

Caixa de ferramentas para uma atitude histórico-crítica na pesquisa-intervenção

Toolbox for a critical attitude in the intervention-research

Caja de herramientas para un actitud histórico-crítica en la investigación-intervención

Heliana de Barros Conde Rodrigues

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Resumo

O artigo retoma a caixa de ferramentas forjada quando da dissertação de mestrado da autora, na qual o modo foucaultiano de fazer história – a genealogia – é posto em correlação e, principalmente, em contraste com outras formas de historicização (História Positivista, Filosofia da História e Nova História). Tal caixa de ferramentas possui conexões com os procedimentos desnaturalizadores, micropolíticos e desdisciplinadores subjacentes à prática da pesquisa-intervenção (ou intervenção institucional); pois tanto na genealogia como na pesquisa-intervenção, a força ético-política do intempestivo – o que estamos em vias de nos tornar – incide sobre o presente e faz com que ele se separe de si mesmo, tornando-se permeável à invenção de modos de vida singulares.

Palavras-chave: Caixa de Ferramentas; Pesquisa-Intervenção; Genealogia; Formação Psi.

Abstract

This paper makes use of a toolbox forged in the author's master's thesis in which genealogy - Foucault's way of writing history - is put in correlation with, and in contrast to, other forms of historicizing (Positivist History, Philosophy of History and New History). This toolbox is connected to denaturing and micro-political processes as well as to undisciplining procedures that underlie the practice of intervention-research (or institutional intervention): for both genealogy and intervention-research, the ethico-political force of the untimely - that which we are becoming now - impinges on the present and causes it to detach itself from itself to become permeable to the invention of singular modes of life.

Keywords: Toolbox; Intervention-Research; Genealogy; Psi Training.

Resumen

Este artículo recoge la caja de herramientas forjada en la tesis de maestría de la autora, en la cual la manera de hacer historia de Foucault – genealogía – es puesta en correlación, y especialmente en contraste con otras formas de historizar (Historia Positivista, Filosofía de la Historia y Nueva Historia). Esta caja de herramientas tiene conexiones con procedimientos desnaturalizadores, micropolíticos y des-disciplinarizadores que subyacen a la práctica de la investigación-intervención (o intervención institucional): tanto en la genealogía como en la investigación-intervención, el vigor ético-político del intempestivo – lo que nos estamos tornando – actúa en el presente y hace que este se separe de sí mismo, o más bien se convierta en un tiempo permeable a la invención de formas únicas de vida.

Palabras-clave: Caja de Herramientas; Investigación-Intervención; Genealogía; Formación Psi.

Uma encomenda e suas vicissitudes

Este artigo responde a uma encomenda de produzir conexões entre genealogia e pesquisa-intervenção. Avaliando que o melhor desenvolvimento de tal problematização, em meu próprio percurso, fora o gerado ao término de minha dissertação de mestrado (Rodrigues, 1993) e publicado em um periódico hoje dificilmente acessível (Rodrigues, 1998), optei por retomá-lo com as modificações impostas pelo momento atual e pelas diretrizes de *Polis e Psique*.

Dizem os pesquisadores mais lúcidos que “o método é o caminho depois de percorrido” (Granet, 1987, citado por Eribon, 1995) – somente ao final

de uma investigação os procedimentos nela seguidos podem ser descritos sem mentiras maiores. É o caso do texto que se segue, com a ressalva de que reconheço ser ele mais voltado à genealogia do que à pesquisa-intervenção estrito senso. Sobre isso, cabe uma só observação: ao realizar intervenções, ou melhor, ao “vir entre” instituições, nosso intuito é, invariavelmente, a desnaturalização ou desestratificação dos modos de pensar, agir e ser de coletivos de agentes envolvidos em processos terapêuticos, pedagógicos, comunitários, sindicais, políticos, urbanos, empresariais, culturais, de lazer etc., incluindo, nessa aventura de estranhamento, os próprios pesquisadores, interventores ou analistas institucionais.

Aquela inflexão que intempestivamente nos separa de nosso presente e constitui, como veremos adiante, condição para a construção de uma genealogia, é a mesma que deliberadamente buscamos ao realizar pesquisas-intervenção ou intervenções institucionais. Os princípios – nada “principistas”, por sinal – associados a este último modo de ação demandam exclusivamente a implantação de um dispositivo analisador autogestionário: artifício de criação de um espaço-tempo crítico – fala-se inclusive em “crisanálise” – em que se suspendem os instituídos relativos a instituições como o dinheiro, o tempo, a divisão do trabalho, a partição e legitimação dos saberes, os especialismos monopolizadores etc.

Se tal nexos entre genealogia e pesquisa-intervenção se tornar perceptível mediante a leitura do presente artigo, a encomenda terá sido atendida, embora com seus inevitáveis (e quiçá até mesmo desejáveis) desvios.

"A vida inteira que podia ter sido e que não foi" (Bandeira, 1974)

Nos últimos quarenta anos, tenho sido professora universitária e psicóloga. Esses anos teriam sido, no que remete a tais “identidades”, extremamente aborrecidos, caso não..... Caso não.

Pois podia ter sido de outro modo, mas não foi. Outra coisa aconteceu: encontros ocasionais, e depois procurados, com certos saberes, práticas e subjetivações, meus "mestres" e meus "alunos" – que se enfatizem as aspas. Pois se este artigo versa principalmente sobre os primeiros, dirige-se aos últimos, sem saber qual dos dois grupos mais o configura.

Insisto: tenho sido psicóloga e professora universitária. Simplória análise de implicações, porque pouco diz dos vínculos afetivos, políticos e históricos que poderiam singularizar uma trajetória. No entanto, suponho que tais marcações muito apontem quanto a um insistente mandato social de gerir, de gestionar, de dirigir práticas e problematizações envolvendo uma pretensa natureza a que se chama, demasiado despreocupadamente, "subjetividade". Quanto a ela, me tem sido encomendado o estabelecimento de certo domínio, no duplo sentido do termo: campo de saber e exercício de uma dominação.

Tudo isso teria sido, mais que aborrecido, mortífero, na ausência de bons encontros que, por ocasionais, não deixaram de ser determinantes. Alguns deles – com os "mestres-pensadores" – ganharam relevo via concretude dos escritos e imaginário das paixões pelo que chamo, com deliberada imprecisão

neste instante, modo de historicização. No entanto, ainda estes teriam sido aborrecidos e mortíferos, caso do encontro com tais escritos, regado a tais paixões, não tivessem surgido experimentações. Apesar de serem ditas psi, elas se mostraram capazes de estabelecer rupturas, mínimas que fossem, com aquela "novela familiar" (como afirma a Análise Institucional Socioanalítica) ou aquela "genealogia" (conforme prefere Foucault) somente passíveis de descrever satisfatoriamente através da ironia e da quase cáustica crueldade que se seguem: nós, os psi, instituímos (e fomos instituídos) através de uma curiosa equação – aquela que pede às pessoas que examinem o quanto estão próximas dos modelos que propomos (de indivíduo, criança, pai, mãe, trabalhador, membro de grupo, aluno...) e que, ao mesmo tempo, delas retira qualquer possibilidade de invenção sobre esses territórios existenciais. Sempre em falta, tais pessoas nos procuram. Sempre carecem de algo para que constituam verdadeiras cópias de nossos modelos – exército andrajoso de simulacros - pedem nossa fala. Contestamos que devem recuperar a delas, tão perdida... Cada modelo que propomos é um especialismo: não é a mesma coisa ser bom pai e boa mãe; não é a mesma coisa ser criança e adulto; nos grupos, pertinen-

cia; na solidão da fantasia, originalidade etc. Quanto a nós, inventaremos um perito – uma boa cópia – para cada um desses lugares bem discriminados (cf. Deleuze, 1974).

Prosseguiria, como bem se vê por tal descrição, restritivo e triste se não se expandisse. Ou melhor, se não tivesse encontrado ressonâncias, "capturas duplas" (Deleuze e Parnet, 1980, p.6), naqueles que costumo chamar de meus alunos, porém talvez fossem mais bem designados como fabricantes-de-interiores-em-revolta (Baptista, 1987). Porque capazes de tomar das mesmas ferramentas – as dos mestres-pensadores – e com elas fabricar outras, de romper alegremente com as grandes narrativas heroicas de origens e autores.

Esses aparentemente poucos que são uma maioria (Daniel, 1992) andam à cata de rupturas de limites. Têm analisado, com rigor e alegria não incompatíveis, sua (nossa) constituição enquanto intelectualidade. Nem sempre se pode ir muito além disso na fabricação de interiores em revolta. Fazê-lo já seria, eventualmente, falar pelos outros. Tampouco este artigo quer falar pelos outros, embora queira, com todas as suas forças, falar com eles, tentando esboçar modos de fazer história com os quais montamos certa caixa de ferramentas

(Foucault e Deleuze, 1979, p. 71), mesmo que provisória.

O texto quer falar com e, neste sentido, preocupa-se quanto a como falar. Como fazê-lo, a partir da Academia, sem ser triste e mortífero? Uma frase de Isabelle Stengers (1988) sugere uma pista:

Estas instituições [de produção de conhecimento] não produzem apenas saber, produzem também cientistas: estão encarregadas não apenas da pesquisa, mas da transmissão do saber. E como é feita esta transmissão? De maneira rápida, de tal sorte que os cientistas produzidos se tornem imediatamente operacionais e intercambiáveis. É por isso que não lhes contam nada "inútil". Especialmente, não lhes contam histórias: transmitem-lhes a capacidade de reconhecer, de construir, de trabalhar os "fatos", que são os de sua profissão, como se fossem evidências incontestáveis (p. 54-55).

Se, como diz Stengers, "especialmente, não lhes contam histórias", este artigo se propõe justamente a falar de um modo de fazer história(s), à luz das considerações de um dos principais componentes de nossa caixa de ferramentas: o discurso/prática que se costuma resumir sob o nome Michel Foucault.

Saberes, poderes e éticas - se é que devem existir ciências humanas.

Falávamos, até aqui, de um presente contingenciado, e deste presente em relação a certos modos de inserção na intelectualidade psi, ou seja, num corpo – por sorte, bastante fragmentado – de cientistas-peritos, de intelectuais específicos do domínio da subjetividade. Por que, quanto a tal presente, vontade de história(s)?

Em uma entrevista concedida a Gerard Raulet, Foucault (1983/1994a) se declarou entediado com a excessiva solenidade com que o pensamento contemporâneo costuma tratar o presente, o qual aparece, quase sempre, em incômoda oscilação entre triunfo e perdição. Pouquíssimas vezes é pensado enquanto tempo como qualquer outro e que, exatamente por isso, não se confunde com outro qualquer. Este último modo de pensar seria o único capaz de dar lugar às seguintes indagações: qual a natureza de nosso presente?; o que somos nós-como-presente?. Tais perguntas, ainda segundo Foucault (1983/1994a), não demandariam meras caracterizações, mas uma investigação do como e do por que aquilo que é poderia não mais ser. Melhor dizendo, pediriam uma descrição que seguisse fraturas virtuais, capa-

zes de abrir algum espaço de liberdade, entendida como transformação possível.

Por isso, esta designação ou descrição do real jamais tem um valor prescritivo do tipo "porque é assim, assim será". É também por isso que, em minha opinião, o recurso à história (...) é significativo, na medida em que a história serve para mostrar como aquilo-que-é nem sempre foi, isto é, que as coisas que nos parecem mais evidentes são sempre formadas na confluência de encontros e acasos, no curso de uma história precária e frágil (...). O que as diferentes formas de racionalidade oferecem como seu ser necessário pode perfeitamente ser historicizado e a rede de contingências da qual emergem pode ser traçada (...). Se estas coisas foram feitas, podem ser desfeitas, se soubermos como foram feitas (Foucault, 1983/1994a, p.449).

Introduzidos por esta entrevista, mergulhamos nos últimos trabalhos de Foucault, nos quais ele defende, para o intelectual, uma "atitude histórico-crítica". Por "atitude", Foucault não designa uma visada subjetiva, tampouco um princípio de conotação moralizante. Estamos às voltas com um trabalho, a ser permanentemente efetivado:

Trabalho: aquilo que é suscetível de introduzir uma diferença significativa no campo do saber, ao custo de um certo

esforço para o autor e o leitor, e com a eventual recompensa de um certo prazer, quer dizer, de um acesso a uma outra imagem da verdade (Foucault, Milner, Veyne e Wahl, 1989, p.7).

Este custo e esta eventual recompensa são históricos e críticos, sem que cada um destes termos se possa autonomizar. Pois só se faz história derivando pela fratura crítica do presente; e só se critica contingenciando o presente mediante a construção de uma história (rigorosa) do precário e frágil.

Reconstruindo seu próprio percurso intelectual à luz de tais considerações, Foucault o denomina "ontologia do presente" ou "ontologia histórica de nós mesmos". A alternativa não é gratuita: "nós-mesmos" implica um nós-enquanto-presente, desde que este ser – uma ontologia – seja constituído na qualidade de modo histórico de ser. Foucault não é um filósofo como os outros, ou um historiador como os outros, exatamente em decorrência dessa vinculação.

São possíveis três domínios de genealogia. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade, através da qual constituímos a nós mesmos como sujeitos de conhecimento; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de

poder através do qual constituímos a nós mesmos como sujeitos que agem sobre outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética, através da qual constituímos a nós mesmos como agentes morais (Foucault, 1983, p. 237).

Saberes, poderes e éticas constituem, portanto, os eixos da ontologia histórica foucaultiana. A formação de cada um deles convoca os demais na qualidade de condição de existência, sem que necessitemos pensar em causalidades de base ou instâncias últimas. Ao longo do percurso de Foucault, variaram as ênfases diferenciais: os três eixos estão presentes, um tanto misturados, em *História da Loucura*; o saber predomina em *As palavras e as coisas*, o poder em *Vigiar e punir*, a ética em *História da sexualidade*. Mas sua articulação explícita e, notadamente, o vínculo com o tema da ética dos intelectuais deve ser buscada nas reflexões sobre o texto kantiano *O que é o iluminismo?*.

A aproximação a tal texto decorre, ao menos em parte, de um sem número de objeções de que Foucault foi alvo nas décadas de 1970 e 1980 por, pretensamente, nunca ter explicitado sua própria *episteme*. Acusado de relativismo inconsequente, anarquismo teórico e político, niilismo, irracionalismo e neo-conservadorismo, ele abre um

manuscrito datado de 1984 com a mesma pergunta que Kant procurara responder no artigo publicado em 1784 no jornal alemão *Berlinische Monatschrift*: o que é o iluminismo? Num acordo parcial com seus críticos, afirma então ser o iluminismo um evento determinante daquilo que pensamos, fazemos e somos no presente (Foucault, 1984a). No entanto, esta afirmação pode ser relativizada, exibindo seu caráter estratégico, pelo parágrafo com o qual conclui uma aula ministrada em 1983 no *Collège de France*. Ali, Foucault contrapõe duas tradições críticas na filosofia moderna e contemporânea: a primeira, de seus opositores, apelidada "analítica da verdade em geral"; a segunda, dele mesmo e de alguns, não tão recentes, "companheiros de viagem".

Há, na filosofia moderna e contemporânea um outro tipo de questão, um outro modo de interrogação crítica: é aquele que se vê surgir justamente na questão da *aufklärung* (...); esta outra tradição crítica coloca a questão: o que é nossa atualidade? Qual o campo atual das experiências possíveis? (...) e parece-me que a escolha filosófica à qual nós nos encontramos confrontados atualmente é esta: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de

uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é esta forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão dentro da qual tentei trabalhar (Foucault, 1983/1994b, p. 39).

Portanto, à maneira de um *bricoleur* – leitor que interfere no texto para afirmar uma diferença –, Foucault toma de Kant, e da relação deste com o Iluminismo, um aspecto bastante específico, mas nem por isso menos fundamental: aquelas indagações que, pela primeira vez na história da filosofia, interrogam um presente pensado como pura diferença quanto ao passado. Segundo Foucault (1984a), antes de Kant a reflexão sobre o presente havia tomado três formas: o presente enquanto pertencente a certa era do mundo, separada das outras por eventos dramáticos; na qualidade de algo a ser interrogado para decifrar signos de eventos futuros; como ponto de transição em direção ao começo de um novo mundo (p.33-34). Em lugar desses enfoques solenes, o Kant de Foucault abre um novo campo problemático: o que se passa hoje?; o que se passa agora?; o que é esse agora, no interior do qual estamos uns e outros?; o que faço quando falo dessa atualidade? – indagações balizadoras do projeto

crítico da ontologia do presente como ontologia de nós mesmos:

Trata-se de mostrar em que, e como, o que fala como pensador, como sábio, como filósofo, faz parte, ele mesmo, deste processo e (mais que isso) como tem certo papel a desempenhar neste processo onde se encontra, ao mesmo tempo, como elemento e ator (...). Para o filósofo, colocar a questão de sua pertinência a esse presente não será mais a de sua pertinência a uma doutrina ou uma tradição; não será mais simplesmente a questão de sua pertinência a uma comunidade humana em geral, mas aquela da pertinência a um certo "nós", a um "nós" que se refere a um conjunto característico de sua própria atualidade (Foucault, 1983/1994b, p. 37).

Nesta *bricolage* que, ao recusar parte da tradição da filosofia crítica – a "analítica da verdade em geral" –, cria novos modos de pensar/agir/ser – a ontologia histórica de um nós-enquanto-presente –, vemos delinear-se o perfil de um *ethos* filosófico que Foucault define por relação ao Iluminismo. Não uma crença em elementos doutrinários – a tradição da razão soberana; tampouco a pertença a um humano em geral, do qual se seria o arauto – o humanismo como valor de princípio. Não a obra e o autor, mas elemento-e-ator, ou seja, a

análise histórico-crítica do que nos fazer, simultaneamente, elementos (de um certo nós) e atores (de um certo presente).

Como positividade, o que pode ser este *ethos*? No manuscrito de 1984, Foucault o caracteriza como "atitude-limite", retomando a clássica definição de criticismo. Contudo, enquanto Kant e certa tradição neo-kantiana buscam conhecer os limites que nos constituem enquanto finitude humana para renunciar à transgressão – tornando-nos, assim, autores de uma segura caminhada racional –, Foucault propõe um criticismo sem renúncia. Indaga acerca do lugar que, naquilo que nos é dado como obrigatório, necessário e universal, é ocupado por aquilo que é produto de constrangimentos arbitrários, contingente e singular. Torna-nos, pela via da história, elementos-de-um-nós-enquanto-presente. Em seguida, frisa que este *ethos* deve conduzir a uma dimensão experimental:

(...) este trabalho, feito nos limites de nós mesmos, deve, por um lado, abrir um campo de investigação histórica e, por outro, submeter-se ao teste de realidade, de realidade contemporânea, tanto para identificar os pontos onde a mudança é possível e desejável quanto para determinar a forma precisa que esta mudança deve tomar. Isto significa

que a ontologia histórica de nós mesmos deve afastar-se de todos os projetos que clamam ser globais ou radicais (Foucault, 1984a, p.46).

Tornando-nos atores – específicos, múltiplos –, e não autores – de um presente solene –, Foucault nos incita a refletir sobre a correlação necessária entre análise histórica e prática política cotidiana. Por um lado, a investigação histórica nos faculta o acesso a um nós-enquanto-presente e favorece o teste experimental da transgressão, do que se pode e se quer transformar. Por outro, são exatamente tais rupturas, tais revoltas – espaços de liberdade parciais e transitórios –, aquelas que permitem que, no limite do nós-mesmos-enquanto-elementos, contingenciemos aquilo que é, aquilo que somos, pensamos e dizemos, historicizando-os.

Preferindo as transformações específicas que se mostraram possíveis, nas décadas de 1960 e 1970, em áreas ligadas a modos de pensar, agir e ser – relações com a autoridade, relações entre os sexos, modos de perceber a loucura, a doença, o crime etc. – aos projetos revolucionários globais – pretensamente criadores de um "novo tempo" –, Foucault nos dirige a certa atitude quanto às assim chamadas "relações teoria-prática": "uma atitude indagadora, pru-

dente, "experimental", é necessária; a cada momento, a cada passo, devemos confrontar o que estamos pensando e dizendo com o que estamos fazendo, com o que estamos sendo" (Foucault, 1984b, p. 374).

Dissemos "assim chamadas" relações teoria-prática, dado não ser este o melhor modelo para abordar os vínculos entre o discursivo e o não-discursivo. E isto apesar do uso, nos textos acima referidos, da expressão "teste experimental", o qual sugere a possibilidade de uma aplicação diferida da análise teórica (no caso, histórica). Talvez fosse preferível afirmar que, com Foucault – mais uma vez seguindo certa via de determinado iluminismo kantiano –, a constituição histórica do sujeito do conhecimento não é independente daquela relativa ao sujeito ético. E mesmo da relativa ao sujeito político, porque, sem dúvida, em Foucault se aborda a política como uma ética.

Sendo assim, o projeto de constituição de uma ontologia histórica de nós mesmos afirma a exigência de um trabalho capaz de vincular um pensamento/discurso que desnaturalize radicalmente os pretensos objetos de nosso cotidiano e a produção de estratégias e táticas de ação/subjetivação que escapem, mesmo que provisoriamente, a certas obrigatoriedades intoleráveis de

nosso presente – cientificismos, individualismos, sexismos, tecnicismos, intimismos, burocratismos, especialismos, academicismos hegemônicos, por exemplo. Estratégias e táticas estas que, no campo da intelectualidade psi, nos têm conduzido, tendo como aliados mestres-pensadores e mestres-aprendizes, a ousar transformar, cotidianamente, nossa genealogia de mandato, em dado; de encargo social a cumprir, em constrangimento histórico a contingenciar, a contrariar, a desconstruir.

Vislumbra-se, em tal procedimento, exatamente a política como uma ética: ética sem ideal previamente articulado, política da revolta; ética das intensidades, transgressão frente ao intolerável. Ou, seguindo os últimos trabalhos de Foucault, "estética da existência": a vida como obra de arte, em evidente linha-de-fuga face a nosso encargo social. No domínio psi, ele é inseparável das táticas de normalização: construção de dimensões identitárias, sempre inclusivas em distribuições previamente fixadas de variáveis, que fazem de nós indivíduos-efeito de dispositivos disciplinares e biopolíticos, seja enquanto objetos – cujas ações sofrem as ações de outros –, seja enquanto sujeitos – perpétua hermenêutica de nós mesmos. O intolerável, aquela intensidade que pode servir de indicador para

nossa ação em relação a nós mesmos e aos demais, não está dominantemente no que não nos deixam ser, mas nos procedimentos tecnológicos que fazem de nós o que somos. Nesse sentido, ao ver de Foucault, a desnaturalização de nosso cotidiano supõe uma recusa do normatizado e pode nos levar, no plano ético-político, à invenção de novos modos de vida, inspirados na arte como exercício de criação.

O que me impressiona é o fato de que, em nossa sociedade, a arte se tenha tornado algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos, ou à vida. A arte é algo especializado ou feito por peritos, que são os artistas. Mas não poderia a vida de toda gente tornar-se uma obra de arte? Por que devem a lâmpada ou a casa ser objetos de arte, mas não nossas vidas? (Foucault, 1983, p.236).

Com base nessa perspectiva, e acompanhando o historiador P. Veyne (1982), estamos prontos a pôr em questão a tão naturalizada necessidade de existência das ciências humanas, domínio psi em especial:

O ponto importante é que as ciências humanas, se é que devem existir ciências humanas, não poderiam ser uma racionalização dos objetos naturais (...); elas supõem, primeiramente, uma análise histórica destes objetos, quer dizer,

(...) um dar à luz à prática ou ao discurso (p.152 – grifos nossos).

Nossa caixa de ferramentas se tem constituído, por conseguinte, como estratégia anti-reativa no campo do exercício psi. Pondo-a para funcionar, historicizamos os saberes, poderes e éticas que o (e nos) constituem, evitando que apareçam como evidências racionais, como pretensas naturezas às quais meramente reagiríamos ou obedeceríamos. Conforme sugere Veyne, tentamos, com conceitos que martelam, cortam, conectam, dar à luz à prática ou ao discurso psi (assim como à psicologização de si e dos outros) na qualidade de experiências nada evidentes, historicamente instituídas e, conseqüentemente, contestáveis. Ao mesmo tempo, a partir do lugar que nos é feito ocupar no presente – o de especialistas-peritos –, buscamos inventar modos de pensar/agir/ser diferentes daqueles que configuram a hegemonia do que se pensa/age/é. A historicização faculta a ação, e vice-versa.

Há muitas famílias na tribo de Clio

Para mim e para inúmeros outros – um grupo a expandir –, as disciplinas do desejo estão em bibliotecas várias: "Você quer fazer psicologia? Deleuze e

Guattari dizem: aprenda história, (...), espolie a biblioteca do arqueólogo, do etnólogo, do economista, empanturre-se de literatura e de arte, estão aí as disciplinas do desejo...". (Ewald, 1991, p.90)

Andei espoliando sobretudo a do historiador – afirmação que não careceria de maiores justificativas, tendo em vista a seção anterior. No entanto, ela merece um nuançamento adicional em decorrência da configuração de nosso presente.

Mediante a espoliação de bibliotecas outras nos temos formado, ao menos em parte, como fabricantes-de-interiores-em-revolta. No entanto, paradoxalmente, muitas delas transpiram uma calma surpreendente: o bem posto e composto dos volumes; a erudição irrefutável dos pensadores; o compenetrado rigor metodológico. Já nós, os psi, temos urgências: não nos basta relativizar na pesquisa, como o etnólogo; fazer dos documentos, monumentos, como o historiador; contextualizar os acontecimentos, como o sociólogo, embora tenha sido em tais bibliotecas que aprendemos a suspeitar da maior parte do que é dito nas nossas. Somos, os psi, interventores diretos no campo social, dotados de "poderes que podem favorecer ou matar definitivamente a vida" (Foucault, 1979a, p. 11).

Jamais nos limitamos à pesquisa e à escritura, por mais que, nestes âmbitos, já possamos exercer alguns dos nossos poderes de vida e morte. Nunca repousamos por muito tempo nos períodos supostamente frios da história, nos quais gozaríamos do benefício da análise realizada unicamente no papel. Estamos invariavelmente em hospitais, hospícios, clínicas, escolas, empresas, comunidades; frequentemente – e com que veleidades sapientes – também na mídia; paradigmaticamente, nos consultórios, a inventar maneiras sempre novas de produzir uma demanda psi naturalizada e facilmente transferível aos demais espaços.

Quando, contudo, exercemos outra coisa – o trabalho do intelectual crítico do presente –, solicitamos bibliotecas outras, que sonhamos capazes de desnaturalizar, parcialmente que seja, o encargo social de normatização-normalização tão solidamente arraigado em nossos corpos. Mas essas bibliotecas raramente têm as nossas urgências, embora decerto tenham as delas. Pois é evidente que a história deve confrontar-se com a metafísica da evolução, a moral do progresso e a política do apolitismo erudito; a etnologia, com os etnocentrismos violentos ou suaves, os racismos indolores, os relativismos da tolerância que perdoa; a sociologia, com

a defesa de uma sociedade equiparada ao *status quo* capitalista etc. Mas quando nós, os psi, espoliamos especificamente as bibliotecas da tribo da musa da História, Clio, queremos arrancar delas o que possuem de crítico não só na análise, como para a ação cotidiana. Algumas famílias dessa tribo – não todas, felizmente – parecem menos intranquilas: pesquisam e escrevem sem sobressaltos maiores.

Daí, peço não apenas paciência ao leitor, como paixão. Pois a paciência permite compreender; mas só a paixão tem o necessário trágico para que as múltiplas famílias de Clio não sejam somente incorporadas, mas possam, em sua diversidade por vezes irreduzível – bibliotecas não reuníveis numa biblioteca central –, no que se refere a um entre elas e a um entre elas e nós, tornar-nos diferentes de nós mesmos.

A paixão indaga: como se escreve a história? Descobre bibliotecas das histórias. Apreende, também, que já sabe um pouco acerca do como que procura, pois as ferramentas com que tem trabalhado parecem funcionar segundo certos modos: desnaturalizadores-produtivistas-micro (e não relativizadores - representacionais - macro); transdisciplinares-transversalizantes (e não inter ou multi-disciplinares e

causais). Torná-los familiares é indispensável a nosso estranhamento.

O jornalista onisciente, a galinha poedeira e o especialista

Teremos por guia, para tanto, um texto de F. Châtelet (1974) que, dentre as conformações do trabalho histórico atual, identifica três linhas principais: a História Positivista, a Filosofia da História e a Nova História.

A História Positivista encarna o instituído da história: acontecimentos, datações, nomes e cronologias bem encadeados, numa espécie de jornalismo superior.

Um jornalismo retrospectivo que tenta encontrar, no outrora e no antigamente, o desenrolar dos fatos, a causalidade dos sentimentos e dos acontecimentos materiais (...); vai-se assim do "qualquer coisa" dos cronistas historiadores, habituados às técnicas dos *mass-media* (...), à "seriedade" dos fabricantes de livros escolares e universitários, preocupados em construir imagens confortadoras e bem ligadas (...) (Châtelet, 1974, p. 211-212).

Por Filosofia da História, Châtelet entende um trabalho "pelas pontas": de Santo Agostinho a alguns marxistas contemporâneos, fazendo uma demora-

da pausa em Hegel, vemos a história constituir-se na forma de um desenrolar previsível, seja linear (ao modo de ascensão ou queda), seja dialético (via contradições e superações). Tal desenrolar segue uma figura do mesmo, permanentemente afirmado na qualidade de significação totalizante das transformações no tempo: uma origem e/ou uma finalidade sustentam o meio do caminho. Fazendo referência a certo tipo de História Marxista enquanto Filosofia da História, Châtelet (1974) é não apenas explícito, como humorístico:

Do lado da revolução, está o marxismo, que aguarda o momento em que as relações de produção entrarão em contradição com as forças produtivas; estas se defrontarão, entrarão em choque, até o momento em que, de Engels a Kautsky, será estabelecida uma leitura tranqüilizante da história: a galinha capitalista não poderá deixar de pôr seu ovo socialista (aconteça o que acontecer, contanto que nos organizemos!) (p. 211).

Já a Nova História tem destaque especial, pois Châtelet a vê como eixo essencial da pesquisa historiográfica da atualidade. O trabalho da Escola dos Anais é apreendido como repúdio simultâneo das coleções de historietas dos positivistas e das visões cavalheirescas das diferentes formas de filosofia da

história. Pouco interessada em saber quem exatamente fez o que e/ou precisamente em que data ocorreu tal fato, pertencente a tal desenrolar filosófico reconfortante, os novos historiadores têm por objeto a sociedade inteira e suas transformações.

Recusando tanto o acontecimento como a lei, (...) eles indicam que estão fora da triste problemática do "acontecimento" ou do doloroso referencial cronológico; esforçam-se – para esclarecer o presente – por restaurar a opacidade das práticas passadas, em sua diversidade (...). Instaura-se, assim, (...) a idéia, exorbitante, de uma história total e sempre inacabada (Châtelet, 1974, p.213).

Total porque não factual, sempre inacabada porque sem princípio totalizante, a Nova História – já não tão nova, aliás – propõe seus novos problemas (retomada do sentido do conceito, da quantificação, do fato, do tempo), novos objetos (o clima, a língua, as mentalidades, o livro, o corpo, a doença, o filme, a festa), novas abordagens (o concurso à disciplina histórica, de economia, demografia, literatura, arte, psicanálise, etnologia) (Le Goff e Nora, 1989). Neste processo, diversifica a noção de acontecimento. Este não é pensado como fato datado, localizado e compreensível, mas como irrupção ou

ruptura, como produto que remete a outras redes de acontecimentos, em outros campos: o documento factual torna-se monumento a ser incluído em séries diversificadas (Foucault, 1969/1987; Le Goff, 1990). No que tange a este sentido atribuído ao acontecimento, a abordagem da Nova História se assemelha à marxista, mas sem se embaraçar com o possível economicismo (ademais profético) desta última: se a galinha capitalista não está obrigada a pôr seu ovo socialista, rigor conceitual não se confunde com princípios *a priori*.

A Nova História, tributária de tantas alcunhas – história viva, das intimidades, das mentalidades, do cotidiano, serial etc. (Dosse, 1992) –, aparentemente fala de tudo em todos os tempos. No entanto, é evidente que não fala de qualquer coisa, pois aquilo de que fala (e como o faz) se insere nas lutas do presente. É exatamente nesta direção que Châtelet (1974) encaminha as conclusões de seu artigo, ao abrir o debate sobre os efeitos políticos do discurso historiador. Isto porque, como que imperceptivelmente, ao criticar as posturas de um marxismo dominado pelo centralismo, filosofismo e economicismo, e de um positivismo oficial, onde os fatos apontam à evolução e ao progresso, a Nova História corre o risco de ser a primeira vítima da ruptura que

empreende. Este risco estaria no instalar-se ela em uma perspectiva que, apesar de enfatizar a novidade incessante gerada pelo encadeamento dos combates sociais, não toma posição nestes mesmos combates.

Conquanto discorde da expressão que Châtelet (1974) adota para caracterizar a temática do presente – "combate ideológico" –, não posso deixar de lhe dar razão quando critica a equivalência estabelecida, por muitos dos novos historiadores, entre flexibilidade metodológica e neutralismo.

(...) o importante, nesta questão decisiva para o historiador, consiste em mostrar que um objeto que o prende (...) entra num combate ideológico, que os conhecimentos que ele elabora aí estão presentes e têm peso, que a erudição e a especialização não poderão ser tomadas por álibis de neutralidade. É nisto, justamente, que consiste a questão da objetividade em história (p. 219).

Neste sentido, o Materialismo Histórico tem, para Châtelet (como para nós), um mérito essencial, que não deve ser desprezado: cada momento analisado na luta histórica é instrumento nas lutas do presente. Instrumento, neste caso, não para validar uma Filosofia da História previamente definida como libertadora por um partido, um intelec-

tual universal, uma vanguarda dirigente, mas necessariamente instrumento, porque toda história é perspectiva afirmada. Conforme o estamos utilizando, o termo perspectiva diverge da concepção que supõe olhares diversos sobre uma mesmidade, que seria a História, com maiúscula. Toda história é marcada por sua paixão, seja história, aqui, o objeto ou o discurso sobre o objeto. E é exatamente deste problema que parte a tentativa, desenvolvida a seguir, de situar a perspectiva (muito nietzscheana) de um Foucault-historiador frente à da Nova História.

O concurso de tiro e os engenhos de guerra

Embora a criação da Escola dos Anais date do final dos anos 1920, quando, em 1969, Foucault publicou *A Arqueologia do Saber*, a primeira parte do livro foi saudada na qualidade de explicitação da *episteme* da Nova História. Durante os anos 1970, no entanto, apesar das declarações recíprocas de apreço e da eventual colaboração entre Foucault e os novos historiadores, a tribo de Clio não se abriu facilmente ao invasor. Segundo A. Farge (1984), a trajetória da relação entre Foucault e os historiadores faz surgir, em lugar da figura de uma harmonia, a de uma rela-

ção difícil, de uma "*no man's land*" (p. 114).

Não se duvida de Farge quando se lê, por exemplo, o texto em que Jacques Léonard (1980), debatendo *Vigiar e Punir*, expõe as condições impostas pelos historiadores para que um filósofo os venha interpelar:

É preciso, para ser competente, ter por muito tempo respirado a poeira dos manuscritos, envelhecido dentro dos depósitos de arquivos departamentais, ter disputado com os camundongos os tesouros dos sótãos dos presbitérios (...). Em certos deslizes, em certos sarcasmos mal contidos, ele [o historiador] percebe que Foucault não sente sempre, do interior, todas as realidades do passado. (p. 10).

Tampouco quando Foucault (1980a) responde ironicamente a esse repto:

(...) o sábio desolado que chora por seu pequeno domínio que os selvagens acabam de pilhar: como depois de Átila, a relva ali não mais crescerá. Em breve, todos os clichês: os pequenos fatos verdadeiros contra as grandes idéias vagas; a poeira afrontando a nuvem (p. 29).

Seria fácil demais atribuir desencontros como esse às divisões instituídas do saber. Acreditamos que mais

vale seguir a sugestão de Farge (1984) e explorar a história das práticas em que se funda a criação dessa "terra de ninguém". Para tanto, a autora constrói uma história de acontecimentos, no sentido que o próprio Foucault dá a tal conceito: construir um acontecimento é fazer surgir uma singularidade, mostrar que não seria necessário que tivesse sido assim; é ligar fios de redes diferentes, engendrando-os uns a partir dos outros; é seguir uma genealogia de relações de força.

Para fazê-lo, Farge (1984) lembra que, em 1971, M. Foucault, J.-M. Domenach e P. Vidal-Naquet criam o GIP (Grupo de Informações sobre as Prisões), depois de uma greve de presos políticos de esquerda aliados aos detentos do direito comum, a fim de denunciar as condições do sistema penitenciário francês. Em 1972, há agitações em Toul, Melun, Nancy, nas quais o GIP está engajado. Em 1975, chega *Vigiar e Punir*: o livro não é qualquer livro de história – lembremos a problemática da objetividade levantada por Châtelet (1974) –, pois faz parte de uma estratégia para "desobstruir o campo da história" (Farge, 1984, p. 115). É um trabalho quase sem referências, se estas forem entendidas como discurso anterior dos historiadores. Assim construído, abandona as análises socioeconômicas,

os dados quantitativos, as citações dos especialistas sobre o período focalizado (séculos XVIII-XIX). Sua base são textos nunca lidos, arquivos pouco conhecidos – aquilo que Foucault (1979b) denomina "maçonaria da erudição inútil" (p. 168-169). Com isso, *Vigiar e Punir* destrói uma série de evidências, como por exemplo: a prisão como pura descontinuidade – revelando seus nexos com outras práticas punitivas de diferentes âmbitos institucionais; a referência a um responsável, como o Poder ou o Estado – quase não há sujeito identificável na obra.

Tantas diferenças teriam provocado uma espécie de bloqueio dos debates, só retomados a partir dos anos 1980. Desde então, delineiam-se melhor as preocupações de lado a lado, permitindo levantar três pontos fundamentais de distância entre Foucault e os novos historiadores, em cuja explicitação a análise de Farge (1984) converge com a de Veyne (1982).

O primeiro ponto é dito a intuição fundamental de Foucault: há que partir, não do objeto dado, mas das práticas – discursivas e não discursivas – que o engendram, a fim de identificar segundo que regras essas práticas funcionam. Não se estabelece uma narrativa da evolução de um objeto no tempo, tampouco dos diferentes olhares e/ou

comportamentos quanto a um objeto-incógnita previamente posto. O objetivo da historicização é colocar-se no lugar preciso onde as práticas engendram, a cada momento, o objeto que lhes corresponde.

O crime e o comportamento criminoso serão então estudados a partir das práticas punitivas e do modelo disciplinar. A loucura é vista através daquilo que estabeleceu a separação entre loucura e não loucura. A sexualidade é lida como uma experiência onde o saber, a normalidade e as formas de subjetividade fabricam um ser "sujeito do desejo" (Farge, 1984, p.116).

Se seguirmos a revolução na história que Veyne (1982) atribui a Foucault, poderemos até mesmo afirmar que, para este invasor dos domínios de Clio, não existem coisas: a loucura não existe, tampouco o criminoso, o governo, o Estado, a infância, a família, a sexualidade, o indivíduo ou nossa tão querida subjetividade. Só as práticas existem; ou melhor, apenas o que são os dizeres e os fazeres em certo momento – as regras não conscientes a que obedecem –, independentemente do que possamos justificar a respeito (nossa ideologia) ou da mentalidade característica de nossa época ou nossa cultura (nossas atitudes ou representações).

Se só as práticas existem, nada é necessário: tudo poderia ter sido de outro modo, assim como tudo poderá vir a ser diferente. Aquilo que Foucault afirma dos poderes, podemos dizer da história: ela se exerce, é um como, não um para que ou um por que totalizantes. Caso queiramos indagar do por que, ou seja, perguntar de onde vem a transformação das práticas, teremos de nos debruar com um vazio, isto é, com insuspeitadas conexões entre práticas que nossa razão não supõe a princípio. Cada evento, em história, é uma raridade, um bibelô de época. Vale, por conseguinte, acontecimentalizá-lo, quer dizer, produzi-lo na qualidade de diferença irreduzível a qualquer espécie de mesmo (mecanismo econômico, estrutura antropológica, processo demográfico etc.).

Enfim, tudo é histórico, tudo depende de tudo (e não unicamente das relações de produção), nada existe transitoriamente e explicar um pretenso objeto consiste em mostrar de que contexto histórico ele depende. A única diferença entre essa concepção e o marxismo é, em suma, que o marxismo tem uma idéia ingênua de causalidade (uma coisa depende de uma outra...) (Veyne, 1982, p.198).

O segundo ponto a diferenciar Foucault dos novos historiadores impli-

ca a própria definição de real. O primado das práticas, ou das relações, sobre os objetos desmistifica o grande objeto – a instância global do real, a sociedade enquanto tal – como totalidade a restituir, a compreender. Foucault se refere a uma mecânica do real (modo de engendramento) e não à realidade como inteireza representada e/ou atuada, globalmente, pelos agentes.

Talvez a melhor ilustração desse modo de proceder seja a referência ao conceito de sociedade disciplinar. A disciplina não é um tipo ideal weberiano – o homem obediente como categoria global de interpretação –, mas uma generalização nominalista (denominação sintética) para um conjunto de técnicas de adestramento, vigilância e individuação dos elementos do corpo social. O fato de nunca funcionar completamente, já que nenhuma sociedade, por mais que disciplinar, é inteiramente disciplinada, não a torna uma idealidade confrontada com uma realidade. A disciplina não é o real já dado, mas do real enquanto modo de produção deste último: microfísica do poder, micropolítica do real, em lugar de realidade macro ou global à qual corresponderiam determinadas reações sociais. Nesta linha, mais uma vez Foucault se distingue dos historiadores, inclusive dos novos.

Os historiadores trabalham habitualmente sobre objetos (o corpo, a alimentação, o casamento, a solidão etc.) para determinar a evolução das práticas que lhes correspondem e encontrar mutações e descontinuidades. Eles tentam também captar os esquemas de representação da sociedade e das classes sociais frente a estes objetos e trabalham sobre as reações sociais. (Farge, 1984, p.117).

Consequentemente, a apreensão micro do que é do real não se distingue da macro frente ao real à maneira da oposição entre o pequeno e o grande. Trata-se, isto sim, do contraste entre uma apreensão pela via da produção-engendramento e uma apreensão pela via da representação-reação. Se a primeira redundava numa certa figura do real, embora sempre à beira do desfiguramento, a segunda parte de uma entidade totalizadora – o real – que deverá ser necessariamente figurada, isto é, representada.

Aqui se abre o terceiro ponto de distância entre Foucault e os historiadores: a própria disciplina histórica é prática de produção de real, à qual se há que indagar quanto às suas condições de existência e funcionamento. As perguntas foucaultianas relativas à escrita da história não são as de um tranquilo cientista que sempre põe (ou supõe) previamente seu objeto, mas as de um filósofo

fo que coloca entre parênteses a ciência, a fim de elaborar uma visão crítica do presente. De tal visão, a própria história – certa biblioteca, certa família da tribo de Clio – será o suporte. E se, conforme objetam a Foucault alguns historiadores, partes do real são postas de lado em tal empreendimento – representações, quantidades, condutas, responsáveis –, é por vontade realizadora; melhor dizendo, para produzir real como acontecimento, como raridade.

Por meio deste terceiro ponto talvez se clarifique a diferença entre a desnaturalização foucaultiana e a relativização historicista-culturalista. Se o objeto é posto de início, mesmo que como pura incógnita, o alvo colocado pelo historiador não é, ele mesmo, historicizado. Acompanhando a sugestão de Veyne (1982), é possível afirmar: uma frase tal como "a loucura (ou a delinquência, o corpo, o casamento, a família, a criança) é apreendida diferentemente por culturas e contextos históricos distintos" deve ser dita metafísica (p. 170). Metafísica porque desconsidera os efeitos da própria prática historiadora, a qual está lançando para o lugar idealizado (e idealista) de um alvo visado, aquilo que ela mesma engendra, no seu exercício, como conceito.

Neste tipo de raciocínio, culturas e formações históricas distintas acertari-

am em pontos diversos deste alvo, seja seguindo certo tipo – linear ou dialético – de evolução (da pontaria), seja em função de simples diferenças de códigos histórico-culturais (tipo de lente usada na mira da arma, digamos). Já a expressão de Veyne para definir o modo foucaultiano de historicizar é outra: trata-se de "engenhos de guerra" que estouram em todas as direções, e não de um "curso de tiro" em que variam, na aparente tranquilidade da representação ou do código, pontarias ou focos de mira. No dizer do próprio Foucault (1979a), por sua vez, trata-se de privilegiar "análises que se fazem em termos de genealogia das relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas (...). A historicidade que nos domina é belicosa e não linguística". (p.7)

Caleidoscopizando

Conquanto belicosa, nem por isso nossa historicidade exclui certa estética. Ao estourar em todas as direções, os engenhos de guerra configuram a disposição de certas práticas (discursivas e não discursivas). Estas surgem no seio de práticas outras que, mais do que causá-las, as atualizam, ao produzir o vazio que elas vêm preencher. Mesmo se pensarmos que os dizeres e os fazeres de uma época têm certa gramática –

conjunto de regras pré-conceituais que a história se empenha em determinar conceitualmente –, há que ressaltar que tais regras não estão instaladas na plenitude de qualquer razão soberana, utopia evolutiva ou queda irreversível. Aquilo que permite que certas formas de dizer, de fazer e de ser apareçam em certo momento são simplesmente "as saliências e reentrâncias das práticas vizinhas" (Veyne, 1982, p.161).

(...) em uma certa época, o conjunto das práticas engendra, sobre tal ponto material, um rosto histórico singular (...); mas, em outra época, será um rosto particular muito diferente que se formará no mesmo ponto e, inversamente, sobre um novo ponto, se formará um rosto vagamente semelhante ao precedente (...): não há, através do tempo, evolução ou modificação de um mesmo objeto que brotasse sempre no mesmo lugar. Caleidoscópio, e não viveiro de plantas (Veyne, 1982, p.172).

Estética de caleidoscópio: práticas que, como múltiplos pedaços de vidro, se deslocam, dando lugar a um vazio que certo pedaço "outro" vem preencher, por uma confluência de aca-sos. Se identifico certo pedaço-acontecimento-atualização, devo, na qualidade de historiador efetivo, intensificar sua raridade, seu improvável, rela-

cionando-o a séries de deslocamentos de pedaços outros.

Isto parece nos lançar na exigência de apelar a campos disciplinares vizinhos: um acontecimento-pedaço-de-vidro no campo da penalidade ou punição, por exemplo, demandaria o recurso aos campos econômico, militar, pedagógico, fabril, religioso etc. Porém um caleidoscópio não é um jardim de espécies disciplinadas: os pedaços de vidro não são obedientes e imóveis. Há, pois, que aplicar aos próprios domínios de saber uma estratégia de caleidoscopização: nem multi-disciplinarizá-los nem inter-disciplinarizá-los, mas desdisciplinarizá-los (Foucault, 1980a, p. 39) e transversalizá-los.

Como simples exemplo da nova inquietude instaurada por essas experimentações desdisciplinadoras-transversalizantes, basta citar Deleuze (1991a):

Com efeito, o que nos interessa são modos de individuação que não são mais os de uma coisa, de uma pessoa ou de um sujeito: por exemplo, a individuação de uma hora do dia, de uma região, de um clima, de um rio ou de um vento, de um acontecimento. E talvez creia-se erradamente na existência de coisas, pessoas ou sujeitos (p. 116)

Heterotopias e ficções

Ao fazer referência à “vida inteira que podia ter sido e que não foi”, este artigo aspirava bem pouco ao saudosismo, muito a certo tipo de futurismo. Não, por certo, ao que murmura “um dia seremos de tal ou qual forma...”. Afinal, o modo de historicização aqui apregoado – desnaturalizador-construtivista-micro e transdisciplinar-transversalizante – nos recusa os confortos dos essencialismos das origens e destinos, dos campos disciplinares auto-suficientes ou em pacto de dominação, dos monopólios de legitimação. Futurismo heterotópico, talvez: “As utopias consolam, as heterotopias inquietam.” (Foucault, 1966/1992, p.7-8)

Inquietar nossa formação é criar uma imagem de pensamento-ação-subjetivação em favor, espero, de um tempo em que o desmanchamento de territórios hoje cristalizados – empresariamento moral, disciplinamento dos corpos, gerenciamento da vida – se atualize, inclusive, como criação de um novo povo psi, efeito de um processo de desprendimento de si.

Dirão talvez, de forma reprovadora, que sonho, ao imaginar este novo povo, despersonalizado e desprofissionalizado. Contudo, se como por vezes afirmou Deleuze, acreditar no mundo é

o que mais nos falta, sonho sim, aliando-me a Foucault, com o intelectual destruidor das evidências, que cria ficções porque estas, embora virtuais, não deixam de ser reais. Produzem-se com tanta ou mais realidade do que o monótono suposto real em que nos querem fazer crer e que nos torna reativos consumidores de transcendências forjadas por práticas e discursos do Mesmo – em nosso caso específico, o indivíduo, a criança, o Édipo, a falta, o significante. Exatamente por isso, o modo de historicização até aqui proposto merece uma adjetivação suplementar, a de ficcional, no sentido que lhe dá Michel Foucault(1980b):

(...) nunca escrevi nada além de ficções. Com isso não quero dizer que elas estejam fora da verdade. Parece-me plausível fazer um trabalho de ficção dentro da verdade, introduzir efeitos de verdade dentro de um discurso ficcional e, de algum modo, fazer com que o discurso permita surgir, fabrique, algo que ainda não existe (...). Ficciona-se a história partindo de uma realidade política que a torna verdadeira; ficciona-se uma política que ainda não existe partindo de uma verdade histórica (p.75).

Realidade política que torna verdadeira a ficção de uma nova história da formação psi: certo diagnóstico de nosso presente enquanto intelectuais no Rio

de Janeiro/2014, em ruptura, junto a inúmeros companheiros, com o intolerável encargo de “guardiães da ordem” (Coimbra, 1995) – ordem racional, ordem política, ordem subjetivante. Possível contribuição de um modo ficcional de historicização para uma política que ainda não existe: certa história de nossos pretensos objetos naturais – aquela que os faça emergir como efeitos de práticas –, permitindo-nos conhecer o que supostamente devemos ignorar – o detalhe, o aparentemente banal, o pequeno acontecimento monumental, as forças e inversões de forças – poderá incrementar a invenção de táticas e a flexibilização de estratégias em nossos enfrentamentos, no presente, com tudo aquilo que nos aparece com a intensidade do intolerável (na academia, clínica, hospício, hospital, escola, cidade, rua, vida cotidiana).

Professora em um curso de formação de psicólogos, tendo a pensar como Deleuze (1991b): não há exercício confortavelmente instalado no domínio psi senão o do padre (p.19). Sendo assim, tenho lançado mão da história foucaultiana do presente em minhas práticas de ensino e pesquisa. Conto histórias, elaboradas de um certo modo: acontecimentos que instauram novos regimes de verdade e prática, baixos começos que movem montanhas, bana-

lidades da ação que preservam (ou ferem) grandes dominações. Com este procedimento, pratica-se uma autodissolução do domínio psi que se contrapõe ao que denomino, lançando mão de um termo caro aos socioanalistas franceses (Lourau, 1973/2004), *mühlmanização* da formação, ou seja: certa temporalidade instituída de estudos, na qual a reflexão histórico-crítica é vista como devendo ser adiada para um sempre-depois da (de)formação teórico-técnica. Forma-se, hegemonicamente, através de uma lógica de falsificação deliberada de todo enunciado que não seja legitimador de um domínio, prometendo para dias melhores, que evidentemente não virão, a oportunidade para desenvolver a vinculação entre a gênese teórica e a gênese sócio-histórica de conceitos e procedimentos.

Às vezes se pergunta, à maneira dos engajados, a quem serve este tipo (hegemônico) de formação. Preferimos indagar como funciona. Resposta breve: institucionalizando “fabricantes de interiores”. Apesar disso, certos de que nada nos determina senão o presente, de que quanto a ele somos sempre pós-modernos e que toda espera é representativa – representamos o futuro esperado sendo representados por quem diz conhecê-lo, pois pretende dominá-lo –, temos ensaiado menos a grande revolu-

ção que a revolta situada, menos a organização que a ação exemplar, menos a aceitação acrítica de uma presença que a atenção a um presente que pode portar, e sempre porta, a diferença intempestiva dos novos modos de pensar, agir e ser. São eles também novos modos de formar-se, pois “de que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?” (Foucault, 1984c, p.13).

Referências

- Bandeira, M. Pneumotórax. Em M. Bandeira. *Estrela da vida inteira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.
- Baptista, L.A.S. (1987) *Algumas histórias sobre a fábrica de interiores*. Tese de doutorado. Curso de Pós-graduação em Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.
- Châtelet, F. (1974) A história. Em F. Châtelet (org.) *História da Filosofia*, vol.8. Rio de Janeiro: Zahar.
- Coimbra, C.M.B. (1996) *Guardiões da ordem: algumas práticas psi no Brasil do milagre*. Rio de Janeiro: Oficina do autor.
- Daniel, H.(1992) Somos a maioria. *Boletim da Abia*, nr.16, abr.
- Deleuze, G. (1974) Platão e o simulacro. Em *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1991a) Mil platôs não formam uma montanha, eles abrem mil caminhos filosóficos. Em C.H. Escobar (org.) *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon.
- _____. (1991b) Signos e acontecimentos. Em C.H. Escobar (org.) *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon.
- Deleuze, G. e Parnet, C. (1980) *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- Dosse, F.(1992) *A história em migalhas*. São Paulo: Ensaio.
- Ewald, F. (1991) A Esquiza-análise. Em C.H. Escobar (org.) *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon.
- Eribon, D. (1996) *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Farge, A. (1984) Frente à história. Em C.E. Escobar (org.) *Michel Foucault Dossier*. Rio de Janeiro: Taurus.
- Foucault, M. (1979a) Verdade e poder. Em M. Foucault. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1979b) Genealogia e poder. Em M. Foucault. *Microfísica*

- sica do poder. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1980a) La poussière et le nuage. Em M. Perrot (dir.) *L'impossible prison*. Paris: Seuil.
- _____. (1980b) Interview with Lucette Finas. Em M. Morris ; P. Patton (eds). *Michel Foucault: power, truth and strategy*. Sidney: Federal Publications.
- _____. (1983) On the genealogy of ethics: an overview of work in progress. Em H. L. Dreyfus; P. Rabinow. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1984a) What is enlightenment? Em P. Rabinow (ed.) *Foucault reader*. New York: Pantheon Books.
- _____. (1984b) Politics and ethics. Em P. Rabinow (ed.) *Foucault reader*. New York: Pantheon Books.
- _____. (1984c) *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1969/1987) *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. (1966/1992) *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1983/1994a) Structuralismo et poststructuralisme. Em M. Foucault. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard
- _____. (1983/1994b) Un cours inédit. *Magazine Littéraire* nr.207, mai.
- Foucault, M.e Deleuze, G. (1979) Os intelectuais e o poder. Em M. Foucault. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M.; Milner, J.-C.; Veyne, P. & Wahl, J. (1989) Des travaux – présentation. Em Association pour le Centre Michel Foucault (org). *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Seuil.
- Le Goff, J. (1990) *História e memória*. Campinas: Ed. da Unicamp.
- Le Goff, J.; Nora, P.(1989) (orgs.) *História: novos problemas, novos métodos, novos objetos*. Rio de Janeiro: F. Alves, 3 vols.
- Léonard, J. (1980) L'historien et e philosophe. Em M. Perrot (dir.) *L'impossible prison*. Paris: Seuil.
- Lourau, R. (1973/2004) Estudos históricos sobre contrapedagogia. Em S. Altoé (org.) *René Lourau:*

analista institucional em tempo integral. São Paulo: Hucitec.

Rodrigues, H.B.C. (1993) *As subjetividades em revolta: institucionalismo francês e novas análises*. Dissertação de mestrado. Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

_____. (1998) Quando Clio en contra Psyche: pistas para um (des)caminho formativo. *CADERNOS Transdisciplinares*, nr.1.

Stengers, I. (1988) Transmissão de saber e de técnicas e novas formações de poderes. Em M. Elkaïm (org.) *Formação e práticas em terapia familiar*. Porto Alegre: Artes Médicas.

Veyne, P. (1982) Foucault revolucionaria a história. Em P.Veyne. *Como se escreve a história*. Brasília: EUB

Heliana de Barros Conde Rodrigues: professora associada do Departamento de Psicologia Social e Institucional/Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

E-mail: helianaconde@uol.com.br

Enviado em: 07/07/2014 - Aceito em: 30/11/2014
