

Margareth Rago



**FOUCAULT,
HISTÓRIA &
ANARQUISMO**

2ª edição



MARGARETH RAGO

FOUCAULT, HISTÓRIA E ANARQUISMO

2ª. Edição



Diagramação e Revisão
Mauro José Cavalcanti

Capa
Angela Barbirato

Esta obra é publicada sob licença Creative Commons 3.0 (Atribuição-Uso não-Comercial-Compartilhamento)



FICHA CATALOGRÁFICA

Rago, Luzia Margareth
Foucault, história e anarquismo [recurso eletrônico] / Margareth Rago — 2. ed. — Rio de Janeiro : Rizoma, 2015.

ISBN 978-85-67293-98-1 (versão impressa)

1. Anarquismo e anarquistas 2. Pós-estruturalismo 3. Michel Foucault I. Título.

CDD 320
CDU 320

Rizoma Editorial
Caixa Postal 46521
20551-970, Rio de Janeiro, RJ
rizomaeditorial.com
rizomaeditorial@yahoo.com.br
Impresso no Brasil
1ª edição - Achiamé 2004
2ª edição - Rizoma 2015

“Acreditar no mundo é o que mais nos falta. Nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar novos acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou de volume reduzido. É o que você chama de *pietàs*. É ao nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo.”

Gilles Deleuze

Apresentação

Em 2004, o conhecido editor e militante anarquista Robson Achiamé, recentemente falecido, sugeriu a publicação dos três textos que compõem o presente trabalho, tendo em vista a divulgação das reflexões teóricas, históricas e políticas suscitadas tanto pela pesquisa sobre a experiência anarquista no Brasil, no Uruguai e na Argentina, como pelas contundentes problematizações e críticas lançadas por Michel Foucault. Próximos e distantes, os anarquistas e o filósofo francês tinham muito comum: no mínimo, a incompreensão e a decorrente estigmatização, de um lado; de outro, a riqueza de modos de pensar radicais e de experiências de vida amplamente desconhecidas.

Foi no início de 1980 que iniciei minhas pesquisas sobre o anarquismo no Brasil, a partir da leitura da imprensa libertária reunida no Arquivo Edgard Leuenroth, da Universidade Estadual de Campinas, fundado alguns anos antes e dos clássicos dessa doutrina. Folheando a “Terra Livre”, “A Lanterna”, “A Voz do Trabalhador” ou “A Plebe”, qual não foi minha surpresa ao encontrar nas páginas amareladas daqueles jornais operários dos inícios do século XX, notícias de greves, de ações de sabotagem e boicote nas fábricas, de manifestações populares, ao lado de discussões sobre a emancipação da mulher, a crítica ao casamento monogâmico, a defesa do amor livre, ou as experiências da pedagogia libertária e as inúmeras atividades culturais que realizavam nos bairros afastados em que viviam. O resultado dessa intensa e apaixonada pesquisa foi o livro *Do Cabaré ao Lar. A utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista*, como aparece na última edição publicada pela Editora Paz e Terra, em 2014.

Paralelamente, formada em História e egressa do curso de Filosofia da Universidade de São Paulo, havia conhecido o pensamento de Michel Foucault, desde meados dos anos de 1970, à medida que suas obras eram publicadas e traduzidas no país e que perdíamos o medo e a desconfiança que aquele autor tão diferente provocava nos que, como nós, traziam uma formação de inspiração marxista e a participação nas lutas sociais que, então, se travavam contra a Ditadura militar. Não foi difícil perceber tanto a convergência da profunda crítica ao poder nessas duas correntes de pensamento quanto a maneira como os conceitos desse filósofo permitiam entender melhor e revalorizar as práticas e ações anarquistas desqualificadas como “pré-políticas” e “românticas”. Vale lembrar que autores do porte do historiador marxista Eric Hobsbawm, antigo militante do Partido Comunista Britânico, consideravam os anarquistas “atrasados politicamente” por não acreditarem na fundação do “partido revolucionário” e no “centralismo democrático”. Logo, para minha grande sorte, outros intelectuais libertários despontaram no horizonte, no Brasil e no exterior, percebendo essas mesmas confluências com muita agudeza e desdobrando-as em análises enriquecedoras.

Assim sendo, foi com um sentimento de forte indignação que me aproximei daqueles que me fascinavam pela sua proposta de vida livre, justa, digna, que me inquietavam com sua crítica incisiva das relações do poder nas instituições, nas escolas, na família, nas fábricas, mas que não eram percebidos em sua dimensão radicalmente transformadora. Ao mesmo tempo, espantava-me a impaciência, para não dizer a má vontade em relação a um filósofo que abre os horizontes, examina minuciosamente e denuncia as formas do poder postas em prática no mundo capitalista, ontem e hoje, entre disciplinas, biopoder, biopolítica, governamentalidade e poder pastoral e que faz pensar “rachando as palavras e as coisas”, como alerta Deleuze. Só era possível entender a incompreensão e mesmo a irritação que ambos provocavam – e vale dizer, ainda provocam, como temos assistido diariamente – dando-me conta de que abrir-se ao diferente, autoquestionar-se, perder as certezas, sair do pedestal da crença na verdade é um movimento que demanda mais do que inteligência. É preciso desejar mudanças, ou ainda, ter a ousadia e

a coragem de querer mudar o mundo e a si mesmo.

Isto posto, foi com muita alegria que recebi o convite dos companheiros da Rizoma Editorial para republicar esse trabalho. A eles, agradeço essa oportunidade, acreditando que as questões que me mobilizavam naquela época ainda não estão superadas, já que os anarquistas continuam a ser mal interpretados, por mais que, na atualidade, as práticas libertárias constituam as experiências políticas e façam parte das pautas dos inúmeros coletivos que pululam nas cidades, mesmo que não se autodenominem como anarquistas. São, contudo, profundamente críticos das relações de poder que se manifestam no cotidiano da vida social, dos micro ao macropoderes, das relações de gênero e étnicas às questões institucionais, não aceitam o regime de verdades que lhes é imposto de cima para baixo e reivindicam a própria autonomia. A esses grupos, dedico esse trabalho.

Foucault, o Anarquismo e a História

Frequentemente, ouvimos os “foucaultianos” questionarem os possíveis vínculos entre Foucault e os anarquistas, afirmando que o filósofo jamais se disse anarquista, que recusava qualquer forma de territorialização sedentarizante e que, ademais, nunca se afiliou aos grupos anarquistas contemporâneos.¹ Vários autores anarquistas, por outro lado, enxergam um Foucault profundamente libertário e ademais, propõem pensar o pós-estruturalismo como sendo “uma forma contemporânea de anarquismo”.² Falando da sua experiência pessoal, o libertário Salvo Vaccaro afirma que o filósofo não só o aproximou do anarquismo, impedindo-o de “se fossilizar no caminho traçado de Bakunin a Malatesta”, como ensinou “uma utilização anarquista do texto teórico (...) sem respeito pela autoridade do Nome.”³

Todd May, nos Estados Unidos, Salvo Vaccaro, na Itália, Edson Passetti, no Brasil e Christian Ferrer, na Argentina, postulam uma continuidade entre as duas correntes de pensamento, entendendo que na tradição histórica do anarquismo, pode-se encontrar um contexto mais geral a partir do qual o pós-estruturalismo seria melhor avaliado. Enquanto um pensamento libertário, este apresenta-se de modo descentralizado, plural, anti-hierárquico e renovador ao enfrentar as questões de nossa atualidade.

Longe de querer enquadrar Foucault, trata-se, na minha insistência, de mostrar os vínculos estreitos existentes entre ele e o pensamento libertário e de, ao mostrar a forte presença anarquista em sua forma de pensamento, de criar condições para se revisitar a história do anarquismo e a “vida dos homens (e mulheres) infames”. Sobretudo, busco novas formas de contar a história e de acertar as contas com o passado. Neste texto, portanto, pretendo trazer subsídios para esta discussão, ampliando o leque das informações históricas disponíveis sobre as relações entre o pensamento de Michel Foucault e a tradição libertária.

Um caminho interessante, nessa direção, foi escolhido por Salvo Vaccaro, ao fazer um levantamento dos textos anarquistas presentes na obra de Foucault. Assim, ao encerrar *Vigiar e Punir*, por exemplo, o filósofo alinha-se ao lado dos anarquistas, afirmando que as polêmicas desenvolvidas na primeira metade do século serão despertadas

“pela reação tão ampla de resposta aos anarquistas, quando, na segunda metade do século XIX, eles, tomando como ponto de ataque o aparato penal colocaram o problema político da delinquência; quando pensaram reconhecer nela a forma mais combativa de recusa da lei; quando tentaram, não tanto heroicizar a revolta dos delinquentes quanto desligar a delinquência em relação à legalidade e à ilegalidade burguesa que a haviam colonizado; quando quiseram restabelecer ou constituir a unidade política das ilegalidades populares.”⁴

Aqui, apresento alguns pontos das reflexões históricas, filosóficas e políticas da intelectual anarquista italiana Luce Fabbri, nascida em Roma, em 1908, professora da Universidade da República no Uruguai, no que se aproximam da produção do filósofo. Estes pontos convergem na busca incessante de diagnosticar os problemas do presente e de encontrar novas saídas na atualidade; incidem sobre a crítica do poder, a construção de uma concepção libertária da História e a proposta de constituição de novas subjetividades como conquista da autonomia. Em suma, nos dois autores definem-se novas possibilidades, libertárias, de relação com o presente, o passado, consigo e com os outros.

Luce não se define como foucaultiana, nem Foucault se identifica como anarquista; ambos, porém, revelam preocupações filosóficas comuns e posições políticas muito próximas, colocando-se numa tradição crítica do marxismo e do liberalismo. Enquanto crítica do poder em suas manifestações

moleculares, a libertária prática já nos anos trinta aquilo que, décadas depois, ele teorizará com conceitos próprios. Ao mesmo tempo, sabe-se o quanto o pensamento do filósofo é libertário, seja ao formular a crítica do poder mais instigante no mundo contemporâneo, seja ao perseguir a possibilidade de “pensar diferentemente” (“penser autrement”) e de criar novas formas de subjetividade num mundo constantemente pressionado pela ameaça totalitária. “O desafio é, então: como desconectar o crescimento das capacidades e a intensificação das relações de poder?”, pergunta ele⁵.

Preocupada em reatualizar o anarquismo, Luce Fabbri desenvolve uma profunda reflexão filosófica e política sobre a História, a partir de uma grande inquietação em relação à necessidade de encontrar novos instrumentos conceituais para pensar o presente e captar a historicidade e a singularidade dos acontecimentos do passado. Pesquisando temas históricos, como a ascensão do fascismo, as criações revolucionárias da Revolução Espanhola e os impasses da Revolução Cubana, a experiência do autodidatismo, ela constrói progressivamente uma leitura libertária do passado, que, ao mesmo tempo, procura teorizar em vários textos. Além do mais, em se tratando de uma crítica literária, cujo principal estudo focaliza a poesia de Leopardi, poeta italiano do século XIX, suas reflexões sobre a História articulam-se fortemente com a discussão literária.

Viver o presente

Nos dois autores privilegiados nesse estudo, nota-se uma forte preocupação em produzir um conhecimento histórico que nos situe e permita entrever as linhas de fuga na atualidade. Para tanto, ambos propõem traçar, cada um a seu modo, uma arqueologia do presente, tendo em vista encontrar respostas para os desafios contemporâneos e perceber aquilo que constitui nossa diferença no presente, aquilo que estamos deixando de ser e aquilo que estamos em vias de ser na atualidade. Evocando Nietzsche, que “tinha a obsessão da atualidade”, Foucault defende um filósofo-jornalista, comprometido com as questões de seu tempo: “C’est pourquoi, pour moi, la philosophie est une espèce de journalisme radical.”⁶ A “ontologia histórica de nós-mesmos”, proposta na década de setenta, é definida “não como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; (mas) como uma atitude, um *ethos*, uma vida filosófica em que a crítica daquilo que somos é ao mesmo tempo uma análise histórica dos limites que nos são postos e a prova de sua possível superação.”⁷ Nessa medida, encontra-se com as próprias práticas políticas e intelectuais da livre-pensadora italiana, postas várias décadas antes, a partir de uma intensa militância no Anarquismo. “...o que interessa é o presente que estamos vivendo, que é o que existe. O Anarquismo é uma forma de sentir o presente em vista de algo, em vista de uma finalidade, quer dizer senti-lo libertariamente em vista de uma liberdade...”, afirma Luce Fabbri em entrevista a mim concedida em 1996.

Iluministas, ambos acreditam no poder criativo e emancipador da razão, que, aliás, submetam a uma crítica contundente. Para Foucault, aliás, a melhor maneira de recolher a herança da tradição das Luzes é “a reativação permanente de uma atitude”, que se poderia caracterizar como a observação do “princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia”.⁸ Para Luce, a reflexão sobre a liberdade é impensável sem a questão da igualdade e da justiça social.

Libertários, ambos fazem do poder em suas inúmeras manifestações e ramificações o principal alvo de ataque, procurando evidenciá-lo e desmistificá-lo nos mínimos movimentos, no caso de Luce a partir dos textos políticos e históricos em que aborda temas específicos; no caso de Foucault, criando sofisticados conceitos, a exemplo de práticas discursivas, poder disciplinar, microfísica do poder, que operacionaliza na análise da emergência da prisão, assim como métodos de análise, a exemplo da genealogia da

História. Trata-se, portanto, nos dois autores, de uma recusa da concepção jurídica do poder e da produção de um deslocamento que permite visualizá-lo nos múltiplos campos da vida social, enquanto positividade. E que, portanto, valoriza a “ação direta”, enquanto estratégia de resistência ao poder. Autonomistas, ambos se colocam como críticos radicais da representação política, entendida como delegação do poder a outrem, e assim, como recusa da possibilidade da tomada de decisões diretas, exercida em todas as áreas de atuação na vida social.

É fundamental para ambos a tarefa de encontrar novos conceitos que possam apreender fenômenos ainda não nomeados, ou de elaborar novas estratégias interpretativas dos fenômenos históricos, entendendo que o representável, aquilo que pode ser representado numa determinada época depende dos limites da própria linguagem que o encerra. Um dos grandes problemas que enfrenta o historiador, afirmam, é a dificuldade em captar a historicidade própria do acontecimento singular, o que, entendo eu, diz respeito, no limite, à própria possibilidade da História. Assim, Foucault propõe libertar a História do “modelo antropológico da memória” a partir do qual se constitui, e que a torna supra-histórica, como diz em “Nietzsche, a Genealogia e a História”, enquanto Luce se empenha tanto no sentido de registrar o acontecimento de que é testemunha no presente, acontecimento ameaçado pelo esquecimento, como as criações autogestionárias da RE, como no sentido de construir uma leitura libertária do passado, que permita encontrar as práticas da liberdade reincidentemente soterradas pela memória histórica. De qualquer modo, em ambos história e filosofia se encontram profundamente articuladas e atravessadas pelo desejo da liberdade voltado para as questões do tempo presente. “Um filósofo-jornalista”, preocupado com o presente, define-se Foucault. Uma nova relação com a História define-se em ambos, que buscam o passado para resolver os problemas colocados no presente e, nesse sentido, não se consideram propriamente como historiadores. O passado é interrogado naquilo que ilumina o presente, seja enquanto diferença, seja enquanto inspiração. Aliás, em ambos, evidencia-se uma forte preocupação em estabelecer novos elos com a tradição, em refazer os vínculos perdidos com a tradição, entendendo com Hannah Arendt “que o fio de Ariadne se perdeu irremediavelmente.”

Eruditos, ambos trabalham interdisciplinarmente, deslocando o olhar, questionando os saberes instituídos e as explicações cristalizadas, desfazendo as fronteiras artificialmente construídas do conhecimento. Libertários, estranham as práticas do presente, investindo em desnudar a dimensão mais imperceptível e molecular da dominação totalitária, aquela mesma que dá forma às práticas e interpretações do presente, conferindo no entanto uma importância menor à própria forma. Foucault abre as portas da prisão, ao lado dos anarquistas, apresentando sua emergência enquanto acontecimento, no momento mesmo em que os historiadores observam privilegiadamente a “invenção da liberdade” pela Revolução Francesa; Luce denuncia a “militarização da vida” operada inicialmente pelo fascismo, em seu livro *Camisas Negras*, de 1933, historicizando o movimento pelo qual a cultura, a vida social, a educação, para além da vida econômica e política são subjugadas e disciplinadas na Itália fascista. Posteriormente, sua análise se desloca para pensar o fenômeno do totalitarismo, apreendido em suas dimensões e ramificações mundiais.

Há que se notar, finalmente, que se muitos pontos aproximam os dois autores, outros os distanciam, afinal, para além das diferenças de gênero, trata-se de autores de duas gerações diferentes, portadores de experiências de vida muito diferenciadas. Assim, o principal ponto de disjunção em suas elaborações filosóficas se localiza na questão do sujeito e na crença nas necessidades fundamentais do homem presente no Anarquismo clássico, ao qual Luce se filia e recusado pelo “pensamento da diferença”, em que Foucault se inscreve. Para este, o anarquismo participa de um mesmo campo ideológico que o marxismo, enquanto que a própria Luce, ao contrário dos anarquistas mais jovens, não aceita o anti-

humanismo presente nas leituras pós-modernas. Evidentemente, essas posições divergentes evidenciam-se nas análises e interpretações que ambos promovem.

Historicidades

Em 1952, Luce aponta para o esgotamento de determinados conceitos e formas interpretativas, em seu livro *El Camino. Hacia el Socialismo sin Estado*:

“Todos nuestros conceptos sobre el desarrollo de la historia se encuentran en crisis. La vida se desliza por entre las mallas de las construcciones teóricas, escapa a las clasificaciones y niega a cada paso las generalizaciones y las síntesis. Sentir esta multiplicidad, significa sentir el valor que para la vida tiene la libertad (que hace posible la variedad infinita).”⁹

Décadas depois, dirá Michel Foucault: “Assim ele pensava que o que, na história, escapa à história não é o universal, o imóvel, aquilo que todo mundo, todo o tempo, pode pensar, dizer ou querer. O que escapa à história é o instante, a fratura, o dilaceramento, a interrupção.”¹⁰

A sensação de limite das formas tradicionais do conhecimento emerge nos dois autores. A inquietação ante aim/possibilidade de captar o acontecimento em sua própria temporalidade manifesta-se fortemente. A dimensão do irrepresentável é colocada. Em ambos, encontra-se a proposta de outro olhar e a busca de novos procedimentos na escrita da história, entendida enquanto construção libertária, aberta no campo da linguagem para perceber e incorporar as diferentes categorias sociais, sexuais, étnicas e geracionais, que captam a atividade humana e lhe dão sentido.

Sugiro acompanhar brevemente alguns dos textos de Luce Fabbri para perceber o lugar que ela confere à História. Ao analisar a emergência do fascismo, a intelectual libertária focaliza a solidão do indivíduo moderno, sem enraizamento social e político orgânico no mundo totalitário:

“El hombre solo no es fuerte, como se decía, sino débil; débil si se aísla por orgullo en la selva; débil si el temor lo aísla en el silencio bajo una dominación titanica; débil si se deja explotar en la fábrica, uno entre miles, negándose a buscar en la asociación com sus compañeros energías para luchar contra la injusticia. En todos estos casos será débil y esclavo; será menos hombre, ya que el hombre existe y se define por sus relaciones com los demás.”¹¹

Apostando na necessidade natural de vínculos espontâneos entre os indivíduos, Luce afirma que autoridade coercitiva e sociedade orgânica são termos antitéticos. “Gobierno totalitario es aquél que militariza todos los aspectos de la vida, inclusive el cultural. Y en ningún lugar el individuo está más solo, más separado de los demás, más “desorganizado”, que en el ejército. Suprimiendo al estado mayor, un ejército bien disciplinado se desvanece. Todos los resortes están enganchados hacia arriba y la pirámide no tiene cimientos.”

Vale notar a proximidade de suas reflexões com as de Hannah Arendt, expostas em *As Origens do Totalitarismo*, e segundo as quais uma das principais estratégias de controle social dos regimes totalitários é a quebra dos vínculos espontâneos estabelecidos entre os indivíduos e os grupos sociais, é a destruição das redes de articulação política: sem vínculos afetivos, políticos e sociais fortes que nos ancorem, portanto, sem história e sem memória, ficamos soltos, fragilizados, vulneráveis, presas fáceis para o poder:

“O totalitarismo que se preza deve chegar ao ponto em que tem de acabar com a existência autônoma de qualquer atividade que seja, mesmo que se trate de xadrez. Os amantes do “xadrez por amor ao xadrez”, adequadamente comparados por seu exterminador aos amantes da “arte por amor à arte”, demonstram que ainda não foram totalmente atomizados todos os elementos da sociedade, cuja uniformidade inteiramente homogênea é a condição fundamental para o totalitarismo. (...) Os movimentos totalitários são organizações

maciças de indivíduos atomizados e isolados.”, diz Arendt. ¹²

Nesse sentido, ambas atentam para a importância da história, do conhecimento do passado como forma de preservação e conquista da liberdade. Colocando-se contrária à representação do passado como fardo, com o qual há que se romper, esta posição não significa minimizar ingenuamente o peso e a pressão que o tempo exerce sobre nossos ombros, como afirma Luce na resenha sobre “Dos Libros de Montiel”, texto de 1944:

“Hablamos y no nos damos cuenta de las muchas capas de siglos que pesan sobre cada palabra nuestra; luchamos y nuestra acción se ve enormemente complicada en sus causas y en sus consecuencias por sus remotas raíces.”¹³

O que fazer então, pergunta ela? “Hay que cortar las raíces? Hay que sacudir de nuestras sandalis el polvo (pó, poeira) espeso del milenario camino? Podemos hacerlo? Debemos hacerlo?”

É claro que para a historiadora libertária, romper com o passado é absolutamente impossível e indesejável, mas, ao mesmo tempo, entende a necessidade que se coloca para o militante voltado para a busca da ação no presente. Assim, é possível dizer que num primeiro momento, seus textos exprimem uma tensão entre a representação do passado como fardo e a necessidade da ação transformadora; entre o amor nostálgico pelo passado e o desejo de criação do futuro, questão que se coloca como um dilema “para los constructores de la realidad social que disponen sólo de materiales viejos para los nuevos edificios(...).”

Progressivamente sua análise se desloca para o privilégio do presente e da atuação transformadora, que não obstante se enraíza no passado, mas apontando para práticas da liberdade:

“Es espontáneo y está preparado a desarrollarse libremente creciendo sobre si mismo sólo lo que está arraigado en el tiempo y en el espacio y forma parte sin coacción, es decir orgánicamente, del tejido de la historia, que es una confluencia y un choque de voluntades individuales, libres si, pero que se enfrentan y se ayudan en un terreno común, que es el ahora y aquí. Ese terreno común lleva la carga del pasado local y deriva su fecundidad de los detritus de ese pasado, inseparables de los gérmenes numerosos y seleccionables y sometidos a nuestra acción moldeadora de un futuro, que individualmente no podremos dominar, pero que sin la actividad y el pensamiento de cada uno de nosotros no sería o sería distinto.”

Nesta lógica, história e construção do novo mundo aparecem imbricados, e o passado é pensado tendo em vista a construção revolucionária do presente e a realização da utopia libertária.

“El respecto a todas las creaciones y tradiciones espontáneas no coactivas (de tipo familiar, municipal, nacional o internacional de carácter variamente solidario, en terreno material o espiritual, sobre bases geográficas ou funcionales) se me presentó entonces como el mejor método revolucionario para construir el socialismo en la libertad. La “revolución” se volvió entonces en mi visión global de la historia una puerta abierta para lo que es vital y está creciendo y correría el riesgo de malograrse detrás de una puerta cerrada.”¹⁴

Leitora de Croce, a anarquista não se define como croceana, mas reconhece sua importância em sua formação intelectual. “Não sou crociana, mas Croce foi muito importante para mim, por sua concepção de História, ele tem um livro *A história como história da liberdade*, a história é essencialmente uma história da liberdade do ser humano, diz Croce.¹⁵ Foi traduzido para o espanhol como *La Historia como hazaña de la Libertad*, mas não é isso, ele diz: “a História é a história da liberdade”, o que me parece muito mais eloquente. Na História, se faz concreto o que o homem tem de iniciativa, o que não é determinado, o que segue brotando de suas potencialidades. ¹⁶

Enquanto tal, opõe-se ao que denomina de “concepção catastrófica da revolução”, isto é, aquela que visa efetuar uma ruptura brusca com o passado, que é anti-historicista, como diz seu mestre, o filósofo socialista Rodolfo Mondolfo, e que seduziu Marx e Engels.¹⁷ Luce critica a concepção revolucionária de

Marx, para quem o passado é um fardo com o qual há que se romper, que deve ser destruído; entende que este é um ponto de partida, base sobre a qual assenta a transformação revolucionária.

Nessa direção, distingue duas visões da revolução: uma que a entende como “renovação total, necessariamente violenta em todos seus aspectos”, sem vínculos com o passado, e outra que a vê como “um desenvolvimento gradual em que se removem os obstáculos”, estabelece uma continuidade com as forças criativas, transformadoras e libertárias do passado, “que não quebra a continuidade apenas acelera seu ritmo”. A primeira, que critica como antihistoricista, parte da tentativa de impor um programa abstrato, prescindindo do existente, isto é, da própria história, “é o momento da tirania ou para empregar a linguagem da primeira parte deste trabalho, a da ditadura pretensamente provisória que, quanto mais se distancia, na formação teórica do sistema, das tradições e hábitos inerentes à realidade que pretende modificar, tanto mais absoluta e duradoura será.” (p.41)

A segunda é desenvolvida no capítulo intitulado “Os Anarquistas frente à História” deste mesmo livro. Inicia definindo como tarefa dos libertários, no âmbito do socialismo, defender a exigência de todo homem comum de “construir-se a si mesmo”. Aí expõe seu conceito de revolução: liberar a força e opor-se à violência, criar espaços livres para a manifestação histórica, destruindo as travas que podem impedir sua emergência, “contribuir a criar desde abaixo e em nosso sentido, porém em harmonia com todo o livre que há e vive, a rede de núcleos ativos e associações acordes que sejam capazes de assegurar-nos uma vida que não seja ameaçada continuamente por essa morte atômica (...).”¹⁸

Em *La Strada*, já havia desenvolvido este tema, questionando tanto os “fatalistas da espontaneidade” que acreditam que tudo está podre na sociedade presente, que deve então ser totalmente destruída, deixando à Revolução ou à Humanidade do Futuro o encargo da reconstrução, quanto “los fatalistas de las leyes históricas, que quieren obrar de acuerdo com estas leyes, para no colocarse fuera de la realidad desprecian a los “utópicos”, de los que en realidad se distinguen muy poco.”¹⁹

A discussão lhe é fundamental para fazer a crítica do presente, apontando para a perda de sentido histórico, “da história que estamos vivendo”, entre os revolucionários na América Latina. A atitude anti-histórica de romper abruptamente com o passado, ignorando as conquistas sociais, políticas e culturais leva, pois, à renúncia da liberdade e à valorização do Estado, atitude que encontra em vários grupos de esquerda e que teme difundir-se também entre os anarquistas. Portanto, destaca a importância da luta contra o Estado não centrada em uma “oposição à violência coativa que se exerce desde cima por meio da polícia, mas deve consistir na defesa das múltiplas autonomias, e em sua coordenação de base; deve consistir por exemplo no exercício da iniciativa desde abaixo, em terrenos como o internacional, nos que os governos se movem pesada e artificialmente,(...).”²⁰

No livreto *El Anarquismo: más alla del la Democracia*, de 1983, ela retoma esta concepção sobre as tarefas do anarquismo. Explica que, no mundo contemporâneo, é preciso criar uma nova mentalidade, desligada dos esquemas tradicionais de pensamento e sair do círculo vicioso da violência, que é sempre autoritária, “tomando nas mãos aquilo que no mundo atual não é nem violento nem autoritário e fazer disto o ponto de partida de um futuro orientado em sentido libertário, insuflando-lhe um novo espírito.”(p.49)

Num depoimento de julho de 97, afirma: “Nossos vínculos com o passado são muito fortes e sobretudo são fortes a nível coletivo e uma ruptura drástica com o passado, completa, só se pode fazer à custa da liberdade, só oprimindo e forçando as vontades. Há algo na tradição que oprime, porém há uma

continuidade que não se pode romper violentamente, só se pode deixar cair, provocar a queda do que está sobrando, das folhas secas, do que já não tem vida... porém, uma mudança libertária deve se passar pela vontade coletiva, a vontade coletiva sempre tem em conta a história...mesmo que inconscientemente...conhecer a história tem um valor vital, um valor de reconsideração dos valores tradicionais e é uma forma, um veículo de transformação enquanto se criticam os valores à medida que se conhece...”

Valeria, ainda, mostrar, mesmo que brevemente, alguns momentos de sua construção libertária do passado na maneira como promove uma nova leitura da obra de Maquiavel, nos inícios dos anos setenta.²¹ Ela preocupa-se em desfazer as imagens tradicionais que envolvem este autor, especialmente conhecido como o conselheiro dos tiranos e um político sem escrúpulos. Procura dissociar o termo “maquiavelismo”, que no senso comum designa uma forma perversa de agir, valendo-se de qualquer meio para atingir determinado fim, do pensamento de Maquiavel propriamente dito. Assim, descobre um outro autor, amante da liberdade, que não exclui a moralidade da política, ao contrário do que afirmam seus críticos e que deve ser tido como fundador da política como ciência não por dissociar a política da moral, mas por haver estudado “o desejo de poder em seu eterno choque com a exigência humana de liberdade, reconhecendo neste choque o principal fator da história.”²²

É preciso ver que em sua obra, explica ela, Maquiavel não se ocupa apenas dos grandes, dos que governam e dominam, mas também dos que “tratam de ser governados o menos possível, como por exemplo, a plebe romana antiga ou o povo florentino de seu tempo.”(p.19) Nesse sentido, o autor se coloca como um técnico que procura definir friamente o que deve fazer o príncipe para dominar e o que deve fazer o povo para defender sua liberdade contra o príncipe. “Nisso consiste a ciência.” E, mostra ela, nesse caso, apenas a técnica do poder está separada da moral. “A liberdade, a república fundada em boas leis e defendida por seus cidadãos” pertence ao campo da moralidade, “porque se o interesse do príncipe comumente é oposto ao interesse geral, que é para Maquiavel a medida da moral, os desejos populares coincidem quase sempre com o bem comum, pois os integrantes do povo não tem a possibilidade de aceder ao poder individualmente e portanto desejam naturalmente, para todos, a liberdade.”²³

Nesse sentido, o autor se coloca como um técnico que procura definir friamente o que deve fazer o príncipe para dominar e o que deve fazer o povo para defender sua liberdade contra o príncipe. “Nisso consiste a ciência.” E, mostra ela, nesse caso, apenas a técnica do poder está separada da moral. “A liberdade, a república fundada em boas leis e defendida por seus cidadãos” pertence ao campo da moralidade, “porque se o interesse do príncipe comumente é oposto ao interesse geral, que é para Maquiavel a medida da moral, os desejos populares coincidem quase sempre com o bem comum, pois os integrantes do povo não tem a possibilidade de aceder ao poder individualmente e portanto desejam naturalmente, para todos, a liberdade.”²⁴

Erudita, Luce revela um Maquiavel, no fundo, quase libertário, crítico do poder e da tirania, que valoriza a “liberdade livre” baseada na igualdade entre os cidadãos e para quem o absolutismo não passa de uma degeneração da monarquia. Lê *O Príncipe*, escrito em 1513, a partir dos acontecimentos históricos da Itália quinhentista e também a partir de uma outra obra do autor, escrita anteriormente, que considera fundamental, os Discursos sobre os primeiros dez Livros de Tito Lívio, onde vê a liberdade republicana como valor político supremo. Maquiavel, diz ela, escolhe esse momento da obra de Lívio por referir-se a um momento da história de Roma em que prevalece a polis, “dentro da qual o povo luta para desempenhar seu papel”.²⁵

Esta perspectiva se esclarece ao ler naquele autor a seguinte consideração: “Se se considera o fim dos nobres e dos que não são nobres, se verá naqueles um desejo grande de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, um maior desejo de viver livre.”²⁶

O projeto da História genealógica

Romper com o que nos aprisiona, com um noção de continuidade histórica forjada como natural é condição de possibilidade para reencontrar a própria história em sua dispersão, afirma posteriormente Michel Foucault. Reencontrar a tradição libertária, isto é, as práticas do exercício da liberdade, como faz esse autor ao estudar a problemática moral dos gregos, em *História da Sexualidade. Vol. II. O Uso dos Prazeres*, reencontrando aí um modo outro de subjetivação. O “pensar diferentemente” que esse autor nos aponta, inscreve-se, assim, numa tradição libertária de pensamento, que não deve ser perdida, como adverte Luce. Libertar-se do passado traduz-se, então, como um libertar-se da construção autoritária do passado, que suprime o contato direto com as experiências da liberdade inventadas e usufruídas por nossos antepassados. Lembrando Foucault,

“A História para os filósofos é uma espécie de grande vasta continuidade em que se emaranham a liberdade dos indivíduos e as determinações econômicas ou sociais. (...) Na verdade faz algum tempo que gente importante como Marc Bloch, ou Lucien Febvre, os historiadores ingleses, etc. puseram fim a esse mito da História. Eles praticam a história de outro modo, tanto que o mito filosófico da História, esse mito filosófico que me acusam de ter matado, pois bem, fico encantado se o matei.”²⁷

Uma outra relação com o passado, com o tempo, com a História, pensada agora em sua historicidade: ideia de desconfinamento, de libertação quando tudo é histórico e quando se pode ler que a configuração atual dos fenômenos, das práticas e concepções não adveio do progresso, mas da capacidade de dominação: ganhou o mais forte, não necessariamente o melhor. Mas seria interessante perceber como Foucault nos reata à tradição, reencontrando os pontos invisíveis, ‘a relação essencial’ que temos desconhecido de nosso passado: o nascimento da prisão no final do sec.18, o dispositivo do poder, na era vitoriana, os modos de subjetivação e as estéticas da existência na Antiguidade greco-romana. Como ele mesmo diz, sua relação com a História é estabelecida a partir de um problema que se coloca no presente, e para a resolução do qual necessita voltar ao passado. Mas, um passado não mais visto como origem embrionária, mas como “origem baixa”, lugar do acontecimento, da emergência em sua singularidade, a partir de forças em conflito.

Nas últimas três décadas de crítica pós-moderna, a linguagem e os mecanismos de poder inscritos na “vontade de verdade” ganharam a principal cena das discussões teóricas na produção do conhecimento histórico. *A Ordem do Discurso* tornou-se, nesse contexto, um livro de capital importância para a prática historiográfica.²⁸ Dos fatos positivamente organizados e dispostos à espera da revelação do historiador, passamos a perceber os discursos e as interpretações com os quais lidamos na leitura do passado. Um novo conceito de discurso estava em jogo, não mais percebido enquanto reflexo da base econômica da sociedade, como então a teoria marxista do reflexo permitia dizer, mas as práticas discursivas percebidas em sua materialidade e em sua potencialidade instituinte.²⁹

Na Introdução de *A Arqueologia do Saber* (1969), Foucault rende homenagem à Escola dos Annales, anunciada em seu pioneirismo pela proposta de uma nova concepção de História, marcada pela longa duração, pelas temporalidades múltiplas, pela importância da mentalidade e da dimensão subjetiva, pela noção da história-problema, renovada a partir da criação de outros instrumentais conceituais.

“Estes instrumentos permitiram-lhes distinguir, no campo da história, camadas sedimentares diversas: as sucessões lineares, que até

então tinham sido o objeto da pesquisa, foram substituídas por um jogo de interrupções em profundidades. Da mobilidade política às lentidões próprias da “civilização material”, os níveis de análises se multiplicaram: cada um tem suas rupturas específicas, cada um permite um corte que só a ele pertence; e, à medida que se desce para bases mais profundas, as escansões se tornam cada vez maiores.”³⁰

Em outro famoso, “Nietzsche, a Genealogia e a História” (1971), Foucault distingue a “história dos historiadores” fundada na idéia de continuidade e na lógica da identidade, da “história genealógica”, voltada para o despedaçamento daquilo que constitui o jogo consolante das imagens refletidas no espelho. Fundado em Nietzsche, mostra algumas ilusões sobre as quais assenta nosso métier: a noção de verdade objetiva, a noção de essência a ser desvelada pelo trabalho do conhecimento, à qual se junta a de continuidade, necessidade e totalidade. Para ele, essa ilusão antropológica, que constrói um discurso legitimador da figura do sujeito unitário e racional deveria ser ela mesma investigada para a possibilidade de um repensar do trabalho do historiador. A busca do passado, a reconstrução histórica, nesse sentido, não buscaria reencontrar os fios da continuidade e nossa própria imagem na origem límpida do acontecimento, na fundação, no abrigo silencioso do útero, mas perceber, de um lado, para que tal discurso é necessário; de outro, que conflitos de forças em disputa ele mesmo elimina para poder construir a tranquila imagem de continuidade do passado em direção ao presente. Busca, nesse projeto, libertar a história do modelo antropológico da memória, segundo o qual a história seria reminiscência, reconhecimento.

Foucault nos fez perceber ainda a maneira pela qual através da construção discursiva em que armamos a trama, é produzida sofisticadamente a exclusão. Assim, passamos duzentos anos falando da “invenção da liberdade”, para só recentemente percebermos que esta é a contrapartida da emergência da prisão, que a “sociedade do contrato” vê nascer a “sociedade disciplinar” e mais do que isso, de uma racionalidade fundada no princípio carcerário, classificador, esquadrihador.

A Ordem do Discurso põe em relevo uma nova concepção de discurso visto enquanto prática instituinte, enquanto materialidade, enquanto ordem:

“Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por determinado número de procedimentos, que têm por função conjurar-lhe os poderes e perigos, conjurar acontecimento aleatório, afastar sua pesada, temível materialidade.” (p.7)

Procedimentos de exclusão: a proibição e o tabu; o isolamento e a rejeição; a vontade de verdade. Segundo grupo dos princípios que se exercem no interior do discurso: o comentário, a noção de autor, as disciplinas científicas. Proposta de libertar o discurso: da trama das proibições, exclusões e limitações em que se acha encerrado; e pelo procedimento genealógico, fazê-lo aparecer em sua emergência, lá onde ele aparece com ou sem os sistemas de opressões.

Visitando o conceito de genealogia, Foucault é capaz de redefini-lo radicalmente, ao formular o projeto de uma história genealógica. Esta recusa a busca da origem como *Ursprung*, entendida enquanto “começo nobre”, lugar onde se ocultaria o sentido profundo do passado, essência a partir do qual tudo o mais se desdobraria numa linha de continuidade, cujo ponto terminal seria o presente. Investindo contra a noção de necessidade e de totalidade, o filósofo constrói uma outra concepção de acontecimento, constituído a partir das noções de procedência - *Herkunft* e de emergência - *Entstehung*. Se a história é uma série de interpretações, e se a interpretação é um ato de poder, um apoderar-se do sistema de regras dominante, invertendo-o e lançando-o contra si mesmo, a genealogia deve fazer sua história, - das morais, ideais, conceitos metafísicos, do conceito de liberdade, da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes. “Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos.”³¹

A partir daí, propõe a genealogia da forma suprahistórica da História, mostrando como nasce o mito da objetividade do historiador pronto a buscar o sentido oculto e profundo da verdade histórica. E o compara ao demagogo ateniense, que invoca a objetividade, a exatidão dos fatos, o passado inamovível, e cujo discurso visa criar a fantasia da superioridade de uma época em relação a outra.

“Esta forma histórica é caracterizada, a partir de Nietzsche, como aquela que “reintroduz o ponto de vista suprahistórico: uma história que teria por função recolher em uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade, enfim reduzida, do tempo; uma história que lançaria sobre o que está atrás dela um olhar de fim de mundo. Esta história dos historiadores constrói um ponto de apoio fora do tempo” e pretende julgar segundo uma objetividade apocalíptica, supondo ao mesmo tempo uma consciência sempre identidade a si mesma.”³²

Ora, a história genealógica proposta trabalha com a descontinuidade, desfaz os pontos fixos, quebra as identidades e introduz o corpo na História. Faz ressurgir o acontecimento naquilo que pode ter de único e agudo, marca as singularidades. O acontecimento é entendido aqui como “uma relação de forças que se inverte, como um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores...” É o que ele próprio faz em seguida, ao proceder a uma análise genealógica da História, pretendendo libertá-la do modelo metafísico e antropológico da memória. Conhecer como se produz essa forma-história é uma maneira de abri-la a novas possibilidades de relação com o passado.

Acompanhemos seus passos nessa operação em busca da genealogia da História. Foucault mostra a emergência dessa forma antropológica do conhecimento, no século XIX europeu, “século espontaneamente historiador”. Sem individualidade, sem saber quem é, sem castelos próprios, cercados por cenários, o europeu procura sua individualidade. Como bárbaros, olhamos para as grandes civilizações e perguntamos como foram possíveis: “diante das muralhas abertas (;), perguntamo-nos que deuses puderam habitar aqueles templos vazios.” Na incapacidade de criar, desenergizado espiritualmente, o europeu se apoia como um plebeu no que foi feito antes dele. Para isso precisa de História: para dar-se uma origem, enraizar-se, encontrar sua própria identidade, reconhecer-se na noite dos tempos e, deste modo, fortalecer-se.

Depois de fazer a genealogia da História, entendida em seu uso antropológico, Foucault se propõe a apoderar-se de suas regras, dominá-las e voltá-las contra seu nascimento. Isto é o acontecimento: não ver o nascimento a partir do amadurecimento do feto, e sim “a cena em que as forças se arriscam e se afrontam, em que podem triunfar ou ser confiscadas.”(p.32) Aqui a possibilidade de um uso antiplatônico da história, um uso que a liberte da história suprahistórica.

Nessa reversão das regras do jogo, em que se trata de fazer da história uma “contramemória” e de desdobrar uma outra forma de tempo, Foucault descobre três usos possíveis que se opõem às três modalidades platônicas da história: 1 - o uso paródico e destruidor da realidade x o tema da história reminiscência, reconhecimento; 2 - o uso dissociativo e destruidor da identidade x a história-continuidade ou tradição; 3 – o uso sacrificial e destruidor da verdade x a história-conhecimento.

1. O uso paródico ou burlesco: a história oferece identidades ao homem contemporâneo, já o genealogista coloca em cena um grande carnaval do tempo onde as máscaras reaparecem sem cessar: “trata-se de nos irrealizar em várias identidades reaparecidas...A genealogia é a história como um carnaval organizado.”(p.34)
2. A dissociação sistemática de nossa identidade, que aliás é uma paródia. Dissipar e não reencontrar nossa suposta identidade, fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam.

3. O sacrifício do sujeito do conhecimento: o saber não busca uma verdade universal, construída a partir de um desejo de pureza. Novamente a crítica apresentada na Arqueologia do Saber é retomada desmistificando a imagem de pureza com que se apresenta a ciência, como uma forma de revelação da verdade essencial e originária do mundo, em oposição ao mundo da política. Veja-se, aliás, seu livro *A verdade e as Formas Jurídicas* sobre a diferença entre o sábio e o político.

É esse novo olhar sobre a História, entendida enquanto arqueologia do presente, que permite ao historiador perceber fenômenos contemporâneos, que se constituíram na Modernidade, a exemplo do processo de “medicalização da sociedade”. Embora uma historiografia voltada para esta temática se constitua a partir do final dos anos setenta, no Brasil, mais particularmente em 1978 e 1979, com a publicação de *Da Nação da Norma*, de Roberto Machado e outros, e de *Ordem Médica e Norma Familiar*, de Jurandir Freire Costa, esta se estende por toda década de oitenta, prolongando-se ainda para os anos noventa. A perspectiva foucaultiana permite uma leitura do poder disciplinar, das formas de disciplinarização do social, no momento em que se encerra, como ele próprio observa, desmistificando o progresso, a ciência e a neutralidade da técnica. *Vigiar e Punir, Microfísica do Poder, A Verdade e as Formas Jurídicas* são trabalhos de grande impacto entre os historiadores, revelando a dimensão “carcerária” da sociedade burguesa, sofisticada em suas formas de controle e produção dos sujeitos.

Constituir subjetividades anárquicas

Em “Post-scriptum. Por uma sociedade de controle”³³, Deleuze reforça a idéia de que Foucault se propõe a descrever o mundo que estamos deixando de ser, um presente que se torna imediatamente passado, mas cujas marcas moldam vigorosamente nossas vidas e formas de construção da subjetividade. Nessa direção, é possível afirmar que Foucault reforça o olhar anarquista na atualidade, na medida em que se coloca como o mais persistente crítico dos micropoderes, do Estado e da representação teórica e política. Se, em 1933, Luce Fabbri faz a crítica minuciosa das práticas de fascistização do cotidiano, das formas de “militarização da vida” nas escolas primárias e secundárias, na universidade, na organização do lazer, da cultura e da própria vida produtiva nas fábricas e no campo, 40 anos depois, o filósofo nos instrumentaliza teoricamente para as práticas da “ação direta”, ou para explodirmos radicalmente com os micropoderes, revertendo o jogo das relações de poder e recusando as insidiosas formas de subjetivação promovidas pelo Estado. Diz Foucault,

“Prefiro as transformações muito precisas que puderam ocorrer nos últimos 20 anos em um certo número de domínios que concernem nossos modos de ser e de pensar, as relações de autoridade, as relações entre os sexos, a maneira pela qual nós percebemos a loucura ou a doença, prefiro estas transformações mesmo que parciais que foram feitas na correlação da análise histórica e da atitude prática às promessas do homem novo que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX.”³⁴

E precisando o que entende por estas “lutas parciais, imediatas e transversais”, afirma: “(elas) não procuram o “inimigo número um”, mas o inimigo imediato. Em seguida, não acreditam que a solução ao seu problema possa residir num futuro qualquer (isto é, na promessa de liberação, de revolução, no fim do conflito das classes). Em relação a uma escala teórica de explicação ou à ordem revolucionária que polariza o historiador, são lutas anárquicas.” São lutas contra o “governo por individuação”.

Práticas dessubjetivantes, estas lutas põem em questão o estatuto do indivíduo, ao afirmar o direito à diferença; ao mesmo tempo, opõem-se a tudo que “pode isolar o indivíduo, separá-lo dos outros, cindir a vida comunitária, constranger o indivíduo a se dobrar sobre si mesmo e a agarrar-se em sua própria identidade.” Liberdade, mas não liberal, e sim a liberdade social, como entendem os anarquistas, que, aliás, são individualistas.

Estranho, contudo, que a proposta da amizade e de novas formas de sociabilidade sejam pensadas, na atualidade, em referência ao movimento homossexual, depois da crítica da sexualidade como lugar de diferenciação de um grupo e de identificação. Nesse sentido, os libertários, que defenderam desde sempre o amor livre e propuseram novos laços afetivos e subjetivos, encontram-se, a meu ver, muito mais próximos do projeto ético-político em discussão.

Acompanhemos, finalmente, Reiner Schürmann, cujos comentários podem ser esclarecedores: “O sujeito anárquico ecoa Zarathustra de Nietzsche: ‘Tal é o meu caminho; qual é o teu?...Pois o caminho – não existe’.” ³⁵ Para o filósofo alemão, que lê no pensamento foucaultiano a proposta de constituição de um sujeito libertário, o anarquista se faz em micro-intervenções voltadas contra os padrões recorrentes de sujeição e objetivação. Nessa direção, conclui:

Para uma cultura obcecada com as profundezas do eu – ocultas, inconscientes (...) a autoconstituição anarquista significa a dispersão de reflexão direcionada para dentro, para reflexos voltados para fora na medida dos sistemas de poder que devem ser curtos circuitados, desqualificados e destruídos. ³⁶

O que mais anarquista?

Libertar a História

Este texto nasce de uma indignação, do sentimento de que se comete uma enorme injustiça a Foucault, sobretudo entre os historiadores. Acredito mesmo que sua figura elegante, careca, sem barba, limpa, tão contrastante com os cabelos revoltos e as barbas negras do revolucionário estilo “Che Guevara” dificilmente poderia ser percebida em toda sua diferença e radicalidade. Afinal, Foucault nunca foi óbvio e transparente, apesar de atentar para as superfícies e para o imediato que escapa ao olhar. Mal lido, mal escutado, mal compreendido, o filósofo foi soterrado por interpretações e críticas que invalidam seu aporte. Mais ainda, vários de seus conceitos e problematizações são incorporados à sua revelia nos estudos históricos, sem que se lhe reconheçam os créditos.

Estranho essa reação, porque se trata de “rachar a História”, na expressão de Deleuze¹: uma profunda contribuição à construção/desconstrução do conhecimento histórico, à abertura de novas possibilidades e saídas para a própria disciplina, que tem vivido vários impasses, num mundo que se torna cada vez mais complexo e sofisticado, que exige novos modos de olhar e pensar. Porque, como sabemos, hoje se questiona muito a utilidade da História, nossa difícil relação com o passado e os mitos dignificantes que valorizavam nossa profissão, ao menos, aos nossos próprios olhos. Digo aos nossos próprios olhos, porque em termos sociais, é apenas nas últimas décadas que se vê delinear uma nova imagem do/a historiador/a, já não tão apartada da sociedade como a figura cinzenta e ascética do pesquisador refugiado no passado e protegido do presente pelos documentos amarelados disponíveis nos arquivos.

Falando desses impasses, o medievalista alemão Hans Ulrich Gumbrecht, em seu livro *1926. Vivendo no limite do Tempo*, de 1999, que ele denomina como “um ensaio sobre a simultaneidade histórica”, questiona: “O que podemos fazer com o nosso conhecimento sobre o passado quando abandonamos a esperança de “aprender com a História”, independente de meios e custos?”² Para ele, não está tanto em jogo as formas de imaginar e representar a História, quanto a questão de saber o que imaginamos que o passado seja.

Outro historiador, o norte-americano David Harlan, com um certo tom perplexo e nostálgico, constata: “Os historiadores contemporâneos escrevem história não para aprofundar nossa dívida com o passado, mas para libertar-nos dele.”³ Já o historiador inglês Keith Jenkins radicaliza, em seu estudo *Why History? Ethics and Postmodernity*, afirmando que “não precisamos de uma história para nos ‘situar’ no tempo presente, ou para pensar no futuro ou (...) para articular identidades e programas para uma política reflexiva e emancipatória ‘sem fundações’.”⁴ Para ele, os pensadores mais importantes da atualidade, de Barthes, Foucault, Derrida, Deleuze a Julia Kristeva, Judith Butler e Richard Rorty, escrevem um livro após o outro sobre nossa condição presente e sobre as possibilidades emancipatórias (“onde estamos? Onde poderemos ir no futuro?”), sem serem historiadores. Aliás, a maioria deles não trabalha com uma consciência histórica. Desacreditando do tempo, Jenkins propõe a utilização dos ricos imaginários que já temos à disposição e que nos oferecem recursos intelectuais para formas emancipatórias e libertárias de pensamento.

Em Foucault, encontra-se 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. Na direção do que afirma Derrida: “no mesmo

lugar, no mesmo limite, aí onde termina a história, aí onde um certo conceito determinado de história termina, precisamente aí é que a historicidade da história começa, aí enfim ela tem a oportunidade de anunciar-se – de prometer-se. Aí onde termina, o homem, um certo conceito determinado de homem, aí a humanidade pura do homem, de outro homem e do homem como outro começa e tem, enfim, a oportunidade de anunciar-se – de prometer-se.”⁵

Voltemos a Foucault. Diz ele:

“Os filósofos têm uma espécie de mito da História.(...) A História para filósofos é uma espécie de grande vasta continuidade em que se emaranham a liberdade dos indivíduos e as determinações econômicas ou sociais. (...) Na verdade faz algum tempo que gente importante como Marc Bloch, ou Lucien Febvre, os historiadores ingleses, etc puseram fim a esse mito da História. Eles praticam a história de outro modo, tanto que o mito filosófico da História, esse mito filosófico que me acusam de ter matado, pois bem, fico encantado se o matei. É exatamente o que eu queria matar: não a história em geral. Não se mata a história, mas a História para filósofos, ah!, essa sim eu quero matar.”⁶

Em defesa da História

Algumas décadas atrás, exatamente quando a História Social, de inspiração marxista, ganhava espaço na academia, questionando o establishment ao posicionar-se contra um certo positivismo na produção do conhecimento histórico, Foucault, na contramão, publicava *A Arqueologia do Saber*, em 1969, partindo em defesa da História. Denunciava os atentados aos seus direitos, quando se ignoram os acidentes, os acasos, os desníveis, em nome de uma homogeneização totalizadora, quando se é incapaz de pensar as descontinuidades. Dispunha-se a libertar a História:

“Denunciaremos, então, a história assassinada, cada vez que em uma análise histórica – e sobretudo se se trata do pensamento, das ideias ou dos conhecimentos – utilizarmos de maneira demasiado manifesta, as categorias da descontinuidade e da diferença, as noções de limiar, ruptura e transformação, a descrição das séries e dos limites. Denunciaremos um atentado contra os direitos imprescritíveis da história e contra o fundamento de toda historicidade possível.”⁷

Afinal, diz ele, o que se lamenta não é o desaparecimento da História, mas “a supressão desta forma de história que era secreta mas totalmente referida à atividade sintética do sujeito (...) o que se lamenta perder é esse uso ideológico da história através do qual se procura restituir ao homem aquilo que, há mais de um século, não cessa de lhe escapar. Havia-se acumulado todos os tesouros de outrora na velha cidadela desta história, acreditava-se-a sólida, havia-se sacralizado-a, (...) Mas esta velha fortaleza, os historiadores a desertaram há algum tempo...” (idem)

Muitos anos depois, ficam evidentes tanto suas antigas advertências contra um olhar que perde as multiplicidades, que encerra sinteticamente em imagens e conceitos prontos, eliminando a historicidade própria dos fenômenos, quanto o convite para uma reflexão sobre nossas práticas de historiadores, sobre as ilusões envolvidas nesse jogo de contar o passado, como se fosse um contato direto com os mortos, acreditando-se revelar o que “de fato” aconteceu. Mais do que isso, leio um Foucault que nos adverte contra a ingenuidade de falar de fantasmas, de contar histórias de personagens imaginados, de estar fazendo uma “genealogia dos fantasmas”, acreditando falar dos indivíduos “de carne e osso”.⁸

Dentre as imensas questões que Foucault coloca aos historiadores, sem dúvida, uma das mais inquietantes e avassaladoras refere-se ao estatuto do “real”, cuja posse asseguraria ao pesquisador um poder incomensurável. Saber o que “realmente ocorreu no passado” definiria, afinal, o objetivo maior da pesquisa histórica, a certeza de que se poderia pisar em solo firme, a legitimização da História como ciência, luta pela qual grande parte do século XIX se bateu. Além do mais, a posse do método “correto” conferiria também um poder especial àquele que o utilizasse de maneira competente. Para Foucault,

contudo, interessa menos a negação do “real” propriamente dito, do que um questionamento acerca de nossas arraigadas representações sobre ele. Com que representações e imagens do “real” trabalhamos, sobretudo quando cada um, ou cada grupo defende o “seu real” como sendo um universal, o “verdadeiro real”?

Talvez devesse usar os verbos no passado, tanto essa questão já foi discutida e está, a meu ver, superada. Seja como for, vale lembrar que em sua intervenção no debate com o historiador Jacques Léonard, em 1980, publicado como “La poussière et le nuage”, ele defende melhor suas posições:

“É preciso desmistificar a instância global do real como totalidade a ser reconstituída. Não existe “o” real que nós reencontraríamos se falássemos de tudo ou de certas coisas mais “reais” do que outras, e que nos faltaria em proveito de abstrações inconsequentes, se nos limitássemos a fazer aparecer outros elementos e outras relações. Deveríamos talvez interrogar o princípio, frequentemente implicitamente aceito, de que a única realidade à qual a história deveria pretender, é a própria sociedade.⁹ Um tipo de racionalidade, uma maneira de pensar, um programa, uma técnica, um conjunto de esforços racionais e coordenados, objetivos definidos e perseguidos, instrumentos para atingi-lo, etc, tudo isso é o real, mesmo se não pretende ser a própria “realidade”, nem “a” sociedade inteira. E a gênese desta realidade, desde que se faça intervir os elementos pertinentes, é perfeitamente legítima. (...) Isto é o que o historiador construído pelo sr. Léonard (que Foucault denomina “o cavaleiro da exatidão”) não entende (escuta), no sentido estrito do termo. Para ele, não há senão uma realidade que é, ao mesmo tempo, “a” realidade e “a” sociedade.” ¹⁰

Certamente, para os historiadores mais engajados com as questões sociais, o marxismo havia questionado a relação empírica com o passado, ao trazer inúmeros conceitos capazes de mediar a relação estabelecida com os documentos, problematizar os textos, articular os acontecimentos e construir uma explicação histórica, estabelecendo determinações econômicas, sociais, políticas e ideológicas. Nos anos sessenta e mesmo setenta, ao menos no Brasil, dificilmente alguém duvidaria de que o conhecimento deveria resultar de uma complexa operação de “síntese das múltiplas determinações”, acreditando-se convictamente na tarefa totalizadora que o marxismo ensinava, capaz de apreender objetivamente, mesmo que a partir das determinações classistas, a “realidade concreta”. Se as dimensões “ideológicas” da produção do conhecimento histórico passavam a ser seriamente criticadas, afirmava-se ainda mais fortemente a capacidade do conhecimento objetivo e necessário, isto é, científico do mundo. ¹¹

Ainda estávamos longe de poder pensar nas representações do passado que então se criavam, nas metáforas biológicas que organizavam o discurso histórico, e nem mesmo um outro conceito de discurso era conhecido. A teoria do reflexo dominava soberana e a materialidade do discurso era transferida para suas determinações sócio-econômicas, estabelecidas fora dele mesmo. Embora determinado socialmente, o discurso era neutralizado em si mesmo e relegado a um campo totalmente esvaziado de relações de poder. Estas, por sua vez, limitavam-se à esfera jurídico-institucional e ao aparato do Estado.

As limitações dessa forma de História foram questionadas e as críticas e proposições foucaultianas se esclareceram progressivamente. A autonomização da História formulada pelo filósofo traduz-se, então, como um libertar-se de determinadas representações do passado, de procedimentos que levam a determinados efeitos, relações de poder, enfim, de construções autoritárias do passado, - sobretudo das que se supõem as únicas verdadeiras – e que, para além dos sujeitos excluídos, suprimem o contato direto com as experiências da liberdade, inventadas e usufruídas por nossos antepassados. Como diz ele, em “Nietzsche, a Genealogia e a História”: “trata-se de fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo, ao mesmo tempo, metafísico e antropológico da memória. Trata-se de fazer da história uma contramemória e de desdobrar conseqüentemente toda uma outra forma do tempo.” ¹²

É interessante observar, nesse sentido, que Foucault busca a tradição, busca lições na tradição histórica, a exemplo do que se observa em *O Uso dos Prazeres*, porém, de outro modo, a partir de uma nova

relação estabelecida com o passado: de um lado, encontra no mesmo espaço discursivo desde sempre privilegiado – a civilização greco-romana, neste caso –, histórias que lhe permitem construir novas problematizações para o presente; ao mesmo tempo, não espera que reeditemos os gregos, mas que conheçamos modos diferentes de existência, outras práticas de relação consigo e com o outro, outras racionalidades, em nosso próprio passado, no interior de nossa própria tradição cultural. Lembrando Deleuze:

“Embora Foucault remonte aos gregos, o que lhe interessa em *O uso dos Prazeres*, bem como em seus outros livros, é o que se passa, o que somos e fazemos hoje: próxima ou longínqua, uma formação histórica só é analisada pela sua diferença conosco, e para delimitar essa diferença. Nós nos damos um corpo, mas qual é a diferença com o corpo grego, a carne cristã? A subjetivação é a produção dos modos de existência ou estilos de vida.”¹³

Ou, como diz o próprio Foucault, criticando o mito do “passado de ouro” ao qual deveríamos retornar:

“Da minha parte, fiz a história da loucura ou o estudo da prisão do jeito que fiz, porque sabia muito bem – e foi o que, de fato, exasperou muita gente – que eu fazia uma análise histórica que tornava possível uma crítica do presente, mas que não permitiria dizer: ‘Voltemos àquela época maravilhosa no século XVIII, em que os loucos...’ (...) Não. Eu penso que a história nos preserva desta espécie de ideologia do retorno.”¹⁴

Assim, longe da ideia da continuidade e da “ideologia do retorno”, o que seria muito simples, o filósofo está longe de procurar saídas fora de nós mesmos, isto é, no Oriente, nos indígenas, no lado de lá. Não porque desvalorize outras formas de experiência e de cultura, mas porque entende que a chave está dentro de nós mesmos, de nosso mundo, de nossa sociedade, daquilo que definimos e aceitamos como nossos códigos morais, em nossa interioridade. É uma questão do olhar, de olhar em volta e para dentro, pois somente um olhar que perceba a diferença, que não se projete continuamente no objeto mirado é capaz de referir-se ao outro. Não é por acaso que seus últimos trabalhos problematizem a constituição de nossa subjetividade e discutam formas alternativas, outras de subjetivação, que operem diferentemente, porém, a partir dos mesmos pressupostos.

Vale perceber como Foucault nos reata a uma outra tradição, que é a mesma, no entanto, reencontrando e evidenciando os pontos invisíveis, ‘a relação essencial’ que temos desconhecido em nosso passado ocidental, apesar da enorme quantidade de estudos e pesquisas produzidos: o nascimento da prisão no final do século 18, os dispositivos do poder desde a era vitoriana, os modos de subjetivação e as estéticas da existência na Antiguidade greco-romana. É ele quem diz de seu espanto ao perceber que os historiadores sempre olharam o final do século 18, na França, como o momento da “invenção da liberdade” e escreveram, explicaram, interpretaram a Revolução Francesa, sem contudo destacarem o nascimento da prisão.

Estranhamente esta atitude também foi incorporada pelos que defendiam a dialética, o famoso “método histórico-dialético” e que buscavam realizar uma crítica radical da sociedade burguesa. Aqui, vale perguntar como foi possível que muitos intelectuais de esquerda vissem em Foucault um autor que compactuasse com essa sociedade, quando, na verdade, ele nos instrumentalizava com um arsenal conceitual muito mais contundente para pensar a modernidade e o mundo contemporâneo?

Como ele mesmo diz, sua relação com a História é estabelecida a partir de um problema que se coloca no presente, para a resolução do qual necessita voltar ao passado, mas também aqui é de uma nova relação com o passado que se trata, um passado não mais visto como origem embrionária, como germe a partir do qual tudo evolui, mas, nietzscheanamente falando, como “origem baixa”, lugar do acontecimento, da emergência em sua singularidade, a partir da disputa de forças em conflito.

Daí, a possibilidade de uma “ontologia histórica de nossa atualidade”, uma reflexão sobre nossas práticas, maneiras e concepções, a partir de um olhar diferencial. Refletindo sobre a função do intelectual, em “Structuralisme et poststructuralisme”, de 1983, Foucault afirma que “a história tem por função mostrar que aquilo que é nem sempre foi, isto é, que é sempre na confluência de encontros, acasos, ao longo de uma história frágil, precária, que se formaram as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes. Aquilo que a razão experimenta como sendo sua necessidade, ou aquilo que antes as diferentes formas de racionalidade dão como sendo necessária, podem ser historicizadas e mostradas as redes de contingência que as fizeram emergir(...)”.¹⁵

Problematizando nossa atualidade, Foucault propõe a realização de um diagnóstico que não se limite a mostrar o que somos, mas que aponte para aquilo em que estamos nos tornando. Essa “história do presente” é capaz de distinguir as tênues linhas que separam o passado do presente e o presente da atualidade. Portanto, ela deve abrir o pensamento ao mostrar como aquilo que é poderia ser diferente. Em suas palavras, “a descrição deve sempre ser feita segundo esta espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, isto é de transformação possível.”¹⁶ A atividade de historização é, nesse sentido, eminentemente política e libertadora.

A experiência em Foucault: o pensamento como ação

Das muitas dificuldades que o pensamento de Foucault coloca aos historiadores, gostaria de avançar a discussão para além das questões referentes à crítica das noções de continuidade, totalidade e necessidade histórica, já bem exploradas em textos como *A Arqueologia do Saber* e “Nietzsche, a Genealogia e a História”.

Valeria discutir, mesmo que brevemente, sua noção de experiência, já que frequentemente os historiadores negam que o filósofo trabalhe com um conceito deste tipo, entendendo, a partir de uma referência marxista que, se não há sujeitos na história de Foucault, mas apenas efeitos discursivos, não há como “resgatar”, ou “recuperar” a experiência social e, menos ainda, a individual. Esperam que quando Foucault fale, por exemplo, da história da sexualidade, apareçam as pessoas se relacionando sexualmente, de preferência, evoluindo e humanizando-se ao longo dos tempos. Reclamam que os loucos desfilem nas páginas da *História da Loucura*, já plenamente constituídos e resistentes, antes mesmo do nascimento dos saberes que codificam seus comportamentos e gestos e das instituições que os sequestram. Esperam, aliás, que estas lhes sejam posteriores, como os efeitos ideológicos a partir da ação das classes sociais. Insistem para que os presos apareçam na luta pela liberdade, em *Vigiar e Punir*, independentes das práticas e das instituições que os constituem como prisioneiros e como delinquentes, considerando-os como identidades plastificadas anteriores e exteriores às relações sociais e aos códigos culturais de sua época. Reivindicam, enfim, a figura do sujeito universal, contra a qual Foucault se bate, assim como o tipo de história de que ela necessita para legitimar-se.

Portanto, também se fecham para perceber um outro ponto bastante delicado e complexo, ou seja, a representação de espaço com que operam: espaço vazio, onde o sujeito se alocaria anterior e fora da História, nos bastidores. Nesse sentido, Foucault observa, ao falar dos “espaços de fora” (“espaces du dehors”), - como as utopias e heterotopias -, que não vivemos no interior de um espaço vazio, no qual se poderiam situar os indivíduos, como se pensa comumente ao se falar do sujeito universal. Ao contrário, vivemos no interior de um espaço cheio de relações “que definem lugares irreduzíveis uns aos outros e que não podem ser absolutamente superpostos.”¹⁷

Para ele, então, a questão é bem outra e se não prestamos atenção às suas frases, seguramente escorregaremos. “Loucura” e “sexualidade”, por exemplo, são noções históricas, densas em sua materialidade, carregadas de tempo, definidoras de espaços, que nascem em algum momento e que têm efeitos práticos não negligenciáveis sobre as pessoas, tanto quanto as instituições, a exemplo da prisão. Designam uma gama de práticas, de sujeitos, de atitudes e comportamentos específicos, reunidos e agrupados artificialmente a partir de um determinado lugar. Por isso precisam ser historicizadas, desconstruídas, desnaturalizadas, num gesto eminentemente político. Referindo-se a *Vigiar e Punir*, afirma, no debate com os historiadores franceses:

“Considero excelente que se faça a sociologia histórica da delinquência, que se procure reconstituir o que era a vida cotidiana dos presos ou suas revoltas. Mas como se trata de fazer a história de uma prática racional, ou antes, da racionalidade de uma prática, é preciso proceder a uma análise dos elementos que atuaram realmente em sua gênese e em sua execução.”¹⁸

Em outro texto, complementa: “Não pretendi fazer a história da instituição prisão, mas da “prática do aprisionamento”. Querendo mostrar a origem, ou mais exatamente, querendo mostrar como esta maneira de fazer, muito antiga certamente, pode ser aceita em um momento como peça principal no sistema penal. A ponto de aparecer totalmente como uma peça natural, evidente, indispensável.”¹⁹

Não se trata, assim, daquilo que se supõe que o termo – por exemplo, sexualidade - representa, desses comportamentos imaginados que a palavra designaria, segundo nossa própria imaginação, ela mesma datada historicamente, e dos quais a palavra seria apenas um reflexo essencial, um efeito. Ao contrário, remete a essa mesma relação, ao próprio universo de questões que se delineiam quando falamos de sexualidade: jogos de poder, relações diferenciadas com o sexo em diferentes épocas: vontade de saber, forma de domar o sexo e conter o desejo em oposição a *aphrodisia* - ao uso dos prazeres e aos cuidados de si.

Trata-se, portanto, de uma história das relações estabelecidas na cultura ocidental e, neste caso, da maneira pela qual nós nos relacionamos com os objetos que criamos, de como pensamos, definimos, argumentamos, racionalizamos, explicamos nossas práticas e agimos no interior de uma dada racionalidade. Está em questão a historicização da experiência em sua singularidade, das experiências singulares referidas a sujeitos específicos.²⁰ Para ele, nosso problema hoje consiste em fazer a crítica da razão e de seus efeitos históricos, o que não significa defender um irracionalismo, como quer Habermas e muitos outros.²¹ Assim, no caso da História da Loucura, Foucault não busca a história de um grupo de homens considerados estranhos, de seus comportamentos e reações diferentes, mas trabalha com uma história de nós-mesmos, das práticas da razão que constroem o outro como louco, numa determinada época e não em outra. Pergunta-se por que em dado momento foi preciso construir essa categoria - a loucura -, a que tipo de práticas e pessoas foi aplicada e por que precisamos dela e de tudo que envolve: as instituições, as formas de penalização e exclusão, a noção de cura e integração ao nosso universo? A história da loucura é portanto a história de um nome, - daí John Rajchman chamar sua história de “nominalista” - ²², de uma das grandes criações da razão: só ela poderia ter inventado esse monstro interno, que afinal é o avesso do próprio homem, seu lado mais sombrio como a razão consegue imaginar.

Na verdade, Foucault procura ampliar a perspectiva ou o olhar dos historiadores, questionando sua(deles) maneira normativa, disciplinar e um tanto quanto ingênua de considerar o passado e de praticar a História. Poder-se-ia dizer que aponta para uma psicanálise dos discursos históricos. Nesse sentido, vale ler suas críticas na entrevista concedida à historiadora Arlette Farge, publicada em 1984, em que questiona a partilha estabelecida entre pensamento e ação, e sobretudo a prática corrente de se considerar que uns pensam, em geral os mais abastados e outros, os mais pobres, não. Para ele, esta

prática estaria informando os procedimentos inclusive da história social, já que quando esta se volta para o estudo das classes populares, concentra sua atenção nas práticas e comportamentos, desprezando as formas do pensamento.

“Do final do século XIX aos anos de 1960, parece que a sociedade foi o principal objeto da história. Tudo aquilo que não pudesse ser considerado análise de uma sociedade não era história. É digno de nota que os *Annales* jamais tenham falado dos historiadores franceses da ciências, como Bachelard e Canguilhem, ao menos antes dos anos de 1970. Não era história, pois não era história social. Fazer a história do recrutamento da população pelos médicos, era história, mas as transformações do conceito de normal, não”, apesar do efeito considerável que as mudanças do conceito teve sobre as práticas médicas e, logo, sobre a saúde das populações.”²³

Suas próprias explicações em textos que avaliam o que pretendeu fazer em termos da história da loucura, da prisão e da sexualidade são esclarecedoras das concepções que o informam:

“Em *Vigiar e Punir*, não quis fazer a história da instituição prisão, o que teria exigido outro tipo de documento, outro tipo de análise. Ao contrário, perguntei-me como o pensamento da punição teve, no fim do século XVIII e começo do XIX, uma certa história. O que procurei fazer foi a história das relações que o pensamento entretém com a verdade; a história do pensamento enquanto pensamento da verdade. Todos os que dizem que para mim a verdade não existe são espíritos simplistas.”²⁴

Portanto, é ele mesmo quem explica que não faz uma história social dos costumes e dos comportamentos, mas sim uma história do pensamento, isto é, das racionalidades:

“não simplesmente história das ideias ou das representações, mas também a tentativa de responder a esta questão: como é que um saber pode se constituir? Como o pensamento, enquanto relação com a verdade, pode ter uma história? (...) não faço uma história dos costumes, dos comportamentos, uma história social da prática sexual, mas uma história da maneira como o prazer, os desejos, os comportamentos sexuais foram problematizados, refletidos e pensados na Antiguidade em relação com uma certa arte de viver. É evidente que esta arte de viver foi implementada por um pequeno grupo de pessoas.(...) Mas creio que o fato de que estas coisas sobre a sexualidade tenham sido ditas, que constituíram uma tradição que se encontra transposta, metamorfoseada, profundamente remanejada no cristianismo constitui um fato histórico. O pensamento também tem uma história: o pensamento é um fato histórico, mesmo se ele tem muitas outras dimensões.” (idem)

No “Prefácio à História da Sexualidade”²⁵, publicado em 1984, Foucault também esclarece seus propósitos, afirmando que não pretendia fazer uma história dos comportamentos sexuais, estudando suas formas sucessivas, seus diferentes modelos. Ao contrário, pretendeu tomar uma noção corriqueira, - a sexualidade - e fazer a história dela mesma pensada enquanto experiência. Diz ele, (quis) “recuar em relação a ela, experimentar sua evidência familiar, analisar o contexto teórico e prático em que ela apareceu e ao qual ainda está associada.(...) Meu objetivo era analisá-la (a história da sexualidade) como uma forma de experiência historicamente singular. Levar em conta esta singularidade histórica não é superinterpretar o aparecimento recente do termo sexualidade, nem fazer crer que a palavra tenha trazido com ela o real ao que se refere. Era querer tratá-la como a correlação entre um domínio de saber, um tipo de normatividade, um modo de relação a si; era tentar decifrar como se formou nas sociedades ocidentais modernas, a partir e a propósito de determinados comportamentos, uma experiência complexa em que se liga um campo de conhecimento (com conceitos, teorias, disciplinas diversas), um conjunto de regras (que distinguem o permitido e o proibido, o natural e o monstruoso, o normal e o patológico, o decente e o que não é, etc), um modo de relação do indivíduo consigo mesmo) pelo qual ele pode se reconhecer como sujeito sexual no meio de outros.”²⁶

A ideia era, portanto, pensar a historicidade destas formas da experiência. E aí ele explica o que entende por experiência: “a tarefa era dar visibilidade ao domínio em que a formação, o desenvolvimento, a transformação das formas da experiência podem ocorrer: isto é, uma história do pensamento. Por “pensamento”, entendo aquilo que instaura, nas diversas formas possíveis, o jogo do verdadeiro e do falso e que, conseqüentemente, constitui o ser humano como sujeito do conhecimento; aquilo que funda a aceitação ou a recusa da regra e constitui o ser humano como sujeito social e jurídico; aquilo que instaura

a relação consigo mesmo e com os outros e constitui o ser humano como sujeito ético.

O “pensamento” assim entendido (...) pode e deve ser analisado (não apenas nas formulações teóricas mas) em todas as maneiras de dizer, de fazer, de se conduzir em que o indivíduo se manifesta e age como sujeito de conhecimento, como sujeito ético ou jurídico e como sujeito consciente de si e dos outros. Nesse sentido, o pensamento é considerado como a forma mesma da ação, como a ação naquilo que ela implica o jogo do verdadeiro e do falso, a aceitação ou a recusa da regra, a relação consigo e com os outros. O estudo das formas de experiência poderá então ser feito a partir de uma análise das práticas discursivas ou não, se se designa por aí os diferentes sistemas de ação enquanto são habitados pelo pensamento assim entendido. (...)”²⁷

Em outro texto, de 1978, em que discute com os historiadores, explica: “Para falar claramente: meu problema é saber como os homens se governam (a si e aos outros) através da produção da verdade (repito ainda, por produção de verdade: entendo não a produção de enunciados verdadeiros, mas o agenciamento de domínios em que a prática do verdadeiro e do falso possa ser ao mesmo tempo regulada e pertinente).”²⁸

“Estas programações da conduta, estes regimes de jurisdição/veridicção não são projetos de realidade que fracassam. São fragmentos de realidade que induzem estes efeitos de realidade tão específicos como os da partilha entre o verdadeiro e o falso na maneira como os homens se “dirigem”, se “governam”, se “conduzem” a si mesmos e aos outros. Captar estes efeitos em sua forma de acontecimentos históricos – com aquilo que implica para a questão da verdade (que é a questão mesma da filosofia) - , é mais ou menos meu tema. Você vê que isso não tem nada a ver como o projeto de apreender uma “sociedade” no “todo” de sua “realidade viva.”²⁹

Ele parte, enfim, para definir os princípios que regeriam sua análise da experiência, considerada em relação às estruturas universais e à sua singularidade:

“As formas da experiência podem trazer nelas mesmas estruturas universais. Podem bem não serem independentes das determinações concretas da existência social; entretanto, nem estas determinações nem estas estruturas podem dar lugar a experiências (isto é, a conhecimentos de um certo tipo, a regras de uma certa forma e a modos de consciência de si e dos outros) se não for pelo pensamento. Não há experiência que não seja uma maneira de pensar e que não possa ser analisada do ponto de vista de uma história do pensamento; é o que se poderia chamar do princípio de irreducibilidade do pensamento.”³⁰

De acordo com um segundo princípio, este pensamento tem uma historicidade que lhe é própria, “ já que a efetivação destas formas com tudo que tenham de universal é em si mesma histórica, o que não quer dizer que esta historicidade seja independente de todas as outras determinações históricas (de ordem econômica, social, política), mas que ela tem com estas relações complexas que deixam sempre sua especificidade às formas, transformações e acontecimentos do pensamento: é o que poderia ser chamado de princípio de singularidade da história do pensamento: há acontecimentos do pensamento. Esta tarefa implica um terceiro princípio: princípio da historia do pensamento como atividade crítica – a crítica, entendida como análise das condições históricas segundo as quais se constituem as relações com a verdade, a regra e a si, faz aparecer singularidades transformáveis.”³¹

Conversando com Arlette Farge, Foucault aponta:

“Se é verdade que as representações foram muito frequentemente interpretadas em termos de ideologia (primeiro erro); que o saber foi frequentemente considerado como um conjunto de representações (segundo erro), o terceiro erro consiste em esquecer que as pessoas pensam e que seus comportamentos, suas atitudes e práticas são habitados por um pensamento.” ³²

Para este filósofo, assim como o poder deve ser analisado em termos de relações estratégicas complexas e moveis, e não como coisa que uns tem e outros não, o pensamento não pode ser considerado como se só alguns pensassem, como se de um lado existisse, por exemplo, o saber médico, devendo ser estudado

como história do pensamento e sob este, o comportamento dos doentes como etnologia histórica. “É preciso lembrar com Max Weber que a racionalidade não é somente o produto de uma sociedade, mas um fato constitutivo da história dos homens.” [33](#)

Pequenas conclusões

As extensas citações de Foucault aqui presentes têm como objetivo maior aproximar os historiadores do filósofo, suscitando um interesse pelo seu discurso sobre a História. Do mesmo modo, procuro, nesse texto, destacar alguns pontos de uma reflexão que me parece das mais instigantes para uma análise das práticas dominantes na produção do conhecimento histórico e para sua necessária superação.

Foucault questiona as noções de tempo e espaço, de pensamento e ação, de prática e teoria, de sujeito e sociedade com a qual trabalhamos, alertando para a armadilha de nos acreditarmos de posse da “interpretação verdadeira” de um determinado acontecimento, ele mesmo construído historicamente a partir de conceitos específicos e datados. Se o marxismo criticou incisivamente a objetividade histórica postulada pelo positivismo, parece que também foi vítima de uma forte crença no domínio da “realidade concreta”, ao pensar-se como a ciência mais sofisticada e única capaz de compreender verdadeiramente o mundo, elevando-se acima das ideologias.

É claro que não se trata de jogar fora as aquisições que o marxismo nos trouxe em termos de compreensão das sociedades e de suas histórias. Não há como pensar, desde então, em nosso mundo, sem utilizarem-se conceitos como classes sociais, relações de produção, infra-estrutura econômica, entre outros. É novamente o próprio Foucault quem afirma, numa entrevista, que não se poderia mais falar em história sem o marxismo, assim como falar em cinema remeteria sempre a Hollywood.

A questão talvez seja a de percebermos que repertórios teóricos temos hoje à nossa disposição, de que arsenais conceituais críticos dispomos para enfrentarmos um mundo que também ele se tornou muito mais sofisticado, opaco e complexo. Nesse contexto, precisamos saber como poderemos usar as metodologias existentes, desdobrá-las em outras tantas e como poderemos aproximar os resultados produzidos no interior de nossa área e interdisciplinarmente com os de outras áreas, de modo a enriquecermos nossa própria compreensão da atualidade e das tarefas que ainda são possíveis.

O Efeito-Foucault na Historiografia Brasileira

Pensar diferentemente a História

“Foucault revoluciona a História”. Com esta frase polêmica e instigante, Veyne chamou a atenção dos historiadores para um movimento conceitual em curso desde os anos sessenta, e para o qual ainda não havíamos tido olhares muito favoráveis.¹ Éramos, assim, atingidos por vários lados: de um lado, este historiador-filósofo questionava uma rápida apropriação daquilo que, em Foucault, podia servir diretamente à produção historiográfica recente, a exemplo do conceito de poder disciplinar, excelente para pensarem-se as formas da dominação no cotidiano da vida social; de outro, forçava-nos a refletir sobre a abrangência do pensamento daquele filósofo, pensamento que excedia em muito nossas desatentas miradas.

Foi assim que, partindo de uma irrecusável apreciação de *Vigiar e Punir*, trabalho histórico por excelência, publicado em 1975, caminhamos, nós historiadores, em busca da produção anterior de Foucault, em especial da *História da Loucura*, de *As Palavras e as Coisas* e de *A Arqueologia do Saber*, procurando entender o que nos havia passado tão despercebido e que, no entanto, levava uma autoridade da historiografia francesa a elevar, em alto e bom tom, sua importância.²

Indubitavelmente presos a um sistema de pensamento que nos havia organizado tão adequadamente o mundo, ao longo das décadas de sessenta e setenta, localizando de um lado, as classes sociais e os seus conflitos nas inúmeras formas assumidas pelas relações socio-econômicas, vigentes no modo de produção dominante no interior de nossa formação social; e de outro, munindo-nos com as intrincadas tarefas teóricas da “síntese das múltiplas determinações”, havíamos esquecido de ler no próprio Marx que o passado pesa e oprime “como um pesadelo o cérebro dos vivos” e que, sobretudo enquanto historiadores, deveríamos compreender o momento do acerto de contas e “alegremente” nos despedirmos do passado.³

De certa maneira, quanto mais a modernidade desmanchava no ar tudo o que estava mais ou menos sólido, tanto mais nos agarrávamos à necessidade de organizar o passado, arrumando todos os eventos e os seus detalhes na totalidade enriquecida embora pré-estabelecida. Trata-se, então, para o historiador de compreender o passado, recuperando sua necessidade interna, recontando ordenadamente os fatos numa temporalidade sequencial ou dialética, que facilitaria para todos a compreensão do presente e a visualização de futuros possíveis.

O desconcerto provocado por Foucault veio por vários lados. Canguillem chamou a atenção para o impacto provocado pelo surgimento da *História da Loucura*, em 1960, quando nos meios acadêmicos franceses havia espaço para, quando muito, se pensar uma História da Razão, da Psiquiatria. Mas, da loucura? Teria ela uma história?⁴ Ademais, este filósofo irreverente, que aliás nem era historiador, cometera, outro sacrilégio, outra irreverência ao ir buscar no final do século 18, onde todos celebravam a conquista da liberdade e dos ideais democráticos durante a Revolução Francesa, nada menos do que a invenção da prisão e das modernas tecnologias da dominação. Enquanto todos os olhares convergiam para a centralidade da temática da Revolução, Foucault deslocava o foco para as margens e detonava com a exposição dos avessos. A prisão nascia, assim, não de um progresso em nossa humanização, ao deixarmos a barbárie do suplício, mas muito pelo contrário, como resultado de uma sofisticação nas

formas da dominação e do exercício da violência.

Afinal, o que queria aquele filósofo que anunciava que “a história dos historiadores” erroneamente havia-se preocupado em compreender o passado, e que na verdade tratava-se de “cortar” e não de compreender?

“É preciso despedaçar o que permitia o jogo consolante dos reconhecimentos.”, dizia ele, “Saber, mesmo na ordem histórica, não significa “reencontrar” e sobretudo não significa “reencontrar-nos”. A história será “efetiva” na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo. (...) É que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar.”⁵

Que possibilidades restavam para os historiadores quando o passado passava a se reduzir a discursos, os documentos a monumentos, a temporalidade se dissolvia e os objetos históricos tradicionais já não se sustentavam com tanta obviedade quanto antes? E o que fazer com os sujeitos, com as classes sociais e principalmente com a classe operária, aliás, responsável pelo conflituado mas seguro curso da história em direção ao prometido “reino da liberdade”, ou com os sujeitos históricos que, nos anos oitenta, comprometiam-se com a luta pelos direitos de cidadania, como os negros, as mulheres, os homossexuais? Como ficava, então, a tarefa do historiador, comprometido, sobretudo desde os anos sessenta, com as tarefas da revolução e com a revelação da missão histórica do proletariado, ou na década de oitenta, envolvido com as lutas pela redemocratização do país e pela construção das identidades sociais?

Para aumentar nosso espanto, aqui no Brasil, um filósofo e, em seguida, um psiquiatra publicavam dois excelentes trabalhos de História sobre o período colonial, trazendo à tona muitas histórias das quais mal tínhamos ouvido falar. Refiro-me ao pioneiro *Da Nação da Norma*, de Roberto Machado e outros e ao estudo de Jurandir Freire Costa, *Ordem Médica e Norma Familiar*, respectivamente publicados em 1978 e 1979.⁶ Sem sombra de dúvida, estes trabalhos provocaram nos historiadores um sentimento misto de estranhamento pela enorme novidade teórica da análise, e de perplexidade, afinal haviam sido produzidos fora da comunidade dos historiadores.

Em suma, de um minuto para o outro, todas as nossas frágeis, desgastadas, mas reconfortantes seguranças haviam sido radicalmente abaladas por uma teoria que deslocava o intelectual dos seus espaços e funções orgânicos, questionando radicalmente seus próprios instrumentos de trabalho e modos de operação. O efeito de tão avassaladora crítica provocou reações diferenciadas: de um lado, levou alguns a se refugiarem na garantia da existência da “realidade objetiva” e na atuação transformadora dos sujeitos históricos, buscando respaldo na revitalização do marxismo em curso no período. Lembremos que, nesse momento, E.P. Thompson estourava nas paradas de sucesso historiográfico, abrindo novas perspectivas para a “história social”, traduzido e difundido por todo o mundo.⁷ Outros procuraram, mais ou menos timidamente, acercarem-se das concepções de Foucault, tentando entender de onde vinham e para onde apontavam. Confusamente mesclavam as discussões sobre a positividade do poder com a realidade das classes sociais e a constituição dos sujeitos históricos.⁸

De qualquer maneira, de um lado ou de outro, os historiadores não puderam passar incólumes ao “furacão Foucault” e, assim como até mesmo os anti-marxistas tiveram em algum momento de suas vidas de incorporar conceitos como classes sociais, infra-estrutura socio-econômica e relações sociais de produção, os historiadores anti-foucaultianos não puderam prescindir das noções de discurso, poder disciplinar, genealogia e sobretudo da contundente crítica à idéia da transparência da linguagem. Além do mais, crescia também nesse meio, através de caminhos diferenciados, a redescoberta do simbólico, do subjetivo, do cultural nas análises históricas, cada vez mais próximas da Antropologia Histórica. Já

desde o final dos anos sessenta, e reagindo de certo modo à influência de Fernand Braudel, a Nouvelle Histoire retomava a história das mentalidades e das sensibilidades na trilha aberta por March Bloch e Lucien Febvre e revitalizada por Philippe Ariès, com a *História Social da Criança e da Família*, de 1960. Como propunha Jacques Le Goff, invertia o caminho indo do “porão ao sótão”, isto é, privilegiando a superestrutura cultural em relação à base econômica.⁹ Cada vez mais, as discussões sobre o aspecto interpretativo da história passavam a ocupar o horizonte dos historiadores.

É bom lembrar que Foucault não se pretendeu historiador, embora poucos tenham demonstrado um sentido histórico tão forte quanto ele. Afinal, muito antes do sucesso da “história cultural”, o filósofo insistia na ideia nietzschiana de que “tudo é histórico”, e portanto de que nada do que é humano deve escapar ao campo de visão e de expressão do historiador. Além do mais, se não podemos afirmar que objetos como loucura, prisão, instituições disciplinares, corpo e sexualidade ganharam visibilidade histórica apenas a partir de seus trabalhos, não há como negar a importância de um autor que, em pleno apogeu da classe operária, dos temas da Revolução e da Social History, de filiação marxista, deslocava o foco para as “minorias”, para as margens e para os Annales. Pensemos nos inúmeros desdobramentos das produções acadêmicas suscitadas desde então em função das problematizações foucaultianas, não apenas no Brasil. Fundamentalmente, Foucault projetou luz sobre campos até então ignorados pela historiografia, - seja por serem considerados como “perfumarias” remetendo à superfície da superestrutura, seja simplesmente por nem sequer serem percebidos como capazes de serem historicizados -, e criou expressões capazes de traduzi-los e pensá-los. É verdade que muitos destes campos e temas históricos também foram projetados por outras correntes históricas, a exemplo do conceito de cotidiano, mas não há como negar a importância que ganharam a partir dos procedimentos teóricos e metodológicos praticados por ele, a exemplo da noção da positividade do poder.

O próprio Foucault se filiou aos Annales e apesar das diferenças em relação a vários procedimentos desta escola, defendeu uma história-problema, ou seja, um trabalho de pesquisa histórica que servisse para iluminar e responder a uma problematização colocada pelo historiador, e que desenharia no percurso aberto o próprio objeto da investigação.¹⁰ É conhecido seu debate com o historiador Jacques Léonard, em que distinguia dois modos de se fazer a História: o primeiro, o modo dos “historiadores”, consistia em atribuir-se um objeto e tentar resolver sucessivamente os problemas que este colocava; o segundo, o que ele preferia, partia de um problema e procurava determinar a partir dele o âmbito do objeto que seria necessário percorrer para resolvê-lo.¹¹

Além disso, prestando uma homenagem a esta consagrada escola histórica, Foucault defendia, na Introdução de *A Arqueologia do Saber*, uma postura historiográfica preocupada não mais em revelar e explicar o real, mas em desconstruí-lo enquanto discurso.

“Ora, por uma mutação que não data de hoje, mas que, sem dúvida, ainda não se concluiu, a história mudou sua posição acerca do documento: ela considera sua tarefa primordial, não interpretá-lo, não determinar se diz a verdade nem qual é seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela o organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações.”¹²

Os objetos históricos assim como os sujeitos emergiam aqui como efeitos das construções discursivas, ao invés de serem tomados como pontos de partida para a explicação das práticas sociais. A determinação avançava sobre as possibilidades da ação e afastava-se assim de uma concepção humanista e antropológica dinamizada pela busca da Revolução.

Na verdade, se voltarmos a este livro tão definitivo e radical em suas proposições, encontraremos o

esclarecimento do próprio autor acerca de sua posição e de suas relações com a renomada Escola dos Annales e com a Nova História. Aí Foucault apresenta uma avaliação das consequências provocadas para a História pelas mudanças epistemológicas promovidas por esta vertente historiográfica, que retomaremos no decorrer deste texto.

Por enquanto, gostaria de lembrar que a Escola dos Annales nasce em 1929, como uma reação à história triunfalista e *événementielle*, das guerras e batalhas, privilegiadamente política e cronológica da Escola Metódica, que, segundo Marc Bloch e Lucien Febvre, não percebia o acontecimento na multiplicidade dos tempos históricos, nem como dimensão superficial de um iceberg profundo. As posições radicais desses historiadores já se haviam manifestado na *Revue de Synthèse Historique*, onde colaboraram, e que fora lançada em 1900, por Henri Berr, o qual, aliás, não era historiador, mas filósofo e professor de literatura. Inspirado por Durkheim, Berr defendia uma história-síntese, capaz de trabalhar cientificamente com todas as dimensões da realidade, do econômico às mentalidades. Assim, inicialmente inspirados pela sociologia durkheimiana e, em seguida, pelos primeiros estudos estruturalistas de Ferdinand Saussure sobre a língua e os trabalhos de Lévi-Strauss sobre as relações sociais e a estrutura social, os historiadores do grupo dos Annales se preocuparam com as estruturas e os diferentes ritmos e temporalidades dos fenômenos históricos, privilegiando as longas permanências mentais, sociais, geográficas, etc, que Braudel identificaria posteriormente como *la longue durée*, ou seja, a longa duração, em detrimento das mudanças sociais.¹³

A partir destas breves colocações, seríamos tentados a identificá-los ou então a aproximá-los com o marxismo. É bom notar, portanto, que se de um lado não podemos identificá-lo com este sistema de pensamento ou reconhecer em suas análises a teoria marxista da sociedade, de outro devemos destacar a grande receptividade que vários historiadores do grupo e da Nova História manifestaram em relação a Marx. Se não podemos definir os Annales ou a Nova História como marxistas, também não podemos taxá-los de antimarxistas, esquecendo que vários historiadores, a exemplo de Pierre Vilar ou Michel Vovelle, preocuparam-se em declarar suas adesões teóricas e políticas e discutir as implicações teóricas de tais incorporações.

Retornando a Foucault, não há dúvida de que, para os historiadores, seu maior impacto advém da maneira pela qual interroga a história mais do que dos temas que focaliza. Embora os historiadores tenham visto em Foucault o historiador das instituições disciplinares ou da “sociedade carcerária” e aí cobraram a voz dos vencidos, o que Veyne destaca como a revolução epistemológica por ele realizada vai muito além. Seduzidos pelas instigantes posições formuladas pelo grupo de historiadores ingleses e americanos ligados à Social History, os historiadores ficaram perplexos com um tipo de pensamento que se recusava a partir dos sujeitos e da sociedade para construir sua interpretação histórica, e que aliás, colocava sua existência em dúvida. Tratava-se, pois, de uma nova maneira de problematizar a História, de pensar o evento e as categorias através das quais se constrói o discurso do historiador. Não uma discussão sobre a narrativa propriamente dita, mas sobre as bases epistemológicas de produção da narrativa enquanto conhecimento histórico. Ao invés de partir da famosa estrutura social, representada enquanto “realidade objetiva” tanto para os marxistas quanto para os não-marxistas, para explicar as práticas políticas, econômicas, sociais, sexuais, artísticas de determinados grupos sociais, propunha-se, então, pensar como haviam sido instituídas culturalmente as referências paradigmáticas da modernidade em relação ao próprio social, à posição dos sujeitos, ao poder e às formas de produção do conhecimento.

Veyne chamou nossa atenção para a “revolução” produzida pelo filósofo na historiografia: especialmente desde o marxismo, aprenderamos a enxergar a História como práxis e como consciência. Inúmeras vezes

repetimos os ensinamentos de Marx de que “os homens fazem a história, mas não a fazem como querem, e sim nas condições herdadas pelo passado.” Aliás, para a geração 68, a principal motivação para o estudo da História estava centrada no desejo de transformação social, numa emocionada aposta na Revolução. A história confundia-se então com ação revolucionária.

Ora, Foucault questionou este pressuposto e afirmou que a História não é mais do que um discurso, discurso este que também precisava ser psicanalisado e “descrito em sua dispersão”. Este filósofo desorganizava, assim, não apenas o passado, que imaginávamos pronto para ser detectado e trazido à tona, graças às ferramentas do materialismo histórico e dialético, como a própria tarefa do historiador, que repentinamente se flagrou capturado em insidiosas armadilhas. Veyne mostrou, nesta direção, que a história é uma forma cultural, através da qual os homens na contemporaneidade se relacionam com seus eventos e com o passado. Uma forma de conhecimento, uma escrita e não ação.

Assim, caberia ao historiador construir a trama correspondente ao acontecimento. No caso de um acontecimento da moda, que nos situasse nesse campo; se um evento político, seria necessário nos apresentar governantes e súditos. O que seria importante destacar no passado dependeria da construção da trama, da mesma forma que as causas atribuídas na origem do evento se definiriam em função da construção desta mesma trama. Portanto, os eventos históricos não existem como dados naturais, bem articulados entre si, obedientes às leis históricas e esperando para serem revelados pelo historiador bem munido. Um evento só ganha historicidade na trama em que o historiador concatená-lo, e esta operação só poderá ser feita através de conceitos também eles históricos.

Ora, repentinamente o chão dos historiadores desabou, pois já não contávamos nem com um passado organizado, esperando para ser “desvelado”, nem com objetos prontos, cujas formas poderiam ser reconhecidas ao longo do tempo, nem com sujeitos determinados, nem tampouco com o fio da continuidade que nos permitia pensar de uma maneira mais sofisticada em termos de processos históricos e sociais. E, ao invés de partirmos em busca da síntese e da totalidade, deveríamos aprender a desamarrar o pacote e mostrar como fora constituído, efetuando a “descrição da dispersão”.

Parece-me que esta proposta, recentemente identificada por uma historiadora norte-americana como “A história cultural de Michel Foucault”, não foi bem aceita por uma quantidade razoável de historiadores brasileiros, nem se promoveram debates que pudessem esclarecer os mais preocupados com a definição de posições em relação a estes chamados.¹⁴ Numa atitude muito mais defensiva, poucos historiadores preferiram manter “Foucault vivo”, negando-se a “esquecer Foucault”.¹⁵

Como ficamos, então, onze anos depois de sua morte? Proponho que retomemos brevemente algumas das principais questões colocadas à historiografia pela profunda crítica à modernidade presente em Foucault. Valeria lembrar ainda com Habermas, que a destruição das relações dialógicas não se encontra apenas nas formas de individualização instauradas na modernidade, mas no próprio modo de operação nas ciências humanas, onde o olhar do pesquisador se confunde com o olhar do Panóptico, transformando os sujeitos em objetos isolados, dessubjetivizando-os.¹⁶

A produção do conhecimento histórico

A crítica foucaultiana da ciência e da noção de verdade atingiu radicalmente a própria produção do conhecimento histórico, produção esta assentada em convicções fundamentalmente humanistas. Esta questão pode ser melhor esclarecida, se destacarmos alguns momentos estratégicos de sua

problematização: a crítica ao essencialismo, a desnaturalização do objeto, o privilégio do descontínuo e a proposta de história genealógica.

1. A crítica ao essencialismo

Já sabemos que Foucault questiona o conceito de verdade com que operamos e, portanto, a própria ciência se verá visada como discurso objetivo sobre o real. Ele questionará fundamentalmente nossa representação da produção do conhecimento e da verdade, desacreditando a idéia que temos sobre a revelação da coisa através do conceito. Entendemos, na maioria das vezes, que a produção do conhecimento se faz por uma suposta coincidência entre o conceito e a coisa, entre a interpretação e o fato, como um “desvendamento” do “ideológico”, na linguagem marxista, ou como uma retirada dos véus da ilusão sobre a realidade objetiva. Em outras palavras, conhecer significava encontrar a essência da época, do passado, da coisa, ultrapassando os enganosos véus da aparência para alcançar o “concreto pensado” e realizar a “síntese das múltiplas determinações”.¹⁷

Para o historiador, conhecer seria revelar o objeto, atravessar a espessura dos discursos para encontrar o que permaneceria silenciosamente aquém dele, chegar às coisas, “interpretar o discurso para fazer através dele uma história do referente.”¹⁸ O discurso, portanto, não é aqui pensado como signo, elemento significante que remeteria a conteúdos ou a representações, como se fosse “expressão do real”. Numa referência a Nietzsche, Foucault afirmará que as coisas estão na superfície, e que atrás de uma máscara há outra máscara e não essências. Nesse sentido, o filósofo propõe um deslocamento fundamental para o procedimento histórico, propondo que se parta das práticas para os objetos e não o inverso, como fazíamos. Não mais partir do objeto sexualidade, por exemplo, para mostrar através de que formas havia se manifestado e diferenciado ao longo da História, mas chegar ao objeto a partir do estudo das práticas e perceber como e quando a sexualidade havia emergido como tema, como discurso e como preocupação histórica. Em outras palavras, o ponto de partida se torna agora terminal. E nossa tarefa seria então desconstruí-lo, revelando as imbricadas teias de sua constituição e naturalização.

2. O caleidoscópio

Trabalhar com produções culturais e não com objetos naturais na perspectiva foucaultiana significou repensar radicalmente os procedimentos historiográficos, já que se tratava não mais de buscar as formas de manifestação de um fenômeno ao longo da história, de partir do objeto ou do sujeito plenamente constituído, para ver como havia se manifestado em diferentes formações sociais. A questão que se colocava agora era a de perceber de que maneira as práticas discursivas e as não-discursivas, as redes de poder constituem determinadas configurações culturais e históricas que resultam na produção de determinados objetos e de determinadas figuras sociais. Uma forma caleidoscópica, alertava Veyne, ao contrário da conhecida sequência temporal:

“Tal é o sentido da negação dos objetos naturais: não há, através do tempo, evolução ou modificação de um mesmo objeto que brotasse sempre no mesmo lugar. Caleidoscópio e não viveiro de plantas. (...) Como diria Deleuze, as árvores não existem: só existem rizomas.”¹⁹

Na *História da Loucura*, tratava-se, portanto, de perceber através de que práticas institucionais e aparelhos de conhecimento a loucura fora objetivada como doença, passando a fazer parte de determinado regime de verdade e falsidade, e se constituía como “objeto” para o pensamento, ao ponto de se tornar “evidente” que a loucura é uma enfermidade. Em *Vigiar e Punir*, perguntava-se como

determinadas práticas discursivas e não-discursivas, técnicas de poder e regimes de verdade constituíram o objeto “prisão” como modo privilegiado de castigo e punição. Como fora possível, pergunta ele, em 20 anos, a passagem do suplício para a prisão como forma punitiva privilegiada?

Enfim, estávamos acostumados a trabalhar considerando que a unidade dos discursos está fundada na existência do objeto-realidade objetiva, que estaria pronto esperando por uma consciência para ser libertado. Nesse sentido, trata-se de traçar a história a partir das objetivações pelas quais determinadas coisas começam a ser tomadas como objeto para o pensamento e passam a fazer parte do objetivamente dado, como configurações naturais. O acontecimento, então, não está dado como fato, mas emerge num campo de forças, assumindo determinadas configurações. É preciso, pois, desnaturalizar o evento, explica Paul Veyne.

3. O privilégio do descontínuo

Foucault chama a atenção para as metáforas biológicas que organizam o discurso histórico, através das quais fazíamos velhas perguntas ao passado e dávamos explicações antigas, mais preocupados em construir linhas de continuidade entre os fatos, articulando-os à custa de aplainamentos forçados. Nem interpretar os fatos, nem estabelecer uma cadeia evolutiva entre eles, e muito menos atribuir todas essas nossas operações a uma necessidade interna dos fatos históricos.

“Em nossos dias, a História é o que transforma os *documentos* em *monumentos* e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que deverão ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos.”²⁰

Isto provocou uma mudança do estatuto teórico da noção e descontinuidade. O que a história tradicional tratava de apagar e reduzir a fim de estabelecer as continuidades, isto é, “os obstáculos”, passa agora a ser um conceito operativo, fazendo parte da análise histórica. Diz ele,

“a descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregava de suprimir da História. Ela se tornou, agora, um dos elementos fundamentais da análise histórica, onde aparece com um triplo papel”,

isto é, constitui uma operação deliberada do historiador; é o resultado de sua descrição; é o conceito que o trabalho não deixa de especificar. Portanto, o historiador deverá constituir séries e definir que tipos de relações será conveniente estabelecer entre elas,

“que sistema vertical podem formar; qual é, de umas às outras, o jogo das correlações e das dominâncias; de que efeito podem ser as defasagens, as temporalidades diferentes, as diversas permanências; em que conjuntos certos elementos podem figurar simultaneamente; em resumo, não somente séries, mas que “séries de séries” - ou, em outros termos, que quadros - é possível constituir.”²¹

Uma história geral, então, ao contrário de uma história total. A descrição das dispersões, ao invés da totalização fundada na consciência do sujeito.

“Uma descrição global cinge todos os fenômenos em torno de um centro único - princípio, significação, espírito, visão de mundo, forma de conjunto; uma história geral desdobraria, ao contrário, o espaço de uma dispersão.” (idem, p.12)

4. O história genealógica

A concepção de história que se encontra em Foucault coloca-se a partir de uma profunda crítica à concepção herdada do sujeito: crítica ao subjetivismo próprio da teoria clássica do conhecimento, em

que o Sujeito é colocado como condição do saber; crítica à filosofia política, já que a política não é entendida em termos de “vontades individuais e soberania”; crítica à vinculação tradicional entre condutas dos sujeitos em suas vidas diárias e as grandes estruturas políticas e sociais.

Nesse sentido, Foucault proporá outras questões à História, operando com a ideia de objetivação, isto é, da constituição de domínios de objetos; e de subjetivação, isto é, dos modos através dos quais os indivíduos se produzem e são produzidos numa determinada cultura, através de determinadas práticas e discursos, enquanto subjetividades. Afinal, é ele quem explica numa entrevista, que sua questão central não era o poder, nem o saber, mas a produção do sujeito, sua sujeição e posteriormente as formas de subjetivação por ele encontradas. Para dar conta da constituição do sujeito enquanto objeto e enquanto sujeito na cultura ocidental, estuda o poder e as disciplinas, a produção da verdade e os saberes; as práticas de si e as formas de subjetivação.

Propondo-se a realizar uma “ontologia histórica de nós mesmos”, Foucault destituiu o sujeito do lugar privilegiado de fundamento constituinte, que ocupava na cultura ocidental, passando a problematizá-lo como objeto a ser constituído. Na 1a. Conferência de *A Verdade e as Formas Jurídicas*, ele afirmava:

“Faz dois ou três séculos que a filosofia ocidental postulava, implícita ou explicitamente, o sujeito como fundamento, como núcleo central de todo conhecimento, como aquele em que não apenas se revelava a liberdade, mas que podia fazer emergir a verdade (...) Atualmente, quando se faz história - história das ideias, do conhecimento ou simplesmente história - atemo-nos a esse sujeito de conhecimento e da representação, como ponto de origem a partir do qual é possível o conhecimento e a verdade aparece. Seria interessante que tentássemos ver como se produz, através da história, a constituição de um sujeito que não está dado de antemão, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constituiu no interior mesmo desta e que, a cada instante, é fundado e refundado por ela. (...) Isto é, em minha opinião, o que deve ser levado a cabo: a constituição histórica de um sujeito de conhecimento através de um discurso tomado como um conjunto de estratégias que formam parte das práticas sociais.”²²

A história será, então, pensada como um campo de relações de força, do qual o historiador tentará apreender o diagrama, percebendo como se constituem jogos de poder. Daí, uma nova concepção de poder e das relações que se estabelecem entre poder e saber. Não mais o poder jurídico, em sua face visível e repressiva, mas o poder positivo, invisível, molecular, atuando em todos os pontos do social, constituindo redes de relações das quais ninguém escapa. Não mais um saber neutro, a ciência, que diria a verdade, mas um conjunto de enunciados que entram no jogo do verdadeiro e do falso.

A inquietação dos historiadores certamente aumentou diante de todas estas colocações, sobretudo aqueles que, filiados à tradição marxista, se sentiram desalojados em sua missão central e nobre. A história genealógica se diferencia da “história dos historiadores”, isto é, de uma forma de procedimento histórico atravessada pela referência hegeliana, que procurava recuperar o que os documentos diziam, como se um passado deles emanasse e pedisse para ser revelado. Abandonam-se, portanto, as ideias de necessidade, finalidade e totalização. A tarefa do historiador já não será encontrar a finalidade de todo processo histórico, sua necessidade objetiva inscrita em leis que organizariam a ordem natural do mundo, realizando uma operação de totalização, construindo uma história global. Como lembra Roger Chartier, “História nova contra “história filosófica”, os Annales contra Hegel.”²³

Trabalhar então os documentos enquanto monumentos significará recusar a crença na transparência da linguagem e a antiga certeza de encontrar através dos textos o passado tal e qual. A nova história se propõe como tarefa fundamental não interpretar os documentos, extraindo uma suposta veracidade intrínseca a eles, mas “trabalhá-los desde o interior, elaborá-los”, como será afirmado na *Arqueologia do Saber*.

Para Chartier, um dos nomes que se destacam na historiografia contemporânea, os estudos históricos se

desenvolveram nas últimas décadas a tal ponto que de uma certa maneira incorporaram e ultrapassaram esta proposta foucaultiana, a exemplo da “microstoria”, na Itália, do “antropológico modo de história” dos americanos, e do retorno do acontecimento entre os franceses. Segundo ele, passou-se, nas discussões historiográficas francesas recentes, da concepção de que a tarefa do historiador era explicar o passado para a consideração dos modos narrativos através dos quais o fenômeno histórico ganha visibilidade. Em suas palavras:

“Daí uma mudança paralela da própria definição da explicação histórica, entendida como o processo de identificação e de reconhecimento dos modos e formas do discurso posto em prática pelo relato, e já não como explicação do acontecimento passado.” ²⁴

Já Hayden White, centrando-se na importância do estudo da interpretação sobre o da explicação e refletindo sobre as tarefas do historiador no mundo contemporâneo, afirma:

“O historiador não presta nenhum bom serviço quando elabora uma continuidade especiosa entre o mundo atual e o mundo que o antecedeu. Ao contrário, precisamos de uma história que nos eduque para a descontinuidade de um modo como nunca se fez; pois a descontinuidade, a ruptura e o caos são o nosso destino.”²⁵

A volta ao sujeito?

Por último gostaria de tecer alguns comentários sobre as últimas ressonâncias do pensamento de Foucault na produção historiográfica brasileira. Depois de haver provocado acirradas disputas entre os ardentes defensores da “voz dos vencidos”, preocupados com o silenciamento da luta de classes nos trabalhos historiográficos, e os adeptos do filósofo, para quem os sujeitos são pontos de chegada e não pontos de partida, um novo acontecimento teórico: a emergência da questão da subjetivação e da ética.²⁶

De certa maneira, Foucault respondia aos seus críticos para os quais havia dado demasiada ênfase aos modos da sujeição na constituição dos sujeitos, deixando, como os *Annales* anteriormente, os indivíduos aprisionados, sem possibilidade de ação e, fundamentalmente, de resistência e mudança. O filósofo voltava-se para o sujeito, apontando para as possibilidades de construção de novas formas de subjetivação, a exemplo das que haviam vigorado no mundo grego. A questão da autonomia individual era retomada por Foucault, após ter apresentado nos trabalhos anteriores as formas da sujeição, como ele mesmo explicou, através das práticas disciplinarizantes e das redes discursivas.

Alguns trabalhos foram produzidos a partir da abertura dessa nova trilha, dos quais destaco três teses de doutoramento apresentadas nos anos noventa e já publicadas como livros: *Os Prazeres a Noite. Prostituição e Códigos da Sexualidade Feminina em São Paulo*, em 1990; *Do Trabalhador Indisciplinado ao Homem Prescindível*, de Sandra Caponi, defendida em 1992, no Departamento de Filosofia da UNICAMP; e *O Engenho antimoderno. A Invenção do nordeste e outras artes*, de Durval Muniz de Albuquerque, apresentado no Departamento de História da UNICAMP, em 1993.²⁷

Ao contrário dos estudos que buscavam privilegiadamente as relações de poder constitutivas da vida social no mundo urbano, recortando o tema da disciplinarização e higienização do mundo industrial, incorporou-se nestes estudos a noção de subjetivação, tentando encontrar as formas através das quais os próprios sujeitos participaram de sua construção enquanto sujeitos morais, - prostitutas no primeiro caso, trabalhadores urbanos no segundo; nordestinos no terceiro - , aceitando, recusando, incorporando, apropriando-se diferenciadamente das linguagens existentes num determinado momento histórico para construir suas identidades pessoais, sociais e sexuais.

No primeiro estudo, para além da constituição da própria noção de prostituição pelo discurso médico e jurídico e pelas práticas disciplinarizantes que instituíram o submundo nos limites da cidade, procurei pesquisar como as próprias prostitutas se constituíram enquanto sujeitos morais, incorporando, redefinindo, experimentando uma ou várias definições dos amores ilícitos. Menos uma história social da prostituição que procurasse dar conta do cotidiano das meretrizes em São Paulo, nas primeiras décadas do século XX, do que um estudo sobre a construção de nossa moderna referência sobre as “sexualidades insubmissas” e as práticas da comercialização sexual do corpo feminino.

O segundo estudo, produzido por uma filósofa, o trabalho de Sandra Caponi sobre o pensamento de Michel Foucault, destina um capítulo ao que ela denomina de “Estéticas da Resistência”. Tomando *A formação da classe operária inglesa*, de Edward P. Thompson e *A noite dos proletários. Arquivos do Sonho Operário*, de Jacques Rancière, como fontes primárias, a autora nos mostra, a partir das discussões foucaultianas sobre a “estetização da existência” e as “técnicas de si” no mundo grego, os espaços de autonomia abertos pelos trabalhadores ingleses nos inícios do século XIX. Preocupados em “embelezar essas vidas condenadas a existir na escuridão da fábrica”, reinventavam o cotidiano e procuravam “esculpirem-se a si mesmos como obras de arte”, educando-se, debatendo os textos que alguns liam para o restante do grupo nas noites de folga, ou nos fins de semana, elaborando uma outra cultura, definindo seus próprios códigos morais e suas formas de atuação política, questionando a nova ordem burguesa que então se constituía.²⁸

Durval de Albuquerque, que já discutira a questão da invenção do NE em outro trabalho, aprofunda aqui sua análise trabalhando com a emergência da região Nordeste a partir de múltiplas práticas discursivas. Em sua leitura, os regionalistas tanto quanto os modernistas pretenderam instituir o lugar da História em oposição a uma outra região do país, outrora inexistente no mapa, - o Nordeste -, designado como lugar da ausência da História. No imaginário que então se constitui, este mundo rural tradicional, quente e abafado, marcado por ritmos lentos e pesados, lugar das “vidas secas”, da sensualidade forte de mulheres como Gabriela, de movimentos sociais “pré-políticos” como o cangaço, centro da Casa Grande e Senzala, não teria condições mínimas de possibilidade de produzir cidadãos suficientemente racionais para merecerem espaço privilegiado na decisão ou condução dos rumos da Nação.

Finalmente, gostaria de destacar, nesse mesmo campo de problematizações, a introdução da categoria do gênero, conceitualizada principalmente por uma historiadora que também vinha da história social, Joan Wallach Scott.²⁹ Por meio dessa categoria, as intelectuais feministas procuram pensar a constituição dos sujeitos sexuais num movimento relacional e complexo, rompendo com uma lógica identitária que, incapaz de perceber e trabalhar as diferenças, aprisionava as mulheres num gueto conceitual. Deixa-se progressivamente de lado o “estudo das mulheres”, considerando-se que esta identidade não é biologicamente fundada, mas social e culturalmente construída, e que, portanto, deve ser pensada em relação ao gênero masculino, também ele social e culturalmente construído, assim como considerando-se as múltiplas relações que se estabelecem na vida social.

Os estudos do gênero ganham um espaço relevante nas universidades e nos núcleos de pesquisa, apontando para a necessidade da desconstrução de nossas referências paradigmáticas sobre a feminilidade e a masculinidade, num mundo que certamente aprendeu com Foucault que as essências e as identidades naturais são uma ficção e não uma realidade empírica e que, como cantou o poeta, “as coisas estão no mundo, só que eu preciso aprender”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, H. *As Origens do Totalitarismo. Totalitarismo, o paroxismo do poder*. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1979.
- CHARTIER, R. *A História cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002.
- DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DERRIDA, J. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ERIBON, D. *Michel Foucault, Uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FABBRI, L. *El Camino. Hacia el Socialismo sin Estado*. Montevideo: Edición de Juventudes Libertarias del Uruguay, 1952.
- FABBRI, L. *La Strada*. Montevideo: Studi Sociali, 1952.
- FABBRI, L. *Camisas Negras. Estudio critico histórico del origen y evolución del fascismo, sus echos y sus ideas*. Buenos Aires: Ediciones Nervio, 1935.
- FABBRI, L. "Fascismo en el Uruguay", *Cuadernos de Marcha*, no.53, sept. 1971.
- FABBRI, L. *El Fascismo. Definición e historia*. Montevideo: Universidad de la Republica, Depto de Publicaciones, 1963.
- FABBRI, L. "Vitalidad y Espontaneidad de lo Organico", *Lucha Libertaria*, Montevideo, mayo de 1957, año XX, no. 171.
- FABBRI, L. "Dos Libros de Montiel", *L'auto-uruguayo*, Montevideo, nov. 1944, ano XXVIII, no. 323.
- FERRER, C. "Átomos soltos: a construção da personalidade entre os anarquistas no começo do século XX", *Verve*, Revista Semestral do Núcleo da Sociabilidade Libertária, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, vol. 5, 2004, pp. 157-185.
- FOUCAULT, M. "Nietzsche, a Genealogia e a História", *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.
- FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*, Edições Loyola, 3 ed., 1996.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I. A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, 6ed.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade II. O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade III. O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, M. *Dits e Ecris*. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. *Dits et Ecris*, Vol. II. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. "Qu'est-ce que les Lumières?", *Dits et Écris*, Paris: Gallimard, vol.IV, 1994.
- FOUCAULT, M. "Vivre autrement le temps". *Dits et Écris*. Vol. II. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. "La poussière et le nuage". *Dits et Écris*, vol. IV, 1994.
- FOUCAULT, M. *La verdad y las formas jurídicas*. México: Gedisa, 1986.
- HARLAN, D. *The Degradation of American History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- JENKINS, K. *A História Repensada*. São Paulo: Contexto, 2001.
- JENKINS, K. (ed.) *The Postmodern History Reader*. New York: Routledge, 1997.
- JENKINS, K. *On "What's History? From Carr and Elton to Rorty and White"*. New York: Routledge, 1998.
- JENKINS, K. *Why History? Ethics and Postmodernity*. New York: Routledge, 1999.
- JOYCE, P. "The end of social History?" In JENKINS, K. *The Postmodern History Reader*. New York: Routledge, 1997.
- MACHADO, R. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

- MACHADO, R. *Da Nação da Norma*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- MAY, T. Pós-estruturalismo e anarquismo, *Revista Margem*, Faculdade de Ciências Sociais PUC-SP/Educ, no.5, 1996.
- NEWMAN, S. *The Politics of Postanarchism*. Edinburgh: Edingburgh University Press, 2010.
- NIETZSCHE, F. *Seconde Considération Intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*. (1874). Paris: Flammarion, 1988.
- ORTEGA, F. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- PASSETTI, E. “Foucault libertário”, *Revista Margem*, Faculdade de Ciências Sociais PUC-SP/Educ, no.5, 1996, pp. 125-185.
- PERROT, M. (org.). *L'Impossible Prison*. Paris: Seuil, 1990.
- OSTER, M. *Cultural History and Postmodernity*. New York: Columbia University Press, 1997.
- RAGO, M. *Do Cabaré ao Lar. A utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista*. 4ª.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- RAGO, M. *Os Prazeres da Noite. Prostituição e Códigos da Sexualidade Feminina em São Paulo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991, 2008.
- RAGO, M. *Entre a História e a Liberdade. Luce Fabbri e o Anarquismo Contemporâneo*. São Paulo: UNESP, 2001.
- RAGO, M. & GIMENES, R. A. (orgs.) *Narrar o Passado, Repensar a História*. Campinas: IFCH, Unicamp, 2000, 1ª.ed.; 2ª.ed., 2014.
- RAGO, M., ORLANDI, L. & VEIGA NETO, A. (orgs). *Imagens de Foucault e Deleuze, ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DPA, 2002.
- RAGO, M., ORLANDI, L. & VEIGA NETO, A. “As marcas da pantera: Foucault para historiadores”, *Resgate*, Centro de Memória da UNICAMP, no.5, 1993, pp. 22-32.
- THOMPSON, E. P. *A Formação da classe operária inglesa*. 3 vols. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- VACCARO, S. “Foucault e a Anarquia”, *Novos Tempos*, no. 2. SP: Ed. Imaginário, 1998.
- SCOTT, J. W. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988.
- SCHÜRMAN, R. “Se Constituer Soi-Même comme Sujet Anarchique”, *Les Etudes Philosophiques*, nº. 4, 1986.
- TRONCA, Í. *Foucault Vivo*. Campinas: Pontes, 1986.
- WHITE, H. *Trópicos do discurso*. São Paulo: EDUSP, 1994.

Sobre a autora



Luzia Margareth Rago possui graduação em História pela USP (1970) e Filosofia USP (1979), mestrado em História na UNICAMP (1980-84), doutorado em História na UNICAMP (1985-1990 e livre-docência em 2000. Desde 2003, é professora titular MS-6 do Depto de História da UNICAMP, onde iniciou em 1985. Entre 1982-1984, lecionou no Universidade Federal de Uberlândia. Foi professora visitante do Connecticut College, nos Estados Unidos, entre 1995/1996 e da Columbia University entre 2010-2011; realizou seminários na Universidade de Paris 7 (2003). Foi diretora do Arquivo Edgar Leuenroth da UNICAMP em 2000. Coordena junto com as profas. Dra. Tânia Navarro Swain e Dra. Marie-France Dépêche a revista digital feminista internacional LABRYS. É co-editora da Revista *Aulas*, da Linha de Pesquisa Gênero, Subjetividades e Cultura Material do PPGRH da UNICAMP. Coordena a coleção *Entregêneros* da Editora Intermeios, São Paulo. É assessora científica da FAPESP, CAPES e CNPQ, entre outras agências. Aposentada em agosto de 2015, atual professora colaboradora no Departamento de História da UNICAMP. Suas áreas de ensino e pesquisa são: Teoria da História e História do Brasil República; pós-estruturalismo, feminismos, anarquismos, subjetividade, gênero, Foucault e Deleuze. Publicou *O que é Taylorismo?*, com Eduardo F. P. Moreira; *Do Cabaré ao lar. A utopia da cidade disciplinar. Brasil, 1890-1930*; *Os Prazeres da Noite. Prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo, 1890-1930*; *Narrar o Passado, Repensar a História*, com Aloísio Gimenez; *Entre a História e a Liberdade: Luce Fabbri e o anarquismo contemporâneo* (traduzido para o espanhol e para o italiano); *Imagens de Foucault e Deleuze, ressonâncias nietzschianas*, organizado com A. Veiga-Neto e L. Orlandi; *Foucault, a História e o Anarquismo*; *Figuras de Foucault*, organizado com Alfredo Veiga Neto; *Feminismo e Anarquismo no Brasil: Audácia de Sonhar*; *Mujeres Libres da Espanha: Documentos da Revolução Espanhola*, com Maria Clara P. Biajoli; *Subjetividades antigas e modernas*, com Pedro Paulo Funari; *Foucault: para uma vida não-fascista*, com A. Veiga Neto; *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*; *Paisagens e Tramas: o gênero entre a arte e a história*, organizado com Ana Carolina Arruda de Toledo Murgel.

Notas

¹“Não, eu não me identifico com os anarquistas libertários, porque há uma certa filosofia libertária que acredita nas necessidades fundamentais do homem. Eu não as quero, me nego acima de tudo a ser identificado, ser localizado pelo poder.” *Dits et Ecrits*, IV, 1994, p.664; Salvo Vaccaro, “Foucault e a Anarquia”, *Novos Tempos*, no.2. SP: Ed. Imaginário, 1998, p.49. “No fundo você é um anarquista de direita e eu um anarquista de esquerda.” “Conversa de Foucault com Jules Vuillemin”. In: Didier Eribon. *Michel Foucault, Uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.138

²Todd May. “Pós-estruturalismo e Anarquismo”, *Margem. Temporalidades*. Faculdade de Ciências Sociais da PUC - SP: Educ-SP, 1996, p.173

³Idem, p.158

⁴M. Foucault. *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977, p.256.

⁵Idem, p.56.

⁶M. Foucault. *Dits et Ecrits*. vol.II. Paris: Gallimard, 1994, p. 434

⁷M. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, *Dits et Écrits*, Paris: Gallimard, vol.IV, 1994, p.577.

⁸M. Foucault, “Qu'est-ce que les Lumières?”, *Dits et Écrits*, vol.IV, 1994, p. 575.

⁹Luce Fabbri, *El Camino. Hacia el Socialismo sin Estado*. Montevideo: Edición de Juventudes Libertarias del Uruguay, 1952, p.9; *La Strada*, Montevideo: Studi Sociali, 1952.

¹⁰M. Foucault, “Vivre autrement le temps”. *Dits et Écrits*. Vol. II. Paris: Gallimard, 2001, p.790.

¹¹Luce Fabbri, “Vitalidad y Espontaneidad de lo Organico”, *Lucha Libertaria*, Montevideo, mayo de 1957, año XX, no.171.

¹²Hannah Arendt. *As Origens do Totalitarismo. Totalitarismo, o paroxismo do poder*. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1979, pp.50/51.

¹³Luce Fabbri. “Dos Libros de Montiel”, *L’auto-uruguayo*, Montevideo, nov.1944, ano XXVIII, no.323.

¹⁴Luce Fabbri, “Anti-historicismo y Dictadura”, in *La Libertad entre la Utopia y la Historia*, p.36

¹⁵Benedetto Croce, *La Historia como Hazaña de la Libertad*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1992. O título da 1a. edição publicada em italiano, em 1938, é *La storia come pensiero e come azione*.

¹⁶Veja-se, ainda, Luce Fabbri, *Camisas Negras*, p. 218

¹⁷Luce Fabbri, *La Libertad entre...op.cit.*, p.39.

¹⁸Luce Fabbri – *La Libertad entre...,op.cit.*, p.43.

¹⁹Luce Fabbri - *El Camino, op.cit.*, p.30

²⁰Luce Fabbri – *La Libertad entre...,op.cit.*,p.45.

²¹Luce Fabbri, *O Príncipe*, de Maquiavel.(Introdução, seleção e notas). Montevideo: Ed. Nordan-Comunidad,1972.

²²Idem, p.12.

²³Idem, p.19.

²⁴Idem, p.19.

²⁵Idem, p.13.

²⁶Idem, p.19.

²⁷Foucault *apud* Didier Eribon, *Michel Foucault,1926-1984*. São Paulo: Companhia das Letras,1990, p.168

²⁸M. Foucault, *A Ordem do Discurso*, Edições Loyola,3 ed. 1996.

²⁹Sobre este impacto na historiografia, veja-se Keith Jenkins. *A História Repensada*. São Paulo: Editora Contexto, 2001 e *Why History? Ethics and Postmodernity*. London: Routledge, 1999.

³⁰M. Foucault. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986, 2 ed.,p.3

³¹M. Foucault. “Nietzsche, a Genealogia e a História”, *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 26.

³²Idem, p.26.

³³G. Deleuze. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.

³⁴M. Foucault. “Qu'est-ce que les Lumières?”. *Dits et Ecrits*, vol.II, Paris: Gallimard, 1994, p.1394.

³⁵Reiner Schürmann, “Se Constituer Soi-Même comme Sujet Anarchique”, *Les Etudes Philosophiques*, nº. 4, 1986, p. 451-471.

³⁶Idem, p. 470.

¹Gilles Deleuze. *Conversações*. São Paulo: Editora 34,1992, p.105.

²Hans Ulrich Gumbrecht. *1926. Vivendo no limite do Tempo*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.

³David Harlan. *The Degradation of American History*. Chicago: The University of Chicago Press, p.XV;

veja-se ainda o instigante artigo desse autor em M. Rago & R. A. Gimenes. (orgs.) *Narrar o Passado, Repensar a História*. Campinas: IFCH, Unicamp, 2000.

⁴Keith Jenkins. *Why History? Ethics and Postmodernity*. London: Routledge, 1999, p.202; veja-se, ainda, *A História Repensada*. São Paulo: Editora Contexto, 2001.

⁵Jacques Derrida. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, p.104; Keith Jenkins, *op.cit.* p.206.

⁶Foucault *apud* Didier Eribon. *Michel Foucault, Uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.168.

⁷M. Foucault. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986, p.16.

⁸Ainda não havia lido *Espectros de Marx*, de Jacques Derrida, onde encontrei: “a crítica do fantasma ou dos espíritos seria, portanto, a crítica de uma representação subjetiva e de uma abstração, do que se passa na cabeça...” Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, p.228.

⁹Sobre este tema, veja-se Patrick Joyce, “The end of social history”. In Keith Jenkins. *The Postmodern History Reader*. London: Routledge, 1997.

¹⁰M. Foucault, “La poussière et le nuage”. *Dits et Écrits*, vol. IV, 1994, p.15.

¹¹Veja-se, a respeito, Mark Poster, *Cultural History and Postmodernity*. New York: Columbia University Press, 1997.

¹²M. Foucault. “Nietzsche, a Genealogia e a História”, *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p.33

¹³G. Deleuze. *Conversações, op. cit.*, p.142.

¹⁴M. Foucault. “Espace, savoir et pouvoir”. *Dits et écrits*, vol. IV, 1994, p.280.

¹⁵M. Foucault, “Structuralisme et poststructuralisme”. *Dits et Écrits*, vol. IV, 1994, p.449.

¹⁶Idem, p.449.

¹⁷M. Foucault. “Des espaces autres”, *Dits et Écrits*, vol. IV, 1994, p.755.

¹⁸Idem, p.15.

¹⁹M. Foucault. “Table ronde du 20 mai 1978”, *Dits et écrits*, vol. IV, p.22

²⁰Veja-se Paul Veyne. *Como se escreve a História. Foucault revoluciona a História*. Brasília: UNB, 1976.

²¹M. Foucault. “Espace, savoir et pouvoir”. *Dits et écrits*, vol. IV, *op.cit.*, p.279.

- ²²John Rajchman. *Foucault: A Liberdade da Filosofia*. São Paulo: Ed.Zahar,1987, p.46.
- ²³ M. Foucault. “Le style de l'histoire”, *Dits et Ecrits*. vol. IV, 1994, p.655.
- ²⁴M. Foucault. “Le souci de la vérité”, *Dits et Ecrits*, vol. IV, 1994, pp. 668/9; em “Table ronde du 20 mai 1978”, afirma: “Eu tinha um segundo motivo para estudar a prisão: retomar o tema da genealogia da moral, mas seguindo o fio das transformações do que se poderia chamar as “tecnologias morais”. Para melhor compreender quem é punido e por que se pune, colocar a questão: como punimos?. Nisso não fazia outra coisa do que seguir o caminho emprestado a proposito da loucura(...)”(Idem, p.21)
- ²⁵M.Foucault.“Préface à l'Histoire de la sexualité”, *Dits et Écrits*, vol.IV, 1994, p.778
- ²⁶Idem,p.578.
- ²⁷Idem, p.579/580
- ²⁸Idem, p.27.
- ²⁹Idem, p.29.
- ³⁰Idem,p.580.
- ³¹Idem, p.580.
- ³²M. Foucault, “Le Style de l'Histoire”, *Dits et écrits*, Vol. IV, 1994, p. 654.
- ³³ Idem, p. 655.
- ¹Paul Veyne. *Como se escreve a História. Foucault revoluciona a História*. Brasília: UNB, 1982
- ²Michel Foucault. *Vigiar e Punir*. Rio de Janeiro: Vozes, 1977; *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva,1978; *As Palavras e as Coisas*. S. Paulo: Martins Fontes, 1981; *A Arqueologia do Saber*, São Paulo: Forense-Universitária, 1986.
- ³Karl Marx. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. S. Paulo: Abril Cultural, 1974, p.335; *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, “Introdução”, *Temas de Ciências Humanas*, no 2, São Paulo: Grijalbo, 1977, p.5.
- ⁴G. Canguilhem. “Sur l’Histoire de la Folie en tant qu’événement”, *Le Débat*, septembre-novembre 1986, no.41, pp.37-40.
- ⁵M. Foucault. “Nietzsche, a genealogia e a história”, op. cit.,1979.
- ⁶Roberto Machado e outros. *DaNação da Norma*. Rio de Janeiro: Graal, 1978; Jurandir Freire Costa. *Ordem Médica e Norma Familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1979
- ⁷ E.P. Thompson. *A Formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987

- ⁸Para um balanço sobre a produção historiográfica brasileira de inspiração foucaultiana, veja-se Margareth Rago. “As marcas da pantera: Foucault para historiadores”, *Resgate*, Centro de Memória da UNICAMP, no.5, 1993, pp.22-32.
- ⁹Philippe Ariès. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Zahar,1981; Jacques Le Goff. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- ¹⁰M. Foucault. *A Arqueologia do Saber*, *op.cit.*, “Introdução”.
- ¹¹In Michelle Perrot (org.). *L'impossible prison*. Paris, Seuil, 1978.
- ¹²M. Foucault. *A Arqueologia do Saber*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986, p.7.
- ¹³Sobre a história dos Annales e da Nova História, vejam-se François Dosse. *A História em migalhas*. S. Paulo: Ensaio/UNICAMP, 1992; Peter Burke. *A Escola dos Annales*. S.Paulo: Editora da UNESP, 1993.
- ¹⁴Patrícia O'Brien. “A história cultural de Michel Foucault”, in Lynn Hunt. *A Nova História Cultural*. S. Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ¹⁵Ítalo Tronca. *Foucault Vivo*. Campinas: Pontes,1986; Jean Baudrillard. *Esquecer Foucault*. Rio de Janeiro: Rocco,1984
- ¹⁶Jürgen Habermas - “La Critique de la Raison”, *Le Débat*, septembre-novembre 1986, no. 41, p.76: “Le regard objectivant et examinateur, ce regard qui décompose analytiquement, qui contrôle et perce tout, acquiert pour ces établissements une force structurante; c'est le regard du sujet rationnel qui a perdu tout contact simplement intuitif avec son environnement, qui a rompu tous les ponts avec la compréhension, et pour qui, dans son isolement monologique, les autres sujets ne sont accessibles que dans la position d'objets perçus à travers une observation passive. Ce regard, dans le panoptique conçu par Bentham, est pour ainsi dire architectoniquement figé.”
- ¹⁷Karl Marx. *Contribuição à crítica da economia política*. S. Paulo: Martins Fontes, 1977, “O método da economia política”. Aí lê-se: “O concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações, logo unidade da diversidade. É por isso que ele é para o pensamento um processo de síntese, um resultado e não um ponto de partida, apesar de ser o verdadeiro ponto de partida e portanto igualmente o ponto de partida da observação imediata e da representação.” (p.218)
- ¹⁸M. Foucault. *A Arqueologia do Saber*, *op.cit.*, p.8
- ¹⁹Paul Veyne, *op. cit.*, p.172.
- ²⁰M. Foucault, *A arqueologia do Saber*, *op. cit.*, p.8.
- ²¹Idem, p.12.
- ²²M. Foucault. *La verdad y las formas jurídicas*. México: Gedisa, 1986, p.16.
- ²³R. Chartier. *A História cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, p.75

²⁴Idem, p.84

²⁵Hayden White. *Trópicos do discurso*. São Paulo: EDUSP, 1994, p.63.

²⁶M. Foucault. *O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984; *O Cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal,1985.

²⁷Margareth Rago. *Os Prazeres da Noite. Prostituição e Códigos da Sexualidade Feminina em São Paulo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991; Sandra Caponi. *Do Trabalhador Indisciplinado ao Homem Prescindível*, tese de doutoramento, UNICAMP, 1992; Durval Muniz de Albuquerque. *O engenho antimoderno. A Invenção do nordeste e outras artes*, tese de doutoramento, Unicamp, 1993.

²⁸Sandra Caponi, *op. cit.*, p.235

²⁹Joan W. Scott. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988.

SUMÁRIO

Apresentação

Foucault, o Anarquismo e a História

Viver o presente

Historicidades

O projeto da História genealógica

Constituir subjetividades anárquicas

Libertar a História

Em defesa da História

A experiência em Foucault: o pensamento como ação

Pequenas conclusões

O Efeito-Foucault na Historiografia Brasileira

Pensar diferentemente a História

A produção do conhecimento histórico

1. A crítica ao essencialismo

2. O caleidoscópio

3. O privilégio do descontínuo

4. O história genealógica

A volta ao sujeito?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Sobre a autora

Notas