo lança a si mesmo” (Ibidem: 274).

Outro ponto de divergência em relação à pastoral que elucidada sobre essa questão entre poder e resistência diz respeito à mística como contraconduta. O misticismo é um tipo de experiência que escapa ao poder pastoral, no sentido de que aquele poder havia desenvolvido uma economia da verdade que ia “do ensino de uma verdade ao exame do indivíduo”, em que a verdade é “transmitida como dogma a todos os fiéis e [há] uma verdade tirada de cada um deles como segredo descoberto no fundo da sua alma” pela confissão. A mística não estabelece a verdade pelo exame ou pela confissão, pois nela a alma ‘vê a si mesma em Deus, e vê Deus em si mesma’ e, por essa revelação imediata, escapa ao ensino e à hierarquia que o pastorado supõe. Ao mesmo tempo, escapa, pela comunicação direta com Deus (seja por meio da comunicação entre Deus e a alma, seja pela inspiração em que Deus se faz reconhecer presente, seja pelo silêncio como um tipo de relação com ele), à intermediação de um pastor. Acrescente-se ainda que a mística

contrapõe-se ao tipo de relação com o progresso da verdade como ele se dá no pastorado: não se vai simplesmente da ignorância ao conhecimento, pois de fato, na mística isso funciona em uma relação ambígua e de alternância entre o saber e a ignorância. *A partir desse exemplo, posso apontar que as relações entre condutas e contracondutas em Foucault atendem sempre por respostas alternadas*: a mística como resposta à conduta pastoral, mas também a conduta pastoral podendo ser entendida como resposta a um fundo místico. Mas por que parece que a mística está subordinada de certa forma à conduta pastoral? Isso se refere ao profundo senso histórico em Foucault que o faz estudar tão-somente essas práticas nas suas relações históricas dentro de uma tecnologia ou outra de poder, nesse caso, na tecnologia de poder pastoral.

Os elementos de contraconduta, tal como quis esclarecer nesses exemplos, não são exteriores ao cristianismo, mas são como seus elementos de fronteiras, que não cessaram de ser atualizados, re-implantados e retomados em um sentido ou em outro pela Igreja. O que significa dizer que as lutas entre as relações de poder vinculadas pela tecnologia do pastorado e práticas de resistência se dão na “forma da utilização permanente de elementos táticos pertinentes na luta antipastoral, na própria medida em que fazem parte, de maneira até mesmo marginal, do horizonte geral do cristianismo” (Ibidem: 84). Como ele diz no manuscrito que acompanhou sua aula de 1º de março de 1978 no Collège de France:

[Se insisto] nesses elementos táticos que deram formas precisas e recorrentes às instituições pastorais, não foi, em absoluto, para sugerir que se tratava de lutas internas, de contradições endógenas, com o poder pastoral devorando a si mesmo ou encontrando em seu funcionamento seus limites e suas barreiras. Foi para identificar as ‘entradas’: por onde processos, conflitos, transformações [...], por onde fenômenos como esses podem entrar no campo do exercício do pastorado, não para nele se transcrever, se refletir, mas para realizar divisões, valorizações, desqualificações, reabilitações, redistribuições de todo tipo [...]. Em vez de dizer: cada classe, ou grupo, ou força social tem sua ideologia, que permite traduzir na teoria suas aspirações – conviria dizer: toda transformação que modifica as relações de força entre comunidades ou grupos, todo conflito que os põe em confronto ou que os faz rivalizar requer a utilização de táticas que permitem modificar as relações de poder e a introdução de elementos teóricos que justifiquem moralmente ou fundam em racionalidade essas táticas (Ibidem: 285).

Não é tanto remetendo à oposição entre estratégias e táticas que podemos encaminhar as análises de relações de poder e das práticas de resistência em Foucault.³³ Digo isso pensando na oposição que Certeau descreve entre “a tática [que] é determinada pela ausência de poder [e] a estratégia [que] é organizada pelo postulado de um poder” (CERTEAU, *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, 2003/1990: 101). As relações de poder, por serem relacionais e operacionais, são tão táticas (não contam com um lugar próprio e constroem sua base no tempo, no aproveitamento da ocasião) quanto estratégicas e produzem seus efeitos tanto por sua disposição, suas técnicas, seus funcionamentos quanto por suas táticas e manobras, o que permite que certas técnicas de poder integrem outros circuitos, bem como, que se reinsiram linhas de resistência dentro de tecnologias de poder. Dizer então que as resistências cotidianas são táticas, enquanto os poderes são estratégicos, não faz sentido em Foucault. Ambas lutam em um mesmo espaço e em um mesmo tempo, sem que exista um fora para onde elas remetam. É claro, em Foucault que, em um campo de dominação, ‘o poder’ se caracteriza por constituir uma relação estratégica com as instituições, o que limita sua mobilidade e o encerra em certa rigidez, mas na nossa atualidade existem processos tecnológicos que não passam exatamente por uma institucionalização.

Ambos, Foucault e Certeau, estão preocupados com o resistir. Este último mostra, brilhantemente, que para pensar as operações de cada locutor em uma cultura popular, temos que inseri-las dentro de certos procedimentos que implicam o que ele chama uma “lógica dos jogos de ações relativos a tipos de circunstâncias” – uma lógica articulada em cima das ocasiões (Ibidem: 83). Para perceber essas lógicas das astúcias cotidianas, Certeau fala que precisamos de pelo menos duas posturas: primeiro, não enxergar na cultura popular um objeto do passado, pois é a ordem efetiva das coisas que as táticas populares desviam para seus fins próprios (uma postura que visa a atualidade). Segundo,

³³ Ver que em Certeau as estratégias se baseiam em um lugar próprio e são, por meio desses espaços, capazes de produzir, mapear e impor (gestão das relações com uma exterioridade de alvos e ameaças), enquanto que as táticas se baseiam nas circunstâncias e não se definem pela lei de um lugar, por isso só podem utilizar, manipular e alterar esses espaços (modos de emprego). O que Certeau chama de estratégias é “o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir de um sujeito de querer e de poder (uma empresa, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado”. O que chama de táticas é a ação calculada no lugar que é o do outro, no espaço que este controla e ela “opera golpe por golpe, lance por lance”, por meio da astúcia, ela é a “arte do fraco”, de “fortificar ao máximo a posição do mais fraco, por meio da pertinência que dão ao tempo (CERTEAU, *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, 2003/1990: 99-102).

perceber que diante das estratégias que constroem lugares próprios existem táticas que se aproveitam do seu não-lugar para se beneficiar das ocasiões e desviar imposições para seus próprios fins (uma postura de anti-disciplina).³⁴

Obviamente, quando recorre a Foucault nesta distinção entre estratégias e táticas, Certeau pensa em *Vigiar e punir* e na maneira que aí, neste livro acontecimento, foi desenhado o quadro de uma sociedade disciplinar (uma tecnologia disciplinar) em que as relações de poder se inserem em uma estratégia de lugar próprio. Poderia estar pensando também, em *A vontade de saber*, pois, como diz Deleuze em um texto de 1977, neste existe a possibilidade – dada uma ambigüidade que ele detecta nesse livro nas análises de poder em Foucault – de remeter o macro para o modelo estratégico e o micro para o modelo tático. No entanto, os desenvolvimentos posteriores das análises do poder não enveredam por esse caminho e, por isso, cabe salientar que esses estudos são instrumentos adequados para se refletir também sobre as sociedades de segurança (como indicado em a *História da sexualidade V. I* e desenvolvido nos cursos de 1978 1979 no Collège de France) e as sociedades de controle atuais. As sociedades que são assim chamadas por Deleuze por serem cada vez mais globalizadas e nas quais as relações de poder são tão astuciosas quanto às resistências a elas.³⁵ Em 1978, Foucault já indicava que nos últimos anos a sociedades e os indivíduos tinham mudado: “são cada vez mais diversos, diferentes e independentes”.³⁶ O que significa dizer que “há cada vez mais categorias de pessoas que

³⁴ Esclareço que não se trata aqui de criticar as noções de estratégias e táticas de Certeau, mas situá-las tendo uma visão mais ampla da obra de Foucault. Mesmo porque, laborar uma reflexão sobre a obra daquele, seria nos lançar em outro pensamento, em outra história do pensamento em que as noções, apesar das convergências, estariam dispostas em outro solo, exatamente por isso, não se pode, nessa dissertação, fazer uma reflexão com maior profundidade da obra de Certeau.

³⁵ Me refiro as distinções que propõe Deleuze entre as sociedades disciplinares e as sociedades de controle: enquanto as primeiras supõem instituições de confinamento como variáveis independentes, com uma linguagem comum analógica, as segundas supõem modos de controle como variáveis inseparáveis, com uma linguagem numérica; os confinamentos são moldes, enquanto os controles são modulações (a empresa substituiu a fábrica; a formação contínua, a escola, e o controle contínuo, o exame); enquanto nas sociedades disciplinares não se parava de recomeçar (as eternas reformas, as descontinuidades energéticas), nas sociedades de controle nunca se termina nada (sempre em um feixe contínuo, em um movimento ondulatório); as primeiras utilizam-se de máquinas energéticas cujo perigo passivo é a entropia e o perigo ativo é a sabotagem (um capitalismo erigido para a produção), enquanto as segundas utilizam-se de máquinas informáticas e computadores, cujo perigo passivo é a interferência e o perigo ativo é a pirataria e a introdução de vírus (um capitalismo erigido para o produto, para a venda de serviços e a compra de ações); a disciplina é de longa duração, infinita e descontínua, enquanto o controle é de curto prazo, rotação rápida, contínuo e ilimitado (DELEUZE, “*Post-scriptum* sobre as sociedades de controle” 1992/1990: 219-226).

³⁶ Ver que Deleuze em um texto de 1987 dizia que: “Foucault jamais pensou, e ele o disse com bastante clareza, que as sociedades disciplinares fossem eternas. Antes, ele pensava que entraríamos num tipo de

não estão submetidas a disciplina” (FOUCAULT, “A sociedade disciplinar em crise”, 2003/**1978**: 268), pessoas que, conforme Certeau, “jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los” (CERTEAU, *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, 2003/**1990**: 41). Tudo isso me leva a uma reflexão elaborada por Foucault em 1979, quando ele pesquisa como as nossas sociedades não são mais ou tão-somente disciplinares, pois elas já se haviam equipado com outros mecanismos:

No horizonte de uma análise como essa [ele está discorrendo sobre uma nova tecnologia política ligada ao neoliberalismo], o que aparece não é em absoluto o ideal ou o projeto de uma sociedade exaustivamente disciplinar em que a rede legal que encerra os indivíduos seria substituída e prolongada de dentro por mecanismos, digamos, normativos. Tampouco é uma sociedade em que o mecanismo da normalização geral e da exclusão do não-normalizável seja requerido. Tem-se, ao contrário, no horizonte disso, a imagem ou a idéia ou o tema-programa de uma sociedade na qual haveria otimização dos sistemas de diferença, em que o terreno ficaria livre para os processos oscilatórios, em que haveria uma tolerância concedida aos indivíduos e às práticas minoritárias, no qual haveria uma ação, não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo, e, enfim, no qual haveria uma intervenção que não seria do tipo da sujeição interna dos indivíduos, mas uma intervenção de tipo ambiental [flexibilidade dentro do jogo, visto que o jogo já está regrado] (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, 2008/**1979**: 354-355).

Como se vê, ao invés de ficar imobilizado diante daquilo que são táticas de escape, que são outras maneiras de fazer, as relações de poder são enlaçadas em outra tecnologia (de tipo de neoliberal) que, por meio de outra estratégia (abrindo um espaço regrado de liberdade), cria outro espaço relacional entre poderes e resistências (numa luta constante entre maiores espaços de liberdade e espaços de segurança e controle). Nisso podemos ver que o poder também é tático e por isso acompanha, com suas próprias manhas, as manhas dos consumidores. Afinal, a resistência anda com o poder e vice-versa, ou, como diz um pensador importante da cultura:

“a hegemonia cultural nunca é uma questão de vitória ou dominação pura (não é isso que o termo significa); nunca é um jogo cultural de perda e ganho; sempre tem a ver com a mudança no equilíbrio de poder

sociedade nova. É claro que existe todo tipo de resquício de sociedades disciplinares, que persistirão por anos a fio, mas já sabemos que nossa vida se desenrola numa sociedade de outro tipo, que deveria chamar-se, segundo o termo proposto por William Burroughs — e Foucault tinha por ele uma viva admiração —, de sociedades de controle” (DELEUZE, “O ato de criação”, **1987**. Disponível online via http://www.dossie_deleuze.blogspot.com.br/. Janeiro de 2009).

nas relações da cultura; trata-se sempre de mudar as disposições e configurações do poder cultural e não se retirar dele” (HALL, *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, 2003: 339).

De sorte que, como havia dito a respeito do pastorado, as contracondutas que se opõem às condutas pregoadas por ele não tinham por objetivo se livrar dele no geral, na sua totalidade, e sim, desfrutar de um pastorado melhor, em que se seria mais bem guiado, com a salvação mais bem assegurada, com outra relação com a obediência, melhor se aproximando da verdade. É todo um campo de correspondências, de intercâmbios e de apoios recíprocos. Nesse sentido fica evidente que se estabelece, por meio das condutas e das contracondutas, um processo de subjetivação do indivíduo: opondo-se à subjetivação de tipo pastoral, em que o sujeito se torna indivíduo se sujeitando, as outras condutas recorrem às outras práticas, ou às mesmas práticas, modificando-as um pouco aqui e um pouco acolá.

Com essas outras condutas que são resistências, Foucault supõe obviamente liberdades, mas desde que tenhamos dois cuidados, um de fato e outro de método e de princípio. O primeiro – que é de fato, no sentido factual – é que não tem verdadeiramente sentido histórico dizer que, entre uma tecnologia de poder e outra, esta possui uma maior quantidade de liberdade que aquela, visto que “não vemos que tipo de demonstração, que tipo de aferição ou de medida poderíamos aplicar” (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, 2008/1979: 85). O segundo é que a liberdade “não é um universal que se particularizaria com o tempo e com a geografia”, nem “uma superfície branca que tem, aqui e ali e de quando em quando, espaços negros mais ou menos numerosos”. Desta forma, a liberdade é pensada como nada além – o pensador já considera que é muito – do que, na nossa atualidade, “uma relação atual entre governantes e governados, uma relação em que a medida do pouco demais de liberdade que existe é dada pelo mais ainda de liberdade que é pedido” (Ibidem: 86).

A questão do governo é importantíssima para entender as relações de poder em Foucault, pois, governar, conforme este, “é estruturar o campo de ação dos outros”, ou seja, “o exercício de poder como um modo de ação sobre as ações dos outros”. O que implica, segundo o pensador, que “o poder só se exerce sobre ‘sujeitos livres’, enquanto ‘livres’”. Qual o sentido dessa formulação? É que as relações de poder se exercem sobre sujeitos, individuais ou coletivos, que “têm diante de si um campo de possibilidades onde

diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer”. As relações de poder e a insubmissão da liberdade são indissociáveis:

Não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade (onde o poder se exerce, a liberdade desaparece); mas um jogo mais complexo: neste jogo, a liberdade aparece como condição de existência do poder (ao mesmo tempo sua precondition, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu suporte permanente, uma vez que se ela se abstraísse inteiramente do poder que sobre ela se exerce, por isso mesmo desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, ela aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente (FOUCAULT, “O sujeito e o poder”, 1983, In: RABINOW E DREYFUS, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, 1995: 244).

Nesse sentido de uma maior autonomia (liberdade) é que pode ser entendida a afirmação da resistência. E assim pode ser entendida a afirmação de Foucault, feita anos mais tarde, de que “nunca se pode estar seguro de que não haverá exploração”, e que, “de fato podemos estar seguros de que haverá uma, e que tudo o que se tem criado ou adquirido, todo o terreno que se tem ganhado, será, em um momento ou outro, utilizado desta maneira”. O que não significa, para o pensador, que isso “seja uma objeção a todos esses movimentos ou a todas essas situações” de resistência. E isso, uma vez que nunca estamos presos a uma dominação, pois se trata de uma luta com tudo o que isso tem de estratégico. Obviamente, Foucault indica que a luta não é simétrica e que a situação de poder não é a mesma, mas “basta que qualquer um de nós se eleve sobre o outro, e o prolongamento dessa situação pode determinar a conduta a seguir, influenciar a conduta ou a não-conduta de outro”. Isso significa que temos a possibilidade de mudar a situação e que essa possibilidade existe sempre. Em suma, quando Foucault diz que nós, os contemporâneos, não podemos nos postar fora da situação e que nunca estamos fora das relações do poder, ele não afirma que somos prisioneiros eternos, mas, pelo contrário, que somos sempre livres, já que sempre há a possibilidade de mudar as coisas. Ele chega mesmo a asseverar que “a resistência vem em primeiro lugar, e ela permanece superior a todas as forças do processo, seu efeito obriga a mudarem as relações de poder” (Idem,

“Sexo, poder e a política da identidade”, 1982. Disponível online via <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>. Dezembro de 2008).³⁷

Trabalhar sobre esse espaço de resistência aberto pela obra de Foucault é articular a proposta teórico-metodológica de uma história rizomática com seus correlatos ético-políticos. Se a genealogia, tal com elabora Foucault, é uma maneira de retomar os problemas que nos afetam na nossa atualidade, que possuem uma pertinência para nós hoje, de uma maneira que nas análises das práticas discursivas e não-discursivas, surjam suas linhas de força e de fragilidade. Se nesse espaço, o pensador faz aparecer relações de poder articuladas sob resistências, em que são traçadas vias de ataques possíveis aos estados de dominação. Se, esse projeto, é levado a termo com rigor e paixão, por meio de uma análise que recusa os universais em prol de uma absoluta historicidade. Uma história que possui uma pertinência para o presente. Então, além de rizomática, a história que faz Foucault é preocupada e crítica. É uma história que recusa ser um trabalho da memória em cima da memória, é um trabalho da memória em cima do devir (no que ainda pode ser).

Se nesse caminho preocupado e crítico Foucault pensa com outros e instiga pensamentos, tal como faz com Chartier, obviamente, este último, também pensa com

³⁷ Ver que essa última afirmação de Foucault ultrapassa um pouco o âmbito epistemológico das suas análises e tem que ser entendida, por um lado e antes de tudo, como uma afirmação ético-política de princípio (uma maneira de olhar e de ser; seu estilo) e, por outro lado, como dentro das problemáticas do último Foucault, que consiste em se perguntar como, por meio do cuidado de si, nos constituímos como indivíduos autônomos? Não sei o quanto e se (na verdade desconfio que não) essa frase sobre a prioridade dada à resistência pode ser entendida em relação ao que Deleuze e Guattari chamam de desterritorialização absoluta, como linha de fuga absoluta que viria antes de qualquer estratificação, digo: “Na realidade, o que acontecia primeiramente era uma desterritorialização absoluta, uma linha de fuga absoluta, por mais complexa e múltipla que fosse, aquela do plano de consistência ou do corpo sem órgãos. E ela só se tornava relativa por estratificação nesse plano, nesse corpo: os estratos eram sempre resíduos, não o inverso – não deveríamos nos perguntar como alguma coisa sai dos estratos, mas antes como as coisas aí entram” (DELEUZE e GUATTARI, *Mil platôs*, V.I, 1995/1980: 72-73). Talvez, em Foucault, as resistências possam ser entendidas em relação aos poderes, de um modo paralelo ao que, em Deleuze e Guattari, seria um tensor em relação à gramaticalidade: “evitar-se-á crer que a expressão atípica seja produzida pelas formas corretas sucessivas. Ao contrário, é ela que leva ao estado de variação as formas corretas, e as arranca de seu estado de constantes. A expressão atípica constitui um extremo de desterritorialização da língua, representa o papel de tensor, isto é, faz com que a língua tenda a um limite dos seus elementos, formas ou noções, em direção a um aquém ou um além da língua. O tensor opera um tipo de transitivização da frase, e faz com que o último termo reaja sobre o precedente, remontando toda a cadeia” (Ibidem: 44).

seus próprios interlocutores, o que faz da sua análise, singular. Assim, para ser um pouco rigoroso com a minha análise, escolhi um ponto de diferença (o qual permite a singularização) que acho importante nesse campo em comum entre Foucault e Chartier. O escolhi porque ele ainda permite descrever o tipo de história que considero que faz Foucault: uma genealogia rizomática preocupada e crítica.

2.4 Da singularidade

Como já visto, o problema de Chartier é o das lutas de representações, ou como tratar de um campo, ao mesmo tempo histórico e historiográfico, perpassado por relações de força. Nesse projeto, como constatado, ele se apropria de Foucault e de outros para, por meio de uma distinção fundamental entre práticas de tipo discursivo e práticas de tipo não-discursivo, afastar as idéias de que as análises devem partir de determinações que, ultrapassando o indivíduo (pressupostas por uma absolutização da linguagem), mostram o quanto nós somos dominados, ou de que as análises devem partir das liberdades que, incrustadas nos indivíduos (pressupostos por um sujeito originário), mostram o quanto somos, antes de tudo, livres. Chartier, em relação ao primeiro afastamento, mostra que – dentro do seu campo particular de estudos, a história da leitura – as obras (com tudo o que aspira lhes fixar o sentido e a correta interpretação) não têm um sentido estável, universal e imóvel, pois “são investidas de significações plurais e móveis, construídas na negociação entre uma proposição e uma recepção, no encontro entre as formas que lhes dão sua estrutura e as competências ou as expectativas dos públicos que delas se apropriam”. A recepção é entendida como o que inventa, desloca e distorce um sentido requerido por uma dominação.³⁸ Chartier, em relação ao segundo afastamento, mostra

³⁸ Ver que em outra de suas obras Chartier, refletindo sobre a cultura popular, atenta para o fato de que “com efeito, a força da imposição dos modelos culturais não anula o espaço próprio de sua recepção, que pode ser resistente, sutil ou rebelde. A descrição das normas e das disciplinas, dos textos ou das falas, graças as quais a cultura reformada (ou contra-reformada) e absolutista pretendia submeter os povos não significa que esses foram realmente submetidos, totalmente ou universalmente. Ao contrário, é necessário postular que existe uma separação entre a norma e o vivido, a injunção e a prática, o sentido visado e o sentido produzido – uma separação em que se podem insinuar reformulações e desvios” (CHARTIER, *Formas e sentido. Cultura escrita entre distinção e apropriação*, 2003/1995: 147). Além do mais, se pergunta Chartier em um texto já antigo em que visa à recepção da leitura dos livros azuis, se “não é a mesma leitura que acredita e não acredita, que aceita a verdade da narrativa sem ser vítima do seu valor de autenticidade? E será que não se pode caracterizar como ‘popular’ essa relação com os textos que pede que sejam tomados pelo real, mostrando, ao mesmo tempo em que são ilusões?” (Idem, *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*, 2004/1987: 374).

que as leituras têm que ser inseridas dentro do quadro em que uma obra é uma esfera específica, “que tem suas regras, suas convenções, suas hierarquias” que permitem que seja concebível, transmissível e compreensível. A produção inscrita nas formas e temas de estruturas fundamentais que “em um momento e lugar dados, modelam a distribuição do poder, a organização da sociedade, a economia da personalidade” (CHARTIER, *À beira da falésia*, 2002: 93). Chartier designa a relação do leitor com a escrita como invenção na imposição.³⁹

Também em Chartier aparece o problema da resistência, em um grande esforço de mostrar como os leitores escaparam de uma grade de leitura imposta e se fizeram autores da sua própria interpretação do texto. Uma preocupação, igualmente, com tudo o que comporta o ato de apagar e de inscrever, o trabalho da memória e do esquecimento. Seu esforço singular está em trabalhar na via aberta por todo o processo da escrita e de tudo esse processo pressupõe. É aí, nesse empenho em resistir por meio de uma interpretação histórica, por essa vontade de criar-mostrar uma nova maneira de ler a história, que as transversais de Foucault e Chartier se encontram em um espaço comum.

São questões que envolvem toda uma discussão imensa e complexa com que se debateram inúmeros pensadores, na França e alhures, desde pelo menos os anos 50. *A mim não cabe ponderar sobre a pertinência ou não dessas discussões ainda hoje, mas constatar que elas remetiam a um problema.* Afinal, nem todos se conferem o direito de aceitar uma situação de fato (que essas discussões chegaram ao seu termo com os impasses do estruturalismo e o novo *status* da *práxis* no discurso histórico) como se fosse evidente e, com isso, que nosso saber já houvesse assentado em algum concerto historiográfico, mesmo que provisório. O que não significa dizer, aliás, que histórias maravilhosas e experiências de pesquisa históricas não tenham sido elaboradas nesse tempo. As histórias são escritas sem pedir

³⁹ Ver que descrevendo as escritas expostas e monumentais a partir de um livro de Armando Petrucci, Chartier chama a atenção para o que, contra a escrita que respeita as normas estéticas e gráficas dominantes nos séculos XVII e XVIII, contra a imposição das regras dos profissionais da escrita e que são “um dos instrumentos utilizados pelos poderes e pelas elites para enunciar sua dominação – e conquistar adesão” –, as escritas “são também uma forma dos mais fracos manifestarem sua existência ou afirmarem seus protestos”. Isso por meio das escritas em língua vulgar que não respeitam o uso das maiúsculas e as minúsculas, as quais usadas em anúncios, libelos, pasquins, grafites, que “trazem um conteúdo subversivo: difamam os indivíduos, ridicularizam os poderosos, denunciam os poderes” (CHARTIER, *Os desafios da escrita*, 2002: 80-81).

licença aos debates que, mesmo que não o saibam, as suscitam. No entanto, uma história crítica e preocupada não pode se dar a esse luxo. Não pode prescindir de ferramentas teóricas e metodológicas mais ou menos explícitas. Não pode tentar esconder seu lugar de fala. E isso porque a nossa atualidade marcada por multiplicidades e variedades requer sempre maior complexidade por parte das análises do historiador, numa concepção de história como um ponto de vista que se agarra às discontinuidades, diferenças e discrepâncias “que permitiria ter uma idéia mais complexa e, talvez, mais adequada do passado, para se apropriar do futuro com maior força de invenção e imaginação” (Idem, *Cultura escrita, literatura e história*, 2001/1999: 20).

Dentro dessa discussão complexa, o trabalho de Chartier se caracteriza por uma tentativa de estabelecer um diálogo entre vários níveis: da crítica como descrição e análise de conteúdos históricos e da crítica como horizonte de uma cultura crítica; das práticas discursivas e das práticas não-discursivas; das determinações coletivas e das liberdades individuais. *O que demanda, da minha parte, por ser uma análise de um espaço de apropriação Foucault/Chartier, que me pergunte sobre o que, dentro desse campo de problematização em comum, estabelece o jogo das diferenças ou, pelo menos o desnível do pensar. Com certeza ele se apresenta como possível.*

Primeiramente, em uma nota no começo desse capítulo, atentei para o fato de que Chartier recorre a Paul Ricoeur para estabelecer a possibilidade, por meio da idéia de que o historiador e seu objeto de estudo estão no mesmo horizonte histórico, de um realismo crítico da história. Obviamente, ele não aceita simplesmente essa idéia, mas a reconhece como um dos pontos em que pode ancorar a validação do conhecimento histórico. Assim, apropria-se de tal idéia, mas mantendo-a em certa reserva, pois, se a toma como uma constatação, também sabe que ela “não basta para dotar a história o estatuto de conhecimento verdadeiro”, afinal resta à questão:

“quais são os critérios graças aos quais um discurso histórico, que é sempre um conhecimento sobre traços e indícios, pode ser considerado como uma reconstrução válida e explicativa (em todo caso mais válida e explicativa do que outras) da realidade passada que ele constituiu como seu objeto? (Idem, *À beira da falésia*, 2002: 17).

Ao formular essa questão, Chartier tem em mente que os critérios são sempre históricos e que são formulados dentro de um campo de lutas. Poderia dizer que aqui

Foucault inquieta bastante Chartier e o faz suspeitar implicitamente dessa constatação de um horizonte histórico comum entre o historiador e seu objeto de estudo. Tal desconfiança se configura na medida em que o historiador fala a partir da diferença constitutiva entre as problemáticas do presente que suscitam a reflexão e o passado a que visa. Não que seja impossível haver certa continuidade, uma problemática mais ou menos comum, que perpassa uma história de longa duração. A própria história da sexualidade, V. II e V. III, de Foucault, estabelece uma história de longa duração sobre a variação em torno do valor próprio do ato sexual, da delimitação do parceiro legítimo, da desqualificação das relações entre indivíduos do mesmo sexo.⁴⁰ Ora, o que quero dizer não é que é impossível que o historiador e seu objeto de estudo estejam no mesmo horizonte histórico – para isso, é só constatar, para além de problemáticas que possuem certa continuidade na longa duração, a existência de inúmeros trabalhos sobre a história do presente. O que quero evidenciar é que pressupor isso como condição de validação do trabalho histórico é supor, de certa forma, uma tradição contínua, uma influência herdada e um espaço de comunicação que liga, em uma linha continuada, o presente e o passado.

Isso seria adentrar por um caminho perigoso, assinalado por Nicole Loraux em *Elogio do anacronismo*, num texto curto, porém instigante. Nesse texto a autora posta sua reflexão na linha que “consiste em ir para o passado com questões do presente, com o lastro do que se compreendeu do passado” (LORAUX, *Elogio do anacronismo*, 1992: 61). Nicole Loraux tem consciência de que “nem tudo é possível absolutamente quando se aplicam ao passado questões do presente”, mas ressalva que, no entanto, “se pode experimentar tudo, com a condição de estar a todo momento consciente do ângulo de ataque e do objeto visado” (Ibidem: 64). Movimento que é também – poderia apontar – o de Chartier e o de Foucault.⁴¹ Loraux revela que existe um medo do historiador de se passar como ‘jornalista’ ou de ‘fazer política’, o que o leva a recusar todo trabalho com o

⁴⁰ Referência ao fato de que após oito anos da História da sexualidade V. I, *A vontade de saber*, Foucault planejava lançar, em 1984, outros três volumes, em um projeto totalmente diferente daquele do primeiro livro. Lançou *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, mas a morte chegou antes de revisar as provas do terceiro, que se chamaria *As confissões da carne* (nunca lançado). De fato, durante esses anos, Foucault mudou várias vezes de projeto, reelaborou e re-organizou várias vezes os escritos desse que foi o seu último grande empreendimento.

⁴¹ Referência à questão: Por que Foucault se propõe fazer a história da prisão com todos os seus investimentos políticos do corpo? Por puro anacronismo? “Não se entendemos com isso fazer a história do passado em termos de presente. Sim, se entendemos fazer a história do presente.” (FOUCAULT, *Vigiar e punir*, 2006/1975: 28-29).

presente, mesmo que, a todo instante, proceda por comparações com essa temporalidade. O que evidentemente não pode ser a postura ou impostura de Foucault, que admitia que o assunto mais crucial de nossa existência era a política⁴² e que, freqüentemente, se comparava a um jornalista.

Algo que, de fato, pode suscitar reticências por parte de um trabalho como o de Foucault é que, Loraux – com consciência e com intenção – evidencia que esse passado só nos é inteligível hoje (é a pergunta: de onde falamos?) porque existe algo de fundo permanente, de natureza humana, de ilhotas de imobilidade que permitem essa inteligibilidade. Foucault também se faz essa pergunta – do nosso lugar de fala – e a faz recorrendo à história, no entanto recusaria esse tipo de abordagem porque para ele – como uma resistência epistemológica, política e ética de princípio –, nós não poderíamos entender nossa relação com o passado por meio da continuidade, mas por meio da diferença. Uma postura de defesa da singularidade, que se inscreve em uma luta contra os fundamentos e que não admite em hipótese nenhuma que a verdade surja como invariante de qualquer tipo.

Assim, nesse ponto, Chartier, ao buscar em Ricoeur (na idéia de um horizonte comum) a validação para o trabalho histórico, está inserindo pressupostos contra os quais luta nas suas análises. *O que me permite supor que talvez (mesmo que eu não me valha dessa possibilidade como uma constatação) de fato haja uma perpétua luta não resolvida no próprio Chartier entre, de um lado, seu engajamento epistemológico por uma história como conhecimento válido e, de outro, seu engajamento ético-político contra todos os universais, que vêm recobrir as análises.* Isso se evidencia, mesmo, no seu posicionamento em relação à atividade crítica, que separa em descrição crítica e engajamento crítico. Afinal, não é Braudel que respondendo uma pergunta, que não é endereçada a Chartier, mas que poderia sê-lo, afirma: “Por que o sr. distingue o historiador e o cidadão? É uma única e mesma pessoa. Posso fazer calar o cidadão e deixar falar o historiador, é claro, mas ambos podem falar ao mesmo tempo” (BRAUDEL, *Uma lição de história*, 1989/**1985**: 177).

Não quero dizer, entretanto, que esse posicionamento, que me permiti ler em Chartier, e o qual não afirmo como sendo o verdadeiro, seja a única maneira possível de estar à beira da falésia. Na verdade essa imagem cunhada a respeito de Foucault se encaixa bem, por conta que, quando ele elabora suas análises históricas, tem em mente que toda a

⁴² Ver: FOUCAULT, “Da natureza humana: justiça contra poder”, 2003/**1971**: 111.

história é perspectivística (é a elaboração de certo olhar, a partir de certa relação num campo de forças) e, entretanto essa sabedoria não desmente que a história que se está fazendo seja uma reconstrução válida do passado. Isso por alguns motivos:

1) porque a história para Foucault está intimamente ligada com o que o instiga na sua atualidade e serve como quadro de análise para sabermos como nós nos constituímos como sujeitos de conhecimento, como sujeitos disciplinados, como sujeitos governados, como sujeitos de desejos – é uma relação constitutiva e essencial com o que nós somos hoje;

2) porque Foucault tem com a história não uma relação de pertencimento, mas de distanciamento, ou seja, ele não quer estabelecer, a partir da história, nossa identidade, marcada por alguma verdade, mas abrir possibilidades para pensarmos de outra forma – é uma relação constitutiva e essencial com o que nós podemos ser;

3) porque não é pertinente para Foucault saber se o que ele diz é ou não constitutivo da verdade dos fatos, e isso não porque a construção das suas análises não se faça de forma rigorosa, mas porque o que ele diz é verdadeiro para a transversal ou a diagonal na qual ele se posta, para um determinado período reivindicado pelos métodos e pelos objetos que surgem por meio de um problema que ele analisa, e que não são verdades já estabelecidas para todo o sempre – é uma relação constitutiva e essencial com a verdade prática e plural, aquela que só se revela na sua pertinência para a nossa atualidade;

4) porque, para Foucault, a história é um instrumento de análise e não o fim da reflexão, ela abre em vez de fechar a possibilidade de pensar outras formas de existência, e por isso não há como dissociar de sua atividade crítica a análise histórica e a análise política; estas pertencem uma à outra e à nossa atualidade – é uma relação constitutiva e essencial entre o que uma análise descreve, o que a suscita e o que ela permite.

Essas últimas considerações não são as descrições dos quatro deveres do historiador, elas são tão somente a descrição do tipo de análise histórica que faz Foucault. Dizer que Chartier está desnivelado em relação a elas entendidas em conjunto não é desmerecê-lo, é tão somente mostrar sua singularidade no espaço que compartilha com Foucault.

Nesse momento da dissertação, em que o espaço da apropriação de Foucault por Chartier se alargou com a análise das preocupações éticas e políticas da obra daquele, em

que a problemática comum entre ambos – constituída pelas questões que concernem a um campo de dominação entendido como efeito de uma tecnologia histórico-política – abriu-se para a importância que a ação de resistir toma, eu sou levado, por esse último tema, para a problemática do campo do verdadeiro. De fato, foi um componente da questão da dominação e da resistência e outro da questão da crítica e da preocupação que me abriram as possibilidades para pensar o *terceiro capítulo*. É que o poder como grade de leitura da primeira questão – determinações coletivas e liberdades individuais – sempre estabelece relações, essas também indissociáveis e irreduzíveis, com o saber e com a verdade (mais especificamente com um regime de verdade, que é o espaço em que se estabelece o verdadeiro e o falso); e é que uma postura do olhar, seu deslocamento, que reivindica um aspecto crítico e preocupado – como o ponto de vista da segunda questão – permite que o próprio solo em que se posta o historiador de hoje possa ser variável, tal como o repertório de ferramentas que ele pode usar. Claro! Desde que saiba como.

Para Foucault, em toda nossa existência, estabelecemos relações com o espaço do verdadeiro, com o que é verdadeiro e falso. No próximo capítulo, tentarei, caminhando com Foucault e, tendo como acompanhante privilegiado, Paul Veyne, estabelecer como pode ser entendida uma análise que é uma história do pensamento sobre a verdade e no qual a verdade é relativa ao modo que se age e que se pensa, tendo em vista como isso traz implicações para o trabalho com o campo de pesquisa histórico e historiográfico.

3. PENSAR TUDO AO MESMO TEMPO ANDANDO DE LADO

[...] [reservo-me] o direito de fazer mudanças – porque, como vocês sabem, sou como o lagostim, ando de lado [...]. (Michel Foucault)

Eu não sou promíscua. Mas sou caleidoscópica: fascinam-me as minhas mutações faiscantes que aqui caleidoscopicamente registro. (Clarice Lispector)

Na continuação desse alinhamento de pensamentos em torno de Foucault, desse movimento que ajuda a elucidá-lo, sem que, com isso obstrua outros caminhos possíveis. Nessa trajetória, em que ele é um encontro produtivo com historiadores tais como Chartier e Veyne, os quais construíram seus próprios pensamentos, mas que são interpelados pela construção argumentativa daquele, pela localização do pensável onde não se imaginava presente e, nesta interpelação, alteram o olhar para seus objetos e não podem mais negar que se instalou outra forma de ver e de dizer (outra maneira de pensar). Nesse vértice, em suma, o pensamento é entendido como um movimento que pode ter a pretensão de ser incomensuravelmente “livre”, mesmo que não o seja de fato, suas conexões emergindo do dizível, do visível, do vivido, do imaginado e daquilo que não se conhece, mas que cutuca a mente em busca de explicações. Daí a impossibilidade de demonstrar “a” verdade, mas de apresentar as diversas possibilidades. Daí a infinita discussão sobre a história como ficção e o sentido da frase de Veyne de que a verdade ser homônima e analógica, ou seja, são programas de verdade heterogêneos, em que uma verdade não é mais verdadeira que outra, o é, diferentemente.

Paul Veyne, com certeza, é um historiador privilegiado quando temos em conta a apropriação de Foucault. Trabalhavam juntos, eram amigos, viveram sob a mesma atualidade e, ambos, problematizaram certas questões no campo histórico. Por enquanto, esses breves delineamentos são suficientes para iniciar-me na questão de como Veyne se apropria desse pensamento que lhe é caro, como ele o faz funcionar.

Paul Veyne, como se sabe, tem uma relação deveras próxima com Foucault, proximidade essa que se situa em uma *philia* de pensamento (uma afinidade intelectual)

que se desdobra em uma amizade intensa. Enganar-se-ia, no entanto, quem pensasse que essa flecha era unilateral, que essa amizade não comportasse um registro de passagens constantes de um para outro. Essas intensidades transferências ocorreram não só quando, no começo dos anos oitenta, Foucault escreveu seu trabalho se voltando para o mundo antigo e tinha, no seu amigo Veyne, um interlocutor exímio do mundo antigo greco-romano. Antes dessa data, no decorrer mesmo da metade dos anos 70, já se encontra esse registro de interlocução entre os dois.¹ Eles são o que Deleuze chama de intercessores um do outro, aqueles com o qual se forma séries refletidas que permite exprimir um pensamento.²

Em 1978, Paul Veyne escreveu *Foucault revoluciona a história*, escrito esse que não poderia ser dissociado do próprio trabalho do Foucault na época. Na verdade, se de fato não foi feito a duas mãos, pelo menos posso dizer que Veyne escreveu *com* Foucault, ou seja, afetando-se e intensificando sua escrita por meio deste. E não é menos verdade que Foucault se ocupou de pensar *com* Veyne, de ser forçado por este a refletir sobre suas maneiras de fazer.³

Se com a ajuda de Chartier vi como se construía uma apropriação de Foucault a partir das coordenadas *das práticas discursivas e das não-discursivas; das determinações coletivas e das liberdades individuais; das apropriações como intervenções múltiplas a partir de um local de fala* – que, para além dos seus embasamentos *epistemológicos*, situa-se em um terreno *da crítica e da preocupação, da política e da ética*. Com a ajuda de Veyne pretendo ver como se constrói uma intercessão a partir das coordenadas *da política do verdadeiro e do falso, das racionalizações epistemológicas que elaboram estilos historiográficos diferentes* e, como essas questões, estão envolvidas com *a construção de uma subjetividade política e ética*. Demonstrar as possibilidades

¹ Referência ao uso explícito, no Collège de France, particularmente nos cursos de 1978 e 1979, de Paul Veyne por Foucault em aula e bem mais do que isso, segundo D. Defert, as teses nominalistas desenvolvidas em *Foucault revoluciona a história* foram discutidas por ambos juntamente a um grupo de pesquisadores reunidos na sala daquele durante esses anos. Antes, 1976, na sua aula inaugural do Collège de France – *O inventário das diferenças* – Veyne cita Foucault como um dos pontos de apoio para sua fala.

² Ver: DELEUZE, “Os intercessores”, 1992/**1985**: 151-168.

³ Ver que no artigo “A poeira e as nuvens”, Ditos e Escritos, V.IV, p.334, Foucault remete uns dos problemas – o da ideologia – para como ele é problematizado no livro *Como se escreve a história* do amigo. Na *História da Sexualidade V.II: o uso dos prazeres* diz: “P. Veyne ajudou-me constantemente no decorrer desses anos. Ele sabe o que é pesquisar o verdadeiro, como historiador de verdade; mas também conhece o labirinto em que se entra quando se quer fazer a história dos jogos entre o verdadeiro e o falso; ele é daqueles, raros hoje em dia, que aceitam enfrentar o perigo, para todo e qualquer pensamento, que a história da verdade traz consigo. Seria difícil circunscrever sua influência sobre essas páginas” (FOUCAULT, *O uso dos prazeres*, 2007/**1984**: 13). Na *História da Sexualidade V.III: o cuidado de si*, utiliza na bibliografia o livro *L’amour à Rome* de Veyne.

diferentes de escrever a história e de fazê-la funcionar dentro de um campo de construção de inteligibilidades, assim como demonstrar quais são as implicações dessa fabricação para o campo da produção de um sujeito enunciador de discursos históricos. Com esses objetivos em mente, escolhi Veyne por ele ser um historiador que se colocou essas questões com *Foucault*, em uma trilha comum, e que me ajuda, com suas indicações, a se afastar de posições epistemológicas pré-estabelecidas.

3.1 Sobre o posicionar-se de um pensamento: o positivista e o acontecimento

Tendo em vista o ensaio tão provocador, *Foucault revoluciona a história*, verei como nele funciona à apropriação de uma maneira um pouco diferente da forma em que ela se insinuava em Chartier, pois ela é recíproca, é um pensar *com*, em que existe um *entre* (no meio dos dois) bem marcado. Primeiramente, convém analisar o porquê Veyne situa o pensamento de Foucault junto a algo que ele chama de positivismo. Isso está explicitamente dito no começo do artigo: “Positivistas, nominalistas, pluralistas e inimigos das palavras em *ismo*, nós os somos, todos: ele é o primeiro a sê-lo completamente. É o primeiro historiador a ser completamente positivista” (VEYNE, *Foucault revoluciona a história*, 1982/1978: 153). Esse *somos nós todos* de que Veyne fala, convém ressaltar, não deixa de ter um caráter irônico em relação ao campo historiográfico, em que as coisas não funcionam assim, em que os grupos não convergem para as palavras com *istas*; temos, então, uma provocação. Ao mesmo tempo, não deixa de ser uma convocação para todos preocupados em pensar a história para além dos *ismos* que a prendem em um horizonte datado. Tendo ressaltado isso, acho necessário entender essa inserção de Foucault dentro da problemática do positivismo pelo simples motivo que aí, no lugar em que um pensamento está implicado epistemologicamente, posso encontrar algumas das suas implicações políticas e éticas.

Em 1969, na *A arqueologia do saber*, Foucault se diz um positivista feliz. Na mesma época – no artigo *O que é o autor?* –, se afasta, mais uma vez, do que poderia identificá-lo como fenomenológico, hermenêutico ou estruturalista por meio da sua crítica, como já vi, a todos aqueles que pensam poder encontrar no discurso histórico-transcendental do século XIX, os instrumentos para se conceber o século XX. Mas o que seria esse

positivismo de que fala Foucault? Como preliminar arqueológico à questão, eu posso dizer que seria um pragmatismo que consiste em admitir, não pressupondo nada mais, que existem tão somente práticas que constituem um saber – práticas discursivas de enunciados, práticas não discursivas de visibilidades –, exercidas sob limiares arqueológicos móveis, ou seja, sob diferentes estratos históricos. A prática, nas palavras de Paul Veyne, como não sendo “uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas (a palavra significa exatamente o que diz)” (Ibidem: 157-158). Partindo de um regime de práticas, a história do tipo que faz Foucault, nega a busca da totalidade e a substituí pela análise da raridade, nega a busca da transcendentalidade e a substituí pela análise da exterioridade, nega a busca da origem e a substituí pela análise dos acúmulos.⁴ Veyne coloca a raridade na intuição inicial do pensamento de Foucault:

Os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão, há um vazio em torno deles para os outros fatos que o nosso saber nem imagina; pois o que é poderia ser diferente; os fatos humanos são arbitrários, no sentido de Mauss, não são óbvios, no entanto parecem tão evidentes aos olhos dos contemporâneos e mesmo de seus historiadores que nem uns nem outros sequer os percebem (Ibidem: 151-152).

Neste pequeno trecho, constato logo, que não é do velho e bom positivismo de que se fala, não no sentido comum do termo, afinal não existe um encadeamento necessário entre os fatos. Na verdade, se combate este positivismo estabelecido na sua causalidade primária. Formulado de uma maneira ainda mais radical Veyne diz que “os fatos não existem?; isto é, não existem em estado isolado, exceto por abstração; concretamente, existem apenas sob o conceito que os informa. [...] Materialmente, a história é escrita com fatos; formalmente, com uma problemática e conceitos” (VEYNE, *O inventário das diferenças*, 1983/1976: 7). É nisso que o projeto de Foucault – aquele que procede de uma arqueologia dos saberes –, de partir das condições que permitiram uma

⁴ Referência as exigências metodológicas do projeto arqueológico de Foucault: princípio de inversão – reconhecer o jogo negativo de um recorte e de uma rarefação do discurso na tradição; princípio de descontinuidade – tratar os discursos como práticas descontínuas, que às vezes se cruzam, se ignoram ou se excluem; princípio da especificidade – conceber o discurso como violência em que se faz às coisas, como prática que lhe impomos; princípio da exterioridade – pensar o discurso a partir de sua parição e de sua regularidade, substituir o ponto de vista interno da função pelo ponto de vista externo das estratégias e táticas.

mudança como o problema a ser analisado, é importante. Evita, dessa forma, que se recaía em uma causalidade nebulosa ou mágica, em que os fenômenos se encadeiem por indução. Foucault acha imprescindível complexificar, em uma trama enovelada, qualquer idéia de causalidade:

Essa análise das condições necessárias e suficientes para que uma mudança local ocorra é igualmente necessária e quase indispensável para que se possa transformar essa análise em uma interpretação prática e efetiva, pois o problema colocado é de *saber o que será preciso mudar* (grifo meu), se quero mudar alguma coisa no campo de relações. Longe de ser anti-histórica, a análise sincrônica nos parece muito mais profundamente histórica, já que ela integra o presente e o passado, permite definir o domínio preciso em que se poderá se repetir uma relação causal, possibilitando passar finalmente à prática (FOUCAULT, “Linguística e Ciências Sociais”, 2005/1969: 166).

É indo nessa direção – no espaço em que as relações temporais e causais não são mais suficientes em si mesmas como explicação –, que Foucault se encontra com certo tipo de estruturalismo e com certo tipo de prática historiográfica. Um tipo de estruturalismo como o de Dumézil (seu grande amigo e mestre), que tem como característica ser: não uma análise da semelhança, mas de uma diferença e de uma interação de diferenças; uma análise de um sistema de diferenças na sua hierarquia e na sua subordinação; e uma análise que consiste em mostrar as condições de uma transformação.⁵ Para Foucault, uma análise estrutural relevante é aquela que “estuda um sistema transformável e as condições nas quais suas transformações se realizam” (Idem, “Retornar à história”, 2005/1972: 290). Um tipo de prática historiográfica, como aquela da história serial, que tem como característica ser: uma análise que define seu objeto a partir do conjunto documental que dispõe e não por antecipação; uma análise que estabelece a partir desses documentos certo número de relações; e uma análise que faz aparecer acontecimentos que não eram tidos como tais. Para o pensador, uma análise histórica relevante é aquela que efetua “a análise das transformações das quais as

⁵ Ver que Didier Eribon nos chama atenção para o que representa a obra de Dumézil para Foucault, que, segundo ele, é “antes de tudo, o modelo heurístico, no qual Foucault não cessou de inspirar-se, desde o fim dos anos 50”. Isso é ainda mais marcado, pois, conforme esse autor, a “obra de Dumézil é uma das fontes fundamentais da inspiração teórica de Foucault”, não, continua ele, “nos seus objetos – um dos traços maiores do gênio de Foucault é ter *inventado* literalmente os objetos de sua pesquisa, é tê-los constituído em objetos de pesquisa –, mas como caixas de ferramentas na qual ele busca quadros conceituais, instrumentos teóricos, sugestões intelectuais, da qual se serve com a maior liberdade, mas também com a maior constância” (ERIBON, *Michel Foucault e seus contemporâneos*, 1996/1994: 146).

sociedades são efetivamente capazes” (Ibidem: 287). O que lhe interessa, naquele tipo de estruturalismo, é que ele permite analisar a mudança ou a transformação. O que lhe instiga, nessa história de tipo serial que se faz, é que ela não é praticada alicerçando-se no tempo e no passado, mas na mudança e no acontecimento.⁶

As análises de Foucault procedem por saturação das relações. O ‘positivismo’ de Foucault não é primário (deixando à palavra sua ambigüidade) e sua arqueologia é uma espécie de teoria para uma história do saber empírico. Nisso, situou seu trabalho junto àqueles que, na escola dos Annales, concebem uma história que alarga sem cessar o campo dos acontecimentos, descobre novas camadas, isola novos conjuntos e o faz considerando sempre a série do qual faz parte, especificando a análise do qual depende, procurando as regularidades dos fenômenos e os limites prováveis de sua emergência. Uma história que não consiste nos jogos de causa e efeito e que estabelece séries diversas, entrecruzadas, divergentes, porém, não-autônomas – séries que permitam localizar o acontecimento, suas margens contingentes e as condições de sua aparição. As conseqüências dessa maneira de se fazer história, segundo Foucault, são a multiplicação das discontinuidades e a descoberta de durações diferentes (multiplicidade de temporalidades).⁷ No centro de tudo isso, o acontecimento, que era entendido como aquilo que era visível, conhecido e identificável e do qual se buscava a causa e o sentido, é chamado a aparecer nos seus diferentes estratos, dos quais: alguns são nitidamente conhecidos, enquanto que, outros, são imperceptíveis até que outro olhar os veja e que o situe nas suas relações internas e externas.

Detenho-me um minuto nesse problema, pois se de fato ele seja um ziguezague cansativo, ele permite caracterizar a pertinência da história no pensamento aqui abordado. O acontecimento é apresentado, em Foucault na sua aula inaugural do Collège de France, no seu aspecto negativo (o que ele não é):

⁶ Ver que, o passado estudado como linha contínua sob uma discontinuidade aparente, perde lugar para o seu estudo como sendo composto por um emaranhado de discontinuidades sobrepostas. O tempo estudado como uma duração, um movimento único, perde lugar para o seu estudo como sendo composto por um emaranhado de durações múltiplas.

⁷ Ver que neste ponto, como viu Chartier, está evidenciado o problema da origem, uma vez que “quando sucumbe à ‘quimera da origem’, a história carrega, sem ter clara consciência disso, vários pressupostos: de que cada momento histórico é uma totalidade homogênea, dotada de uma significação ideal e única presente em cada uma das manifestações que exprime; de que o devir histórico é organizado como uma continuidade necessária; de que os fatos encadeiam-se e engendram-se em um fluxo ininterrupto, que permite decidir que um é ‘causa’ ou ‘origem’ do outro” (CHARTIER, *À beira da falésia*, 2002: 127).

Certamente o acontecimento não é nem substância, nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que ele é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material (FOUCAULT, *A ordem do discurso*, 2005/**1970**: 57-58).

Em outro texto – do mesmo período – e no qual Foucault se apropria de Deleuze, o acontecimento aparece na sua dimensão positiva: como aquilo que age no limite dos corpos, contra estes, colando-se e se projetando nestes, como também os tocando, cortando, seccionando, regionalizando e multiplicando suas superfícies. Os acontecimentos agem sobre e fora dos corpos, segundo leis de proximidade, de torção, de distância variável. *Como pensar esse puro acontecimento em Foucault?* Entendendo-o como a ferida, a vitória-derrota, a morte, como efeito inteiramente produzido por corpos que se entrechocam, se misturam ou se separam; mas, é um efeito que não é da ordem dos corpos. Se há causalidade, não se trata de causalidade mecânica ou da necessidade ideal. Foucault, inspirado por Deleuze, imagina uma causalidade enlaçada, em que os corpos, ao se chocarem, ao se misturarem, ao sofrerem, provocam, em suas superfícies, acontecimentos sem densidade, mistura ou paixão, que, portanto, não podem ser mais ‘a’ causa. Os acontecimentos formam entre si outra trama, na qual as ligações provêm de uma quase-física dos incorpóreos, de uma *matéria em ato*. Segundo Veyne, elaborando uma reflexão sobre essa falta de densidade intrínseca aos acontecimentos; que, na análise histórica e por meio dessa análise, se torna saturado de relações, diz que “o método consiste, para Foucault, em compreender que as coisas não passam das objetivações de práticas determinadas, cujas determinações devem ser expostas à luz, já que a consciência não as concebe. Esse esclarecimento, ao termo de um esforço de visão, é uma experiência original e até atraente, que podemos [...] chamar de ‘densificação’” (VEYNE, *Foucault revoluciona a história*, 1982/**1978**: 162).

São delimitações bastante instigantes, mas o que querem dizer? Foucault tenta se afastar, por meio dessa caracterização do acontecimento, de certas linhas contemporâneas de análise, portanto, *ainda aqui uma batalha*. Oposição, então, ao neopositivismo que confunde, por meio de uma abordagem lógica, o acontecimento com um estado de coisas,

e, por meio de uma abordagem gramatical, desloca-o para o lado do atributo. Oposição, à fenomenologia que desloca o acontecimento na direção do sentido e reivindica, por meio da hermenêutica, a eterna busca desse sentido, na qual este nunca coincide com o acontecimento. Por fim, oposição, a filosofia da história, que confina o acontecimento ao ciclo do tempo e acopla o saber histórico ao velho tema milenarista da volta das coisas e nisso, para o pensador, fracassa, igualmente, em seu uso.⁸

Quando da sua apropriação mais explícita de Nietzsche, Foucault diz que: é função da genealogia “saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal-digeridas que dão conta dos começos, dos atavismos e das hereditariedades” (FOUCAULT, “Nietzsche, a Genealogia, a História”, 2005/1971: 264). Trata-se de retirar o estudo do acontecimento da sua dissolução em uma continuidade ideal, pois, o que de fato aparece é o acontecimento no que tem de único e agudo. O acontecimento concebido não como

uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas como uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e outra que faz sua entrada mascarada. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como as formas sucessivas de uma intenção primordial; tão-pouco tem a aparência de um resultado. Elas surgem no aleatório singular do acontecimento (Ibidem: 272-273).

O acontecimento, em Foucault, deve ser pensado em uma temporalidade em que o círculo, quando volta (repetição), já é explicitamente diferença. Então, não é bem de um círculo que se trata. Apesar de o presente exigir certa repetição, o que volta é o singular, não o análogo, o semelhante ou o idêntico. Podemos falar, com Foucault, de linhas

⁸ Ver que sobre o entendimento do acontecimento em Deleuze, eu neste trabalho só indico alguns dos seus componentes e uma elaborada reflexão pode ser encontrada no livro *Lógica do sentido*, no qual este pensador afirma, oposto à hermenêutica, que não deveríamos perguntar sobre o sentido de um acontecimento, pois o acontecimento é o próprio sentido. Isto é dito, tendo em mente, uma definição de acontecimento – oposta ao neopositivismo – como aquilo que subsiste na linguagem e acontece às coisas, e – oposta à filosofia da linguagem – como sendo um conjunto de singularidades de pontos pré-individual, não-pessoal, aconceitual, que produz sentido. O sentido – entendido como efeito de causas corporais e de suas misturas (suas ações e suas paixões) –; o acontecimento – entendido como comportando uma dupla causalidade: as misturas de corpos e aos atos incorporais, que são quase causas; e a causalidade, como o que compreende a heterogeneidade da causa e do efeito (o elo das causas entre si e a ligação dos efeitos entre si).

labirínticas, com bifurcações que não permitem a idéia de progresso, mas sim linhas de memória e esquecimento. Linhas entrecruzadas e inseparáveis. Linhas em que o presente, em sua fratura e repetição, é lance de dados:

Não que ele [presente] faça parte de um jogo, no interior do qual deslizaria um pouco de contingência, um grão de incerteza. Ele é simultaneamente o acaso no jogo, e o próprio jogo como acaso; ao mesmo tempo são lançados os dados e as regras. Embora o acaso não seja absolutamente fragmentado e repartido aqui ou ali, mas inteiramente afirmado de um só golpe. O presente, como voltar da diferença, como repetição se dizendo da diferença, afirma de uma vez o todo do acaso (FOUCAULT, “*Theatrum Philosophicum*”, 2005/1970: 253).

Para deixar mais explícito o que acabo de dizer e estabelecer maior razoabilidade a análise sobre o acontecimento, eu tomo um exemplo de Foucault e uma análise de Deleuze e Guattari. No curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*, Foucault, numa reflexão que elabora sobre a lei, entendida tanto como formulação de uma interdição quanto como uma realidade institucional, compara-a a um *speech act* que possui certo número de efeitos⁹:

Esse ato [legal], por sinal, tem ele próprio certo custo, pois que a formulação da lei implica um parlamento, uma discussão e tomada de decisões. É, de fato, uma realidade, mas não é apenas essa realidade. E há também, por outro lado, o conjunto dos instrumentos pelos quais vai se dar a essa interdição uma “força” real. Essa idéia de uma força da lei é traduzida, como vocês sabem, por esta palavra, que encontramos com tanta freqüência, *enforcement*, e que se costuma traduzir por “reforço” da lei. Não é isso. O *enforcement of law* é mais que a aplicação da lei, pois se trata de uma série bem diferente de instrumentos reais que se tem de pôr em prática para aplicar a lei. Mas não é o reforço da lei, é menos que o reforço da lei, na medida em que o reforço significaria que ela é demasiado fraca e que é necessário acrescentar um pequeno suplemento ou torná-la mais severa. O *enforcement of law* é o conjunto de instrumentos postos em prática para dar a esse ato de interdição, em que consiste a

⁹ Referência que Foucault faz à teoria dos atos de linguagem, aos trabalhos de J.R.Searle e à filosofia analítica da linguagem dos anglo-saxões. Em um texto de 1978, Foucault diz que seu objetivo é fazer uma filosofia analítica-política, fazer do poder tal como o que foi feito da linguagem pela filosofia inglesa, esta, segundo ele, “não se atribuí a tarefa de refletir sobre o ser da linguagem ou sobre as estruturas profundas da língua; ela pensa o uso cotidiano que se faz da língua nos diferentes tipos de discurso. Trata-se, para a filosofia analítica inglesa, de fazer uma análise crítica do pensamento a partir da maneira como as coisas são ditas. Creio que se poderia imaginar do mesmo modo uma filosofia que teria a tarefa de analisar o que passa cotidianamente com as relações de poder, uma filosofia que tentaria mostrar do que se trata, quais são as formas, as articulações, os objetivos dessas relações de poder” (FOUCAULT, “A filosofia analítica da política, 2004a/1978: 44). Assim, antes que qualificar ou desqualificar o poder, fazer como o que se faz com à linguagem, entendê-lo como sendo simplesmente um jogo de estratégias e táticas.

formulação da lei, realidade social, realidade política, etc. (Idem, *Nascimento da biopolítica*, 2008/1979: 347-348).

Como vemos, Foucault se preocupa em acompanhar a concretude (o conteúdo) que é indiscernível do acontecimento. Deleuze e Guattari, laborando nessa linha de raciocínio, buscando, por sua vez, a abstração (a forma) que toma um acontecimento, dizem que o *ato incorpóreo* (lembrando que o acontecimento é designado por *matéria em ato*) seria a parte do acontecimento dentro de um discurso, ou ainda, o expresso de um enunciado atribuído a um corpo e que nele intervém. Nesse sentido, é como se fosse um salto no mesmo lugar, mas em que a variação faz sentir seus efeitos reais. Dão como exemplos: a sentença dentro de um agenciamento jurídico e a transformação, pelo enunciado proferido, do acusado, do réu, em condenado; ou ainda, o exemplo da passagem da adolescência para idade adulta; e, mesmo, de um estado de paz para outro de guerra. A transformação incorpórea, segundo os autores, é aquela “reconhecida por sua instantaneidade, por sua imediaticidade, pela simultaneidade do enunciado que exprime e do efeito que ela produz; eis por que as palavras de ordem são estritamente datadas, hora, minuto e segundo, e valem tão logo datadas” (DELEUZE e GUATTARI, *Mil platôs*, V.II, 1995/1980: 15).¹⁰

Ponho-me em movimento, mais precisamente, indo em direção ao ano 1980, naquele debate com os historiadores do qual já lhes falei. Aí, nesse espaço de diálogo com os historiadores, delimitarei melhor o que Foucault entende por acontecimento. Alguns anos antes (1975), Foucault dissera que entendia o acontecimento, dentro de um discurso, como a função que se pode atribuir a algo que foi dito. Neste texto em questão está claro que o acontecimento analisável é o de tipo discursivo, pois o discurso, em Foucault, é entendido como uma série de acontecimentos que ele procura relacionar com outros acontecimentos, de outros tipos. No entanto, o que significa fazer do discurso um acontecimento? Um texto de 1977 *me dá uma pista para uma resposta quando Foucault descreve o*

¹⁰ Me refiro a reflexão que Deleuze e Guattari elaboram sobre as palavras de ordem, que são aquelas que transmitem os atos incorpóreos, os quais são os enunciados performativos que tem poder de, dentro das suas circunstâncias internas e externas, efetuarem transformações. Nesses estudos trata-se, como eles bem dizem, de entender o estudo da língua a partir do discurso indireto (aquele que inscreve as palavras de ordem no cerne da linguagem), o que significa ver que a “pragmática é uma política da língua” (DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs*, V.II, 1995/1980: 22). Em outras palavras, a linguagem remete a política e o estudo pragmático da língua consiste em observar “até que ponto a política trabalha a língua de dentro, fazendo varias não apenas o léxico, mas a estrutura e todos os elementos das frases, ao mesmo tempo em que as palavras de ordem mudam” (Ibidem: 22-23). Nesses pensadores, a política é intrínseca a linguagem, às suas condições e aos seus usos.

acontecimento discursivo como “fragmentos de discurso carregando os fragmentos de uma realidade da qual fazem parte (grifo meu)”, compreendendo isso como o fato de que “vidas reais foram desempenhadas [aqui o pensador se refere às *lettre de cachet*] nestas poucas palavras: não quero dizer com isso que elas ali foram figuradas, mas que, de fato, sua liberdade, sua infelicidade, com frequência sua morte, em todo caso seus destinos foram, ali, ao menos em parte decididos” (FOUCAULT, “A vida dos homens infames”, 2003/1977: 206-207). Um discurso que é um acontecimento na vida dessas pessoas, vidas que só chegaram por meio de um discurso. É nessa trama que está o acontecimento sob o qual Foucault trabalha.

Por sua realidade discursiva, sua materialidade, um acontecimento é repetível.¹¹ O enunciado tem uma materialidade constitutiva que lhe dá uma substância, suporte, lugar e data. O enunciado, como massa de monumentos, se acumula, constitui-se como estoque produzido pela raridade do discurso. Enquanto o espaço de inteligibilidade de uma época durar ou for reconstituído (campo de estabilização e de utilização), o enunciado pode ser repetido, transformado ou reativado. O enunciado tem uma materialidade repetível, o que é sua própria força. Materialidade que faz aparecer o enunciado como “objeto específico e paradoxal” e como objeto produzido, manipulado, utilizado, transformado pelo homem. O enunciado se encontra inserido em redes, em que “circula, serve, esquiva, permite ou impede a realização de um desejo, é dócil ou rebelde a interesses, entra na ordem das contestações e das lutas, torna-se tema de apropriação ou de rivalidade” (Idem, *A arqueologia do saber*, 2005/1969: 119). Contudo, como o que volta dessa eterna repetição já é sempre diferença, já é sempre singular, o presente já está, sempre, deslocado. O

¹¹ Me refiro ao fato de que a arqueologia em Foucault se subordina ao discurso que analisa, ao nível escolhido, à escala estabelecida e se refere aos sistemas discursivos que tenta valorizar, ou seja, aos enunciados que faz aparecer através da pesquisa dos arquivos. Então, a arqueologia não produz linhas de progresso, mas linhas de coexistência, de relações. Linhas que se quebram, somem, e que não podem, simplesmente, serem explicações para outras linhas produzidas em outros solos. No entanto, a arqueologia também considera que essas linhas sejam aditivas, linhas que não se reduzem ao solo em que puderam nascer. Podem ser atualizadas em outros solos, mas com a condição de serem, nesse momento, diferentes do que eram. Isso só pode acontecer porque encontramos os discursos nos arquivos e enquanto não desaparecerem, eles podem ser remanejados. Assim, em relação à problemática da semelhança entre o que foi dito em duas épocas diferentes, questão que concerne à materialidade repetível do enunciado, sabemos que o fato de duas enunciações serem exatamente idênticas, formadas pelas mesmas palavras e usadas no mesmo sentido, não autoriza que as identifiquemos em absoluto. Usada exaustivamente, a identidade não pode ser um critério. Contra a idéia de uma semelhança em si, temos que ver a analogia entre enunciados como efeito do campo discursivo que delimitamos. Logo, a oposição banalidade-originalidade não é pertinente para situar a arqueologia, esta porque procura estabelecer uma regularidade enunciativa como domínio inteiramente ativo ou positivo.

acontecimento é limite deslocado do presente, porque pode ser atualizado (apropriado e chamado para a batalha mais uma vez) em outras formações discursivas. Ele está sempre presente como potencialidade, mas essa linha é esburacada, cheia de brancos, fissuras e não pode ser contínua. Na verdade, quando aparece em outra formação discursiva, quando é atualizado, o acontecimento discursivo já não é o mesmo, já é outro (diferentes cenas, em que eles desempenham diferentes papéis).¹²

É indo na direção dessa aceção do acontecimento como materialidade repetível que Veyne acrescenta que é uma ilusão do historiador acreditar que a “História não se repete; sob o pretexto de que um fato histórico é individual, imagina-se que ele seja singular” (VEYNE, *O inventário das diferenças*, 1983/1976: 51). Uma coisa não implica a outra, de acordo com este historiador dois acontecimentos se assemelharem, não faz com que eles deixem de ser individualizados em cada recenseamento do trabalho historiográfico. Exatamente por isso Veyne, em 1976, define a história como um inventário das diferenças, um levantamento, através de um relato, daquilo que é individualizado no tempo, pois “os acontecimentos, mesmo quando se repetem, são tomados como dois, porque se produzem em dois momentos diversos no tempo” (Ibidem: 53).

Essa questão – da materialidade repetível do enunciado como acontecimento discursivo –, envolve, segundo Judith Butler, a própria temporalidade que encontramos na obra de Foucault. Nesta, o tempo não é meramente a construção da performatividade pela repetição dos atos: como se estes permanecessem idênticos a si mesmos na duração e o próprio tempo fosse exterior aos atos.¹³ Na verdade, pelo ato ser uma repetição, ele é ao mesmo tempo congelamento e sedimentação interna do seu passado. Além disso, apresenta semelhança com repetições anteriores. Semelhança entre acontecimentos, mas não identidade entre eles. A noção de tempo é interna ao ato-acontecimento, mas essa temporalidade do acontecimento não deve ser imaginada tão somente como sucessão de

¹² Ver que Chartier envereda exatamente por esse caminho quando, em uma entrevista tornada livro, reflete que: “não há estabilidade de sentido dos mesmos objetos e das mesmas práticas, quando mudam os contextos em que essas práticas são efetivadas. Por detrás do discurso, em sua estabilidade, ou por detrás da prática, em sua homogeneidade, quando os atores mudam, quando as relações mudam, se impõe novas significações. Abordar as discontinuidades culturais é uma lição fundamental que deve ser entendida contra toda forma de universalização apressada e um tanto míope” (CHARTIER, *Cultura escrita, literatura e história*, 2001/1999: 28)

¹³ Ver: introdução e páginas 28, 29 e 30 (duas longas notas de rodapé) do livro *Cuerpos que importan*, de Judith Butler.

momentos díspares, como unidades equivalentes e distintas de tempo. O passado é também aquilo que nega a construção e que é negado por ela. O que não está incluído – desterrado, ou melhor, indizível – fará parte do efeito sedimentado do acontecimento, tal como o que está dito. Não existe outro momento para o surgimento ou manifestação daquilo que o discurso (lembro que o discurso é acontecimento) não diz; na verdade, ao dizer, o discurso também se nega, também apresenta suas falhas e mostra suas margens. Para isso, é preciso que não confundamos o discurso com as práticas discursivas, é claro que o discurso é composto por práticas discursivas, mas, em Foucault, ele não é intertextual, pois compreende tanto o discursivo quanto o não-discursivo. O pensador analisa as relações de diferença e repetição e, assim, mostra uma maneira muito instigante e rica de pensar o movimento da/na sedimentação e deslocamento dos atos.

Em 1978, em uma interlocução de historiadores, Foucault diz que o seu trabalho vai à direção da *'acontecimentalização'*. O que podemos entender por isso? Primeiro, ele afirma que isso é um princípio de diferença, uma singularidade que surge na análise e que é exigido que se dê conta: é “uma ruptura das evidências, essas evidências sobre as quais se apóiam nosso saber, nossos consentimentos, nossas práticas” (FOUCAULT, “Mesa-redonda de maio de 1978”, 2003/1978: 339). Igualmente, eu diria que se trata desses eventos de que fala Veyne no *Como se escreve a história*, eventos que a narração histórica retira dos documentos e que são as diferenças que se destacam de um fundo de uniformidade compostas de “pequenas particularidades insignificantes que, ao se multiplicarem, acabam por compor um quadro bem inesperado” (VEYNE, *Como se escreve a história*, 1982/1971: 13). Aquilo que este historiador chama de “espantar-se com o que é óbvio” é o fato de que os acontecimentos acontecem e efetuam-se em determinado momento. Essa singularização abre o canal do pensamento para tornar a *'acontecimentalização'* possível, esta última “consiste em reencontrar as conexões, os encontros, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias etc., que, em um dado momento, formaram o que, em seguida, funcionará como evidência” (FOUCAULT, “Mesa redonda em 20 de maio de 1978”, 2003/1978: 339). Em suma, Foucault procede pelo que ele chama de uma desmultiplicação causal, um desmonte das evidências. O que se propõe com essa multiplicidade da causas, com este rizoma? Primeiro, que se analise o acontecimento seguindo os inúmeros processos que o constituem; segundo, que se construa em torno dele uma análise que o sature, que o decomponha em inúmeros feixes

paralelos e externos que ajudem na sua explicação; terceiro, que se trate esse acontecimento de forma polimorfa, em que se revelem as inúmeras relações que o constitui, pois o trabalho é o de fazer aparecer os discursos em suas conexões estratégicas. Foucault coloca a tarefa de multiplicar as linhas de análise, ao mesmo tempo em que as necessidades, as unidades, vão sendo desconstruídas.¹⁴ Um exemplo de uma análise desse tipo, entre tantas outras, vemos no curso do Collège de France de 1978. Aqui ela se refere às ligações entre a ciência do governo, a economia e a população:

Temos um processo bastante sutil, que precisaríamos tentar reconstituir em detalhes, no qual veríamos como a ciência do governo, o recentramento da economia em outra coisa além da família e, enfim, o problema da população estão ligados uns aos outros. Foi através do desenvolvimento da ciência do governo que a economia pôde recentrar-se num certo nível de realidade que caracterizamos agora como economia e foi também através do desenvolvimento da ciência do governo que foi possível recortar o problema específico da população. Mas poder-se-ia igualmente dizer que é graças à percepção dos problemas específicos da população e graças ao isolamento desse nível de realidade que se chama economia, que o problema do governo pôde enfim ser pensado, refletido e calculado fora do marco jurídico da soberania (Idem, *Segurança, território, população*, 2008/1978: 138).

Como Foucault mesmo deixa claro, sua análise oferece uma pletora do lado da inteligibilidade (da compreensão) e uma insuficiência do lado da necessidade (da causalidade imperiosa) e, é por isso, que se diz um positivista feliz. No entanto, sempre fica a questão: isso seria explicar? A isso Foucault responde: “Se, como explicação, me pedissem para exibir a fonte única de que derivam [...], se me pedissem em suma para encontrar o um que vai se dividir em dois, eu entregaria os pontos na hora”. E ele ainda se pergunta: esse estudo baseado na necessidade seria a única maneira de se estudar história, sua única inteligibilidade possível? Não seria possível partir da multiplicidade de processos na sua diversidade? Em Foucault, trata-se de estabelecer a inteligibilidade dos

¹⁴ Ver que esse procedimento possui familiaridade, no sentido de desmonte das evidências, com uma história cultural que, segundo Chartier, fez “uma reavaliação crítica das distinções consideradas evidentes [oposição erudito/popular, criação/consumo, realidade/ficção, entre outros] e que são, na verdade, o que deve ser questionado” (CHARTIER, *A beira da falésia*, 2002: 47). Também possui similaridade com aquilo que Veyne diz sobre os fatos históricos, que eles “podem ser individualizados sem serem remetidos ao lugar que lhes corresponde num complexo espaço-temporal” (VEYNE, *O inventário das diferenças*, 1983/1976: 66). O que significa dizer que é preciso acabar com o relato contínuo, com “o continuum temporal [que] não passa de um quadro didático a perpetuar a tradição preguiçosamente narrativa. Os fatos históricos não se organizam por períodos e povos, mas por noções; não têm de ser recolocados no seu tempo, mas sob seu conceito”, sob sua problemática (Ibidem: 67-68).

processos mostrando “quais foram os fenômenos de coação, de apoio, de fortalecimento recíproco, de coesão, de integração; em suma todo o feixe de processos, toda a rede de relações que por fim induziriam como efeito de massa a grande dualidade, ao mesmo tempo corte e cesura”. Dessa maneira, a inteligibilidade histórica não é mais ou menos metaforizada na fonte, mas residiria em algo que Foucault designa como “constituição ou composição dos efeitos” – a globalidade como efeito dessa composição (Ibidem: 319-320).

Esse momento que extraí para falar sobre o acontecimento em Foucault foi necessário por três motivos: primeiro, porque mostra que o acontecimento aí não pode ser entendido como o é no positivismo ou no neopositivismo e, assim entendo que seu positivismo feliz não deixa der ser, para além de uma categoria irônica, uma pragmática; segundo, porque aí – nessa problemática do acontecimento – encontro um espaço do pensar *com* (o que não exclui as diferenças e, pelo contrário, as permitem) entre Foucault e Paul Veyne; terceiro, porque faz pensar no aspecto ético-político da definição de Foucault de ‘acontecimentalização’, a qual esvazia todas as constantes históricas ou as antropológicas de suas necessidades.

Em relação ao pragmatismo dessa noção de positivismo, eu entendo o que Foucault faz quando analisa uma trama de acontecimentos discursivos. Nessa densa trama epistêmica Foucault vê a elaboração de um espaço comum, o que “não significa de modo algum que todo mundo pense da mesma forma”, para ele, pelo contrário, esse plano é “a condição mesma para não se pensar da mesma forma, é a condição para se pensar de uma forma diferente e para que essa diferença seja politicamente pertinente” (FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, 1999/1976: 250). Afinal, para que surja um campo de adversidade, para que uns fiquem diante dos outros em posições opostas e que, essa oposição seja pertinente tanto na ordem do saber quanto na ordem da política, é necessário esse campo muito denso regularizando esses embates. O ‘positivismo’ de Foucault se encontra todo aí, nessa maneira de olhar que enxerga que

Quando mais regularmente formado é o saber, mais é possível, para os sujeitos que nele falam, distribuir-se segundo linhas rigorosas de afrontamento, e mais é possível fazer esses discursos assim afrontados, funcionarem como conjuntos táticos diferentes em estratégias globais (em que não se trata simplesmente de discurso e verdade, mas igualmente de poder, de *status*, de interesses econômicos). Em outras

palavras, a reversibilidade tática do discurso depende diretamente da homogeneidade das regras de formação desse discurso. É a regularidade do campo epistêmico, é a homogeneidade no modo de formação do discurso, que vai deixá-lo utilizável nas lutas que, quanto a elas, são extradiscursivas (Ibidem: 250-251).

Nesse pragmatismo, o modo do acontecimento é o problemático, ou seja, os acontecimentos concernem aos problemas e definem suas condições. Deleuze fala do acontecimento como problemático (“não se pode falar em acontecimentos a não ser nos problemas cujas condições determinam”) e problematizante (“não se pode falar dos acontecimentos senão como de singularidades que se desenrolam em um campo problemático e na vizinha das quais se organizam as soluções”) (DELEUZE, *Lógica do sentido*, 2006/1969: 59). O problema é aquilo que se relaciona com o lugar da pergunta (aqui, no espaço do acontecimento, encontramos o espaço do desenvolvimento da crítica e do trabalho do historiador como investigador):

A pergunta se desenvolve em problemas e os problemas se envolvem em uma pergunta fundamental. E assim como as soluções não suprimem os problemas, mas aí encontram, ao contrário, as condições subsistentes sem as quais elas não teriam sentido, as respostas não suprimem de forma nenhuma a pergunta, nem a satisfazem e ela persiste através de todas as respostas (Ibidem).

Em relação ao espaço conjunto Foucault/Veyne cabe deter-me, para singularizá-los, em como a causalidade é abordada pelo último. Veyne explica que, por muito tempo, a história foi relato explicativo ou narração com causas, no sentido de que a explicação consistia em encontrar uma razão, um esquema que daria conta do relato. No entanto e se explicar, em outro nível, fosse ter diante de si um polígono de pequenas causas conjunturais e não-esquemáticas? Caso, como defende Veyne, cada programa de verdade esquece os problemas anteriores para pensar em outra coisa, enveredada por outros problemas, a explicação anterior perderia seu interesse e se trataria agora de explicitar os contornos imprevisíveis de polígono com seus inquéritos e controvérsias. É nesse sentido que se pode dizer que história é complicada. Entretanto, Veyne vai além e diz ainda que, em vez da metáfora da água (passiva) em ebulição por causa do fogo (ativo), seria mais interessante entender a causalidade como um devir que só comporta relações ativas, o que significa que, nesse quadro, a água também seria ativa e que “como um actor, ela responde a uma situação, actualiza um polígono de possibilidades, desenvolve uma

atividade canalizada por um polígono de pequenas causas; essas, mais do que motores, são obstáculos que limitam essa energia”. Uma metáfora que não é mais “a de uma bola lançada numa direção determinada, mas a de um gás elástico que ocupa o espaço que lhe é deixado” (VEYNE, *Acreditavam os gregos nos seus mitos?*, 1987/**1983**: 52). Neste instante, Veyne envereda pela questão da inventividade, pois a história além de complicada, segundo ele, é inventiva. Questão que passa pela hipótese de uma vontade de poder que perpassaria a história e que seria moldada diferentemente em cada época e lugar, uma vontade que seria a elasticidade natural e a expansão de um desejo, trata-se, em suma, da aplicação de uma constante para entender a história. Nesse sentido, “o acontecimento produzido é, ele próprio, activo; ocupa, como um gás, todo o espaço deixado livre entre as causas, e ocupa-o, de preferência a não ocupar” (Ibidem: 55). Nessa hipótese, construtivista e tornada pública contra as hipóteses negativas que sempre vigoram (repressão, interdição, engano, erro), eu posso afirmar que Veyne se distancia de Foucault e se aproxima de Deleuze-Guattari, visto que essa vontade, esse desejo, pressupõe uma potência constante que toma formas variáveis em cada época (certa metafísica do conceito).¹⁵ Como se constatou, Foucault não envereda por esse caminho, ele o evita a todo o momento.

Em relação ao aspecto ético-político dessa noção de positivismo em Foucault, Veyne o caracteriza como um programa relativo e negativo, pois “somos sempre o positivista de alguém, de quem negamos as racionalizações; depois de nos termos livrado das ficções metafísicas, ainda fica um saber positivo para ser construído” (VEYNE, *Foucault revoluciona a história*, 1982/**1978**: 174). O que se pode entender como um saber positivo construído quando desviamos “os olhos dos objetos naturais para perceber certa prática, muito bem datada, que os objetivou sob um aspecto datado como ela” (Ibidem: 154). Por fim, ainda nas reflexões de Veyne, o positivismo de Foucault não passa de

¹⁵ Ver que em outro texto Veyne chama esse gás elástico, que tende a ocupar o espaço oferecido em cada conjuntura, de “ânsia de poder”, de desejo de dilatação, ou seja, não discrimina entre vontade de saber (o problema de Foucault, da relação poder-saber) e vontade de potência (o problema de Deleuze-Guattari, da relação poder-desejo), pois o que lhe interessa é a intensidade da potência. Sobre esse tema, ele diz ainda que, sendo o homem cultura e não natureza, “ele não tem uma lista determinada de necessidades, nem de interesse de classe, o que o levaria a ficar sentado na cadeira; ele se dilata no sentido de qualquer nova potencialidade que a conjuntura histórica lhe oferecer; se não a atingir, perceberá que há um obstáculo a ser superado. Essa busca, não dá felicidade, isto é, praticamente da infelicidade, faz com que a única questão consista em saber se alguma ambição nova é compatível com as anteriores” (VEYNE, “A helenização de Roma e a problemática das aculturações”, 1983:113).

“eliminar os últimos objetos não historicizados, os últimos traços da metafísica; e propõe um materialismo: a explicação não passa de um objeto a outro, mas de tudo a tudo” (Ibidem: 180).

Tendo analisado, com Veyne, o que seria o ‘positivismo feliz’ de que fala Foucault, em um veio que envolve a inteligibilidade do acontecimento e da própria temporalidade neste pensador, bem como as suas implicações éticas e políticas; eu oriento a análise para o que nela pode revelar a inteligibilidade da verdade em Foucault, com suas implicações éticas e políticas, a partir das análises históricas que ele elabora. Nesse sentido cabe testar outra palavra com *ista*, dessa feita, o historicista.

3.2 Sobre o posicionar-se de um pensamento: o historicista e a verdade

Se um dos problemas que Foucault visa ao reivindicar-se positivista é a interação e a descrição dos acontecimentos dentro de uma positividade, o que leva Foucault a avançar como historicista é o seguinte problema: esvaziadas as categorias que se tomam por eternas, por meio de sua historicização, o que resta? Não restariam, senão, as práticas que a cada vez se instalam na plenitude da razão como se fossem fixas? Todos esses regimes de práticas que se lançam em objetivações pelo simples fato de que são sem densidade, ou seja, são construídas diante de um vazio? Nesse tipo de problemática Veyne encontra Foucault, pensa *com* o mesmo e, com ele, pode ser ‘catalogado’ de historicista. *De positivista a historicista?*

Pois bem, cabe arriscar entender agora, pelos mesmos motivos que propus entender ‘seu’ positivismo, qual é esse historicismo com que rotulam Foucault e Veyne. Não para defendê-los (não me proponho em nenhum momento a isso), mas para associar, sempre e novamente, suas posições epistemológicas às suas posições estratégicas e táticas no campo ético-político.

Em 1967, quando estava evidentemente ligado ao formalismo, mas, ao mesmo tempo, evidenciava sua distância do estruturalismo dizendo que seu problema era o arquivo e não a linguagem, já que a arqueologia, diferentemente daquele, situava seu problema não nos termos da verdade ou da beleza, mas na coerência dos discursos e nas complexas relações de forma. Nessa época, em suma, Foucault dizia que o problema da

arqueologia se situava, numa cultura como a nossa, em uma relação privilegiada com a história. Conforme ele, há vários séculos os discursos se encadeiam e se acumulam sob a forma de história, todos os discursos aparecendo sobre um fundo de desaparecimento de qualquer acontecimento – o que significava dizer tanto que mediante os discursos, recompomos os acontecimentos quanto que o próprio discurso é um acontecimento. Logo, uma relação íntima com a história, mas que não pressuponha fazer da história uma filosofia da filosofia, como, segundo Foucault, almejava

um historicismo que tendia a atribuir à história o poder legislador e crítico da filosofia. Se a história possui um privilégio [se posiciona Foucault], este estaria, de preferência, na medida em que ela desempenharia o papel de uma etnologia interna de nossa cultura e de nossa racionalidade, e encarnaria, conseqüentemente, a própria possibilidade de toda etnologia (FOUCAULT, “Sobre as maneiras de escrever a história”, 2005/**1967**: 75-76).

Insistia Foucault em estruturar um projeto que tem com o historicismo uma relação de afastamento. Avançado quase dez anos na análise do historicismo, no curso de Collège de France de 1976, Foucault lhe insere em outra problemática – momento em que o projeto genealógico se impõe como imprescindível no projeto do pensador e está associado a uma história dos efeitos de dominação de uma tecnologia política. Ele se pergunta, por meio de uma hipótese, se: por trás do horror dos filósofos do século XIX contra o historicismo (do menosprezo das ciências humanas em relação a ele – elas que “só se sustentam, e talvez no limite só existam por serem anti-historicistas” – e, mesmo, o afastamento da disciplina histórica de sua companhia, história que procura escapar de sua inclinação ao historicismo, seja remetendo a uma filosofia da história ou a uma idealidade jurídica e moral) não haveria desconfiança e medo desse saber histórico que evoca a dependência da história à guerra e dessa à história? Um temor de que por mais longe que se vá não se encontra nada abaixo da guerra? (Idem, *Em defesa da sociedade*, 1999/**1976**: 205-206). É nesse nó, entre saber histórico e guerra, diz Foucault, que se constitui o núcleo do historicismo. O que vai de encontro à idéia arraigada que o saber e a verdade estão ligadas à paz e a ordem, idéia que o estado moderno re-implantou com a ‘disciplinarização’ dos saberes do século XVIII. Esse pensamento – argumenta Foucault – torna insuportável o historicismo. Logo, a primeira tarefa diz é “tentar ser historicistas, ou seja, analisar essa relação perpétua e incontornável entre a guerra narrada pela história e a

história perpassada por essa guerra que ela narra” (Ibidem: 207). Proposta então de ser – naquele ano, naquele curso – propositalmente e estrategicamente historicista, ou seja, ver até onde se pode ir com a idéia de que as relações de poder se reduzem a relações beligerantes.

Em 1979, quando Foucault está tratando da questão da governamentalidade, sua relação com o historicismo já é outra. Seu problema agora é – tomando a distância de certas categorias universais de análise, a partir das práticas concretas e da reflexão e racionalização que se fazem delas – ver como se constituíram essas noções tomadas, posteriormente, como primeiras. Nesse movimento recusa a redução historicista, pois, para ele, esta consistiria em “partir desses universais tais como são dados e em ver como a história, ou os modula, ou os modifica, ou estabelece finalmente sua não validade. O historicismo parte do universal e passa-o, de certo modo, pelo ralador da história” (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, 2008/1979: 5).¹⁶ Problemas inversos então, pois para Foucault, a suposição é que os universais não existem e, dessa maneira, formula para a história e os historiadores o problema de como se proceder sem pressuposição de um *a priori* que não seja histórico.

Vê-se claramente que é uma relação tática aquela que Foucault toma com o historicismo. Mas o que se discute quando se remete a análise ao historicismo? As análises de Foucault poderiam ser remetidas a esse tipo de inteligibilidade? Esse é um problema interessante, visto que terão desdobramentos epistemológicos, políticos e éticos no campo histórico e alguns importantes historiadores se debruçaram sobre ele. Para abordá-lo escolhi dois historiadores importantes: Stephan Greenblatt e Hayden White. Peço, neste momento, um tempo para alguns desenvolvimentos do que seria esse historicismo nesses historiadores e, em quais momentos, esse campo de problematização encontra ou se diferencia do espaço constituído entre Foucault e Paul Veyne. Assim fazendo, pretendo que ficará mais claro o que estou entendendo por historicismo nos múltiplos desdobramentos das inquietações sobre a história que, como campo epistemológico, deve estar atenta para as cruzadas metodológicas.

¹⁶ Ver que Gianni Vattimo considera que um dos pontos de radicalidade do pensamento de Nietzsche e Heidegger é que, enquanto a “dissolução da estabilidade do ser é apenas parcial nos grandes sistemas do historicismo metafísico do século XIX, aí o ser não está, mas se torna, de acordo com ritmos necessários e reconhecíveis, que, portanto, ainda conservam certa estabilidade ideal”, nesses pensadores, a dissolução da estabilidade do ser é pensada, radicalmente, como *evento*, em que “o ser não é nada fora do seu ‘evento’, que acontece no seu e nosso historicizar-se” (VATTIMO, *O fim da modernidade*, 1996/1985: VIII).

Começarei com o que Stephen Greenblantt diz em um interessante artigo sobre o historicismo, *O novo historicismo: ressonância e encantamento*. Sem citar Foucault, não obstante, eu suponho, o tendo sempre como referência, inclusive para criticá-lo – “eu contra-argumento que é o amor e não o poder que movimenta o mundo”¹⁷ –, Greenblantt oferece três caracterizações do novo historicismo ao contrapô-lo às críticas que lhe fazem outros estudiosos – ele tem como interlocutores, principalmente, os críticos estadunidenses do historicismo (GREENBLANTT, ‘O novo historicismo: ressonância e encantamento’, 1991: 246). Eis as distinções:

1) quando estes estudiosos criticam o historicismo pela “crença de que na história atuam processos para cuja alteração pouco pode o homem contribuir”, pressupõem uma abstração e esvaziamento da atuação humana, ou seja, ao falar do sujeito universal desconsideram que “vivemos no interior de um espaço cheio de relações” (Ibidem: 265). Greenblantt especifica que o interesse está “nos casos particulares, contingentes, nas individualidades moldadas e atuantes de acordo com as normas generativas e os conflitos de uma determinada cultura” (Ibidem: 246). Essas individualidades condicionadas (limites e coerções da intervenção individual) são aquelas que efetivamente mudam o curso da história, porquanto elas são atuantes e através dessa atuação implicam intenção. As ações não são únicas, são múltiplas. A idéia de definir a natureza humana, nesse sentido, é vazia e insustentável. O novo historicismo, por sua vez, não considera que todos os focos de resistências são cooptados, ao contrário, “elas podem ser arrancadas da ordem em que se inserem e servir para moldar um novo conjunto de estruturas radicalmente diferentes”, visto que, para ele, “a ordem das coisas nunca é simplesmente dada: é necessário trabalho duro para produzir, sustentar, reproduzir e transmitir o modo como as coisas são e este trabalho pode ser impelido ou transformado”. As estruturas são consideradas rizomáticas, pois podem “ser feitas em pedaços, e os pedaços podem ser alterados, invertidos ou rearrumados” e “tudo pode ser diferente do que é; tudo poderia ser diferente do que foi” (Ibidem: 247).

2) quando esses estudiosos criticam o historicismo respaldados pela “teoria de que o historiador deve evitar todos os juízos de valor em seu estudo de períodos passados ou

¹⁷ Reproduzindo esta frase de Greenblantt, eu não suponho, de maneira nenhuma, ou seja, não correspondo a sua crítica, de que, no próprio Foucault, o poder é o que movimenta o mundo.

de culturas anteriores”, eles estão muito distantes da prática historiográfica, pois a neutralidade é, em si mesma, considerada uma posição política. O historiador, ao analisar o passado, está duplamente vinculado ao presente que o suscita – a resposta ao passado está associada à resposta ao presente – e o qualifica – a análise do passado revela uma genealogia complexa dos próprios julgamentos feitos. Contudo, esses juízos de valor do pesquisador não são somente consciência dos métodos e dos pressupostos (do envolvimento e da parcialidade), eles são, do mesmo modo, “momentos de disjunção, desintegração e instabilidade” (Ibidem: 248).

3) quando esses estudiosos criticam o historicismo pela “veneração do passado ou da tradição”, na verdade, tomam direção contrária ao que realmente fazem aqueles que a praticam, uma vez que não é a integração que constitui interesse para essa corrente, mas os conflitos e contradições não-resolvidos, as margens tanto quanto o centro. Além do mais, nele, não se aborda um objeto (Greenblantt está se referindo a um artefato artístico) com espírito de veneração, porém com um espírito de encantamento e ressonância, que são entendidos como “o poder do objeto exibido de alcançar um mundo maior além de seus limites formais” (e não ligada obrigatoriamente à ausência e destruição, mas também a sobrevidas inesperadas) e “o poder do objeto exibido de pregar o expectador em seu lugar, de transmitir um sentimento arrebatador de unicidade, de evocar uma atenção exaltada” (historicismo como tendo a função de constantemente inserir o maravilhoso no ressonante, a diferença na repetição) (Ibidem: 250). As circunstâncias, nessa direção, se entrecruzando, “não como um pano de estável e pré-fabricado”, todavia “como uma densa rede de forças sociais em evolução e muitas vezes em conflito” e, nesse processo, deve-se “apreender simultaneamente a historicidade dos textos e a textualidade da história” (Ibidem: 251).

Um projeto que, portanto, certamente toca Foucault em alguns dos seus aspectos – na questão de que o indivíduo resiste por meio de um processo de subjetivação que evita qualquer natureza humana; na questão de que falamos de uma disjunção, da nossa atualidade, e, portanto a história é sempre perspectivística; na questão de um problema que se apreende pelas margens; na questão de uma variação captada em uma reprodução –, no entanto que não podemos dizer que seja o dele. Simplesmente, por conta que os objetos são diferentes, os alvos também o são.

Greenblantt está interessado na relação do leitor ou do expectador com o texto ou com a obra de arte e, a partir dessa relação, que seria uma relação não exatamente tácita, não exatamente estratégica (apesar de supor tudo isso), que seria uma relação negociada de ‘amor’, ver como se provoca o encantamento. Chartier critica a Greenblantt, secundariamente, o que nesse tipo de abordagem pode presidir da análise das formas de transmissão, da materialidade que dá existência aos textos e que participam da produção do seu sentido.¹⁸ A crítica de Charter não acusa, no *new historicism* de Greenblantt, o problema feito recorrente nas suas críticas, ou seja, da suposição em que se baseiam várias correntes da análise da linguagem e da literatura da pouca inventividade do leitor ou do expectador, visto que, o *new historicism*, é uma veia analítica que leva em conta a interação entre texto e leitor, no caso, entra a obra e o expectador. O que aponta a crítica de Chartier é que, ao pressupor uma relação não exatamente estratégica ou tática do expectador em relação à leitura ou a obra, esse tipo de *new criticism* acaba batendo de frente com um pressuposto implícito da história cultural que faz aquele. Que pressuposto é esse?

¹⁸ Ver que Chartier situa o *new historicism* em uma posição muito mais complexa em relação à consideração dos mecanismos tipográficos do que as outras duas ou três posições que ele contesta, que são: a *reader's response theory*, a teoria da recepção e a *nouvelle critique*. Essas últimas, ele acusa de esquecerem a dimensão dos elementos materiais, corporais ou físicos no processo de construção do sentido. A reflexão sobre esse descuido se produz desde o início da década de 80, quando Chartier analisa, ainda e somente, a estética da recepção: “Ao centrar sua atenção apenas na relação autor/leitor e nas obras literárias, essa forma de crítica limita duplamente seu enfoque de leitura. De um lado ignora os efeitos produzidos pelos dispositivos de produção de livros na recepção dos textos [principalmente se considerarmos épocas mais antigas, tais como o século XVI e XVII, pois aí...] a maioria dos textos impressos, literários ou não, não são novidades, mas reedições propostas para horizontes de expectativa de leitores muitos distantes cronologicamente e, no caso das impressões de larga difusão, socialmente, das sinalizações e das referências inscritas pelo autor em seu texto. Com maior frequência, o que é contemporâneo do leitor na edição antiga não é o trabalho de escrita, mas o da edição, e a ‘leitura implícita’ visada pelo impressor-livreiro vem sobrepor-se, às vezes contraditoriamente, ao ‘leitor implícito’ imaginado pelo autor. Os dispositivos tipográficos têm, portanto, [nesses casos] tanta importância, ou até mais, do que os ‘sinais’ textuais, pois são eles que dão suportes móveis às possíveis atualizações do texto. [...]. Por outro lado, e este é um segundo problema, a estética da recepção hesita entre duas perspectivas: seja considerar que os dispositivos textuais impõem necessariamente ao leitor uma posição relativa à obra, uma inscrição do texto em um repertório de referências e de convenções, uma maneira de ler e compreender; seja reconhecer a pluralidade das leituras possíveis do mesmo texto, em função das disposições individuais, culturais e sociais de cada um dos leitores. Implicitamente, na primeira perspectiva o horizonte de expectativa dos leitores é pensado como sendo unitário, fundado sobre uma experiência partilhada, que permite a decifração correta dos sinais textuais depositados no texto. Na segunda, as condições diferenciais da apropriação do texto repercutem fora dele e, portanto, fora do alcance de um enfoque unicamente centrado sobre o leitor da obra, e não no social. Uma atenção dada aos dispositivos tipográficos permite, talvez, reduzir essa ambigüidade, já que se inscrevem no objeto tipográfico leituras socialmente diferenciadas” (CHARTIER, *Do livro à leitura*, 2001/1985: 99-100).

Chartier não expõe essa pressuposição explicitamente quando critica esse tipo de pesquisa norte-americana, mas com certeza – dada a sua obra como um todo – incomoda a Chartier que as relações entre o expectador e a obra – mesmo sendo entendidas como parte de uma negociação – não sejam pensadas absortas em um campo de dominação simbólica. A negociação em Chartier passa pela “apropriação de linguagens, de práticas ou de rituais”, mas remetem, em primeiro lugar, “às transações, sempre instáveis e renovadas, entre a obra e a pluralidade dos seus estados”. Trata-se da historicidade do texto que, para além da consideração dos seus suportes de transmissão, está ligada a “categorias de atribuição, de designação e de classificação” em um momento e lugar determinado (CHARTIER, *Do palco à página: publicar teatro e ler romances na época moderna*, 2002: 10-11) – categorias essas situadas dentro de um espaço que é o do que preservar, do que inscrever (com o que isso tem de marcação e de institucionalização) e do que apagar, do que esquecer. Por isso mesmo, por causa da consideração desse espaço de dominação, Chartier não aceitaria todas as conseqüências das análises de Greenblantt e aponta que “se deve levar em consideração a materialidade do texto e a corporeidade do leitor, mas não só uma corporeidade física, mas também uma corporeidade social e culturalmente construída” (Idem, *Cultura escrita, literatura e história*, 2001/1999: 32).

Com certeza, não devo supor que tanto o que faz Chartier quanto o que faz Greenblantt seriam exatamente a abordagem de Foucault, mesmo porque, o alvo deste são outros tipos de relações, em que o próprio objeto é incerto, se constrói durante a análise. Nas palavras de Paul Veyne acontece uma inversão, em que “os objetos parecem determinar nossa conduta, mas, primeiramente, nossa prática determina esses objetos” (VEYNE, *Foucault revoluciona a história*, 1982/1978: 159). Em Foucault, poderíamos dizer que há a concepção de múltiplas práticas, algumas analisadas (de dominação e de resistência, de objetivação e de subjetivação), outras vividas sem análises. Assim, eu não vejo porque ele não deixaria aberto o campo para práticas de encantamento (maneiras de agir e pensar que levam ao maravilhar-se). Existe uma entrevista em que Foucault diz explicitamente que acredita “não ter nenhuma relação tática ou estratégica com a pintura” (FOUCAULT, “Com o que sonham os filósofos?”, 2005/1975: 297). Entretanto, o fascinar-se, ou qualquer outra prática, não se impõe para Foucault por um objeto qualquer, como se o objeto exigisse uma resposta a ele. Trata-se mais de um olhar, de uma maneira de olhar e de agir que constrói uma relação com um objeto que surgirá daí

(como a loucura) ou que será uma das pinças de um encontro (como uma pintura). Então, algo diferente do que Greenblantt analisa aparece aí, diferente também do próprio Chartier.

Dito isso, continuemos a inquirição sobre o que seria um historicismo em Foucault e em Veyne. Neste momento, chamo Hayden White para a discussão. No ensaio, ‘Historicismo, história e a imaginação figurativa’, White trava batalha a favor do historicismo, todavia, com outros interlocutores críticos (Popper, Iggers, Mandelbaum) em relação aos de Greenblantt. Neste texto, ele defende o historicismo contra a suposição de que ele: 1) “representa uma distorção discernível e injustificável de um modo propriamente histórico de figurar a realidade” (interesse particular do historiador e interesse generalizador do historicista; esse interessado em elaborar teorias, este em construir pontos de vista) (WHITE, ‘Historicismo, história e a imaginação figurativa’, 2001/1994: 117); 2) seguida da suposição que o historiador representa a realidade pela narrativa e o historicista a representa pela análise; 3) e, finalmente, a suposição que enquanto o historiador estuda o passado em prol do passado, o historicista usa o conhecimento em favor do presente, ou ainda, do futuro. White sustenta que a distinção entre história e historicismo não tem valor, porquanto “toda representação ‘histórica’ – por mais particularizada, narrativista, autoconsciente, perspectivista e fixada no seu tema ‘a bem dele próprio’ que seja – traz em si mesma a maioria dos elementos do que a teoria convencional chama ‘historicismo’”. Defende, no desenvolvimento, que “na própria linguagem da qual o historiador se serve para descrever seu objeto de estudo, anteriormente a qualquer esforço formal que possa fazer para explicá-lo ou interpretá-lo”, já o submete “ao tipo de distorção que os historicistas impõem à sua matéria de um modo mais explícito e formal” (Ibidem: 118). Como se sabe, White está interessado nos imperativos retóricos do discurso histórico e, duvida, na sua análise, da cientificidade possível desse discurso.

Esquadrinhando em Lévi-Strauss um ponto de apoio que problematize a pretensão científica da história, White aponta que existe “uma relação paradoxal entre a quantidade de informação que pode ser transmitida em algum relato desse campo e o tipo de compreensão que dele podemos ter” (Ibidem: 119). Quanto mais informação se tem, segundo ele, menos compreensão se tem do campo de ocorrência (não há similaridade, só contigüidade), inversamente, quanto mais compreensão se pode oferecer, menos se pode

generalizar (não há diferença, só similaridade). Quando se representa no discurso, ao campo histórico acontece o mesmo, pois, de acordo com White, as partes são um pouco menos que totalidade e a totalidade um pouco mais que a soma das partes. A história tenta construir um plano médio a partir da confusão de eventos, não obstante, em sua opinião, essa constituição não deixa de ser mitológica. Não há, nesse sentido, coerência da história, logo, não há necessidade, adequação ou inevitabilidade. A história “nunca é apenas a história-*de*; sempre é também a história-*para*” (Ibidem: 120). Esse *para* é, nesse viés, tanto o seu objetivo ideológico, quanto o fato de ser escrita para um grupo ou público específico. Mais do que isso, o propósito e sentido dessa representação estariam inscritos na própria linguagem do historiador antes de qualquer análise e explicação.

As análises historiográficas – nessa linha da exposição – na tentativa de serem, objetivas e realistas, em sua representação do mundo, não o podem ser, em virtude “do elemento poético não-reconhecido no seu discurso, ocultam de si mesmas sua própria subjetividade e seu caráter de serem limitadas pela cultura” (Ibidem: 121-122). White pretende fazer a análise retórica do discurso histórico, e, nessa apreciação, evidenciar que a narrativa contém uma mensagem de qual atitude o leitor deve assumir na leitura. Essa informação está contida nos elementos figurativos do discurso e, por isso, vazada na linguagem comum: “não há, evidentemente, como escapar ao poder determinante do uso da linguagem figurativa. As figuras de linguagem são a própria medula do estilo individual do historiador” (Ibidem: 122). Removê-las, para White, é destruir grande parte do seu impacto enquanto explicação. O sentido de um discurso histórico está tanto na sua lógica argumentativa quanto na retórica da descrição. Por fim, para White, o historiador molda seus materiais – não há como separar fato de interpretação. O uso da linguagem projetaria um sentido secundário que fundamentaria os fenômenos descritos, um sentido secundário à parte dos ‘fatos’. A linguagem indicaria “um sentido estrutural profundo” (Ibidem: 127). Nesse sentido, mesmo que apenas descreva, já existe um sentido figurativo explícito em que o discurso histórico não apenas reduz por seleção dos eventos, mas distorce o que ele é – distorção, que White separa em negativa (exclusão de fatos ou condensação) e positiva (arranjos do evento em outras ordens cronológicas).

Em seguida a essas e outras considerações, White considera o que elas implicam: 1) a diferença entre a filosofia da história e a historiografia é o grau de consciência da determinação que o tema e o sentido do discurso sofrem pela linguagem; 2) o discurso

histórico explica as relações das partes com o todo e não há distinção entre aqueles que se interessam pelo particular e outros que se interessam pelo geral; 3) a análise retórica do discurso conceitua os possíveis tipos de representação, as modalidades de uso da linguagem; 4) não há algo como uma representação não relativista da realidade histórica, uma linguagem técnica ou um método específico “não liberta o historiador do determinismo lingüístico”, mas por meio desse determinismo, este historiador escapa a um relativismo absoluto e tem a possibilidade de conceituar a noção de progresso (o progresso só podendo ser referido as formas que a linguagem toma em cada período), ao mesmo tempo, o componente literário ou artístico do discurso histórico permite que ele perdure mesmo após envelhecer como explicação aceita (a forma, o estilo, sobrepujando o conteúdo, faz com que um texto continue belo, apesar da perda de sua relevância como explicação histórica) (Ibidem: 135).¹⁹

São várias as considerações que elenca White e, portanto, vamos ao jogo das semelhanças e diferenças: não vejo no que Foucault não convergiria com White quando este aponta que não vê diferenças entre o trabalho do historiador e de um tipo de historicista. Na verdade, parte do curso daquele em 1976, *Em defesa da sociedade*, é a análise da maneira como os diversos historiadores ingleses, no século XVII, e franceses, no fim do reinado de Luiz XIV no século XVIII, utilizaram-se da história como instrumento crítico da luta contra a monarquia (narrativa histórica como contradiscurso à história oficial) e, depois, a transformação desse discurso histórico-político, no final do século XIX, em outra coisa, em um discurso histórico-biológico e em um discurso histórico-social. A história como um discurso que se tornou um saber de lutas que funciona em um campo de batalha em que ação política e saber histórico são indissociáveis – a história como decifração e análise de forças e participando ela mesma dessa batalha entre forças. É claro, no entanto, que as questões dos dois são diferentes, enquanto White se interessa em mostrar que o que fazem os historiadores e os historicistas é uma e mesma coisa, que, por sinal, não é científica; Foucault se preocupa com as relações de poder que perpassam as análises históricas e, isso, não para pronunciar que dela devemos desfazer, ou ainda,

¹⁹ Ver: *O fim da modernidade*, em que Vattimo associa a noção de progresso à modernidade e a defini como um ideal vazio, tendo seu valor realizar as condições para um novo progresso, mas que, contudo, não funciona como instrumento em um mundo que, totalmente secularizado, suprimiu a questão do “para onde”. Em relação à imagem da história, esse filósofo aponta que, atualmente, é toda ela condicionada pelas regras do gênero literário, com a consciência dos mecanismos retóricos do texto.

analisar sua cientificidade, mas para ponderar esse discurso. Nessa ponderação, o discurso histórico-político do historicismo, tal como mostra fazendo a sua genealogia, não é totalmente pertinente para nossa atualidade: as relações de poder não podem ser entendidas como reduzidas a relações beligerantes; as estratégias e táticas e sua ligação com situações de dominação não implicam necessariamente a guerra; e, por fim, esse discurso ainda pressupõe o entendimento binário da situação (duas nações que lutam por seus direitos, uma classe que luta para sobrepujar outra, ou, até mesmo, uma raça que luta para exterminar a outra).

Como parte dessa última questão, White diz que a história, o mais das vezes, projeta um plano médio entre a especificidade e a generalidade, o que não deixa de ser um processo de construção, pela história, de uma pequena mitologia. A história, segundo ele, também não enxerga que ela é sempre história *para* e, esta cegueira, é por conta que ela está ligada tanto a um plano ideológico quanto a um plano representacional do qual a análise não escapa. O entendimento de história no qual se baseia White não é o mesmo de que faz uso Foucault. Para este, a história nunca é um plano médio, ela é sempre constituída de transversais que abordam algum problema e servem tanto para destacá-lo quanto ao que ele se refere. Em relação ao fato de que a história é *para*, Foucault em momento nenhum duvida, mas não entende o que isso tem haver com a ideologia (que não passaria de uma poeira levantada pelos combates em torno e por meio da história), pois, conforme Veyne, a ideologia não passa de “um estilo nobre e vago, próprio a idealizar as práticas sob o pretexto de descrevê-las; é um amplo drapeado, que dissimula os contornos desconchavados e diferentes das práticas reais que se sucedem” (VEYNE, *Foucault revoluciona a história*, 1982/1978: 159).²⁰ Do mesmo modo, dizer que a análise não escapa da representação a qual o historiador está preso é perder de vista a condição crítica e preocupada do trabalho histórico que se pauta na análise e em uma intervenção de nossa atualidade, para que daí se invente outra possibilidade.

²⁰ Ver que em outro trecho do texto Veyne estabelece, ainda, que “a noção de ideologia não é senão uma confusão gerada por duas operações inúteis: um corte e uma banalização. Em nome do materialismo, separa-se a prática da consciência; em nome do objeto natural, não mais se vê um rei-pai precisamente, uma gestão de fluxo precisamente, mas, mais banalmente, o sempiterno governante ou sempiterno governado. A partir daí, se está reduzido a fazer provir da ideologia toda a precisão, toda a peculiaridade *rara* e datada da prática; um rei-pai não será nada mais do que o eterno soberano, mas influenciado por uma certa ideologia religiosa, o da caráter paterno do poder real. O objeto natural é diversificado pelas ideologias sucessivas” (VEYNE, *Foucault revoluciona a história*, 1982/1978: 167).

Indo para as divergências principais na maneira de entender a história entre os dois interlocutores visados, aponto que quando White considera que a história distorce o que é – mesmo que tenha explicitamente considerado que não há como dissociar fatos e interpretação – está considerando um núcleo duro ou verdadeiro dos fatos (o real). Já Foucault, mesmo não negando que exista algo como o objeto prévio (a matéria, o pré-discursivo), considera que esse objeto só pode ser considerado em uma objetivação (nas práticas que o constituem como problema, como uma realidade específica). Paul Veyne atenta que Foucault “acredita que a matéria é um ato”, porém isso não é ser idealista (a loucura é algo, mas que só existe enquanto loucura numa objetivação, a loucura não existe, portanto, como objeto natural antes de uma objetivação na qual ela é construída), é ser nominalista (Ibidem: 171).²¹ O próprio Foucault diz que, “Paul Veyne o viu bem: trata-se dos efeitos, sobre o saber histórico, *de uma crítica nominalista* que se formula, ela própria, através de uma análise histórica” (FOUCAULT, “Mesa-redonda em 20 de Maio de 1978”, 2003/1978: 351).

Na verdade, esse nominalismo implicado no pensar *com* entre Foucault e Veyne se refere primeiro, a recusa de qualquer universal político, um ceticismo sistemático em relações a todos os universais antropológicos, enveredado na suposição que nada deve ser admitido como absolutamente indispensável, antes, deve ser experimentado e deve ser analisado. Um tipo de análise que contorna os universais e parte em busca de práticas concretas, de um campo de experiência que rejeita os invariantes e que “visa a fazer aparecer os processos próprios a uma experiência em que o sujeito e o objeto ‘se formam e se transformam’ um em relação ao outro e em função do outro” (Idem, *Foucault*, 2004a/1984: 237). Um nominalismo que supõe uma história que é aquela “do que os homens chamaram as verdades e de suas lutas em torno dessas verdades” (VEYNE, *Foucault revoluciona a história*, 1982/1978: 172), em que tudo é histórico, pois tudo depende de tudo – práticas diversas engendram objetivações diversas –, não há, nessa maneira de pensar, indeterminação, inércia e inexplicabilidade, pois é o mundo (múltiplos regimes de

²¹ Ver: aula de 8 de fevereiro no Curso de Collège de France de Foucault e o texto *Foucault revoluciona a história*, em uma parte do ensaio em que Veyne nos diz que perguntou a Foucault sobre a formulação *a loucura não existe* e obteve a seguinte resposta, existe idêntica formulação naquele dito e nesse escrito: “Podemos dizer sem dúvida nenhuma que a loucura ‘não existe’, mas isso não quer dizer que ela não é nada. Trata-se, em resumo, de fazer o inverso do que a fenomenologia nos tinha ensinado a dizer e a pensar, a fenomenologia que dizia *grosso modo*: a loucura existe, o que não quer dizer que ela seja alguma coisa” (FOUCAULT, *Segurança, território, população*, 2008/1978: 158-159).

práticas) que condiciona nossa consciência (nossa atuação no mundo tão naturalmente como se ele fosse natural). Trata-se, portanto, de um campo histórico e não de um campo relativo, pois é um campo que não se relaciona com nenhum absoluto, não pode se relativizado em outro plano qualquer, visto que encontra sempre o infinito da história.

Outra divergência entre o espaço de encontro entre Foucault e Veyne e aquele ocupado por Hayden White é em relação ao relativismo. Foucault foi catalogado como relativista e, nesse sentido, Veyne faz a ressalva de que ele não o é, “pois o um relativista julga que os homens, através dos séculos, pensaram coisas diferentes *do mesmo* objeto”. Foucault, ao contrário, e essa é a normatividade interna e histórica do seu trabalho, considera que “o ponto em questão não é o mesmo de uma época para outra; e sobre o ponto que se revela próprio a cada época, a verdade é perfeitamente explicável e não tem nada de uma flutuação indeterminada”. Uma época, dentro dessa normatividade do trabalho histórico, diz tudo o que pode dizer e vê tudo o que pode ver, assim “a cada momento, as práticas da humanidade são o que o todo da história as faz ser, de tal modo que, a qualquer instante, a humanidade é adequada a ela própria”. Isso não significa uma explicação sobre a totalidade de uma época, porquanto dependendo da transversal que se poste é que podemos falar e ver tudo que essa diagonal escolhida oferece. Aliás, negar o objeto natural consiste, simplesmente, em dizer que as verdades não são eternas e também que, em relação a muitas coisas, “não poderia haver nem verdade nem erro, já que essas coisas não existem” – coisas que só existem em relação, filosofia da relação, não filosofia da linguagem (Ibidem: 176).

Por fim, acredito ser a diferença essencial, é que White acredita em um determinismo da linguagem ou num determinismo lingüístico, apesar dele ter em mente que ela não revela o real e sim maneiras possíveis de narrar o real. Foucault, pelo contrário, não concede esse casualismo à linguagem, pois ela, segundo Veyne, “não nasce sobre um fundo de silêncio: ela nasce de um fundo de discurso” (Ibidem: 177). Em Foucault, a linguagem não tem privilégio ontológico e posso dizer que, nesse sentido, ele vai além do historicismo de White ao radicalizar o nível de análise para múltiplas relações, sendo, as de tipo lingüísticas, apenas uma delas, apesar do seu privilégio. O interesse de Foucault é a história que impregna a linguagem, e pode-se dizer que “o discurso é esse conjunto regular de fatos lingüísticos em determinado nível, e polêmicos e estratégicos em outro” (FOUCAULT, *A Verdade e as formas jurídicas*, 1999/1974: 9).

Foucault, em uma entrevista tardia, em 1983, diz que o interesse que ele tem em relação ao discurso “não se dá tanto pela estrutura lingüística que torna possível tal ou tal série de enunciações, mas pelo fato de que vivemos em um mundo em que houve coisas ditas”; as quais, segundo ele, na sua realidade de coisas ditas, não se confundem com um vento sem conseqüências, os traços deixados por elas subsistem e “nós vivemos em um mundo que é todo tecido, entrelaçado pelo discurso” (Idem, “Arqueologia de uma paixão”, 2001/**1983**: 403-404). Não há como dissociar o mundo histórico em que vivemos dos elementos discursivos que o compõem e é isso o que interessa precisamente a esse pensador: que o discurso carregue uma realidade ao mesmo tempo lingüística, polêmica, estratégica, tática que pode ser tanto dependente ou não de um quadro lingüístico. Podemos perceber isso claramente quando, em um texto de 1970, Foucault, analisando e se apropriando da obra de Brisset, mostra que, o que lhe interessa neste, é como cada uma das aparições das palavras têm uma significação diferente na sua obra, designam realidades diferentes e existe aderida a uma cena (como grito, murmúrio, comando, narrativa). O que lhe permite dizer que, “quando saem em busca da origem da linguagem, os sonhadores sempre se perguntam em que momento o primeiro fonema se destacou do ruído, introduzindo subitamente e de uma vez por todas, além das coisas e dos gestos, a ordem do simbólico”; entretanto, o que Brisset conta é, inversamente, “como discursos tomados em cenas, em lutas, no jogo incessante dos apetites e violências, forma pouco a pouco esse grande ruído que é a palavra: em carne e osso” (Idem, “Sete proposições sobre o sétimo anjo”, 2001/**1970**: 306). O que interessa Foucault é como a realidade discursiva está impregnada de lutas, sangues, que são do que ela não pode escapar. Além do mais, desdobrando isso para outro nível que não concerne somente a White, existe aí a crítica à semiótica como estrutura de comunicação que não pode dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos, visto que, segundo o pensador, é uma “maneira de evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a a forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo” (Idem, “Verdade e poder”, 2004b/**1977**: 5).

Veyne vai igualmente fundo nessa crítica a linguagem como a invariante eterna, ao supor que “nada é gratuito em um texto e o fundo não se distingue da forma; os pretensos matizes de expressão, longe de serem maneiras de falar indiferentes, traem, freqüentemente abismos de pensamento, mal-entendidos entre os antigos e nós; se

alguém descurar essas matizes, banalizará o texto e acreditará que nele encontrou as verdades ‘eternas’” (VEYNE, “Os gregos conheceram a democracia?”, 1984: 61).

Ao final dessas reflexões a cerca do historicismo em Foucault e em Veyne, vi novamente, que no tipo de projeto que eles se propõem a cada vez existe uma preocupação que é epistemológica e Foucault diz, a esse respeito, que “nenhum método deve ser, em si uma meta”, pois “deve ser feito para nos livrarmos dele”. E é assim que ele joga com as categorias como a de positivista ou a de historicista. No entanto, mantendo uma preocupação constante que é operar a des-naturalização de uma prática, pois nisso, “trata-se menos de um método do que de um ponto de vista, de um acomodamento do olhar, de uma maneira de fazer o suporte das coisas girar pelo deslocamento de quem as observa” (FOUCAULT, *Segurança, território, população*, 2008/1978: 160). É uma preocupação que excede o nível epistemológico e se faz ético-político, porque pretende deixar uma abertura sempre possível para as práticas dos indivíduos, uma margem de auto-governo, em suma, de autonomia.

A autonomia é viabilizada em cada programa de verdade, em cada positividade e é, por isso, que a discussão que desenvolvo requer que eu analise o que são os castelos de imaginação (estas realidades culturais constituídas de programas de verdade), dos quais discorre Paul Veyne, apoiado na intercessão com Foucault. A autonomia não existe como “a” esfera da liberdade, ela existe como autonomia diante de alguma prática, de algum regime, de alguma dominação, ele exige a preposição: autonomia-de; autonomia-à, autonomia-para.

3.3 Dos palácios de imaginação: da singularidade de um pensamento

Autonomia das práticas dos indivíduos? Em que sentido isso pode ser dito? Pelo menos a princípio me vem três acepções a mente: como práticas de resistência a um campo de dominação qualquer, de contra-conduta; como práticas de constituição de um campo qualquer de objetivação, de verificação; e como práticas de constituição de si, de subjetivação. Nesse segundo nível, que é o que me interessa agora, tal como o primeiro foi o que me interessou no segundo capítulo, a construção de um campo em que nos sintamos em casa, dá-se menos como uma modificação do que é, do que como uma constatação, aquela que se refere ao fato de estarmos jogados aí no meio do mundo, um

lugar repleto de maneiras de sentir e de pensar que já construíram suas verdades antes de chegarmos, o que não significa que quando formos embora tudo estará igual.

Estou falando daquilo que constituí uma parte essencial das problemáticas de Foucault a partir de fins da década de setenta até seu desaparecimento: os jogos das verdades e como neles estão implicados modos de objetivação. Como dito, me interessa no momento aquele jogo que diz respeito a essas práticas pensadas a partir de acontecimentos e racionalizações diferentes, essas inúmeras práticas que recebem sua coerência e que são julgadas “não em função de uma lei ou de um princípio moral, mas em função de proposições que serão, elas próprias, submetidas à demarcação do verdadeiro e do falso” (Idem, *Nascimento da biopolítica*, 2008/1979: 25-26). Trata-se de mostrar por quais interferências um regime de práticas diversas, que são coordenadas por um regime de verdade, “pôde fazer que o que não existe (a loucura, a doença, a delinquência, a sexualidade, etc.) se tornaram, porém, uma coisa que, no entanto, continuava não existindo” e isso, não como um erro, pois quando Foucault diz que o que não existe se torna algo, não se trata de mostrar a construção de uma ilusão. Ele procura indicar que “foi certo regime de verdade e, por conseguinte não um erro que fez uma coisa que não existe possa ter se tornado alguma coisa”, foi um “conjunto de práticas, e de práticas reais, que estabeleceu isso, e por isso, o marcará imperiosamente no real” (Ibidem: 26-27). Constituição pelo par série de práticas-regime de verdade de um dispositivo de poder que inscreverá no real o que até então não existia como tal ao submetê-lo a demarcação do verdadeiro e do falso. Essas configurações (loucura, delinquência, sexualidade) não são dados histórico-naturais, elas são aquilo que Foucault chama, mais adiante, de *realidades transacionais*:

É precisamente no jogo das relações de poder e do que sem cessar lhe escapa, é daí que nascem, de certa forma na interface entre governantes e governados, essas figuras transacionais e transitórias que, mesmo não tendo existido desde sempre, nem por isso são menos reais (Ibidem: 404).

Essa maneira de encaminhar a análises requer uma inteligibilização da realidade mediante um processo histórico: nem mostrar que foi um processo necessário, nem mostrar que era um processo possível em um campo de possíveis – é muito menos e é muito mais preciso –, pois o que “permite tornar inteligível o real é mostrar simplesmente

que ele foi possível” na sua efetividade, na sua história (Ibidem: 47). Foucault aborda a história dos regimes de veridicação na direção da determinação das suas condições e dos seus efeitos e, nesse sentido, dirá o que ela não é e o que ela é.

História da verdade entendida, é óbvio, não no sentido de que se trataria de reconstituir a gênese do verdadeiro através dos erros eliminados ou retificados; uma história da verdade que tampouco seria a constituição de certo número de racionalidades historicamente sucessivas e se estabeleceria pela retificação ou pela eliminação de ideologias. Essa história da verdade tampouco seria a descrição de sistemas de verdades insulares e autônomos. Tratar-se-ia da genealogia dos regimes veridicionais, isto é, da análise da constituição de certo direito da verdade, a partir de uma situação de direito, com a relação direito/verdade encontrando sua manifestação privilegiada no discurso, o discurso em que formula o que pode ser verdadeiro ou falso; de fato, o regime de veridicação não é uma certa lei da verdade, [mas sim] o conjunto das regras que permitem estabelecer, a propósito de um discurso dado, quais enunciados poderão ser caracterizados, nele, como verdadeiros ou falsos (Ibidem: 49).

Uma análise desses trechos me permite levantar dois alcances do que foi dito. O primeiro, o fato de que essa análise é constituída ainda sob o enfoque da governamentalidade, ou seja, da problemática do governo de uns sobre outros e, por isso, tem forte ligação com a questão do direito (de uma genealogia das tecnologias políticas que empreende um estudo dos vínculos entre o direito, com sua normatividade e as suas relações, seja com a normação, seja com a normalização²²). O segundo, o fato de que uma história da veridicação, entendida dessa maneira, tem um alcance político bem interessante.

²² Me refiro ao que em Foucault trata de explicitar a relação fundamental entre a lei e a norma, afinal todo o sistema legal se relaciona com um sistema de normas. Nesse sentido, ele diz que há, intrinsecamente, em todo imperativo da lei, uma normatividade, mas que esta não pode ser confundida com os procedimentos, os processos e as técnicas de normalização. Diferença, portanto, da lei que se operacionaliza codificando uma norma e das técnicas de normalização que funcionam nas margens ou até mesmo na contramão do sistema legal. Dentro dessas técnicas, Foucault discrimina uma que designa de normação, que reserva à tecnologia da disciplina, e, outra, que denomina de normalização, que reserva à tecnologia da segurança. Aponto as diferenças entre uma e outra: a disciplina analisa, decompõe, os indivíduos, os lugares, os tempos, os gestos, os atos, as operações em elementos que se pode perceber e modificar em função de objetivos determinados (modelos), estabelecendo, assim, as seqüências ótimas em que se adentra progressivamente e se controla permanentemente, ao mesmo tempo, em que se demarca – dado a contínua observação, transformação e coordenação – o espaço do normal e do anormal. A disciplina, então, como o que prescreve por meio da norma e, a partir dela, reserva o lugar do que corresponde a norma e o do que não corresponde. A segurança já não parte da norma, mas do normal, pois identifica as curvas de normalidade e as fazem incidir umas sobre as outras, de sorte que as mais desfavoráveis serão trazidas as mais favoráveis. É o mais normal que servirá como rota operacional de distribuição das outras curvas. A segurança, como o que distribuí, por meio do normal, o que lhe é favorável e o que lhe é desfavorável, delimitando-os em marcos aceitáveis.

Uma história que não consiste em mostrar erros ou enganos, mas que consiste em mostrar que eram outras racionalizações que permitiram que se dissessem coisas que, hoje, são julgadas como tolice; abre uma reflexão crítica em que existe a possibilidade de se problematizar a naturalidade com que nos reconhecemos em nossas práticas.

Com relação ao primeiro ponto – a história do governo ligada a história do direito –, posso dizer que nos últimos delineamentos Foucault levará seus desenvolvimentos cada vez mais longe de uma história da veridicação associada a uma história do direito. Nos últimos cursos e livros vê-se sua procura, dentro do território clássico (greco-romano), daquilo que tendo relações com o código escapa dele por um trabalho de si sobre si. É uma *história crítica do pensamento*. O pensamento é entendido, em Foucault, como “o ato que coloca, em suas diversas relações possíveis, um sujeito e um objeto” e uma história crítica do pensamento é entendida como “uma análise das condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações do sujeito com o objeto, uma vez que estas são constitutivas de um saber possível” (FOUCAULT, “Foucault”, 2004a/1984: 234).

Com relação ao segundo ponto – o alcance político de uma história da veridicação –, Foucault diz que esse tipo de história funciona ao “deixar agir o saber do passado sobre a experiência e a prática do presente”, sem que isso signifique “laminar o presente numa forma reconhecida do passado, mas que valeria no presente” (Idem, *Nascimento da biopolítica*, 2008/1979: 180-181). O que se tenta fazer é mostrar a pertinência de apontar que, justamente o que é agora não é o que era antes e, por isso mesmo, não cabe repetir as mesmas análises indefinidamente, transpor as mesmas ferramentas para matrizes históricas diferentes. Refere-se, por fim, à análise da nossa atualidade.

Paul Veyne é um desses indivíduos preocupados com nossa atualidade, um historiador beligerante e, como tal, tem uma leitura absolutamente própria de Foucault. É assim que ele se apropriará da idéia de jogos em torno do verdadeiro na construção do que ele chama castelos de imaginação. Compete, antes de adentrarmos de fato nessa construção, atestar o significado da história em Paul Veyne. Primeiro ponto importante: este historiador concebe a história como uma narrativa de eventos. Desse fato, segundo ele, é que tudo resulta. Segundo ponto importante: esses eventos só são apreendidos por meio de indícios (documentos ou testemunhos) que são o limite que acompanha o historiador, mesmo porque, conforme Veyne, a história é conhecimento mediante documentos. Destes dois pontos posso dizer que é um entendimento da história como

discurso. Terceiro ponto importante: os eventos que a narração histórica retira dos documentos são a diferença que se destaca de um fundo de uniformidade e são compostos de “pequenas particularidades insignificantes que, ao se multiplicarem, acabam por compor um quadro bem inesperado” (VEYNE, *Como se escreve a história*, 1982/1971: 13). Depreendo desse terceiro ponto que a história estuda acontecimentos. É o estudo desses eventos, para Veyne, que testemunham o sabor característico do ofício do historiador: “espantar-se com o que é óbvio” (Ibidem: 14). O que tem de especial esses eventos? Para Veyne, nada além do fato de que acontecem e efetuam-se em determinado momento.

Ao historiador compete, nessa abordagem, se interessar pela verdade desse campo eventual e narrá-los com os gêneros de história de que dispõe. No entanto, que significa narrá-lo nas condições de hoje? Narrá-lo, na atualidade, supõe que se dê atenção ao não-factual, o que para Veyne não é nada mais do que os eventos que ainda não foram consagrados como tais, ou seja, a historicidade da qual ainda não se tem consciência (ele escreve, nessa época, ainda contra uma história política que é, ao mesmo tempo, uma simples crônica e uma análise que se arroga ter o todo do campo virtual da história). É o que Foucault diz quando é inquirido sobre o método, em *Vigiar e punir*: “fazer ver o que não se via pode ser deslocar-se de nível, dirigir-se a um nível que até então não era historicamente pertinente, que não tinha nenhuma valorização, nem moral, nem estética, nem política, nem histórica” (FOUCAULT, “Entrevista sobre a prisão: o livro e seu método”, 2003/1975: 171). Essa aspiração de dar conta desse domínio histórico, de fazer história total (inserir o ainda não-eventual na história), requer que se amplie a própria concepção de real com a introdução da concepção de imaginário.²³

Gostaria de assinalar o quanto nisso a escola dos Annales já havia avançado com a concepção de aparelhagem mental de Febvre, ferramenta inserida na luta contra um tipo de história intelectual da sua época e, que nisso, tem em comum com Veyne e Foucault alguns embates. São lutas contra um tipo de narrativa que usando de categorias tradicionais (Renascença, Humanismo, Reforma, entre outras) não dava conta de explicar

²³ Ver que em nenhum momento Veyne pensa em fazer história total com a idéia de elaborar uma análise sobre a totalidade: primeiro, porque acredita que a história é sempre ‘história de’; segundo, porque, de acordo com ele, a história como totalidade nos escapa e, não adianta somar ou entrecruzar muitas séries para daí retirar a soma, pois a única coisa que sai dessa soma é um mapa do caos – podemos retirar daqui uma crítica a uma história que acredita que a soma de inúmeras monografias regionais dariam um mapa coerente de um país, como certos historiadores dos Annales acreditaram poder fazer.

os pensamentos múltiplos e as vivências psicológicas e intelectuais de um homem ou de um meio, são combates que rechaçam o uso indevido de categorias como influência ou determinismo para explicar os vínculos entre as idéias e a realidade social. Dessa maneira, Febvre elaborava uma dupla crítica à história intelectual do seu tempo: “por isolar as idéias ou os sistemas de pensamento das condições que autorizaram sua produção, por separá-los radicalmente das formas de vida social, essa história desencarnada institui um universo de abstrações onde o pensamento parece não ter limites já que não tem dependências” (CHARTIER, *À beira da falésia*, 2002: 28). Diante desse tipo de abordagem,²⁴ concernia ao historiador, de acordo com Febvre, postular para uma dada época a existência de estruturas de pensamento (o que se deve explicar) “comandadas pelas evoluções socioeconômicas [e] que organizam tanto as construções intelectuais quanto as produções artísticas, tanto as práticas coletivas como os pensamentos filosóficos” (Ibidem: 29).

Essa ferramenta conceitual consistiu, nesse historiador, em um aparelho mental que é definido pelo estado da língua em seu léxico e sua sintaxe, pelas ferramentas e as linguagens ‘científicas’ disponíveis e pelo sistema de percepções que comandam modos de pensar e de sentir. Ela demanda três considerações: as categorias do pensamento não são nem universais nem redutíveis às nossas, as do presente; as maneiras de pensar estão intimamente ligadas aos instrumentos materiais e conceituais que as tornam possíveis; não há evolução – progresso contínuo e necessário – que determine sucessão entre diferentes aparelhagens mentais. Dada essas considerações, Chartier aponta que existe, no entanto, nessa ferramenta, algo que seria um *quantum* menos de história, pois ela supõe um estoque de matérias de idéias disponíveis para os homens de uma época e que serão utilizadas de forma mais ou menos extensa dependendo do grupo social a que pertence. Em oposição a isso e de uma maneira mais histórica Chartier reivindica a concepção de hábitos mentais em Panofsky – “conjunto de esquemas inconscientes, de princípios interiorizados que dão sua unidade as maneiras de pensar de uma época seja qual for o objeto pensado” (Ibidem:

²⁴ Abordagem que postulava uma relação de consciência e transparência entre intenções dos autores e suas obras; que atribuía à criação intelectual ou artística à inventividade do indivíduo, a sua liberdade ilimitada; e que explicava as homologias e as concordâncias entre diferentes produções de um tempo aos jogos de empréstimos, de influências ou ao espírito de uma época. Vemos que temos, realmente, no reverso dessa abordagem, uma luta comum que liga Foucault, Veyne e os Annales.

32) –, visto que essa ferramenta remete às condições de inculcação, de formação, próprias a cada grupo, cada qual com seu sistema de percepção e de apreciação.

Porque busquei essas duas ferramentas – aparelhagem mental e hábitos mentais – nesse momento do trabalho? Antes de tudo, para mostrar o campo de problematização comum entre Foucault, Veyne (bem no meio da confluência) e os *Annales*. Ademais, porque acho interessante ver que essas ferramentas tocam no problema dos jogos de verdade do qual se faz a análise, como elas instituem relações pertinentes com o que será chamado de castelos de imaginação por Paul Veyne, que não são nada mais do que planos culturais. Bem como, acho relevante como dela ele difere (tal como Chartier ao se apropriar de Panofsky para se afastar de Febvre) ao recusar a idéia de que escrever história seria escrever a história da sociedade, afinal, escrevê-la tendo-a como o horizonte intransponível do historiador (nada podendo ser dito a não ser em referência a ela), seria negar a existência de tantas outras coisas que fazendo parte da vida social e cultural, não são subordinados a uma instância qualquer chamada sociedade.²⁵

Esses delineamentos servem para introduzir a noção de imaginário, primordial na elaboração dos jogos do verdadeiro em Veyne, noção que será entendida na sua inserção para além das obras de ficção, pois ronda, segundo o historiador, as práticas políticas, a vida cotidiana e até mesmo as obras mais abstratas do pensamento. Isso tendo em vista, que não é suficiente, para Veyne, que percebamos que a imaginação está para além do ficcional, pois a ficção mesma faz parte do real, é ela mesma constituinte dessa verdade do real do qual falamos, assim, na sua interpretação “o real está envolto numa zona indefinida de possíveis não-realizados” (VEYNE, *O inventário das diferenças*, 1983/1976: 86). É indo nessa direção que Veyne declara que:

Um mundo não pode ser fictício em si próprio, isso depende de se nele acreditamos ou não; entre uma realidade e uma ficção, a diferença não é objetiva, não está na própria coisa, mas sim em nós, se subjectivamente nela vemos ou não uma ficção: o objeto nunca é incrível em si próprio e

²⁵ Ver que de acordo com Chartier existem três renúncias essenciais do trabalho histórico, tal como se faz hoje: “o projeto de uma história global, capaz de articular em uma mesma apreensão os diferentes níveis da totalidade social; a definição territorial dos objetos de pesquisa, geralmente identificados à descrição de uma sociedade instalada em um espaço particular (uma cidade, um país, uma região) – o que era a condição para que fossem possíveis a coleta e o tratamento dos dados exigidos por uma história total; a primazia dada ao recorte social considerado apto a organizar a compreensão das diferenciações e das divisões culturais” (CHARTIER, *À beira da falésia*, 2002: 65-66).

o seu desvio em relação ‘à’ realidade não pode chocar-nos, pois nós nem sequer dele nos apercebemos, uma vez que as verdades são todas analógicas (Idem, *Acreditavam os gregos nos seus mitos?*, 1987/1983: 36).

Nesse sentido, os inúmeros projetos de racionalização, com o que eles comportam de algo começado sem nenhum ponto fixo, têm com a verdade uma relação de criação, relação entre um tipo de razão e sua realidade transacional. A verdade – nesse ponto de vista – deixa de ter qualquer significação transcendental, ou seja, ela deixa de ultrapassar o mundo e a história e se torna medida histórica e por isso variável. E é por isso que Veyne fala de estilos de verdade, das verdades que variam com as construções históricas que as medem, com os planos que as tornem inteligíveis e, mais do que isso, com os critérios que lhe situam no campo do verdadeiro.

Como corolário, não são somente as idéias que mudam no espaço e no tempo, o que muda também é o próprio programa que situa a dizer ou ver aquelas idéias como verdadeiras, os próprios critérios e os modos de obtenção do verdadeiro variam. De fato, na própria cotidianidade mudamos diversas vezes de programas de verdade. Por isso mesmo, não existem transcendentais universais, ou seja, nada para além do conhecimento e da experiência, nada que dê conta delas e dê conta da verdade. O objeto próprio que lhe interessa é “refletir sobre a constituição da verdade através dos séculos”, por meio de uma reflexão crítica desses programas de verdade (Ibidem: 140). Não que, dessa maneira, essa análise dissesse à verdade que outros programas não encontraram ou não tiveram condição de obter, mas porque, segundo ele, nesse programa se pode dizer a seguinte frase sem contradições: *‘A verdade é que a verdade varia’*.

Logo, não se trata de encontrar um motor explicativo que ultrapasse a história, porém de fazer da história dos discursos e das práticas um instrumento crítico que recuse qualquer universal. É importante ressaltar que, conforme Veyne, a história “tem uma crítica, mas não um método, pois não há método para compreender” (VEYNE, *Como se escreve a história*, 1982/1971: 105). Dizer que a história não tem uma metodologia não é pronunciar que se pode simplesmente improvisá-la, pois ela, de acordo com o historiador, possui uma cultura, que evoluiu desde os últimos dois séculos, que dispõe a fazer cada vez mais perguntas sobre o homem, mesmo que não possamos respondê-las. Afinal, como diz em outro texto, “qualquer que seja a resposta, o essencial não é pensar em formular a questão? Em outras palavras, é mais importante ter idéias do que conhecer verdades [...]”

(Idem, *O inventário das diferenças*, 1983/1976: 86). Um enriquecimento da visão que se dá pela captação pela história dos novos conceitos, o que segundo Veyne é importante por ser “parte da descoberta da complicação do mundo” (Idem, *Como se escreve a história*, 1982/1971: 106). O aumento dos conceitos disponíveis permite a ampliação das perguntas que faz o historiador e é uma ferramenta contra a banalização do passado, ou seja, nossa inércia natural que leva a não enxergar certas singularidades pela falta da chave adequada de leitura. A história, então, não é só mais luta pela verdade²⁶ é, igualmente, “uma luta contra nossa tendência a considerar que tudo é evidente” (Ibidem: 112). Veyne, alerta que a história parece fácil, mas não o é, pois mais do que encontrar respostas, compete ao historiador encontrar perguntas e, para isso, ele tem que estar preparado para ver o que ainda não se viu, para perceber as nuances que a quantidade de idéias que ele possui permite detectar.

Com esse arcabouço crítico – o único progresso pelo qual a história foi suscetível, para Veyne, foi ter adquirido uma casuística muito mais rica dos acontecimentos –, o historiador lida com o fato de que a imaginação constituinte não é nada mais do que a especificidade de cada época ou “o fato de que cada época pensa e age no interior de quadros arbitrários e inertes” ou, ainda, a constatação de que as pessoas se sentem confortáveis e naturalizam sua posição histórica sem se perceberem dos limites que a rodeiam, assumem sua verdade como se fosse à única verdade ou a mais verdadeira (VEYNE, *Acreditavam os gregos em seus mitos?*, 1987/1983: 140). Contra isso, Veyne fala que nossa verdade (que muitas vezes tomamos como transcendente) não passa da “conseqüência de que as coisas se passaram assim, é a sua descrição”, uma vez que “não existe uma infra-estrutura que as faça passarem-se assim” (Ibidem: 141). O que não significa dizer que tudo é relativo, mas que cada programa de verdade tem causas históricas e “a sua inércia, a sua lenta sucessão é ela própria muito empírica, deve-se aquilo que chamamos de socialização”, bem como eles se edificam por construções sucessivas de episódios que não se orientam por grandes razões (Veyne inúmeras algumas: natureza humana, necessidades sociais, lógica das coisas, forças ou relações de produção), e, nem mesmo, pela razão ou pela racionalização.

²⁶ Novamente, afirmo que nesse trabalho a verdade está sendo entendida como o que as relações permitem retirar de um palácio escolhido ou, dito de outro modo, como um acontecimento só tem sentido dentro de uma série e como dentro dessa série ele faz sentido, ele é verdadeiro. No lugar de séries, ou com um conjunto entrelaçado de séries, Veyne usa a palavra programas.

Assim sendo, recusando escrever a sucessão dos episódios que compõe a trama histórica como guiados pela razão ou por alguma racionalização absoluta, deixa-se de lado a classificação dessa massa de imaginações, dessas crenças constituídas, como falsas ou verdadeiras. Como conseqüência, os próprios domínios que se erigiam como racionais caem por terra e são ampliados para envolver tudo, a história passa a abarcar tudo. Para Veyne, tudo que tenha realmente acontecido é histórico – não se explica por realidades eternas ou abstrações racionalistas –, pelo contrário, se explica por si mesmo, pelo programa em que está inserido, pelas relações que constitui e institui. Engana-se, segundo ele, quando se tenta circunscrever um programa a algumas das suas relações, pois são essas próprias relações determinadas por esses programas e, finalmente, tanto umas como outras são arbitrárias (no sentido estrito de que poderiam ser diferentes do que foi, o que não significa dizer que não foram o que são).

Parte dessa reflexão que Paul Veyne elabora sobre os programas de verdade se aparenta com o pensamento que – apesar de não estar nesses moldes – Foucault desenvolvia na década de 60, quando refletia sobre o que seria um *a priori* histórico. Em *As palavras e as coisas* Foucault interrogava-se em que “espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer idéias, constituírem-se ciências”? (FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, 2002/1966: XVIII). O *a priori* histórico, em Foucault, é a coerência histórica de uma positividade, é aquilo “que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro” (Ibidem: 219). Descreve-se, na arqueologia, esse *a priori* que é histórico. Mas o que significa exatamente *a priori* histórico?

O *a priori* – para Foucault – não é condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados. O pensador preocupa-se em encontrar a história do discurso, um relato específico que tem sua particularidade e não escapa à historicidade. O *a priori* histórico é tanto um sistema de dispersão temporal – em que se podem isolar as condições de emergência do enunciado, sua maneira de coexistir com outros enunciados, seu modo de ser, as regras pelo qual subsistem, se transformam e desaparecem – quanto um conjunto transformável, em que se vê a forma de dispersão no tempo, sua sucessão e

reativação. Ele não é um *a priori* formal, não reivindica qualquer tipo de gênese.²⁷ *A priori* histórico e *a priori* formal não estão no mesmo nível de inteligibilidade, nem são da mesma natureza (entendida aqui não como essência, mas como condição de possibilidade). O *a priori* histórico compreende como os *a priores* formais podem ter na história pontos de injunção, lugares de inserção, de irrupção ou de emergência, domínios ou ocasiões de utilização e compreende, igualmente, como a história pode ser não uma contingência extrínseca aos enunciados, mas uma regularidade específica.²⁸ Logo, por essas breves indicações percebemos que os *a priores* históricos de Foucault e os castelos de imaginação de Veyne tocam em alguns pontos. Do mesmo modo, o que Foucault caracteriza como os modos de objetivação é aquilo que Veyne faz ao analisar o que são os mitos para os gregos seus contemporâneos: “determinar em que condições alguma coisa pôde se tornar objeto para um conhecimento possível, como ela pôde ser problematizada como objeto a ser conhecido, a que procedimento de recorte ela pôde estar submetida, que parte dela própria foi considerada pertinente” (FOUCAULT, “Foucault”, 2004a/1984: 235).

Eu retomo aqui as reflexões de Paul Veyne para percebemos melhor de onde ele fala. Ele incita a ver que em *Acreditavam os gregos em seus mitos?* o que faz é exagerar uma hipótese que é transmutar racional em irracional e ver onde isso vai dar, ver o quanto isso pode ser produtivo. Enuncia sua hipótese como sendo a seguinte:

Estes palácios não se erguem, portanto, no espaço, são o único espaço disponível, fazem surgir um espaço, o seu, ao erguerem-se: não existe, à volta deles, uma negatividade recalcada que procure entrar. Só existe aquilo que a imaginação, que fez surgir o palácio, constituiu (VEYNE, *Acreditavam os gregos em seus mitos?*, 1987/1983: 144).

Ele prossegue dizendo que essa clareira no vazio é ocupada por interesses sociais, econômicos, simbólicos, logo, por todos os interesses que constituem a história a partir das possibilidades efetivas de cada palácio. São esses interesses que constituem, eles mesmos, estes palácios por meio de suas relações e vice-versa – o todo da história se determina reciprocamente. Todavia, cada uma dessas clareiras não se reconhece como mais uma, ela se acha como adequada à realidade e à verdade, como instalada dentro das

²⁷ Referência ao fato de que não existe, para Foucault, um *a priori* formal que unificaria as regras, porém, existem certos grupos de enunciados empregam essas regras em sua forma mais geral e mais largamente aplicável. A partir deles, podemos ver como outros enunciados podem ser formados mediante regras menos gerais, em que o domínio de aplicação é mais específico.

²⁸ Ver: FOUCAULT, “O *a priori* histórico e o arquivo”, In: *Arqueologia do saber*, 2005/1969: 143-150.

fronteiras da razão ou dentro das fronteiras naturais. Eu tomo um exemplo de uma análise que Veyne faz sobre Roma, pois ele pode clarificar o que este historiador entende por essa clareira no vazio:

Em Roma existe horizonte de valores, como o horizonte político; com seu isolacionismo arcaico, Roma sente-se sozinha no mundo – ela vive, como Robinson Crusóe, num meio hostil e não organizado, onde vislumbra uma clareira, um “império do meio”, para afastar os perigos da floresta que a cerca. Essa floresta é para ela mera alteridade, pois Roma aí encontra inimigos, rivais, às vezes estrangeiros pacíficos e indiferentes, encontra também fornecedores que lhe oferecem vasos gregos. Mas não encontra *alterego*, isto é, não encontra valores estrangeiros que digam respeito também a ela, pois nada importa do lado de fora da clareira cívica onde ela se sente em casa (Idem, “A helenização de Roma e a problemática da aculturação”, 1983: 114).

Então qual seria o interesse de descrever essas clareiras se elas não dizem nenhuma verdade duradoura? Veyne responde que elas são interessantes, pois são complicadas. A História romana é interessante, porque “faz-nos sair de nós mesmo e obriga-nos a explicitar as diferenças que nos separam dela” (Idem, *O inventário das diferenças*, 1983/1976: 14). Isto, conforme ele, basta! Mesmo porque, não existe modelo em que se pautar ou nenhum programa que seria mais verdadeiro que outro ou mesmo nenhuma utilidade desses palácios da cultura para a sociedade – a qual é ela mesma um conjunto pouco estruturado, mas proliferante (que vai em direção a amplitude) destes palácios culturais. Não a nada que aprender desses palácios, os quais não têm nada a ensinar, pois são o que são, criam suas próprias ordens das coisas sem nenhuma necessidade que diga respeito à verdade das coisas. A cultura está sendo entendida como uma forma de relação, tal como a concebe Chartier quando afirma que:

Na verdade, o que se deve pensar é como todas as relações, inclusive aquelas que designamos como relações econômicas ou sociais, organizam-se segundo lógicas que colocam em jogo, em ação, os esquemas de percepção e de apreciação dos diferentes sujeitos sociais, portanto, as representações constitutivas do que se pode chamar de uma “cultura”, quer seja comum a toda uma sociedade, quer seja própria a um grupo determinado. [...] concebê-la como um conjunto de significações que se enunciam nos discursos ou nas condutas menos “culturais” (CHARTIER, *À beira da falésia*, 2002: 59).

A cultura está sendo percebida, além disso, tal como qualificada em um trecho interessantíssimo no curso do Collège de France de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, em que ao explicar o que foi o desenvolvimento da cultura de si a partir da época helenística e romana Foucault restringe o emprego da palavra cultura. Nele, este conceito aparece sob certas condições: primeira, quando se tem um conjunto de valores com um mínimo de coordenação, de subordinação e de hierarquia; segunda, quando estes valores são ao mesmo tempo universais (dentro de um castelo de imaginação), mas não são acessíveis a qualquer um, pois estão dentro de um mecanismo de seleção e exclusão; terceira, para que os indivíduos atinjam estes valores, fazem-se necessárias certas condutas, certas técnicas, certas práticas, certos esforços e certos sacrifícios que polarizaram toda a vida; quarta, o acesso a esses valores está condicionado a alguns procedimentos e técnicas, a um campo de saber.

A cultura, nesses dois sentidos, funciona tanto como uma curva quanto como um programa (composta, não exclusivamente, nas palavras de Certeau, de uma combinatória de operações). Uma história assim, baseada no acaso de uma cultura, só se ilumina pelo jogo desses acasos, pela sua distribuição aleatória que ilumina as coisas a sua volta e cuja iluminação (um regime de visibilidade) é tomada, ela mesma, pela verdade da clareira, tendo em vista que fora dela não se pode ver nada e, pior ainda, fora dela às próprias materialidades (os objetos que são tomados por naturais) se esvaem. Como diz Paul Veyne em uma frase contundente e que pode ser interpretado por alguns como cética: “o mundo não nos prometeu nada e não podemos ler nele as nossas verdades” (VEYNE, *Acreditavam os gregos em seus mitos?*, 1987/1983: 147). Perguntamo-nos pelo que fazer ou o que se é permitido esperar não leva também a lugar algum e a “reflexão histórica é uma crítica que menospreza as pretensões do saber e que se limita a dizer a verdade acerca das verdades, sem pressupor que exista uma política verdadeira ou uma ciência com maiúsculo”. A cultura, nessa compreensão, não é nem falsa nem verdadeira e supõe tão somente que a imaginação tem um poder constituinte de criar sem modelo prévio. Veyne diz ainda que “o valor da verdade é inútil e redundante” e que ela não passa do nome que damos as opções das quais não queremos desfazer ou das quais aderimos (ela esconde os nossos próprios interesses, nossas vontades de poder) e, assim sendo, podemos passar muito bem sem ela (Ibidem: 149). A única coisa que o historiador pode fazer, nesse ponto de vista, é se interessar e desse interesse retirar as conseqüências perspectivísticas.

O que eu me permito retirar dessas inúmeras considerações de Paul Veyne sobre os palácios de imaginação e a história é uma questão que vai além de considerações epistemológicas, apesar de supô-la, e vai ao encontro de uma estilística e um perfil ético-político. Com isso quero dizer que existe uma diferença entre Paul Veyne e Foucault que será menos de conteúdo do que de forma. Talvez, deva dizer que o esforço de ambos estava emaranhado às suas vidas e, se Veyne tinha, ao fim da vida de Foucault, o espírito beligerante daqueles que combatem por espaço, Foucault vinha de um combate com ele mesmo, o que diz que com os outros havia um apaziguamento. Isso faz com que a própria escrita de ambos em início da década de 80 seja muito diferente. Paul Veyne manterá o tom irônico e polemológico, Foucault elaborará um tom mais prudente e claro.

Nesse livro fundamental – *Acreditavam os gregos em seus mitos?* –, Veyne fará uma aliança estratégica com o irracionalismo e oporá, até mesmo, dois adversários: de um lado Habermas, representando o racionalismo, e do outro Foucault, representando o irracionalismo.²⁹ Temos que ter cuidado aí, nesse uso estratégico de um tema, pois não acredito que Veyne de fato defenda aqui o irracionalismo e muito menos que filie Foucault ao irracionalismo. O que ele faz na verdade é uma experiência de pensamento – tal como Foucault quando dizia em 1976 para tentarmos ser historicistas –, na qual ele se pergunta se não poderíamos pensar que “todo pensamento é tão irracional quanto qualquer outro”, ou, ainda, como hipótese destrutiva, “não concederemos qualquer papel a uma só investida da razão, a uma luz natural, a uma relação entre as idéias e a sociedade que fosse funcional” (Ibidem: 143).

Essa experiência do pensamento tem, por outro lado, um conteúdo positivo que mostra que não é tanto de um irracionalismo que se trata. Aqui cabe imaginar duas possibilidades para esse ‘irracionalismo’ que, na verdade, não se excluem: tanto podemos conceber que o irracionalismo de que fala Veyne não é nada mais do que o fato de que,

²⁹ Ver que uma das diferenças entre Foucault e Habermas é que, enquanto o segundo acredita haver tido uma divisão da razão, uma única bifurcação no século XIX, em que ela é conduzida a ser, de um lado, saber do entendimento e, do outro, uma racionalidade técnica, por meio de um processo de uma auto-redução, de uma auto-limitação; Foucault não pensa “que tenha havido uma espécie de ato fundador, pelo qual a razão em sua essência teria sido descoberta ou instaurada, e que tal ou tal acontecimento teria depois conseguido desviá-la: [ele pensa] de fato que há uma autocriação da razão e, por isso, o que tendo analisar são formas de racionalidade: diferentes instaurações, diferentes criações, diferentes modificações pelas quais as racionalidades se engendram umas às outras, se opõem e se perseguem umas às outras, sem que, no entanto, se possa assinalar um momento em que se teria passado da racionalidade à irracionalidade” (FOUCAULT, “Estruturalismo e pós-estruturalismo”, 2005/1983: 317-318).

com Foucault, não pretende opor a realidade à aparência e que não acredita que nenhuma razão, entendida como instância de juízo, poderia comandar, explicar e hierarquizar os diversos programas de verdade; quanto ao fato de trata-se de racionalidades imanentes, pois se pode enunciar que “em cada momento, não há nada que exista ou actue no exterior desses palácios de imaginação (a não ser a semi-existência de realidades ‘materiais’, quer dizer, realidades cuja existência ainda não foi tomada em consideração nem recebeu a sua forma [...])” (Ibidem). Paul Veyne fala sobre a substituição de uma filosofia do objeto por uma filosofia da relação, o que é uma maneira de encarar o problema pelo meio, pela prática ou pelo discurso. Nessa travessia, possui uma bela passagem em que diz que: “é, certamente, uma coisa bem curiosa, bem digna de atenção dos filósofos, essa capacidade que os homens têm de ignorar seus limites, de não ver que há um vazio em torno deles, de se acreditarem a cada vez na plenitude da razão” (VEYNE, *Foucault revoluciona a história*, 1982/1978: 162). São palácios intrinsecamente determinado por um polígono de causas, nenhuma delas necessária e que se situará – cada um deles – como o mais apropriado a realidade, a verdade e a razão. Veyne faz toda uma crítica da verdade como funcionalista e como idéia reguladora, nem um nem outro, a verdade é simplesmente variável e pertence ao jogo do verdadeiro e do falso, o que faz com que cada palácio não possa ser em si mesmo nem verdadeiro nem falso, ele é o que é.

Na verdade, por mais que possa parecer irracionalista e que Veyne, por motivos de peleja, tenha dito se tratar de uma hipótese irracionalista levada a bom termo, não é bem disso de que fala. O irracional pressuporia uma relação binária, tal como aquela que Foucault utilizava na *História da Loucura* para uma questão específica, entre razão e desrazão e, como se vê, não é disso que versa o trabalho deste historiador.³⁰ Não é bem aqui que eu posso supor que se separam Veyne e Foucault, uma vez que, de maneiras diferentes, com estilos díspares, falam sobre os jogos em torno do verdadeiro. O que poderia de fato separá-los está exposto tanto no artigo *Foucault revoluciona a história* como

³⁰ Ver sobre essa divisão, o que Foucault fala em dos seus textos, ou seja, que “a chantagem que muito freqüentemente se exerceu em relação a qualquer crítica, ou a qualquer interrogação crítica sobre a história da racionalidade (ou você aceita a razão, ou cai no irracionalismo), faz crer que não seria possível fazer uma crítica racional da racionalidade, que não seria possível fazer uma história racional de todas as ramificações e de todas as bifurcações, uma história contingente da racionalidade” (FOUCAULT, “Estruturalismo e pós-estruturalismo”, 2005/1983: 316).

no livro *Acreditavam os gregos em seus mitos?* e diz respeito à noção de atualização que Veyne usa e que o liga a Deleuze e Guattari quanto ao desejo.

Algumas linhas atrás eu já atentará para essa diferença que separa Foucault de um lado e Veyne de outro. Aqui tomo muito cuidado e prefiro deixar essa questão em aberto, tão-somente explicitando seus contornos. Acontece que tanto Deleuze quanto Veyne (que se apropriou dessa questão no viés de Deleuze³¹) constituíram a questão da vontade ou do desejo como o plano imanente da análise (um tipo de vitalismo criativo ou inventivo), como o conteúdo positivo dessa análise, como o poder criador desejante que possui para os dois primeiros as filosofias, as artes e as ciências; e, para o segundo, o poder inventivo dos indivíduos na história. Veyne deixa claro que, para ele, a imprevisibilidade da história “tem menos a ver com sua contingência do que com sua capacidade de invenção”, aquela inventividade de qual derivam os castelos de imaginação (Idem, *Acreditavam os gregos em seus mitos?*, 1987/1983: 51). Não deixa de ser um esquema energético, como reconhece o historiador, mas que tem a vantagem, por ser indeterminado, de libertar a imaginação do funcionalismo, de afirmar o pluralismo e de permitir que a análise histórica parta de uma gradação de acontecimentos que vão dos mais previsíveis aos mais imprevisíveis. *Uma história que não se conforma com esquemas, mas que tem como ponto de análise a vontade, o desejo inventivo dos homens.*

De resto, se alguma coisa nos deve espantar, será menos a explicação das formações históricas do que a própria existência de semelhantes formações. A história é tão complicada quanto inventiva: que vem a ser essa capacidade que os homens têm de atualizar, por nada e a propósito de nada, essas amplas construções que são as obras e práticas sociais e culturais, tão complexas e inesperadas como as espécies vivas, como se possuíssem energia que não soubessem utilizar? (Ibidem: 54).

O que é complicado nesse ponto é que não podemos dizer que Foucault simplesmente recusaria essas análises de Veyne por uma questão epistemológica, pois parece que o importante é que Foucault recusa avançar suas análises para a hipótese da constituição dos programas de verdades em geral por um posicionamento ético-político. Em Veyne, aquela pressuposição desemboca na questão da atualização de uma vontade

³¹ Ver que em pelo menos três momentos do texto *Foucault revoluciona a história* Veyne cita nominalmente Deleuze: uma vez quando diz que devemos, tal como Deleuze, enxergar um problema pelo meio e não pelas extremidades; associada a essa aparição, utiliza-se do filósofo quando diz que as árvores não existem, pois só existem rizomas; e, outra vez, quando atenta para noção de desejo deleuziana.

(nos projetos que em que nos empenhamos), no poder da invenção dos castelos de imaginação. A atualização, como desejo, Veyne diz ser a coisa mais óbvia do mundo:

É o correlato da reificação; passear é um desejo, amimar um povo-criança também, dormir ou morrer igualmente. O desejo é o fato de que os mecanismos giram, de que os encadeamentos funcionam, de que as virtualidades, aí compreendida a de dormir, se realizam, preferentemente a não se realizarem [...] o homem tem uma “vontade de poder”, de atualização que é indeterminada: não é a felicidade que busca; ele não tem uma lista de necessidades determinadas para serem satisfeitas, depois do que se abandonaria ao repouso de uma poltrona, em seu quarto; ele é um animal atualizador e realiza as virtualidades de todo o tipo que se lhe apresentam [...]. Sem o que, certamente, nunca aconteceria nada (VEYNE, *Foucault revoluciona a história*, 1982/1978: 166).

A noção de causalidade é acompanhada, em Veyne, pela a de atualização. Apontaria que existe, quiçá, uma diferença fundamental entre Veyne e Deleuze-Guattari e, esta fissura, é o fato que o primeiro trabalha com a história e os outros dois trabalham em um espaço de pensamento que é mais geográfico e geológico. Veyne acredita que em toda análise há algo de empírico e algo de transcendental e desde que indiquemos que o próprio transcendental é histórico, considera que Foucault não se oporia a essa maneira de ver. Justifica sua postura dizendo que o propósito do último era “mostrar que todo gesto, sem exceção, [...] não completa jamais o universalismo de uma razão, e deixa sempre um vazio, um exterior, inclusive quando este gesto fosse de inclusão e de integração”. Um pensador, conforme suas palavras, que não pretende “converter nossa finitude em fundamento das nossas certezas” e que, no entanto está determinado a fazer a guerra contra o que, na nossa atualidade, nos prende em relações de dominação (Idem, “O último Foucault e sua moral”, 1985. Disponível online via <http://unb.br/fe/tel/filoesco/foucault/>. Janeiro de 2009). É que para Veyne o problema central da prática histórica é a determinação das constantes, pois para ele uma conceituação das constantes permite explicar os acontecimentos jogando com as variáveis, recriando, a partir das constantes, a diversidade das modificações históricas, explicitando, assim, o não-pensado, o que não era concebido. O que são essas constantes? Com certeza Veyne não as entendem como dados eternos, objetos invariáveis, mas como ferramentas que fornecem inteligibilidade à análise e, mesmo, que a individualizam, pois por meio da comparação que as constantes permitem, elas retiram aquilo que o individual

(o objeto em questão) pode ter de vago. O problema de Veyne é “como falar do que quer que seja, em História, sem se referir a uma constante trans-histórica?” (Idem, *O inventário das diferenças*, 1983/1976: 40); ou ainda, a explicação histórica não consiste em “relacionar um acontecimento a um modelo trans-histórico, que se individualiza jogando-se com as variáveis?” (Ibidem: 46). É nesse sentido que a atualização da vontade inventiva dos homens em cada programa de verdade é a ferramenta explicativa trans-histórica de Paul Veyne; ferramenta, que por sua vez, consiste em mostrar que a História não estuda verdades eternas.

Indo na direção do trabalho filosófico de Deleuze-Guattari, retomo a seguinte reflexão que fizeram, na década de 70, sobre Foucault, em que sugeriram que: na verdade, não seriam os *a priores* em Foucault, que são inseparáveis dos enunciados e das visibilidades, da sua formação em cada período e, por isso, sujeitos a contingência de determinações espaciais e temporais? Não seriam esses *a priores* históricos, em suma, segundo aqueles pensadores, atados na década de 70 pelas relações de poder na sua incessante transformação em cada tecnologia? Não seriam as relações de poder o *a priori* histórico que a formação histórica supõe em Foucault? Não seria esse o ponto energético e inverificável das análises em Foucault? Eis o ponto epistemológico e energético de diferença entre Foucault e Deleuze-Guattari, *se assim fosse o caso*. Deleuze, contrapondo-se a essa idéia – são as relações de poder o ponto constituinte da análise –, a qual considera implícita nos desenvolvimentos de Foucault, chega mesmo a, contrapondo, afirmar que “não seriam os dispositivos de poder que agenciariam ou seriam constituintes, mas os agenciamentos de desejo que é que disseminariam formações de poder segundo uma das suas dimensões” (DELEUZE, “Desejo e prazer”, 1977. Disponível online via <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>. Janeiro de 2009).³² Deleuze acredita que o poder é um afecção do desejo (o primado de um agenciamento de desejo sobre um agenciamento de poder), desde que, obviamente, não entendamos o desejo como uma

³² É importante atentar que esse texto data de 1977, ou seja, ele está em diálogo direto com Foucault. Por isso, ele possui a dimensão de uma discussão aberta, com o que isso tem de dúvidas e análises provisórias. Tanto em *Mil platôs* (Deleuze e Guattari) quanto em *Foucault* (Deleuze) a análise estará mais madura quanto às diferenças e semelhanças entre os projetos.

‘realidade natural’.³³ Em outro momento, mais maduro da reflexão que faz Deleuze e Guattari sobre a obra de Foucault, eles dizem algo parecido:

Nossas únicas diferenças em relação a Foucault referir-se-iam aos seguintes pontos: 1º) os agenciamentos não nos parecem, antes de tudo, de poder, mas de desejo, sendo o desejo sempre agenciado, e o poder, uma dimensão estratificada do agenciamento; 2º) o diagrama ou a máquina abstrata têm linhas de fuga que são primeiras, e que não são, em um agenciamento, fenômenos de resistência ou de réplica, mas picos de criação e de desterritorialização (DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs*, V.II, 1995/1980: nota de rodapé 36, página 99).³⁴

No entanto, Foucault se recusa a avançar nessa hipótese que parte de um ponto de vista exterior a uma análise histórica e, isso, porque existe nele uma postura ético-política ou uma impostura ético-política que o faz se esquivar de toda formulação que universaliza uma forma, mesmo que ele acredite nessa forma intensamente. Quero dizer com isso que Foucault bem poderia acreditar que as relações poder-saber fossem realmente uma explicação energética para todo seu programa histórico e mesmo que, atualmente, ela fosse o melhor ‘esquema’ ou uma frutífera ferramenta trans-histórica para uma história pertinente. No entanto, ele se recusa a ir além da afirmação de que trabalha a história através de um polígono de causas, uma vez que ultrapassar isso (ir trabalhar a partir de uma idéia de atualização ou de desejo ou de potência) é ter que recorrer ou parecer recorrer a alguma constante, mesmo que de fundo teórico-metodológico, que por

³³ Ver que conforme Deleuze, o desejo não é algo que está ligado à falta ou a um dado natural, pois está, segundo ele, ligado a um agenciamento que funciona. Nem estrutura, nem gênese, mas processo. Nem sentimento, nem subjetividade, mas afeto e individualidade. Nem coisa ou pessoa, mas acontecimento. Nas suas palavras: “o desejo implica, sobretudo a constituição de um campo de imanência ou de um ‘corpo sem órgãos’, que se define somente por zonas de intensidade, de limiares, de gradientes, de fluxos. Esse corpo é tanto biológico quanto coletivo e político; é sobre ele que os agenciamentos se fazem e se desfazem; é ele o portador das pontas de desterritorialização dos agenciamentos ou linhas de fuga. O corpo sem órgãos varia (o da feudalidade não é o mesmo do capitalismo). Se o denomino corpo sem órgãos, é porque ele se opõe a todos os estratos de organização, tanto aos da organização do organismo quanto aos das organizações de poder. São precisamente as organizações do corpo, em seu conjunto, que quebrarão o plano da imanência e imporão ao desejo outro tipo de ‘plano’, estratificando a cada vez o corpo sem órgãos” (DELEUZE, “Desejo e prazer”, 1977. Disponível online via <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>. Janeiro de 2009).

³⁴ Ver que a essas diferenças, se acrescenta o que Deleuze fala em uma entrevista anos mais tarde: o que Foucault chama de dispositivo, ele e Guattari chamam de agenciamento e não tem as mesmas coordenadas, pois o primeiro constitui seqüências históricas originais e os segundo prioriza os componentes geográficos, territorialidades e movimentos de desterritorialização; outra diferença é que Foucault detestava, segundo Deleuze, a idéia de uma história universal, enquanto ele e Guattari sempre dela gostaram (DELEUZE, “Signos e acontecimentos”, 1991/1988).

um ceticismo ético-político generalizado ele não aceita. Em 1983, perguntado se o seu parentesco com Deleuze se estenderia à concepção do desejo, afirma enfaticamente que não. Todavia, quando o interlocutor coloca a questão de que parece que o desejo deleuziano, que é um desejo produtivo, tornar-se uma espécie de fundo originário que se põe a gerar formas; Foucault se recusa a avançar em uma polêmica visando um trabalho que lhe diz tanto e, nessa recusa, expõe qual é o tipo de relação que tem com Deleuze:

Não quero tomar posição, nem dizer o que Deleuze queria dizer. As pessoas falam o que elas querem ou podem dizer. A partir do momento que um pensamento se constituiu, se fixou e se identificou no interior de uma tradição cultural, é completamente normal que essa tradição cultural o retome, faça dele o que ela quiser e lha faça dizer o que ele não disse, dizendo que ele não passa de uma outra forma do que ela quis dizer. Isso faz parte do jogo cultural, mas minha relação com o Deleuze não pode ser evidentemente desse tipo; não direi, portanto, o que ele quis dizer. No entanto, parece-me que seu problema tem sido, de fato, ao menos há bastante tempo, formular a questão do desejo; e é provavelmente na teoria do desejo em que se vê, nele, os efeitos de sua relação com Nietzsche, enquanto meu problema nunca deixou de ser a verdade, o dizer verdadeiro, o *wahr-sagen* – o que é dizer verdadeiro – é a relação entre o dizer verdadeiro e formas de reflexividade, reflexividade de si sobre si (FOUCAULT, “Estruturalismo e pós-estruturalismo”, 2005/1983: 321-322).

Esta resposta, que localizo no findar de uma trajetória, em que as questões dos modos de subjetivação e do cuidado de si recebem prioridade nas apreciações de Foucault. Esta reflexão, em suma, se situa na recusa de polarizar a reflexão entre uma forma ou outra, pois o interesse é ver como as relações entre a verdade e as técnicas de si laboram historicamente nos modos de subjetivação. Para Deleuze, entretanto, deveríamos observar que a obra de Foucault funcionava, por um lado, pelas análises de arquivos bem delimitados por meio históricos extremamente novos e, por outro lado, que existia uma parte da obra não formulada explicitamente ou que só o era nas entrevistas em que Foucault participava. Parte da obra essa, segundo Deleuze, que funcionava como sua outra metade, bem como o diagnóstico do presente e na qual Foucault formulava certas questões, as quais só não estabelecia em suas obras principais por precaução de rigor, por vontade de não misturar tudo, por confiança no leitor. Leitura possível e deveras instigante, mas acredito que teria que ter cuidado e dizer que, se a entrevistas e os escritos que não eram o corpo eleito como principal do seu trabalho, mas eram diagnósticos,

como de fato o eram, eles não ultrapassavam os limites críticos e preocupados em que Foucault se movia e nem mesmo indicavam qual seria o esquema mais adequado para se chegar a certo diagnóstico. Foucault não se permitia ultrapassar a linha do ponto de vista, esta que mostra como as coisas estão dentro de uma maneira de ver, de agir, e, logo, de uma forma de pensamento. É nesse sentido que podemos entender suas inúmeras ressalvas, ao fim da sua vida, em que dizia que o saber e o poder são:

palavras que não têm por função designar entidades, potências ou algo como transcendentais, mas somente operar em relação aos domínios aos quais se referem uma redução sistemática de valor, digamos uma neutralização quanto aos efeitos de legitimidade e um Iluminismo disso que os torna a um certo momento aceitáveis e que faz com que efetivamente eles fossem aceitos. Utilização, portanto, da palavra *saber* que se refere a todos os procedimentos e a todos os efeitos de conhecimento que são aceitáveis num momento dado e em um domínio preciso, e secundamente, do termo *poder* que não faz outra coisa senão recobrir toda uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem susceptíveis de induzir comportamento ou discursos (Idem, “O que é a crítica?”, 1978. Disponível online via <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>. Dezembro de 2008)

Trata-se então, nessas duas noções, saber e poder, de uma grade de análise e não de um princípio de realidade. Não se procura um saber ou um poder ou o saber e o poder e sim tal elemento do primeiro ou tal mecanismo do segundo. Não se busca, igualmente, fazer do agenciamento poder-saber o plano ou a positividade mais pertinente para a análise da nossa dimensão histórica. É claro que isso não impede que Foucault tenha construído um plano de consistência para os seus conceitos e que nesse plano (que se forma na correlação entre a formação de saberes, os sistemas de poder reguladores e as formas de reconhecimento dos indivíduos como sujeitos) e tão-somente nele possamos dizer que o mote privilegiado das análises é tudo o que está implicado nas relações de poder-saber e nas relações de resistências: as dominações, os programas de verdade, as subjetivações.³⁵ Afinal, o problema para Foucault não é fazer a história endógena do

³⁵ Indo nessa direção, quando em 1979 Foucault analisa o neoliberalismo, ele atenta para que o poder é um termo que “não faz mais que designar um campo de relações que tem que ser analisado por inteiro, e o que propus chamar de governamentalidade, isto é, a maneira como se conduz a conduta dos homens,

poder a partir dele mesmo, toda sua problemática está associada a mostrar como o ponto de vista do poder é uma forma de identificar as relações entre elementos exteriores uns aos outros (entre as formas discursivas e não-discursivas, entre os problemas e os temas que eles suscitam). As relações de poder como campo de inteligibilidade, como princípio de relacionamento, como intercambiador de elementos que, se não fossem dessa forma, teriam que ser remetidos a algo como uma ideologia. A análise das estruturas de poder como o que permite “retomar as coisas e analisá-las, não mais na forma do reflexo e transcrição, mas na forma de estratégias e táticas” (Idem, *Segurança, território, população*, 2008/1978: 285).

Logo, como última pincelada ao contorno dessa questão das diferenças entre Foucault, Veyne, Deleuze e Guattari indico o que, na introdução da *História da sexualidade volume II: o uso dos prazeres* pode esclarecer sobre isso:

[...] parecia difícil analisar a formação e o desenvolvimento da sexualidade a partir do século XVIII [projeto da História da sexualidade V.I], sem fazer, a propósito do desejo e do sujeito desejanste, um trabalho histórico e crítico. Sem empreender, portanto, uma “genealogia”. Com isso, não me refiro a fazer uma história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da *libido*, mas analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído. Em suma, a idéia era a de pesquisar, nessa genealogia, de que maneira os indivíduos foram levados a exercer, sobre eles mesmos e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo à qual o comportamento sexual desses indivíduos sem dúvida deu ocasião, sem no entanto constituir seu domínio exclusivo. Em resumo, para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma “sexualidade”, seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo (Idem, *O uso dos prazeres*, 2007/1984: 10-11).

Assim, vejo que Foucault não procura a essência do nosso desejo, nem parte do desejo como grade de inteligibilidade do processo histórico, ele tenta fazer a história daquilo que foi entendido como desejo, o que acaba por mostrar que o desejo não recebeu novas roupagens em cada período, mas foi construído em cada um deles. Trata-se

não é mais do que uma proposta de grade de análise para essas relações de poder” (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, 2008/1979: 258).

da possibilidade de fabricar os objetos de pesquisa a partir de ângulos inusitados. Se Foucault não se propõe a recontar as práticas do desejo, mas saber como essas práticas tornaram-se objeto de interesses dos sujeitos e das instituições. Se o pensador propõe dar visibilidade aos canais que, em uma cultura, traçam os caminhos das relações de poder e de saber e do que nesta cultura, em relação às práticas desejantes, constitui os centros e as margens. Se ele, afinal, faz a genealogia do sujeito desejante, não é porque o desejo seja uma noção extremamente importante nem porque ela dê conta de uma explicação da nossa realidade, mas porque o desejo se constituiu como um problema atual. E se ele o analisa a partir desse campo em que ele é referido a uma verdade (a do saber, a do próprio sujeito) e a um poder (de dominação, de resistência), não é fazendo aparecer esses componentes da análise como fundamentos. O que faz é testá-los – a verdade e o poder – enquanto marcos de inteligibilidade que perpassam a nossa história e podem lançar luz a ela. Toda essa problemática (do desejo, do saber, do poder, da subjetivação) passa pelas pelejas políticas das minorias, pelo discurso e contra-discurso da psicanálise, pela busca da autonomia na nossa atualidade e merece ser testada a todo o momento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O PENSAMENTO É A ANÁLISE DE UMA LIBERDADE

Se muito vale o já feito,
mas vale o que será
Mas vale o que será
E o que foi feito é preciso
conhecer para melhor prosseguir (Milton
Nascimento)

De tudo, ficaram três coisas: a certeza de que ele estava sempre começando, a certeza de que era preciso continuar e a certeza de que seria interrompido antes de terminar. Fazer da interrupção um caminho novo, da queda um passo de dança, do medo uma escada, do sonho uma ponte, da procura um encontro. (Fernando Sabino)

O que é essa atualidade de que Foucault fala? É certa relação específica com o nosso presente. Mas de que tipo? Uma relação na forma de crítica. A crítica é entendida – sublinho essa importante noção em Foucault – como uma maneira de se colocar questões e de se levantar problemas ou de problematizar a nossa relação com o nosso presente. Mas não é apenas isso é, de fato, nossa relação com uma coisa que escapa incessantemente ao presente. Deleuze coloca isso de forma bastante elucidativa:

É que, para Foucault, o que conta é a diferença do presente e do atual. O atual não é o que somos, mas antes o que nos tornamos, o que estamos nos tornando, isto é, o Outro, nosso devir-outro. O presente, ao contrário, é o que somos e, por isso mesmo, o que já deixamos de ser. Devemos distinguir não somente, a parte do passado e a do presente, mas, mais profundamente, a do passado e do atual. Não que o atual seja a prefiguração, mesmo utópica, de um porvir de nossa história, mas ele é o agora de nosso devir. [...] [Foucault] quer dizer que a filosofia não tem como objeto contemplar o eterno, nem refletir a história, mas diagnosticar nossos devires atuais. [...] Que devires nos atravessam hoje, que recaem na história, mas que dela não provém, ou antes, que só vem dela para dela sair? (DELEUZE E GUATTARI, *O que é a filosofia*, 1992/1991: 145-146)

O atual em Foucault tem relação com a história, mas trata-se de uma relação fugidia. Como observa Deleuze, “a história, segundo Foucault, nos cerca e nos delimita;

não diz o que somos, mas aquilo de que estamos em via de diferir; não estabelece nossa identidade, mas a dissipa em proveito do que somos”. Em suma, “a história é o que nos separa de nós mesmos, e o que devemos transpor e atravessar para nos pensarmos a nós mesmos” (DELEUZE, “A vida como obra de arte”, 1992/**1986**: 119). Essa relação do atual com o novo, com a novidade, com o que estamos nos tornando, nosso tornar-nos outro, com nosso devir, é a relação daquilo que, partindo da história, é hoje o outro com o qual já coincidimos ou que podemos ser. A história em Foucault passa pelo momento no qual se pergunta: “em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente” (FOUCAULT, *O uso dos prazeres*, 2007/**1984**: 14). Deleuze compreende bem este estado incerto do pensamento quando diz que

Pensar é sempre experimentar, não interpretar, mas experimentar e a experimentação é sempre o atual, o nascente, o novo, o que está em vias de se fazer. A história não é a experimentação; é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa a história. Sem a história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica (DELEUZE, “Um retrato de Foucault”, 1992/**1986**: 132).

Diálogo interminável, que mexe com as pretensões às certezas e as inúmeras incertezas do ser humano certo do seu domínio sobre si e sobre o mundo. Ao se descobrir como o desconhecido e ao perceber sua frágil condição humana dentro no universo das coisas viventes, as quais tenta desesperadamente dominar, tantas são as inquietações que se a estancamos não é senão pelo esgotar da folha de papel e da imaginação, posto que estas são questões que impingem a conexão de mentes ativas, que nos implicam nelas e, não, interrogações de uma mente particular ou pretensamente extraordinária. Com isto, o debate fica aberto e me faz retornar a uma temática que foi objeto de muita tensão ao longo do segundo capítulo dessa dissertação: dentro do campo do poder, como a atualidade se insere nas problemáticas de Foucault? Quando chamei a atenção para a correlação entre as formas de poder e as formas de resistência, foi, também, para instigar o leitor sobre a sutileza de Foucault ao utilizar das práticas de resistência como ponto de partida, como aquilo que permite analisar as relações de poder por meio dos antagonismos das estratégias. A resistência refluí como catalisador da

análise, já que é a partir das resistências atuais que um problema aparece, toma forma e se coloca como uma questão para o pensamento (os resistires entendidos como parte da nossa atualidade e do nosso espírito crítico e preocupado). É indo nessa direção que Foucault caracteriza o espaço comum das pelejas contemporâneas: são lutas transversais, que atravessam espaços geográficos e formas políticas e econômicas diferentes; o objetivo dessas lutas são os efeitos do poder enquanto tais, ou seja, sua abrangência sem controle; são lutas imediatas, tanto no sentido de que elas se exercem contra os poderes cotidianos, próximos e não objetiva o inimigo, quanto no sentido de que eles não esperam encontrar, no futuro, a solução para os problemas do presente. Eis aí a imagem fugidia do poder que está presente, fazendo festa nas frestas das ambigüidades das relações entre diferentes interesses e grupos, mas negando as caricaturas do poder monolítico, enrijecido, que recusa ver as batalhas incessantes. Alguns aspectos mais específicos dessa batalhas dizem respeito às lutas que questionam o estatuto do indivíduo, o que significa, por um lado, reivindicar o direito de ser diferente e, por outro, atacar tudo que separa o indivíduo e quebra sua relação com os outros e o força a assumir uma identidade. Além disso, são lutas que se opõem aos efeitos monopolistas de poder vinculados ao saber e se opõem, ao mesmo tempo, aos segredos, as distorções e as mistificações que aquele saber supõe revelar. Ademais, são lutas que giram em torno do problema mais agudo da nossa atualidade ética e política, a pergunta: ‘quem somos nós?’ As batalhas, por fim, que tomam a bandeira contra aquilo que nos ignora como indivíduos, ao mesmo tempo em que, recusam aquilo que, na ciência ou na administração, nos determina como sujeitos. Como se pode perceber é uma constante luta que nos envolve como indivíduos, como corpos que lutam, mas a análise dessa peleja não pressupõe ou autoriza a imagem de seres constituídos em si, fundamentais e fundamentos de todo processo, que teriam direitos imprescritíveis de saída, mas indivíduos que se forma através desses confrontos, que resistem por meio deles e que constroem *uma vida* nas pugnas cotidianas.

É nesse sentido – do combate que tomou como forma de vida, da coragem que lhe transpassou o corpo durante toda existência¹ –, que o esforço de Foucault foi o de se

¹ Ver, em relação à coragem de ser e de viver, a anedota que contou Veyne sobre Foucault: "Tinha uma reserva, uma coragem física excepcionais que demonstrou diversas vezes diante dos CRS [guarda republicana francesa, antimotins], da Guarda Civil espanhola, da polícia especial em Varsóvia... e no momento de sua morte. Digo isso com prazer ainda maior porque eu não tenho a menor coragem. Um dia eu lhe disse: como eu gostaria de ter coragem física! Ele me respondeu: ‘Ah, sim! Mas só existe

afastar, de certa forma, por meio da reivindicação da construção de outro modo de vida, de outra individualização, de dois significados da palavra sujeito: “sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e o torna sujeito a” (FOUCAULT, “O Sujeito e o poder”, 1983, In: RABINOW e DREYFUS, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, 1995: 235). Se de fato, podemos construir para nós um novo corpo, uma nova maneira de viver experiências, de enriquecermos continuamente nossa vida, que é algo que Foucault valorizava e pelo que guerreava, então, fica claro o porquê suas últimas pesquisas incidiam na problemática da subjetivação. Sua preocupação com a produção de novas subjetividades que servem para resistir às novas dominações e aos acomodamentos dos arquivos. A questão é: como escapar da identidade, sujeição e interioridade que serviram a certa individualização? Como se tornar sujeito sem ser sujeitado àquela conduta e daquela maneira? Um problema que aparece, quando, nas palavras de Foucault:

Fui me dando conta, pouco a pouco, de que existe, em todas as sociedades, um outro tipo de técnicas [que não àquelas as de produção, que não as de significação ou de comunicação, que não as de dominação]: aquelas que permitem aos indivíduos realizar, por eles mesmos, um certo número de operações em seu corpo, em sua alma, em seus pensamentos, em suas condutas, de modo a produzir neles uma transformação, uma modificação, e a atingir um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural. Chamemos essas técnicas de técnicas de si (Idem, “Sexualidade e solidão”, 2004a/1981: 95).

Um trabalho que Foucault empreenderá na interface que se produz entre as técnicas de dominação e as técnicas de si, contudo, a partir desse caminho, estudando as relações de poder a partir das técnicas de si e o que nelas tem obrigações para com a verdade – no sentido de descobrir a verdade, ser esclarecido pela verdade e dizer a verdade – na constituição e na transformação de si. Caça de Foucault, por meio da história, não do completo inventário do passado, porém “daqueles pontos onde o passado encobre a genealogia da nossa atualidade” (VEYNE, “O último Foucault e sua

coragem física, a coragem é sempre um corpo corajoso” (VEYNE, “Meu amigo Foucault”, In: *Folha de São Paulo, mais!*, 30 de março de 2008).

moral”, 1985. Disponível online via <http://unb.br/fe/tel/filoesco/foucault/>. Janeiro de 2009).

Essas reflexões se produzem dentro do estudo da História da sexualidade que Foucault empreende desde antes de 1976, mas que toma outros rumos durante os anos seguintes. O pensamento se desprende dele mesmo e aparece mais agudo para ver o que não via. Como a História da sexualidade será esse ponto privilegiado em que aparecerá a questão da subjetivação, vou atentar para como, a partir de 1978, aquela vai se constituindo em relação a essa temática. Em um texto de 1978, *Sexualidade e poder*, a primeira pergunta que o pensador se faz é a seguinte: Por que escrever uma história da sexualidade? De início, ele diz que o que lhe interessa não é tanto o que interessou a psicanálise – o desconhecimento do sujeito de seus próprios desejos –, o que, de fato, o instiga é o super saber que se desenvolveu em torno do discurso da sexualidade no Ocidente nos planos sociais, culturais, em formas teóricas ou cotidianas.² Instiga-lhe, em particular, entender como esses dois fenômenos convivem e o porquê é possível que coexistam.

Para responder esse problema – o da efusão da produção de teorias sobre a sexualidade no plano cultural geral enquanto o sujeito desconhece seu próprio desejo no plano individual –, Foucault o toma a sério, o que significa “tentar estudar em si mesmo, em suas origens e formas próprias, essa superprodução sociocultural sobre a sexualidade”. Nesse estudo, a primeira coisa que lhe chama a atenção é que, muito rapidamente, esse discurso sobre a sexualidade tomou a forma científica na sociedade ocidental. Ele confere à palavra científica um amplo sentido que abrange “toda uma especulação sobre o que era a sexualidade, sobre o que era o desejo, todo um discurso que se pretendeu um discurso racional e um discurso científico” (FOUCAULT, “Sexualidade e poder”, 2004a/1978: 60).

A partir dessa constatação da forma discursiva que toma a sexualidade, a segunda interrogação que Foucault se faz é a seguinte: porque no Ocidente visamos à sexualidade na procura de sua verdade? Para responder a essa questão o pensador dá, primeiramente, o resumo da hipótese repressiva que tenta explicá-la (um manter-se afastado dessa hipótese é, grosso modo, um dos achados de *A vontade de saber*) estudando “os mecanismos da repressão, da interdição, daquilo que rejeita, exclui, recusa, e depois

² Ver, sob este enfoque, a instigante leitura que Foucault faz de Édipo na conferência de 1974, *A verdade e as formas jurídicas*.

fazendo cair a responsabilidade dessa grande recusa ocidental sobre a sexualidade sobre o cristianismo” (Ibidem: 63). O importante nesta digressão sobre a leitura de Foucault sobre a sexualidade e o cristianismo se explica pela força e pelo seu esforço metodológico de tomar certa distância crítica do modo de analisar a maneira ocidental de lidar com a sexualidade recorrendo às explicações baseadas nas pressões de morais sucessivas que a sufocaram. Supremacia do modo de olhar, que oferece, ao pensador, instrumentos pouco convencionais, no entanto extremamente ricos de estudar a sexualidade mais pelo que a motivou e impulsionou do que pelo que a reprimiu. Ao evitar a idéia de que a grande invenção do cristianismo foi uma moral sexual opressiva, acompanhando alguns estudos históricos seus contemporâneos, Foucault mostrava que aquela moral sexual existiu e se difundiu antes do advento do próprio cristianismo.

Essa reflexão, como se viu, assume a partir de 1978 a forma de uma atenção ao que foi o pastorado cristão. Para Foucault, a importância do cristianismo para a história da sexualidade ocidental não está na introdução de novas idéias morais, porém das novas técnicas para impor essa moral que ele forjou: “um novo ou conjunto de novos mecanismos de poder para inculcar esses novos imperativos morais” (Ibidem: 65). Outra questão que surge, segundo o pensador, dessa nova maneira de olhar – de que o cristianismo inovou mais do lado dos mecanismos de poder do que do lado das idéias morais ou das proibições éticas – é: quais são esses mecanismos de poder que o cristianismo introduziu? Uma atenção, portanto, a essa tecnologia de poder religioso específica que é o pastorado. Cabe, assim, perguntar dentro dessa parte da reflexão: o que, no pastorado, suscitou, uma atenção a subjetivação? (que é a questão das técnicas de si com as quais me ocupo no final do trabalho e com o que se Foucault se ocupava quando partiu). Primeiramente, Foucault vê o pastorado como um poder que

pretende conduzir e dirigir os homens ao longo de toda sua vida e em cada uma das circunstâncias dessa vida, um poder que consiste em querer controlar a vida dos homens em seus detalhes e desenvolvimento, do nascimento à sua morte, e isso para lhe impor uma certa maneira de se comportar, com a finalidade de garantir sua salvação (FOUCAULT, “A filosofia analítica da política”, 2004a/1978: 52).

Essa caracterização do pastorado o coloca ao lado dos poderes individualizantes, afinal ele é um poder que pressupõe uma relação entre o pastor e o seu rebanho em que,

aquele tem a função de velar por estes, bem como operar separadamente em cada indivíduo, tanto para fazê-lo agir e pensar de certa forma quanto para conhecê-lo e desvendá-lo. Foucault define esse poder pelo contraponto entre o que ele não é e o que ele é, apresentando quatro das suas características: é um poder que não reina sobre um território, mas sobre uma multiplicidade em movimento e é orientado para a salvação; é um poder que não é triunfante, mas benfazejo; é um poder em que não são os cidadãos que se sacrificam pelo poder, mas é o pastor que se sacrifica pelo bem das ovelhas; e, finalmente, é um poder que não é global, mas individualista, no sentido de que o pastor corre o risco de perder todas as suas ovelhas, mas não pode deixar de ir a procura daquela entre elas que se perdeu.

Dado esses mecanismos de poder – um poder que atua sobre uma multiplicidade de indivíduos em deslocamento para salvá-los (por oposição ao poder político territorial), um poder que é oblativo (por oposição ao princípio da soberania que se dá em um território), sacrificial e individualista (por oposição ao poder jurídico) – a pergunta seguinte que Foucault se faz é: o que significa, para o homem ocidental, viver em uma sociedade em que existe um poder do tipo pastoral? Segundo o pensador, primeiro, que ele é obrigado a buscar a sua salvação; segundo, que essa salvação só pode ser levada a termo com a ajuda de outro, do qual ele aceita a autoridade; terceiro, a esse pastor ele deve uma obediência absoluta, menos para atingir certo resultado do que para obter a virtude da obediência; e, enfim, para que a salvação seja alcançada, esse homem deve se submeter aos procedimentos de produção de verdade da pastoral, os quais estão tanto nos ensinamentos do pastor quanto nas relações estabelecidas entre ele e cada indivíduo, no conhecimento que possui da interioridade da cada um.

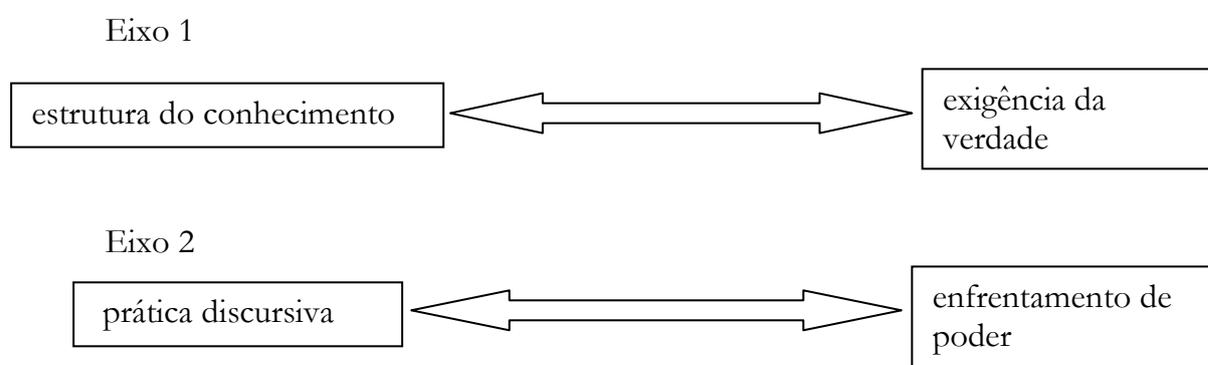
Foucault chega, dessa maneira, em um dos cerne da questão da história da sexualidade quando está passa pelo pastorado, ou seja, deságua nas relações entre o pastor e o fiel na direção da consciência e no procedimento de confissão exaustiva e permanente que deverá produzir uma verdade: “a verdade, a produção da verdade interior, a produção da verdade subjetiva é um elemento fundamental no exercício do pastor” (Idem, “Sexualidade e poder”, 2004a/1978: 70). A direção da consciência e a confissão (com o que requer de exame da consciência) como parte da construção de uma subjetividade cristã. Os novos mecanismos de poder que se constituíram intimamente ligados à carne – esta, da qual o pastorado ensinava a desconfiar visto que levava a tentação e a queda, mas

que nesse mesmo processo desenhou como objeto – possibilitaram ao cristianismo manter o controle e a direção da sociedade civil e mantê-la nos limites estabelecidos pelo casamento, a monogamia, a sexualidade para a reprodução e a limitação e a desqualificação do prazer, sem com isso recorrer em um ascetismo absoluto que não tinha como se impor na sociedade civil.

Nesse texto, o viés que mais fortemente determina a produção da subjetividade se insere, ainda, em um território em que o problema é os dos efeitos de dominação que uma tecnologia de poder pode propiciar, no entanto, já vemos claramente a preocupação com o que será, mais tarde, o que Foucault chamará de técnicas de si. Estas se inserem como centrais no escritos de Foucault da década de 80 e vêm acompanhadas por uma reflexão teórica e metodológica que ele denominará de uma história crítica do pensamento. A história do pensamento, bem entendido, como distinta tanto das histórias das idéias (e sua análise dos sistemas de representação) quanto da história das mentalidades (e sua análise das atitudes e esquemas de comportamento). Ela até poderia ser entendida como história das idéias, mas desde que permaneça a ressalva que faz Paul Veyne: “Acreditamos que em Michel Foucault a história das idéias começa verdadeiramente quando se historiciza a idéia filosófica de verdade” (VEYNE, *Acreditavam os gregos nos seus mitos?*, 1987/1983: 44). Foucault considera que é possível, claro, tentar deduzir, a partir das representações que se faziam e dos conhecimentos que se acreditavam terem sobre os loucos, os delinqüentes e os doentes, as instituições nas quais eles eram internados e os tratamentos aos quais eram submetidos; bem como é possível que a investigação seja posta na indagação sobre a forma que tinham as ‘verdadeiras’ doenças mentais ou as delinqüências reais em um determinado período, para daí explicar o que se pensava. Entretanto, essas – uma interrogação que parte de um estudo das representações e outra que parte de um estudo da verdade e do erro – não são a abordagem sobre a qual ele se debruça. Essa distinção entre uma história crítica do pensamento e outras abordagens – apesar de só aparecer no seu aspecto mais positivo nessa época, em que a histórica crítica do pensamento será caracterizada e vinculada a história da sexualidade – já havia sido esboçada em anos anteriores.³

³ De acordo com Deleuze, Foucault “não faz uma história das mentalidades, mas das condições nas quais se manifesta tudo o que tem uma existência mental, os enunciados e o regime de linguagem. Ele não faz uma história dos comportamentos, mas das condições nas quais se manifesta tudo o que tem uma existência visível, sob um regime de luz. Ele não faz uma história das instituições, mas das condições nas

Em 1976, momento em que o trabalho de Foucault está debruçado em uma linha que é aquela de uma genealogia do saber e do poder implicada nos estados de dominação, ele diz que “o que distingue o que se poderia denominar história das ciências da genealogia dos saberes é que a história das ciências se situa essencialmente num eixo que é, em linhas gerais, o eixo conhecimento verdade, ou, em todo caso, o eixo que vai da estrutura do conhecimento à exigência da verdade”, enquanto que a genealogia dos saberes “se situa em num eixo que é diferente, o eixo discurso-poder ou, [...] o eixo prática discursiva-enfrentamento de poder” (FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, 2005/1976: 213).



Em 1979, especificando o tipo de análise que elabora, Foucault diz que pretende “mostrar e analisar a relação que existe entre um conjunto de técnicas de poder e de formas: formas políticas como o Estado e formas sociais”, o que o separa daqueles que querem fazer análises das instituições mesmas ou história das idéias, ao mesmo tempo, o pensador apresenta o problema das suas análises como sendo o da “racionalização da gestão do indivíduo”, ou seja, ver como esta racionalização funciona nas instituições e nas condutas (Idem, “Foucault estuda a razão de Estado”, 2003/1979: 319).⁴

quais elas se integram relações diferenciais de forças, no horizonte de um campo social. Ele não faz uma história da vida privada, mas das condições nas quais a relação consigo constituiu uma vida privada. Ele não faz uma história dos sujeitos, mas dos processos de subjetivação, sob as dobras que ocorrem nesse campo ontológico tanto quanto social. Certamente uma coisa perturba Foucault, e é o pensamento” (DELEUZE, *Foucault*, 2005/1986: 124).

⁴ Ver que o trabalho arqueológico em Foucault, tal como está explícito na *Arqueologia do saber* e em outros escritos da mesma época, se opõe a história das idéias e vai se compondo como alternativa para esta. Toda a parte final daquele livro é uma aposta na arqueologia contra a história das idéias. Esse esforço de demarcação faz-se por simplificação dessa última, em que tudo acaba cabendo. Talvez não seja tanto simplificá-la, mas ao generalizá-la em demasia, Foucault acaba por transformá-la em seu adversário ideal (no sentido de idealizada como tudo aquilo que ele rejeita). Rejeição da história das idéias como análise dos erros que seriam posteriormente avaliados ou como decifração dos desconhecimentos aos quais essas idéias estariam vinculadas e de que, dependeria, o que pensamos hoje.

Em 1980, distinguindo-se, novamente, de outros tipos de possibilidades analíticas, Foucault afirma que é totalmente possível fazer uma sociologia histórica da delinquência, em que se busca a reconstituição do cotidiano dos detentos e de suas revoltas, e, no entanto o que ele faz é a história da racionalidade de uma prática. A história de um tipo de racionalidade é se perguntar em relação a esta – que é “uma maneira de pensar, um programa, uma técnica, um esforço de conjuntos racionais e coordenados, objetivos definidos e perseguidos, instrumentos para alcançá-lo”, entre outros, que mesmo que não funcione como planejado, possui efeitos reais – o que acontece com ela, como se pode analisá-la e captá-la na sua formação e sua estrutura? (Idem, “A poeira e as nuvens”, 2003/1978: 329).

Em 1982, Foucault posta sua análise histórica como reação a ruptura que existe entre história social e história das idéias. Não se pode supor que “os historiadores da sociedade [de uma história social] descrevam a maneira como as pessoas agem sem pensar, e os historiadores das idéias, a maneira como as pessoas pensam sem agir”, porquanto, para o pensador, “todo mundo pensa e age ao mesmo tempo” (Idem, “Verdade, poder e si mesmo”, 2004a/1982: 298-299). As ações e reações estão ligadas às maneiras de agir e às maneiras de pensar associadas, por sua vez, às práticas instituídas em tradições. Uma história do pensamento na sua modalidade crítica significa abordar essas maneiras de pensar na sua dimensão histórica, como fato histórico e ver como se instituem as relações entre o pensamento e a verdade. A verdade, não como aquilo que não existe, o que seria um simplismo, mas como as diferentes verdades e as diversas maneiras de dizê-la.

O que é importante perceber, na vinculação de uma história do pensamento aos jogos de verdade, é que, como esclarece Foucault, falar que existem jogos de verdade não é afirmar que as verdades não existem. Qual seria o sentido de afirmar isso? As verdades existem, porque o mundo não é resultado da abstração, mas a verdade não é também uma caixa preta que traz todos os elementos dos vãos humanos. Ela carrega consigo um modo de dizer que insinua a continuidade do jogo dos olhares e de suas posições, consistindo, portanto, em descrever as coisas de uma maneira ou de outra dependendo das regras, historicamente constituídas. Uma construção será diferente de outra, sem que isso signifique que a verdade avançou ou uma trama é falsa e a outra verdadeira. Enfaticamente, reafirmo que para Foucault a verdade é particular, não é universal. Da

mesma maneira, dizer que alguém tem a possibilidade de formular verdades, de dizê-las e de expressá-las, por meio da sua posição de poder, não instituiu aquela verdade dita, como falsa. O cuidado que se tem que ter com as formulações das verdades diz respeito aos efeitos de dominação que elas carregam e ao efeito totalizador que algumas assumem. A questão de Foucault, tal como a de Veyne, não é dizer que não existem verdades, mas que estas são construídas dentro dos problemas de cada palácio – que não se deve entender, isso espero que esteja suficientemente claro, como um grande e único castelo para toda uma época.

Em 1984, Foucault afirma que o que caracteriza uma história crítica do pensamento são as problematizações, pois a tarefa desta história é definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é e o mundo em que ele vive. Apresenta uma formulação, ao mesmo tempo, negativa e positiva do pensamento:

O que distingue o pensamento é que ele é totalmente diferente do conjunto de representações implicadas em um comportamento; ele também é completamente diferente do campo das atitudes que podem determiná-lo. O pensamento não é o que se presentifica em uma conduta e lhe dá um sentido; é, sobretudo, aquilo que permite tomar uma distância em relação a essa maneira de fazer ou reagir, e tomá-la como objeto de pensamento e interrogá-la sobre seu sentido, suas condições e seus fins. O pensamento é liberdade em relação àquilo que se faz, o movimento pelo qual dele nos separamos, constituímos-lo como objeto e pensamos-lo como problema (Idem, “Polêmica, política e problematizações”, 2004a/1984: 231-232).

O pensamento é a análise de uma liberdade, no sentido de que o pensável se apresenta quando certas coisas se oferecem incertas, perdem sua familiaridade e suscitam certos problemas, ou seja, o pensamento é incitado. Entretanto, isso não se dá por meio de uma relação causa e consequência, como uma tradução ou ajustamentos de representações, pois o tempo do pensamento não é o mesmo daquilo que o incita e sua resposta é sempre original, multiforme e, por vezes, contraditória e diversa. Essa diversidade não impede, todavia o trabalho de uma história do pensamento que tem como dever encontrar, em relação a essas diversas soluções, a forma de uma problematização, o problema ao qual eles remetem, ou, ainda, como, as dificuldades e os obstáculos de uma

prática se transformaram em um problema.⁵ Nesse sentido, o texto de Foucault se afasta do que na análise poderia se confundir com o trabalho de desconstrução, afinal, o pensamento é aquilo que elabora, por meio de suas propostas, as condições em que as respostas podem ser dadas e define, através das soluções que foram aventadas, os elementos constituintes das respostas.⁶

Como uma história crítica do pensamento atravessa uma história dos modos de subjetivação (das técnicas de si que serão o último foco perseguido por Foucault)? Segundo o autor, a questão é “determinar o que deve ser o sujeito, a que condições ele deve estar submetido, qual o seu status, que posição deve ocupar no real ou no imaginário para se tornar sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento” (Idem, “Foucault”, 2004a/**1984**: 235). Tanto os modos de objetivação, que foram abordados no capítulo anterior, quanto os modos de subjetivação que são objeto de alguns delineamentos neste momento, estão implicados no que o pensador designa como jogos de verdade. Uma história crítica do pensamento analisa quais as formas em que se articulam, sobre um campo de coisas, discursos capazes de serem reconhecidos como verdadeiros ou falsos e, nessa análise, se depara com questões, tais como: quais as condições de emergência desse plano? A que preço alguém se torna capaz de dizer a verdade? Quais são os efeitos, no real, a ligação entre certo objeto e as modalidades de sujeitos? Que área é recortada e que indivíduos são englobados por essa experiência?

Na travessia entre uma história crítica do pensamento e uma história da subjetividade há o estudo da constituição do sujeito como objeto para ele próprio, ou seja,

⁵ Em relação aos tipos de problematização, Deleuze afirma que o pensar toma no pensamento de Foucault três formas concernentes aos problemas que este percebia: pensar como ver e falar, desde que se entenda o olho como aquilo que procura as visibilidades e a linguagem que procura os enunciados, é o pensamento como arquivo; pensar como estender as relações de força, como uma ação que procura conduzir, é o pensamento como estratégia; pensar como processos de subjetivação, como a invenção de novas possibilidades de vida, é o pensamento como artista.

⁶ Em relação a essa distância tomada em relação ao desconstrutivismo indico um texto de Foucault de 1972, em que ele toma, na forma de uma resposta, distância em relação a Derrida dentro do problema das práticas discursivas e não-discursivas. Nesse texto, em que Foucault se mostra um tanto quanto mordaz, ele critica a análise desconstrutivista nos seguintes termos: “Redução das práticas discursivas às impressões textuais, elisão dos acontecimentos que aí se produzem a fim de reter apenas marcas para uma leitura; invenções de voz atrás do texto para não ter de analisar os modos de implicação do sujeito nos discursos; aceitação do original como dito e não dito no texto para não substituir as práticas discursivas no campo das transformações em que elas se efetua”. Foucault precisa ainda mais seu argumento: “Não direi que é uma metafísica, *a* metafísica ou seu encerramento que se esconde nessa ‘textualização’ das práticas discursivas. Irei muito mais longe: direi que é uma pequena pedagogia, [...] que ensina ao aluno que não existe nada fora do texto” (FOUCAULT, “*Mon corps, ce papier, ce feu*”, 1972, apud Eribon, *Michel Foucault*, 1990/**1989**: 177).

por quais procedimentos eles são levados a se observar, se analisar, se decifrar e se reconhecer como campo de saber possível? Como o sujeito faz a experiência de si mesmo e se relaciona consigo mesmo dentro de um jogo de verdade? Eis as questões. Voltemos para as relações entre o pastorado e a história da sexualidade que servem, nessa reflexão, de exemplos para me debruçar sobre as técnicas de si em Foucault. Segundo o pensador, as questões do sexo e da sexualidade se constituem em exemplo privilegiado, uma vez que foi a respeito delas que, no cristianismo,

os indivíduos foram chamados a se reconhecerem como sujeitos de prazer, de desejo, de concupiscência, de tentação e, por diversos meios (exame de si, exercícios espirituais, reconhecimento da culpa, confissão), foram solicitados a desenvolver, a respeito deles mesmos e do que constitui a parte mais secreta, mais individual de sua subjetividade, o jogo do verdadeiro e do falso (Ibidem: 236).

Essa transversal levará Foucault além das questões que concernem ao cristianismo, de fato, ele encontrará como superfície de refração desses problemas as questões dos regimes de comportamentos e prazeres sexuais da Antiguidade. De acordo com o pensador, seu propósito não é “o de reconstruir uma história das condutas e das práticas sexuais de acordo com suas formas sucessivas, sua evolução e difusão”, nem é sua intenção “analisar as idéias (científicas, religiosas ou filosóficas) através das quais foram representados esses comportamentos”. No que ele gostaria de se deter é “na noção tão cotidiana e tão recente de ‘sexualidade’: tomar distanciamento em relação a ela, contornar sua evidência familiar, analisar o contexto teórico e prático ao qual ela é associada” (FOUCAULT, *Uso dos prazeres*, 2007/1984: 9). Dentro dessa história crítica do pensamento em relação à sexualidade a grade de leitura será a constituição das técnicas de si.

Toda uma tentativa, como fica esboçada no curso do Collège de France de 1982, de mostrar, a partir de uma história da sexualidade, “de que maneira este princípio de precisar ocupar-se consigo mesmo tornou-se, de modo geral, o princípio de toda conduta racional, em toda forma de vida ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio de racionalidade moral” ao longo do pensamento helenístico e romano (Idem, *A hermenêutica do sujeito*, 2006/1982: 13). A noção fundamental, que o pensador analisa desse fenômeno cultural heleno e romano é a de *epiméleia heautoû* (*cuidado de si*), expressão

da qual fornecerá alguns delineamentos: o tema de uma atitude para consigo, para com os outros, para com o mundo; a forma de uma atenção, de um olhar, que vai do exterior para si mesmo, em suma, que fica atenta ao que se passa no pensamento; a designação de algumas ações exercidas de si para consigo, logo, exercícios de modificação, de purificação, de transfiguração que exigem uma forma de atividade vigilante, contínua, aplicada e regradada.

O cuidado de si, segundo o pensador, se situa no eixo correção-liberação, e, por isso, exige, para atingir seu fim e efetuar-se, concomitantemente, um caráter de formação (contra um fundo de ignorância) e uma função crítica (contra um fundo de erros, de maus hábitos) em permanente funcionamento: uma atividade crítica em relação a si mesmo, ao mundo cultural e à vida dos outros. São vários os meandros que envolvem a questão do cuidado de si e, por mais que pudesse ser interessante e enriquecedor para a reflexão adentrá-los, eu me deterei na formulação que se encontra mais ou menos na metade do curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, porque é nessa reflexão que melhor costuramos os alinhavos dos capítulos da dissertação, que supõe que: já estamos em um território que é o da luta entre as nossas representações do mundo; neste mundo nos pressionam a uma identidade e nós temos a opção de lutar com todo o nosso corpo para dela escaparmos; nesta resistência, forçamos, sem sermos guiados por uma natureza ou por uma necessidade, os programas de verdade (nosso arcabouço cultural) aos seus limites, empurrando-os para um lado de fora cavado pelo limites do pensável, abrindo para a experiência o impensável; e, com um espírito crítico e preocupado, tentamos, por meio da feitura de uma história de nós mesmo, de uma análise da história do nosso pensamento – uma história aberta a uma multiplicidade de relações e por isso mesmo perspectivística e em constante confronto –, cuidar para que os nossos devires atuais, as nossas novas possibilidades, não escapem para longe, não sejam bloqueados pela força dos condicionamentos históricos. Em relação a essa última questão – do cuidado para que os devires não fujam – Foucault se coloca o seguinte problema a propósito do seu trabalho: “como se estabelece, como se fixa e se define a relação entre o dizer-verdadeiro (a veridicação) e a prática do sujeito? Ou ainda de modo mais geral: como o dizer-verdadeiro e o governar (a si mesmo e aos outros) se vinculam e se articulam um a o outro?” (Ibidem: 281). No entanto, colocá-lo de uma maneira que não é nem a das formas de dominação nem a das formas de objetivação e que se dá “sob a forma e no quadro da constituição de

uma relação de si para consigo” e, o que nela, é formador de certo tipo de experiência de si (Ibidem: 282).

O que leva Foucault a enveredar por esse caminho de um retorno a si? Nesta interrogação, novamente, a nossa atualidade aparece como aquilo que lhe inquieta e o faz desconfiar:

É possível que nestes tantos empenhos para reconstituir uma ética do eu, nessa série de esforços mais ou menos estanques, fixados em si mesmo, neste movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a esta ética do eu sem contudo jamais fornece-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez esta seja uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo (Ibidem: 306).

Se, como Foucault já conjectura há bastante tempo, o campo estratégico de relações de poder está vinculada a governamentalidade, ao governo e a conduta, o que supõe relações reversíveis (conduta, condução, contraconduta), então, essa análise, ao passar do governo do outro para o governo de si, refere-se a uma ética do sujeito que se define pela relação de si para consigo. Momento da reflexão que me interessa de perto, já que, nele, se articulam, mais explicitamente do que nunca, a questão ética e política do trabalho de Foucault. Afinal, é nessa correlação que podemos investigar o problema que se apresenta como sendo: como, por que e a que preço sustentamos um discurso verdadeiro sobre o sujeito? Um problema que, para Foucault, possui o seu momento privilegiado de formulação quando, na cultura helenística e romana, o cuidado de si tornou-se autônomo e colocou a questão da verdade do sujeito.

O que interessa especificamente ao pensador é que a prática de si sobre si no mundo grego, helenístico e romano, “não é e jamais será fundamentalmente o efeito de uma obediência a lei. Não é por referência a lei que a *áskesis* [exercício de si sobre si] se estabelece e desenvolve suas técnicas. A *áskesis* é na realidade uma técnica de verdade”, de ligar o sujeito à verdade (Ibidem: 383). Logo, o problema de uma *cultura de si* em relação a sua prática não conduz à questão moderna da força da lei: “de qual fundamento e até qual limite do sujeito submetido á lei?” O problema da cultura de si conduz inevitavelmente à questão do lugar do sujeito: “em que medida o fato de conhecer a verdade, de dizer a

verdade, de praticar e exercer a verdade, pode permitir ao sujeito não somente agir como deve agir, mas ser como deve ser e como quer ser?” (Ibidem: 384-385).

É toda uma articulação, muito complexa, que merece mais tempo de reflexão para avançar na análise. Contento-me em dimensionar a problemática do pensamento e da ética de si no escopo de uma dissertação de mestrado, sabendo, no entanto, que mais inquietações e mais perguntas se configuraram a medida que fui aprofundando os estudos sobre o inusitado método de Foucault e os diálogos que ele privilegiou para dar consistência a um modo de intervir no saber. Certo estou de que mais estudo faz-me necessário para eu entender os caminhos que Foucault trilhou na busca entre a história da sexualidade e a história das técnicas de si, por meio do problema da constituição de uma ética. Essa correlação (sexualidade e técnicas de si) fica muito evidente na passagem de conclusão do volume II da História da sexualidade em que Foucault tem em vista o problema da constituição de uma ética de si:

Vimos que: o comportamento sexual constituído como domínio de prática moral, no pensamento grego, sob a forma de *aphrodisia*, de atos de prazer que se referem a um campo agonístico de forças difíceis de serem dominadas; elas exigem, para tomar a forma de uma conduta racional e moralmente admissível, o funcionamento de uma estratégia da medida e do momento, da quantidade e da oportunidade; e essa estratégia tende como que par o seu ponto de perfeição e para o seu termo, a um exato domínio de si onde o sujeito é ‘mais forte’ do que ele mesmo até no exercício do poder que exerce sobre os outros. Ora, a exigência da austeridade implicada pela constituição desse sujeito senhor de si mesmo não se apresenta sob a forma de uma lei universal, à qual cada um e todos deveriam se submeter; mas, antes de tudo, como um *princípio de estilização* da conduta para aqueles que querem dar à sua existência a forma mais bela e mais realizada possível (FOUCAULT, *O uso dos prazeres*, 2007/1984: 218).

O problema atual da discussão sobre a subjetivação se assemelha, como bem apresentou Foucault, ao problema do *cuidado de si* para algumas das correntes do pensamento grego, helenístico e romano. Reconhece-se que a maior parte das pessoas, atualmente, não acredita que a ética pode ser fundada na religião ou em um sistema legal que possa intervir em nossa vida moral, pessoal e privada. Os movimentos de libertação atuais encontram dificuldades para elaborar uma nova ética que não esteja comprometida

com os princípios religiosos, legais ou científicos.⁷ Os gregos antigos não significam uma alternativa para nossos problemas. Afinal, como afirma convictamente Foucault: “não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas”. Ademais, Foucault não se ocupou pelos longos anos de análises e intensos diálogos na busca de soluções para as inquietações humanas, estas se mantêm segundo a natureza de cada sociedade, mesmo porque, seria um contra-senso fundamentar a moral moderna na moral antiga. Foucault procurou descortinar os problemas que as sociedades se colocavam e se colocam. Nos ditos e escritos deste pensador, ele considera que na nossa realidade “nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso [e se] tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer” (Idem, “Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow”, 1983, In: DREYFUS E RABINOW, *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*, 1995: 256). Uma posição que, em vez de conduzir à apatia, leva ao hiperativismo pessimista, o qual pauta-se em considerar que a escolha ético-política diária é determinar qual é o principal perigo.

Então, não é uma referência a uma história que busca os exemplos, pois não se vê um valor exemplar num período que não é o nosso, nem, muito menos, a possibilidade de algo a que se possa retornar. É uma história que, ao comparar duas experiências distintas, destrói aquilo que poderia parecer necessidade, natureza humana ou necessidade antropológica, bem como recusa um necessário elo analítico entre ética e as estruturas sociais ou econômicas ou políticas. Uma história que não funciona na tentativa de reativar as invenções culturais que não são as nossas, contemporâneas, mas que ajuda a constituir um ponto de vista como uma ferramenta útil tanto para a análise do nosso presente quanto para mudá-lo. A grande vantagem de retomar outra experiência é que se pode ter com ela a liberdade de pegar dela o que convém e deixar o que não mais interpela nosso tempo. No fundo, nas palavras de Deleuze, “as formações históricas só o interessam [Foucault] porque assinalam de onde nós saímos, o que nos cerca, aquilo com o que estamos em vias de romper para encontrar novas relações que nos expressem” (DELEUZE, “Um retrato de Foucault”, 1992/1986: 131).

⁷ Ver que Foucault discrimina entre formas de liberação e práticas de liberdade, uma vez que, conforme ele, após alguma liberação, não se está aberto, finalmente, o campo da liberdade. Se liberar, mesmo que em certos casos – naqueles em que uma dominação bloqueia um campo de relações de poder –, seja condição para uma prática de liberdade, não basta para definir as práticas de liberdade que serão necessárias depois na constituição do tecido relacional.

A discussão que ronda os últimos escritos de Foucault está totalmente imersa, mais explicitamente do nunca, nos problemas de como se podem criar novos espaços que não passem pelas mesmas escolhas, pelos mesmos valores e pelas mesmas opções. Sufocado pela busca de novos espaços, bem podemos definir assim o pensador Foucault, que não queria dar trégua ao pensamento, porém instigá-lo e confrontá-lo com o princípio de realidade, cujo movimento está numa estética própria a cada tempo, com seus pensamentos e valorações. Portanto, não se trata de autenticidade, nem de tolerância, mas de criatividade, de novos modos de vida e de novas formas de relações para os quais ainda não se tem as possibilidades reais e que, por isso, têm que ser construídas nas lutas cotidianas (inventar como da dimensão de criar problemas para os atos muito naturais). Novos modos de vida e, parece-me, que aqui está o sonho de Foucault, que encontrou ressonância nos diálogos com Chartier, Veyne e os eternos instigadores Deleuze e Guattari. Ao imputar força ao processo de subjetivação e à ética, Foucault imputa a si mesmo uma razão e uma obrigação – que implica a si mesmo como crítico, preocupado e resistente, a si mesmo como constituído culturalmente em certas práticas que não são *a* razão, *o* universal ou *a* verdade, a si mesmo como agente das suas próprias ações morais – de buscar o enriquecimento do tecido relacional, a sua intensificação nos espaços vazios deixados pela pobreza das relações instituídas. As grandes indagações não são sobre as estruturas que nos prendem, e sim, o lugar do sujeito dentro de dimensões que, supõe-se, não estão inteiramente estruturadas.⁸

Assim sendo, o problema não é viver em uma sociedade sem relações de poder, como se isso fosse possível, é saber ver que essas relações estão profundamente enraizadas nos nexos sociais e que viver socialmente é viver de um modo que uns podem agir sobre as ações de outros. Logo, agir criticamente e preocupadamente sabendo disso,

⁸ Ver que de acordo com Vattimo, “em medida diversa, parece valer para Rorty e Foucault [eu poderia acrescentar Veyne], como antes para Nietzsche, o princípio de que, se existe um dever que, na idade do niilismo, podemos ainda assumir como obrigatório, não é o de respeitar as tábuas de valores existentes, mas sim o de inventar novas tábuas de valores, novos estilos de vida, novos sistemas de metáforas para falar do mundo e da própria experiência” (VATTIMO, *Para além da interpretação*, 1999/1994: 56). Vattimo vê, na valoração, o caráter metafísico de um vitalismo criativo, talvez isso fosse verdade em relação à Deleuze-Guattari ou à Veyne, mas com tantos desníveis em relação à linha que Vattimo segue (a da hermenêutica entendida nas extremidades Heidegger-Gadamer) que perderia a sua pertinência crítica, mas com certeza não à Foucault. Este se atém às experiências históricas e se é um guerreiro, como o considera Paul Veyne, se o que lhe importa é a valoração, esta, no entanto, não constitui o fundamento de onde ele fala, o seu solo é inteiramente histórico, mesmo que ajam outros componentes de outros tipos no seu pensamento.

implica em retomar as análises das relações entre as condutas e as contracondutas como uma tarefa política incessante e inerente à existência social.

Quando na diferença entre eles (os gregos) e nós (os contemporâneos) Foucault coloca seu caleidoscópio e sob a luz do seu olhar, o *cuidado de si* antigo encontra a questão de uma estética de existência (da forma que toma o cuidado consigo mesmo, do estilo de vida que se busca) é exatamente uma abertura para pensar que Foucault procura:

Fazer da própria vida objeto de uma *tékhné* [arte de viver], portanto, fazer da própria vida uma obra – obra que (como deve ser tudo o que é produzido por uma boa *tékhné*, uma *tékhné* razoável) seja bela e boa – implica necessariamente a liberdade e a escolha daquele que utiliza sua *tékhné*. Se *tékhné* deve ser um *corpus* de regras às quais seria preciso submeter-se de ponta a ponta, minuto a minuto, instante a instante, se nela houvesse precisamente esta liberdade do sujeito, fazendo atuar sua *tékhné* em função de seu objetivo, do desejo, de sua vontade de fazer uma obra bela (FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, 2006/**1982**: 513).

Uma estética da existência é uma ética – dentro da formulação de uma genealogia dos modos de constituição de si, em que está implicado a maneira de ser e a maneira de se conduzir - entendida como uma prática de liberdade refletida.⁹ Essa prática é uma maneira de converter o poder, as relações de poder (que são uma maneira de tentar dirigir a conduta do outro), de uma maneira a controlá-la e limitá-la, de jogar os jogos de poder com o mínimo de dominação e, a partir dos espaços de liberdade de que se dispõe, fazer as mudanças que se pode efetuar. Conforme Deleuze,

transpor a linha de força, ultrapassar o poder, isto seria como que curvar a força, fazer com que ela mesma se afete, em vez de afetar outras forças: uma dobra [...]. Trata-se de ‘duplicar’ a relação de forças, de uma relação consigo que nos permite resistir, furtar-nos, fazer a vida ou a morte voltarem contra o poder [neste trecho entendido como dominação] (DELEUZE, “A vida como obra de arte”, 1992/**1986**: 123)

⁹ Ver que sobre uma experiência estética da verdade, Vattimo diz que ela “nada tem haver com a redução da experiência da verdade a emoções e sentimentos ‘subjetivos’, mas, antes, levar a reconhecer o vínculo da verdade com o monumento, a estipulação, a ‘substancialidade’ da transmissão histórica”, bem como a alusão a essa caráter estético possui outro sentido, “o de chamar atenção para a irredutibilidade do advento da verdade ao puro e simples reconhecimento e fortalecimento do ‘senso-comum’”, pois para além dele, esta experiência se coaduna “com ‘grupos’ de sentido mais intenso, dos quais somente pode partir um discurso que não se limite a duplicar o existente, mas estime, além disso, poder criticá-lo” (VATTIMO, *O fim da modernidade*, 1996/**1985**: XIX).

Nesse ponto, volto ao início desta conclusão e o que nele serviu para ajudar na constituição de um tipo de história que é aquele que faz Foucault. A História é aquilo que, nas palavras de Deleuze, compreende o acontecimento em certos estados de coisas, em um conjunto de condições, determinando, dessa maneira, a experimentação histórica. Essa experimentação, que em Foucault toma a configuração de uma nova forma de que se reveste o pensamento, é aquilo de que constituí o atual e que, por isso, é aquilo que escapa incessantemente à História nela criando algo novo. Nas belas palavras de Deleuze:

Todo o espaço do lado de dentro está topologicamente em contato com o espaço do lado de fora, independente das distâncias e sobre os limites de um 'vivente'; e esta topologia carnal ou vital, longe de ser explicado pelo espaço, libera um tempo que condensa o passado do lado de dentro, faz acontecer o futuro no lado de fora e os confronta no limite do presente vivente (Idem, *Foucault*, 2005/1986: 126-127).

Todo o projeto histórico em Foucault está associado àquilo que Deleuze chama o devir revolucionário e as criações políticas. Procedendo por meio do que chamei, no primeiro capítulo, de uma metodologia que é uma genealogia rizomática, Foucault se dispõe a travar a batalha contra os estados de dominação, as suas formas de sujeição e suas subjetividades (linhas de estratificação ou sedimentação), que freqüentemente produzem a miséria humana, que, com Deleuze, pode-se dizer que nos faz sentir a vergonha de ser homem. A vergonha é que “não dispomos de qualquer meio realmente eficaz de preservar, e mesmo desenvolver as transformações em nós mesmos”. O embaraço é ainda que o poder invadiu a tal ponto a subjetividade e esta passou a coordenar com aquele, que fica difícil saber quem é eles quem somos nós. As fronteiras entre o poder e a subjetividade sendo apagadas; o poder tornando-se uma instância imanente (engolindo o seu fora, as suas margens, abolindo a exterioridade, a nossa alteridade), consumindo maneiras de viver, estilos e sentidos de vida; é um perigo que Foucault considerava está muito perto de nós para não percebermos. Entretanto, Foucault, dentro do seu ceticismo extremo, acreditava no mundo, nas nossas próprias forças, no corpo como poder de ser afetado (na nossa capacidade de ser afetado pelo outro) e naquilo que desconhecido bata à porta (linhas de atualização ou novidade). Deleuze diria que:

Acreditar no mundo é o que nos falta; perdemos o mundo; ele nos foi tirado. Acreditar no mundo é também suscitar acontecimentos, mesmo que pequenos, que escapem do controle, ou então fazem novos espaços-tempos, mesmo de superfícies e volumes reduzidos. [...] É ao nível da cada tentativa que são julgadas a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle (Idem, “O devir revolucionário e as criações políticas”, 1990).

Foucault não cedeu à vergonha, nem renegou a criatividade, foi com toda força à busca do inusitado para melhor entender os problemas do mundo e dos homens. Para isto, como um andarilho, foi construindo um modo de olhar no qual recusava a repetição e os chavões de conhecimentos já postos, mas procurou tateante nas fissuras das formas compreender as técnicas de construção de verdades e dos estados de dominação. Esta habilidade de escapar do recontar o que aconteceu, mas apresentar os dispositivos que conformam o tecido relacional é que entusiasma na leitura dos textos de Foucault. A cada leitura uma descoberta e um encantamento pela grande riqueza da vida humana. Se olhar os problemas é um método que se liga ao hiperativismo pessimista, é ele que oferece o sonho da possibilidade do descortinar do novo. Não há medo, não há punição, não há vergonha que impeçam o caminhar criativo do pensamento que acompanha o caminhar da existência.

Na direção dessa criação, a existência assume um estilo, não no sentido de distinção, mas no sentido artístico, de obra. A vida como uma obra que compomos, como uma composição, como uma música. A questão do estilo ganha uma nova proporção, a dimensão da questão do devir, tal como esta última aparece em Deleuze: “não se abandona o que se é para devir outra coisa (imitação, identificação), mas uma outra forma de viver e de sentir assombra ou se envolve na nossa e a ‘faz fugir’” (Zourabichvili, *O vocabulário de Deleuze*, 2004: 21). No último Foucault a história do pensamento testa os limites da nossa modernidade por meio da idéia de um estilo de existência, que não é o acabamento e o fechamento do indivíduo na forma *do* sujeito, mas a forma variável de composição de uma subjetividade que aspira ser autônoma.¹⁰ Em Foucault, antes de lutar pelo direito de ser diferente, tem que se lutar pelo direito de diferir de si mesmo, de si reinventar, devir outro, o devir como essa captação de forças que arrasta para longe de si.

¹⁰ Conforme diz Deleuze, “nunca ‘sobra’ nada para o sujeito, pois a cada vez, ele está por se fazer, como um foco de resistência, segundo a orientação das dobras que subjetivam o saber e recurvam o poder” (DELEUZE, *Foucault*, 2005/1986: 113).

Se isso é uma utopia, pode ser que sim, mas com certeza não é uma heterotopia, ela não representa o inconcebível da nossa positividade, ela está no nosso espaço de pensamento, forçando as margens para o fora, para a linha de fuga. Nesse sentido, da caça de uma tessitura mais rica das relações humanas e da própria análise dessas relações por meio da história, é que podemos transformar um fragmento discursivo de Marina Colasanti, em uma das várias imagens do pensamento de Foucault: “Tecer era tudo o que fazia. Tecer era tudo o que queria fazer”.

CORPUS DOCUMENTAL CITADO DOS INTERLOCUTORES PRINCIPAIS

Michel Foucault

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. **(1966)**

_____. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Filipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. **(1969)**

_____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 12 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. **(1970)**

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Meio Machado e Eduardo Jardim Moraes; supervisão final do texto Léa Porto de Abreu Novaes. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999. **(1974)**

_____. *Os anormais: curso do Collège de France (1974/1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987. **(1975)**

_____. *Em defesa da sociedade: curso do Collège de France (1975/1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 10ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. **(1976)**

_____. *Segurança, Território, População: curso do Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão; revisão técnica Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Nascimento da biopolítica: curso do Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão; revisão técnica Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *A hermenêutica do sujeito (1981/1982)*. Trad. Márcio Alves de Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque revisão técnica J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, **1984**.

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Organização e seleção de textos, Manuel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. (Ditos e escritos; II). **(1994)**

- “O que é um filósofo” **(1966)**
- “Michel Foucault e Gilles Deleuze querem devolver a Nietzsche sua verdadeira cara” **(1966)**
- “Nietzsche, Freud, Marx” **(1967)**
- “Sobre as maneiras de escrever a história” **(1967)**
- “Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia” **(1968)**
- “Linguística e Ciências Sociais” **(1969)**
- “*Theatrum Philosophicum*” **(1969)**
- “Nietzsche, a Genealogia, a História” **(1971)**

- “Retornar à história” (1972)
- “Com que sonham os filósofos?” (1975)
- “O filósofo mascarado” (1980)
- “Estruturalismo e pós-estruturalismo” (1983)

_____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Organização e seleção de textos, Manuel Barros da Motta; trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. (Ditos e escritos; III). (1994)

- “Prefácio à transgressão” (1963)
- “Isto não é um cachimbo” (1968)
- “O que é o autor” (1969)
- “Sete proposições sobre o sétimo anjo” (1970)
- “As monstruosidades da crítica” (1971)
- “Arqueologia de uma paixão” (1983)

_____. *Estratégia, poder, saber*. Organização e seleção de textos, Manuel Barros da Motta; trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Ditos e Escritos; IV). (1994)

- “Um problema que me interessa há muito tempo é o do sistema penal” (1971)
- “Inquirição sobre as prisões: quebremos a barreira do silêncio” (1971)
- “Conversação com Michel Foucault” (1971)
- “Prefácio a *Enquête dans Vingt Prisons*” (1971)
- “Um problema que me interessa há muito é o do sistema penal” (1971)
- “Da natureza humana: justiça contra poder” (1971)
- “Os intelectuais e o poder” (1972)
- “Sobre a prisão de Attica” (1974)

- “Prefácio (in Jackson)” (1975)
- “Entrevista sobre a prisão: o livro e o seu método” (1975)
- “A vida dos homens infames” (1977)
- “Poder e saber” (1977)
- “Poderes e estratégias” (1977)
- “Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas” (1978)
- “A poeira e a nuvem”, (1978)
- *Mesa-redonda em 20 de maio de 1978* (1978)
- “A sociedade disciplinar em crise” (1978)
- “*Omnes et Singulatim*: uma crítica da razão política” (1979)

_____. *Ética, sexualidade, política*. Organização e seleção de textos, Manuel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. (Ditos e Escritos; V). (1994)

- “A filosofia analítica da política” (1978)
- “Sexualidade e poder” (1978)
- “Sexualidade e solidão” (1981)
- “Verdade, poder e si mesmo” (1982)
- “Um sistema finito diante de um questionamento infinito” (1983)
- “Política e ética: uma entrevista” (1983)
- “Foucault” (1984)
- “Polêmica, política e problematização” (1984)
- “O cuidado com a verdade” (1984)

_____. *Microfísica do poder*. Organização e seleção Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004b. (1979)

- “O nascimento da medicina social” (1974)
- “Poder-corpo (1975)

- “Verdade e poder” (1977)

_____. “Anti-Édipo: introdução à vida não-fascista”. In: Deleuze, Carlos Henrique Escobar (organizador). Trad. de Ana Sacchetti. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991.

_____. “O sujeito e o poder”. In: *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. (1983)

_____. “Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow”. In: *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. (1983)

Consulta online:

<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>.

- “Então é importante pensar?”. *Est-il donc important de penser?* Entrevista com Didier Eribon. In: *Libération*, nº 15, 30-31 maio de 1981, p. 21. Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 178-182. Trad. de Wanderson Flor do Nascimento.
- “O que é a crítica?”. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. In: *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Trad. de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento.
- “Sexo, poder e política da identidade”. In: *Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity*; entrevista com B. Gallagher e A. Wilson, Toronto, junho de 1982; *The Advocate*, n. 400, 7 de agosto de 1984, pp. 26-30 e 58. Esta entrevista estava destinada à revista canadense *Body Politic*. Trad. de Wanderson Flor do Nascimento.

Gilles Deleuze

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006. **(1968)**

_____. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2006. **(1969)**

_____. *Foucault*. Trad. Claudia Sant' Anna Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005. **(1986)**

_____. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 4ª ed. Campinas, SP: Papirus, 1991. **(1988)**

_____. *Conversações: 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. **(1990)**

- “Os intercessores” **(1985)**
- “A vida como obra de arte” **(1986)**
- “Um retrato de Foucault” **(1986)**
- “*Post-scriptum* sobre as sociedades de controle” **(1990)**

_____. “O devir revolucionário e as criações políticas”. Entrevista de Gilles Deleuze por Toni Negri. Publicada em *Futur antérieur*, nº 1, **1990**. In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 28. Trad. João H. Costa Vargas. Outubro de 1990, pp.67-73.

_____. “Signos e acontecimentos”. Entrevista com Gilles Deleuze por Raymond Bellour e François Eward. Publicada em *Magazine Littéraire*, nº 257, **1988**. In: *Dossier Deleuze*, Carlos Henrique Escobar (organizador). Trad. de Ana Sacchetti. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991.

Consulta online:

<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>.

- “Desejo e prazer”. *Désir et plaisir*. In: *Magazine Littéraire*. Paris, n. 325, oct, 1994, pp. 57-65. (1977)

http://www.dossie_deleuze.blogger.com.br/.

- “O ato de criação”. Palestra de 1987. Trad. José Marcos Macedo. Edição Brasileira: *Folha de São Paulo*, 27/06/1999.

Félix Guattari

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt; revisão técnica Suely Rolnik. Campinas, SP: Papyrus, 1990. (1989)

Gilles Deleuze e Félix Guattari

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia, V. I* Trad. Aurélio Guerra e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. (1980)

_____. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia, V.I*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1995. (1980)

_____. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia, V.III*. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1996. (1980)

_____. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. (1991)

Roger Chartier

CHARTIER, Roger *Práticas da leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001. **(1985)**

_____. *História Cultural. Entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro/Lisboa: Difel / Bertrand. Brasil, **1990**.

_____. *Formas e sentidos. Cultura escrita: entre distinção e apropriação*. Campinas/SP: Ed. Mercado das letras, 2003. **(1995)**

_____. *Cultura escrita, literatura e história. Conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*. Porto Alegre: Ed. ARTMED, 2001. **(1999)**

_____. *À beira da falésia. A história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, **2002**.

Paul Veyne

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982. **(1971) (1978)**

_____. *O inventário das diferenças*. Trad. Sônia Saizstein. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983. **(1976)**

_____. “A helenização de Roma e a problemática das aculturações”. In: *Diógenes*, Revista Internacional de Ciências Humanas, nº 3. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1983.

_____. “Os gregos conheceram a democracia?”. In: *Diógenes*, Revista Internacional de Ciências Humanas, nº 6. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1984.

_____. *Acreditaram os gregos nos seus mitos?* Lisboa: Edições 70, 1987. **(1983)**

_____. *Foucault: as pensée, sa personne.* Paris: Albin Michel, **2008**.

_____. “Meu amigo Foucault”. In: *Folha de São Paulo, mais!*, 30 de março de 2008.

Consulta online:

<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>.

- “O último Foucault e sua moral”. *Le dernier Foucault et sa morale.* In: *Critique*, Paris, Vol. XLII, n° 471-472, p. 933-941, **1985**. Trad. Wanderson Flor do Nascimento.

BIBLIOGRAFIA CITADA

ADORNO, T. W. O ensaio como forma. In: COHN, G. (org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Ática, 1994 (Grandes cientistas sociais).

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. (1995)

ALBUGUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. “A loucura da história: ciência, ética e política no pensamento de Michel Foucault”. Disponível online via <http://www.cchla.ufrn.br/ppgh/docentes/durval/academico/artigos.htm>. Novembro de 2008.

ALLIEZ, Éric. *A assinatura do mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?* Trad. Maria Helena Rouanet. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. *Deleuze filosofia virtual*. Trad. Heloisa B.S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 1996.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan inportan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2002. (1993)

BRAUDEL, Fernand. *Uma lição de história de Fernand Braudel*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989. (1986)

CERTEAU, de Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. (1990)

DOSSE, François. *A história do estruturalismo*. V.I O campo do signo – 1945/1966 – V.II O canto do cisne – de 1967 a nossos dias; trad. Marcia Mansor D’Alessio. Bauro. São Paulo: Edusc, 2007. (1992)

DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, **1995**.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. (**1994**)

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

GREENBLANTT, Stephen. “O novo historicismo: ressonância e encantamento”. Trad. Francisco de Castro Azevedo; revisão técnica Dora Rocha. In: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro: v. 4, n. 8, 1991, pp. 244-261.

GINZBURG, Carlo. “Carlo Ginzburg”. In: Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke. *As muitas faces da história*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

JODELET, Denise. *As representações sociais*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

LÉVY, Bernard-Henri. *O século de Sartre: inquérito filosófico*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

LOURAUX, Nicole. “Elogio do anacronismo”. Trad. Maria Lúcia Machado. In: Aduato Novaes (org). *Tempo e narrativa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, **1981**.

_____. *Delenze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, **1990**.

MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984. (**1979**)

MAIA, Antônio C. “Sobre a analítica do poder de Foucault”. In: *Tempo social*; Revista Social USP, São Paulo, 7 (1-2): 83-103, outubro de **1995**.

O’ BRIAN, Patricia. “A história cultural de Michel Foucault”. In: Lynn Hunt (org.). *A nova história cultural*, Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

RAGO, Margareth. “Libertar a História”. In: Margareth Rago, Luiz B. Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga-Neto (orgs.). *Imagens de Foucault e Delenze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, **2005**.

RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Traducción Jesús Fernández Zulaica. 2ª ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989. (**1979**)

SCHRIFT, Alan D. *Nietzsche’s french legacy: a genealogy of poststructuralism*. New York . London: Routledge, **1995**.

SHALLINS, Marshall. *Ilhas da história*. Trad. Barbara Sette; revisão técnica Márcia Bandeira de Mello Leite. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. (**1985**)

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (**1985**)

_____. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Trad. Raquel Paiva; revisão Daniel Camarinha da Silva e supervisão Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. (**1994**)

VAZ, Paulo. *Um pensamento infame*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

ZACCUR, Edwiges. *Metodologias abertas a iterâncias, interações e errâncias cotidianas* In: GARCIA, Regina Leite (org). *Método: pesquisa com o cotidiano*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Trad. Alípio Correia de Franca Neto. 22 ed. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2001. (1978)

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual” In: Tomaz Tadeu da Silva (org.). *Identidade e Diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 2004.