EDUCAÇÃO & REALIDADE
29(1):45-68
jan/jun 2004

FOUCAULT E A ESCRITA DA HISTÓRIA:
reflexões sobre os usos da genealogia

Inés Dussel

RESUMO – ***Foucault e a escrita da história: reflexões sobre os usos da genealogia.*** Escrever geneaologias tem se tornado moda entre os historiadores da educação. Contudo, nem sempre é levado em conta que não se trata de uma tarefa simples. As relações entre Foucault e os historiadores foram, no mínimo, ambíguas e sua recepção neste campo tem suscitado resistências e controvérsias. Como em muitos outros casos, pode-se dizer que Foucault é mais criticado do que lido. No presente artigo, propomo-nos uma revisão detalhada de dois de seus textos em que é colocado em prática o método genealógico: uma série de conferências proferidas entre 1975 e 1976, chamadas "Genealogia do racismo", e o segundo volume da *História da sexualidade*. Consideramos que a análise dessas aproximações pode nos fornecer mais pistas sobre o que é e como se escreve uma geneaologia, as perguntas que a orientam, como também os desafios que encontra.
Palavras-chave: *Foucault, genealogia, historia da educação, escrita.*

ABSTRACT – ***Foucault and the writing of history: reflections on the uses of genealogy***. The writing of genealogies has become trendy in the history of education. However, it is not always perceived to what extent it is a difficult task. Foucault´s relationships with historians have been ambiguous, and the reception of his work on the field has provoked controversies and resistance. As in many other cases, it can be said that Foucault's work has been more criticized than read. In this article, I intend to perform a close reading of two texts in which his genealogical method was put to work: the "Genealogy of racism", a series of lectures given in 1975-1976, and the second volume of his *History of sexuality*, The Use of Pleasure. I believe that analysing these texts will give us more hints about what a genealogy is about, how it is written, the questions that frame it and also the challenges it faces.
Keywords: *Foucault, genealogies, history of education, writing.*

Introdução: sobre modas e conceitos

No campo da educação, é cada vez mais comum, em congressos e conferências, ler títulos de trabalhos que propõem fazer uma genealogia da escola, do currículo ou de algum espaço ou prática escolar em particular. A difusão do enfoque genealógico indica uma moda crescente que, tal como expressa Anne Marie Chartier sobre os dispositivos (Chartier, 2002), abrange um conjunto cada vez mais impreciso de práticas de pesquisa. Genealogia, arqueologia, história, contra-história são usados como sinônimos ou termos equivalentes, sem que estejam muito presentes as implicações e especificidades de cada um deles.

É interessante lembrar que, apesar da suposta harmonia na qual convivem nossos conceitos, a recepção de Foucault no campo dos historiadores não tem sido fácil, e tem suscitado controvérsias e debates. O trabalho da genealogia, para alguns, é sinônimo de uma anti-história, de um empreedimento totalmente oposto aos objetos e métodos da prática historiográfica. Neste artigo, interessa-nos rastrear parte desse debate e, sobretudo, aproximarmo-nos de dois trabalhos nos quais Foucault se propõe a escrever uma genealogia para poder atacar, com mais vagar, as novidades, desafios e problemas que esse enfoque da história coloca. Faremos isso não com a intenção de mostrar quem tem razão: se Foucault ou os historiadores que se opuseram a ele; pelo contrário, interessa-nos ver como, nessas oposições, se desdobram jogos ou perguntas sobre o que significa conhecer algo historicamente, e tratar de compreender, mais detalhadamente, as respostas que Foucault esboçou. Nossa aproximação será, então, mais historiográfica do que educacional; deixamos ao leitor a tarefa de repensar esses debates no registro da produção que vêm surgindo na educação latino-americana.

Foucault, a genealogia e a história

Pouco tempo depois da publicação de *As palavras e as coisas*, em 1966, Jean Paul Sartre acusou Michel Foucault de estar assassinando a história. Sartre não estava só nessa crítica. Para os historiadores próximos ao marxismo, a rejeição foucaultiana à teleologia e sua resistência em fundar a narrativa histórica num imperativo político-moral, era equivalente a decretar o fim da história. Por outro lado, os historiadores tradicionais consideraram que, se a história era *somente* (a ênfase era deles) uma prática interpretativa – e não a descoberta do que verdadeiramente aconteceu, como preconizava von Ranke – o empreendimento historiográfico não tinha nenhuma utilidade ou rigor (Dean, 1994)[1].

Seria no mínimo irônico que, acreditando em sua inutilidade, Foucault tenha dedicado tanto esforço nesse campo de saberes. Mesmo um leitor superficial pode observar que a história era central no projeto intelectual de Foucault. Da

História da loucura até a *História da sexualidade*, "história" é um termo recorrente e sólido, que agrupa os pressupostos e os métodos com os quais Foucault quis construir seus campos de pesquisa. Mais do que isso, a história é sua estratégia privilegiada contra o essencialismo; ela reintroduz a contingência e a mutabilidade lá onde a filosofia da história tradicional via somente o desdobramento de essências em desenvolvimentos naturais e inevitáveis.

O trabalho de Foucault como historiador foi questionado pelos próprios historiadores, provavelmente porque seu projeto fazia ruir as fundações nas quais se estabeleceu a prática historiográfica. Criticando o "mito filosófico da história", Foucault buscou dissolver "idealidades" como a "razão", o "sexo", o "poder" ou a "contradição". Esse projeto o afastou da história das representações ou das práticas, que tinham marcado o ofício dos historiadores. Através da idéia de "escrever a história do presente", Foucault questionou a imutabilidade das categorias históricas, estabelecendo, ao contrário, a contingência radical e o caráter situacional do conhecimento histórico.

Numa entrevista realizada com historiadores franceses, por ocasião da publicação de *Vigiar e punir*, Foucault disse que a principal diferença entre o enfoque dos historiadores tradicionais e o seu é a de que ele jogava "um jogo diferente". Enquanto os historiadores pensavam a sociedade como seu horizonte e marco de referência, o tema geral de Foucault era o dos discursos de verdade. Ele se propôs a escrever a história da "objetivação" dos elementos que os historiadores davam como indiscutíveis, ou consideravam como "objetivos". Esse é um tema filosófico, nos advertiu Foucault, e talvez os historiadores tenham o direito de permanecer indiferentes a ele. Provocativamente, Foucault assegurou que não esperava encontrar as respostas a essas perguntas na história; em vez disso, buscou analisar os efeitos que essas perguntas produziam no conhecimento histórico (Foucault, 1980, p. 48-50). Desestabilizar o conhecimento onde quer que ele estivesse era o seu jogo favorito. Porém, isso era mais do que um jogo retórico. Seus deslocamentos contínuos entre campos demonstravam a dificuldade da tarefa que ele empreendia. Como disse uma historiadora francesa, a história da verdade deveria ser escrita a partir de algum lugar intermediário entre a história e a filosofia (Farge, 1984, p. 40-42): nem tão filosófico a ponto de se converter em metafísica, nem tão histórico a ponto de obscurecer as continuidades que a estruturam.

Provavelmente, a maior contribuição de Foucault à escrita da história é a reativação da noção de *genealogia*. Em "Nietzsche, a genealogia, a história", o ensaio mais sistemático que escreveu sobre o tema, ele se baseou no filósofo alemão para propor uma abordagem da história que abandonasse a busca das origens a fim de voltar-se para o jogo casual das dominações que constituem os acontecimentos. Essa tarefa cinza e meticulosa requer uma erudição incansável, para encontrar a "proliferação dos acontecimentos através dos quais (graças aos quais, contra os quais) eles se formaram" (Foucault, 2000, p. 265). O enfoque

genealógico reestabeleceria a disparidade que subjaz ao começo das coisas, o dissenso, aquele "algo totalmente diferente" que está por trás delas e evitaria reinstalar a "identidade inviolável da origem".

Nesse sentido, a *genealogia* constrói-se em oposição à *história*, isto é, à história dos historiadores tradicionais. Em sua busca pelo que "verdadeiramente aconteceu", da imagem da verdade primordial totalmente adequada à sua natureza, os historiadores possibilitaram que uma perspectiva supra-histórica dominasse o sentido histórico. Foucault acusou-os de referir o acontecimento singular a um mecanismo ou estrutura que deveria ser tão unitária quanto possível, tão necessária, tão inevitável quanto possível. Em outras palavras, tão exterior à história quanto possível. Em contraste, a genealogia reestabeleceria a singularidade do acontecimento, seu poder disruptivo. Dividindo nossas emoções, multiplicando nossos corpos, privando o ser de estabilidade, a genealogia não se deixava levar por "nenhuma obstinação muda na direção de um fim milenar". "Operar cortes no saber" também significava interromper a continuidade da administração de nosso futuro, sacudi-lo, desestabilizá-lo[2].

Por isso, a genealogia não é um saber neutro; pelo contrário, é perspectiva absoluta. Ela não quer eliminar a própria paixão, porque "se sabe perspectiva, e não recusa o sistema de sua própria injustiça" (Foucault, 2000, p. 274). Ela separa a história da memória para construir uma contra-memória; em outras palavras, tenta transformar a história desdobrando-a numa "forma totalmente diferente do tempo" (Foucault, 2000, p. 277)[3].

A natureza política dessa abordagem da história foi sintetizada por Judith Butler, que afirmou que "a genealogia investiga as apostas políticas que estão presentes no ato de determinar como origem e causa as categorias de identidade – que, de fato, são efeitos de instituições, práticas, discursos com múltiplos e difusos pontos de origem". Na mesma direção, Colwell argumenta que:

> *(...) a genealogia funciona decompondo as séries particulares por meio da quais se organizaram os acontecimentos, para criar uma série diferente para eles. (...) Se a história é a memória coletiva de um grupo social particular, então, a genealogia é uma contra-memória, composta pelos mesmos elementos repetidos e organizados de uma maneira diferente* (Butler apud Colwell, 1997)[4].

Como procede a genealogia para além da erudição cinza e meticulosa que propunha Foucault? Por meio de que questões específicas ela se torna diferente da tarefa do historiador tradicional, que é a de ler documentos em arquivos? Nesse ponto, alguns leitores poderão sentir-se desiludidos, porque Foucault não deu regras a seguir, nem detalhes de seu método; e, se em algum momento o fez, foi para questioná-lo ou para transformá-lo em seguida. Mitchell Dean tem razão quando argumenta que qualquer codificação de sua abordagem metodológica deve ser considerada, antes, como uma "revisão que revisita e esclarece a análise depois do acontecimento [da escrita], do que um plano racionalista colocado em prática por [Foucault]" (Dean, 1994, p. 2).

Qualquer compreensão, então, deveria partir de uma leitura cuidadosa de seus trabalhos, para entender como nele se desenvolveu o projeto genealógico. Neste artigo, buscarei analisar a escrita da história que Foucault propõe, a partir do estudo de dois textos que representam dois projetos genealógicos um tanto diferentes[5]. O primeiro é de 1976, e se ocupa da genealogia do racismo ou do Estado moderno, como Foucault explicou depois. O segundo é sua história da sexualidade e, particularmente, de sua genealogia da ética na Grécia antiga, desenvolvida por ele no segundo volume da *História da sexualidade – o uso dos prazeres*. Esses dois textos diferem em múltiplos sentidos, porém há uma distinção fundamental que não deveria ser subestimada. Enquanto o segundo texto tomou a forma de livro e foi explicitamente planejado para isso, o primeiro é uma série de conferências ou de aulas magistrais que Foucault não aceitou publicar – e era parte de um projeto que ele abandonou no ano que se seguiu às aulas. Por que, então, lê-lo? Certamente, não buscamos encontrar "o" texto que, finalmente, irá revelar a verdade final de seu pensamento – verdade última na qual não acreditamos. Em vez disso, trataremos de analisá-lo como outro exemplo – menos conhecido, mas não menos interessante – das possibilidades e dos limites que o projeto genealógico abre. Não buscaremos saber em que medida Foucault se manteve fiel a seu projeto original avaliando sua coerência ou consistência teórica. Mais do que estabelecer uma espécie de "polícia dos conceitos" que julgue bons e maus usos – o que não seria muito fiel ao espírito foucaultiano –, interessa-nos, ao contrário, analisar como as "aplicações" de seu projeto foram feitas e com que efeitos[6].

A genealogia do racismo: a busca de uma contra-história

Entre 1975 e 1976, Foucault ministrou um curso sobre genealogia do racismo, que foi apresentado em seu resumo como "Em defesa da sociedade[7]" ("*Il faut défendre la societé*"). Deu-se à tradução espanhola dessas conferências no *Collège de France* o título "Genealogia do racismo", inspirado na última conferência do curso[8].

Na conferência ou aula inaugural, Foucault anunciou que buscava rastrear a origem do racismo no Estado. Deve-se observar que há um jogo de palavras evidente nessa expressão, entre *raison d'Etat* e *racisme d'Etat*. Foucault queria enfatizar as continuidades entre o Estado moderno, com a racionalização burocrática que ele implica, e suas formas "aberrantes" – o nazismo e o estalinismo.

O que nos interessa sobre essas conferências é o desdobramento de um enfoque genealógico dirigido para a "insurreição dos saberes sujeitados (subjugados, submetidos ao jugo). A retórica e a qualificação do projeto genealógico como uma "contra-história" é o que distingue essas aulas do outro texto que consideraremos mais adiante, *O uso dos prazeres*.

Foucault iniciou a primeira aula localizando seu discurso no campo das lutas sociais contemporâneas. Nos últimos quinze anos, anunciou ele, a mobilização social tomou a forma de críticas sociais e autônomas, que foram legitimadas não pela adoção de normas comuns, mas pelo emprego de táticas específicas. Assim, experimentamos o que ele chamou a "insurreição dos saberes sujeitados", que inclui tanto os saberes "baixos", populares (do delinqüente, do enfermo, do paciente psiquiátrico), quanto os saberes "altos", eruditos. A erudição implicou recuperar os conteúdos históricos que foram enterrados ou mascarados por sistematizações formais ou coerências funcionais. Essa insurreição serviu para despertar esses saberes adormecidos.

Nesse campo de lutas, a genealogia opera em ambos os níveis. Foucault a define como o acoplamento do saber erudito com as memórias locais. Trata-se de uma "redescoberta exata das lutas e memória bruta dos combates" (Foucault, 1999, p. 13). Esse acoplamento tem um objetivo político: permite-nos "a constituição de um saber histórico das lutas e a atualização desse saber nas táticas atuais" (ibidem, p. 13). A genealogia é definida como uma anticiência não no sentido de que deve render-se à ignorância, mas como uma insurreição contra a instituição da ciência, contra sua dominação sobre outras formas de conhecimento. A ciência é entendida, nessas conferências de Foucault, como os efeitos centralizadores e totalizadores de poder, que um discurso considerado como científico têm sobre outros saberes. A genealogia é, então, "uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, formal e científico" (Foucault, 1999, p. 15).

Analisando seu próprio trabalho anterior, Foucault destacou que seu projeto sempre consistiu na reativação dos saberes locais, tratando de minar os fundamentos dos discursos totalizantes. Ele nos preveniu sobre os perigos de se tentar colonizar novamente tais saberes, produzindo uma síntese destas genealogias locais. Essa intenção se encontrava presente nas perguntas que, freqüentemente, lhe faziam: "qual é a unidade de seu projeto?", "então, até onde vai?". O que ele se propôs a fazer em seus projetos anteriores (falava de uma aposta, acentuando o movimento político que queria fazer), foi a análise das muitas dimensões do poder, seus desdobramentos, seus efeitos em áreas e níveis distintos da sociedade, numa clara oposição a uma visão derivativa e economicamente determinada do poder.

Não nos deve causar surpresa o fato de que a genealogia do conceito de racismo, proposta por Foucault, não siga a via tradicional do anti-semitismo e do racismo religioso, a qual busca ver por meio de que mecanismos foi estabelecida e executada a exclusão, desqualificação ou aniquilamento de uma raça em particular. Pelo contrário, o projeto genealógico de desestabilizar a ciência – nesse caso, a ciência política – buscou rastrear a emergência do racismo como saber "baixo", perigoso, que deveria ser domesticado e sujeitado como *razão de Esta-*

do. Foucault vinculou a genealogia do racismo à construção de uma genealogia do Estado moderno – projeto que ia muito mais além de nossa noção contemporânea de *raça*.

Para Foucault, o problema fundamental ao se estudar a emergência do Estado moderno é evitar a armadilha das análises do Estado "vistas de cima", na qual caem as concepções liberais e marxista de poder. O liberalismo (guiado pela metáfora jurídica do contrato) considera o poder da mesma forma que qualquer outra mercadoria: como algo que alguém possui, usa, entrega. O modelo de poder político é o do intercâmbio contratual. O marxismo, por sua vez, considera que o poder tem na economia uma fonte histórica, que é sua verdadeira *raison d'être*, e tem como modelo a guerra-dominação. Porém, para ambos, para além de suas diferenças, o Estado representa o coroamento de um sistema de poder, seu ponto maior de concentração, que age difundindo e distribuindo quantidades iguais (para o liberalismo) ou desiguais (para o marxismo) de poder aos diferentes setores sociais.

Em contraste, na proposta de Foucault, o poder precede ontologicamente a qualquer outro fenômeno[9]. O poder não se exerce de cima para baixo, mas opera através de ramificações capilares e reticulares. Nunca se localiza apenas nas mãos de alguns – por exemplo, o rei ou o soberano –, mas circula e funciona em cadeia. O indivíduo que foi constituído pelo poder é, ao mesmo tempo, seu veículo (Foucault, 1999, p. 28). O poder deve ser analisado não no nível das decisões ou das intenções, mas no dos corpos, no das condutas e atuações materiais.

Falar da organização reticular do poder não implica dizer que se trata de uma distribuição eqüitativa. Muito pelo contrário: a noção de *assimetria* é central à idéia foucaultiana de poder. Nas duas primeiras aulas, Foucault propôs uma análise *ascendente* do poder – que começa a partir de seus mecanismos infinitesimais, com sua própria história, técnicas, táticas – e mostrou depois como essas formas foram colonizadas, invertidas, transformadas, sujeitadas por mecanismos mais gerais e formas de dominação mais globais. Numa "aplicação" prática de seu pensamento, ele deu o seguinte exemplo: não deveríamos pensar que o encarceramento do delinqüente, o confinamento dos enfermos ou a repressão da sexualidade infantil existiram porque foram uma preocupação prioritária da burguesia. Para ele, não era a relevância econômica dessas práticas que estava em jogo, mas os mecanismos de poder pelos quais o desvio era controlado, perseguido, castigado e reformado (Foucault, 1999, p. 38 e ss.). Esses mecanismos colocaram em movimento métodos particulares de observação, técnicas de registro, procedimentos de investigação, aparatos de exame, em outras palavras, saberes que sustentaram estratégias e sistemas de sujeição. Não foi o impacto direto dessas estratégias e sistemas sobre a conformação da força de trabalho que contribuiu, de forma importante, para a sociedade, mas, sim, a economia ou produto deles resultante.

Voltemos à genealogia do racismo no Estado. Para evitar as armadilhas dos modelos que estamos falando, devemos começar "por baixo", observando as margens, ou – como é constantemente repetido nas aulas – pelos saberes sujeitados. Quais eram os saberes sujeitados no âmbito da constituição do Estado? Foucault os encontrou naquilo que chamou de "discurso" da guerra perpétua, isso é, na idéia de que a guerra é a trama sem fim da história. Inicialmente, essa idéia foi articulada e codificada em termos da luta de raças – entendida não biológica ou religiosamente, mas como grupos ou etnias sociais diferentes. Mais tarde, essa idéia se estendeu por uma série de práticas que foram usadas nas mobilizações no século XVII contra monarquia tanto na Inglaterra como na França.

Seguindo o ponto de vista de Foucault, a noção de guerra perpétua foi atribuída erroneamente a Hobbes – quando, de fato, Hobbes foi o primeiro que tratou de colonizá-la e de domesticá-la em termos de soberania e, claro, para benefício da monarquia[10]. Em troca, ter-se-ia que buscar a emergência dessa idéia "baixa", revolucionária, em seu vínculo com os movimentos pequeno-burgueses e populares da Inglaterra em 1630 – dentre os quais, menciona os niveladores, os *diggers* e os puritanos. Essa idéia apareceria novamente com os aristocratas franceses que enfrentaram Luís XIV, no final do mesmo século. Nessa mobilização, emergiu um modelo binário para pensar a sociedade, em oposição à ordem tripartite dos tempos medievais.

Para Foucault, a emergência dessa nova forma de pensar implica que há uma cesura que divide a sociedade de um extremo a outro; que, embora essas diferenças possam ser definidas como étnicas, lingüísticas, energéticas – ou de ferocidade ou barbárie –, elas estão sempre articuladas ou codificadas em termos raciais. O discurso da guerra perpétua afirmou que "a lei não nasce da natureza, (...) a lei nasce de conflitos reais: massacres, conquistas, vitórias, que tem sua data e seus horroríficos (sic) heróis" (apud Pasquino, 1993, p. 77-88). Esse discurso – que, para Foucault, falando rigorosamente, é o primeiro histórico-político depois da Idade Média – dizia que "a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; a lei nasce com os inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo" (Foucault, 1999, p. 59). Assim, o "nós" que articula ou enuncia esse discurso não pode ser neutro; ele tem que se situar em algum dos dois pólos. Não é polêmico, mas beligerante. A verdade não poderia estar, então, no "justo meio" aristotélico, mas depende do fato de que esse "nós" se situa em algum dos campos. É o pertencimento ou a vinculação a um campo que permite ao sujeito que fala decifrar a verdade e denunciar a ilusão – que nossos adversários nos fizeram crer – de que vivemos num mundo ordenado e pacificado.

Como já mencionado, essa oposição "nós/eles" foi articulada, codificada ou transformada num discurso que envolvia a oposição entre raças. A idéia de *raça* não tinha, como no final do século XIX, um sentido biológico estabilizado;

pelo contrário, ela era uma categoria fluida, que abrangia diferentes origens de grupos, línguas, religiões, privilégios ou, inclusive, de diferenças em seus direitos ou maneiras de exercer poder.

Essa maneira de pensar conjuga o saber que "talvez" (as aspas são minhas) pertencesse aos aristocratas franceses nostálgicos e decadentes com as grandiosas pulsões e ardores míticos das vitórias populares. "É o [discurso] dos amargores, mas é também o das mais loucas esperanças" (Foucault, 1999, p. 68). É um discurso que está localizado fora do discurso filosófico-jurídico, constituindo sua exterioridade.

Quando emergiu, esse discurso da guerra perpétua era tão fraco e marginal que sequer era considerado um adversário pelo discurso jurídico-político hegemônico. Contudo, a dupla rebelião – popular e aristocrática – contra o poder do rei, converteu-o num importante oponente até o final do século XVII. Nas aulas cinco a nove, Foucault concentra-se nos enormes esforços feitos para domesticar e colonizar este discurso. Em sua interpretação desse processo, são Hobbes e a dialética hegeliana – esta última, entretanto, em maior grau – que atuam como os instrumentos privilegiados dessa transformação e domesticação. A dialética codificou a luta e a guerra numa, assim chamada, *lógica da contradição*: "ela as retoma no duplo processo da totalização e da atualização de uma racionalidade que é a um só tempo final, mas fundamental, e em todo caso irreversível" (Foucault, 1999, p. 69). Por meio dessa intervenção, a dialética reassegura a constituição de um sujeito universal, de uma verdade reconciliada, de uma lei que dá, a cada particularidade, sua localização em uma ordem. "A dialética é a pacificação, pela ordem filosófica e talvez pela ordem política, desse discurso amargo e partidário da guerra fundamental" (ibidem)[11].

No século XIX, houve duas novas transcrições da idéia da guerra das raças (Foucault, 1999, p. 71). A primeira foi biológica e iniciou-se antes de Darwin; foi o nascimento da teoria racial num contexto histórico-biológico. Essa transcrição chegaria em seu ápice com a formação dos movimentos nacionalistas e com as políticas européias de colonização. Porém, há uma segunda transcrição, que apagou qualquer vestígio de conflitos raciais na noção de luta de classes. Aqui, Foucault coloca-se diretamente contra o marxismo.

O que ele chamou de *racismo biológico-social* suprimiu a idéia da luta de duas raças em favor da noção de desdobramento ou desenvolvimento de única e só raça numa super-raça e numa sub-raça – ou na emergência de seu próprio passado. Assim, o conflito começou a ser entendido como algo que teve lugar num único e mesmo campo social: foi percebido como uma dinâmica que corrompe, infiltra; uma dinâmica que vem de dentro e não de fora. Por meio dessa interiorização, o discurso da guerra de raças foi re-centralizado e se tornou um discurso de poder, um poder centralizado e centralizador. Não mais um princípio para lutar contra outras raças, mas um princípio de segregação e normalização na sociedade. Tampouco, permaneceu um discurso de denúncia das leis e estru-

turas de poder que eram instrumentos de sujeição dos inimigos. A partir desse momento, o discurso das raças, no plural, se tornaria singular e se deslocaria de um discurso contra o Estado para um discurso organizado pelo próprio Estado (Cf. Stoler, 1995, p. 71). Em vez de dizer "devemos nos defender da sociedade", dir-se-ia "temos que defender a sociedade contra os perigos biológicos dessa sub-raça, essa contra-raça".

Naquilo que constitui um paradoxo relativamente à sua emergência como discurso de oposição, o discurso da guerra de raças preparou o caminho, portanto, para o racismo de Estado, um racismo que a sociedade ia exercer sobre ela mesma. A permanente purificação da sociedade torna-se uma estratégia no interior das dimensões fundamentais da normalização social. O Estado não será o instrumento de uma raça sobre outra – o que evidenciaria claramente seu caráter particularista, parcial –, mas o protetor da integridade, superioridade e pureza de toda a raça. A idéia de uma raça única, abrangendo o monismo, o monopólio estatal e o determinismo biológico, irá substituir a idéia da guerra de raças. Nesse processo, há uma inversão de termos e um realinhamento com objetivos conservadores e de dominação colonial (Stoler, 1995, p. 62). Foucault mencionou brevemente que o nazismo e o estalinismo eram os intérpretes desse processo no século XX, e, em menos de uma página, assinala como esse discurso foi transformado e re-adaptado pelos totalitarismos contemporâneos.

Uma das intervenções mais incisivas de Foucault, nas políticas de escrita da história, foi chamar de *contra-história* sua própria genealogia do racismo. Essa noção foi desenvolvida na quarta aula, chamada, sintomaticamente, "A parte da sombra[12]". Tal como a contra-memória, que ele propunha em "Nietzsche, a genealogia, a história", a contra-história se coloca frente à história considerada discurso de poder. A história, diz Foucault, é uma intensificação do poder" (1999, p. 79). Ela reforça o poder através do jugo da lei e o esplendor de um nome através da glória. "A história é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete; é também o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza" (Foucault, 1999, p. 79).

Em suas aulas, Foucault opõe uma contra-história a uma história oficial. Deve-se destacar que Foucault não falava de grupos subalternos ou oprimidos, propondo novas reconstruções de acontecimentos ou novos heróis, nem tampouco da "história popular". Para ele, o discurso da guerra perpétua atuava como uma contra-história, mas que era uma forma de contra-história diferente da "história vista de baixo". Em primeiro lugar, Foucault estabeleceu um princípio de heterogeneidade: "dito de outro modo, a história de alguns não é a história de outros". A história não é a história de todos e de qualquer um: é a história dos ganhadores ou dos perdedores. Os saxões têm sua história e os normandos a sua, e elas não são compatíveis porque uma subjugou, sujeitou a outra. Ao estabelecer esse princípio, a contra-história falaria, "a partir das sombras", daqueles que não tiveram glória, que emergiram da sombra para falar sua história

em voz alta. No interior deste novo discurso da guerra das raças, a história torna-se mais parecida com a Bíblia, com a história mítico-religiosa dos hebreus, e mais distante da história jurídico-política dos romanos. Contra a história dos reis e soberanos, Foucault se voltou para a história das profecias e das promessas.

A contra-história também supõe uma forma de descobrir um segredo, de decifrar o que foi escondido pelos ganhadores, de destacar como um saber "roubado" e ocultado podia ser re-apropriado para que essa verdade emergisse dos arquivos em que estava guardada. Por último, essa contra-história era, num sentido mais simples (porém mais forte), a crítica, o ataque e a superação de poder. Os niveladores podiam dizer: o poder é injusto porque não nos pertence. Seu discurso não buscava pacificar a sociedade, mas rompê-la. Falavam de direitos justos apenas para declarar guerra a leis injustas (Foucault, 1999, p. 84).

Essa contra-história estabeleceu o direito à revolta – agora concebido como uma necessidade da história; a insurreição, então, correspondia à ordem social da guerra. O que Hobbes queria eliminar era a idéia de que as relações de poder sempre envolvem dominação. Hobbes e o materialismo dialético do século XIX atuaram da mesma maneira: neutralizando o historicismo político que denunciava as densas, múltiplas e historicamente ilimitadas relações de poder. Em vez da idéia de soberania introduzida por Hobbes, o materialismo dialético adotou a noção de luta de classes. Foucault se opôs a ambas: "é desse discurso do historicismo político [da guerra de raças] que eu gostaria de fazer tanto a história quanto o elogio" (Foucault, 1999, p. 133).

Gostaríamos de fazer, agora, alguns comentários críticos sobre o argumento de Foucault relativo à história do racismo como projeto geneaológico. Provavelmente, a contribuição mais importante de Foucault nessa série de aulas é a referência à *fluidez da raça como categoria histórica*. Mostrando como foi articulada de diferentes maneiras na história moderna, como emergiu como discurso de oposição e como se reverteu num racismo de Estado, Foucault colocou em evidência a flexibilidade da construção *raça*. Como ele disse reiteradamente, os discursos têm uma polivalência estratégica, e os discursos sobre a raça não pertencem *de juris* nem aos opressores, nem aos oprimidos. O discurso da guerra de raças emergiu como discurso de oposição. Porém, para poder permanecer unívoco, ele acabava produzindo muitos inimigos e oposições (os radicais ingleses, a reação aristocrata francesa, as mobilizações pré-revolucionárias do século XIX). O discurso da raça deveria ser pensado, então, como móvel e polivalente.

Ann Laura Stoler baseou-se no trabalho de Foucault para questionar também a política anti-racista atual. Depois de dizer que "o racismo é um discurso de vacilações", a autora passa a questionar a crítica do racismo que esquece sua fluidez histórica e que se concentra simplesmente em demonstrar que a raça não é traço biológico. Em seu ponto de vista, esse tipo de crítica, que fixa a raça num

sentido essencial, é incapaz de lutar contra as formas flexíveis sobre as quais os novos racismos são construídos – tal como aconteceu no passado e como está acontecendo agora[13].

No entanto, em relação ao nosso interesse sobre sua concepção de história, essas aulas implicam uma *concepção dualista do saber* que contradiz, até certo ponto, o próprio projeto foucaultiano de descentralizar o poder. A idéia de uma *contra-história* parece estar fundada, se não em visões de cima para baixo do poder, pelo menos em noções da política centradas na hegemonia e na contra-hegemonia. Em vários parágrafos, fica-se com a impressão de que os sujeitos "alternativos", de oposição, produziriam ou carregariam novos saberes, que viriam a ser reprimidos ou neutralizados por meio de sua inversão pelos sujeitos dominantes. O campo social está dicotomizado: ganhadores e perdedores, conquistadores e conquistados. O saber se atribui a certos grupos sociais, emerge com intenções políticas, obedece a táticas particulares. O uso do modo subjuntivo e de expressões matizadoras não ameniza, no entanto, esse movimento mais geral em direção ao dualismo.

Em nossa opinião, porém, o que constitui o elemento que está em maior contradição com o projeto foucaultiano mais geral não é tanto a dicotomia (ainda que ela não se enquadre facilmente na visão de um poder descentralizado), mas o fato de que ele não provê outro tipo de fundamento para os discursos que não aqueles dos grupos sociais. Dada sua recusa em fundar as teorias, estratégias ou táticas em forças sociais subjetivadas – como "as classes dominantes", "o Estado" ou, ainda "o autor" da obra literária[14] –, essa falta de referências a uma formação discursiva mais densa e complexa é surpreendente.

É somente na oitava aula que é introduzida a noção de *episteme*, para se referir a como o saber sujeitado pode ser transferido para outros grupos e situações. Foucault afirma que a contra-história foi uma tática discursiva, uma tecnologia de saber-poder – e, precisamente porque era uma tática, ela podia ser transferida e transformar-se tanto na lei que governa a formação do conhecimento, quanto na forma crítica de todas as lutas políticas (Foucault, 1999, p. 204-205). A partir da emergência do discurso da guerra das raças, as lutas políticas pressuporiam que a batalha deveria ter um conteúdo histórico, isto é, tomariam certas narrativas do passado como válidas e legítimas, num movimento que regularizará e disciplinará a produção de conhecimento histórico. O nascimento da disciplina histórica, com suas instituições e suas formas autorizadas e legitimadas de saber, ocorreu no mesmo momento de domesticação dessa insurreição.

Mesmo que exista uma referência tardia a uma tecnologia ou a uma *episteme*, essa articulação parece emergir somente *a posteriori* dos próprios fatos. De qualquer forma, a *episteme* histórica é atribuída a um único lado; de outro, Foucault coloca a história descentrada, a consciência histórica polimorfa, dividida, beligerante, que é "a outra face da consciência política" (Foucault, 1999, p. 223). Esses dois lados ou partidos estão sempre lá, já de saída, e nunca são

suficientemente explicados. Ainda que ele recuse, explicitamente, a idéia de luta de classes, mantém uma explicação dualista dos acontecimentos históricos. E, nesse dualismo, a contra-história viria a desempenhar um papel redentor[15].

Além disso, consideramos que a perspectiva destas aulas é interessante, porém problemática, para um projeto que tenta evitar as tentações de *uma hipótese repressiva do poder*[16]. Em certos momentos, Foucault pareceu tentado por essa retórica que tanto criticou, por exemplo, quando falou do despertar das linguagens adormecidas, ou dos sujeitos que começam a falar em voz alta – se estivessem adormecidos ou estivessem esperando falar em voz alta, poder-se-ia, então, perguntar: quer dizer que já estavam ali, constituídos de antemão, antes dessa luta ou dessa prática? Por outro lado – e para marcar a ousadia de seu empreendimento historiográfico –, é preciso dizer que, em Foucault, a ênfase nas exclusões e repressões de um discurso particular é resultado uma análise de sua transformação, das múltiplas re-apropriações de um discurso particular ou de parte de distintos grupos sociais. Em muitos outros parágrafos, fica claro que para ele o poder opera produzindo e reescrevendo. A recuperação, a rearticulação e a reapropriação dos discursos sugerem as rupturas e continuidades por meio das quais o poder se desloca. Poder-se-ia dizer que se abandona uma história linear para dar lugar a uma história centrada na contingência, no acaso das lutas.

Pascale Pasquino, rememorando a experiência como colaborador de Foucault durante esses anos, lembra-se de tais ambigüidades. Pasquino destaca o *impasse* que o discurso das disciplinas alcançou depois de *Vigiar e punir*, um *impasse* que fez eles sentirem que não poderiam ir mais além. Nas palavras de Pasquino (1993, p. 23):

> *O modo como vinham raciocinando, (...) ameaçava nos levar, sobretudo, a uma denúncia extremista do poder – visto de acordo com o modelo repressivo – que era insatisfatória do ponto de vista teórico. Mesmo quando pudemos nos opor, com êxito, à concepção marxista de poder, economicista e determinista, a conceitualização que havíamos desenvolvido não era suficiente em si mesma e exigia a investigação de problemas globais sobre a regulação e ordenamento da sociedade tanto quanto sobre as modalidades de conceitualizar o problema. Este é o "pano de fundo" sobre o qual emergiu a pergunta sobre governo –, um termo que se tornou cada vez mais central para a reflexão de Foucault, e que, se supunha, iria superar as ambigüidades que víamos na palavra "poder".*

Essas aulas, mais do que escritos definitivos sobre teoria política (uma consideração que excede claramente seu alcance e forma), permanecem como testemunho das transformações do pensamento do próprio Foucault, de como ele lutou contra os limites de suas próprias categorias e formas de raciocínio. Voltando à preocupação deste artigo, elas nos mostram uma forma exemplar de desenvolver um projeto genealógico e, também, ilustram os problemas envolvi-

dos em qualquer genealogia: a articulação de saberes e discursos com outras práticas sociais, o papel das "forças sociais subjetivadas" na história, a recentralização quase inevitável de acontecimentos através de novos "mapas" de sucessos e lutas. Gostaríamos agora de nos deter em outro texto para analisar como Foucault abordou esses mesmos problemas de uma outra maneira, embora suscitando problemas novos.

O uso dos prazeres: a problematização da história do eu

Em *O uso dos prazeres*, o segundo volume da *História da sexualidade*, Foucault propôs-se a escrever uma genealogia da ética, isto é, a fazer uma análise das "práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo" (Foucault, 1998, p. 11).

Numa entrevista publicada pouco tempo depois de sua morte, Foucault resumiu o segundo e o terceiro volumes da *História da sexualidade* como a tentativa de inscrever essa história na problemática do nascimento de uma moralidade particular, ou seja, como uma reflexão sobre a sexualidade, o desejo e o prazer. Se antes ele tinha se preocupado com a maneira pela qual governamos os outros (os loucos, os desviados, os doentes, as crianças), agora tenta mostrar como nós governamos a nós mesmos, como uma experiência do eu se desenvolve de tal forma que vincula a relação consigo mesmo com a relação com os outros (1984a, p. 18-23). Nesse governo de nós mesmos, mostrou uma preocupação especial com a questão da liberdade que, se não era nova, pelo menos não esteve tão presente em seus trabalhos anteriores. Foucault investiga essa problemática em três domínios da Grécia Antiga: a *dietética* (entendida como a relação com o próprio corpo), a *econômica* (entendida como a relação com as mulheres) e a *erótica* (entendida como as relações com os rapazes). Em todos esses domínios, ele tratou de rastrear a constituição de uma ética que forneceria guias para governarmos a nós mesmos. Em sua opinião, a moralidade dos gregos não constituía um sistema moral unificado, coerente e autoritário, imposto a todos com o mesmo padrão; era antes um conjunto de orientações da natureza de um complemento, um "luxo" em relação à moralidade comumente aceita. As artes da existência não eram obrigatórias, nem estavam inscritas numa tecnologia jurídica ou normalizadora do tipo dos dispositivos modernos. Por isso, tampouco, regulavam as transgressões e as perversões. Desta forma, elas conformaram uma ética positiva, vinculada menos ao "dever ser" do que à elaboração de uma série de condutas e comportamentos.

As artes da existência não pretenderam ser universais, mas afirmar uma ética pessoal. Não tinham uma concepção normativa sobre o que é a natureza humana. Elas proporcionariam uma "livre" elaboração de cada um de acordo com

critérios estéticos, ou seja, a estilização pessoal e social de si mesmo. Foucault destacou que essa estilização era um princípio válido somente para aqueles capazes de governar a si mesmos: os homens livres. Não era uma experiência que estivesse disponível para as mulheres, crianças ou escravos.

Há alguns deslocamentos importantes neste texto em relação ao trabalho anteriormente mencionado, que são particularmente relevantes para a noção de *genealogia*. Em primeiro lugar, a introdução da idéia de *problematização*, como modo de conduzir um projeto genealógico. Em segundo, a identificação das *práticas de si* como novos âmbitos de sua pesquisa, que vêm substituir a primazia das formações discursivas ou dos domínios do conhecimento.

A *genealogia*, neste trabalho, toma a forma da história da problematização de um conceito, isto é, pergunta como um certo tema ou tópico é formulado de forma tal que se torna um objeto para o pensamento. Nas palavras de Foucault (2004, p. 242):

> *A problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem tampouco a criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto de práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc.)*[17].

Nesse sentido, a problematização "[parte] de um problema nos termos em que ele se coloca e [tenta] fazer sua genealogia" (Foucault, 2004, p. 247), o que em *Vigiar e punir* ele havia chamado de "a história do presente". É preciso observar que a tendência de Foucault a tomar uma certa posição – que estava presente em suas aulas de 1975-1976 – é amenizada aqui por um tom mais "analítico". A genealogia é uma maneira de escrever a história da verdade vinculada à história do eu, e não parece ser tão simplesmente a recuperação dos saberes insurrecionais.

Essa mudança na retórica não deveria ser entendida como se Foucault fosse menos apaixonado pela história da ética. A noção de *práticas de liberdade* veio substituir o papel desempenhado pelo discurso da guerra de raças como o oponente da dominação, que, nesse caso, toma a forma de normalização. As lembranças de Pascale Pasquino, sobre as lutas teóricas com os conceitos de poder e governo, deveriam ser retomadas para explicar algumas dessas mudanças. As *práticas de liberdade* aparecem como experiências que os sujeitos podem ter *no âmbito de* certas restrições sociais em suas liberdades, *no âmbito de* um certo regime de governo que, no entanto, deixa espaço para o desafio e o dissenso. Essas práticas são contaminadas pelo poder e não estão livres dele. Porém, isso não significa que a liberdade seja impossível; pelo contrário, é por meio do estudo dessas práticas multifacetadas que o reconhecimento de sua contingência e mutabilidade se torna possível; que podemos imaginar mundos e formas de vida diferentes, tal como afirma Tom Dumm (1996, p. 22 e ss.).

Foucault parece se afastar de uma retórica da "contra-história" para aderir à outra maneira de analisar a resistência: como algo que não é exterior, mas imanente ao poder. Para Foucault, a conceitualização sobre a ética dos gregos, centrada nas técnicas da vida (ou seja, a *techné* que me permitirá viver "tão bem quanto possível", ser capaz de cuidar da cidade e de meus cidadãos), era uma espécie de regulação que permitiu a emergência das práticas de cuidado de si. Não se tratava, então, de uma *techne* preocupada em como normalizar as pessoas. Pelo contrário, buscava-se ensinar as pessoas a transformar a vida em obra de arte. Como era uma ética não compulsiva, havia uma oposição pessoal que o sujeito podia fazer seu estilo de vida. Tal como o próprio Foucault disse numa entrevista, o auto-governo se alcança não com a força da lei, mas através do aprender um saber-fazer (Foucault, 1984). A *techne* era concebida como "uma 'prática', (...), que, levando em conta os princípios gerais, guie a ação no seu próprio momento, de acordo com o contexto e em função de seus próprios fins" (idem, 1990, p. 59).

Neste texto, *História da sexualidade – o uso dos prazeres*, Foucault se refere certamente a um sujeito descentrado e desenvolve uma noção de poder que não é de baixo para cima, nem dicotômica – tal como havia ocorrido em partes do texto anterior, *Genealogia do racismo*. O campo social não é concebido como um espaço dual; o poder se exerce "de baixo", por meio do indivíduo. Em *O uso dos prazeres*, observa-se como os códigos, os sujeitos e os regimes de verdade operam para produzir experiências particulares da sexualidade e, de modo geral, da relação consigo mesmo.

Porém, esse descentramento genealógico não deixa de ser problemático – embora o seja de uma maneira diferente dos destaques feitos no primeiro texto. Em nossa opinião, o custo dessa descentralização, dessa história local, pode ser a perda de articulações maiores com o campo social ou, para dizer mais diretamente, com o poder como construção histórica que excede às relações interpessoais. Há certamente referências aos escravos, aos homens livres, às mulheres e às relações assimétricas de poder ao longo de todo o texto. Porém, as relações entre os diferentes domínios são definidas como "isomorfismos", como semelhanças exteriores e não como constituições mutuamente entrelaçadas[18]. Por exemplo, os leitores sabem que essa ética só está disponível para homens adultos livres, porém não vão encontrar (e Foucault não será de muita ajuda para isso) vestígios da inscrição dessa opressão no próprio sistema ético. Que conseqüências teve a concepção do outro como inferior, como escravo quase privado de humanidade, como sujeito sujeitado, na relação desses homens livres com seu próprio eu? Parece que esse problema não diz respeito à relação consigo mesmo, mas somente à relação com outros, considerada com uma exterioridade total. Ao não abordar essa questão, Foucault possibilitou uma crítica como a que faz Nancy Fraser, que o acusa de conceber o poder como um jogo de soma zero: a liberdade de alguns se produz às custas da escravidão do outro (1995, p.

68-69). Mesmo não concordando com essa crítica, é preciso reconhecer que este texto, *O uso dos prazeres*, não se preocupa com outros temas mais gerais sobre o poder. Pode-se encontrar outro exemplo disso no fato de que a maioria dos textos gregos que Foucault usa se referem ao homem sábio. Há uma diferença – que parece ter passado despercebida por Foucault – entre esses homens sábios, líderes da pólis grega e outros homens livres da pólis. É importante destacar que não era qualquer homem livre que era "interpelado" (tomando emprestada a noção althusseriana) satisfatoriamente por este tipo de moralidade; não era qualquer homem adulto livre, mas somente alguns poucos, cujas capacidades ou disposições para seguir esse tipo de regras estavam comprovadas[19]. O que parece evidenciar-se é um certo tipo de "elitismo abstrato" em sua história do eu, que pode ser definida como uma harmonização de forças antagônicas imanentes e que subestima a articulação do eu com os outros[20].

Obviamente, esses comentários estão influenciados por noções contemporâneas sobre o eu e o outro que não eram comuns há quinze anos, quando Foucault escreveu *O uso dos prazeres*. Porém, a rejeição foucaultiana da hipótese repressiva pode tê-lo levado a afirmar uma certa imanência dos processos e discursos – que supõe que os nomes e as formações discursivas podem constituir ou, ainda, capturar totalmente, as experiências às quais se referem. Recorremos novamente a Judith Butler que, comentando essas questões, coloca-se ao lado de Derrida, para afirmar que o referente não está totalmente construído na linguagem, mas que tem um fora que, mesmo não sendo totalmente apreensível e compreensível, é necessário para deixar aberta a estrutura lingüística, histórica e política. Isso é também o que Levinas afirma se referia à irredutível alteridade que nos habita: a necessidade de reconhecer nossa finitude, nossa fragilidade e, também, nossa liberdade. Essa alteridade não foi abordada por Foucault em sua história do eu (Butler, 1998, p. 279). O "eu" parece, aqui, estar constituído por suas relações com uma formação discursiva, um código mais ou menos frouxo de condutas, no caso dos gregos. Porém, o fato de que o "eu" já carregue em si mesmo uma relação com os outros, com aqueles subjugados ou escravizados, cujas conseqüências poderiam ser cruciais para o tipo de ética que se configurava, não foi analisado.

A segunda grande questão que foi colocada por alguns historiadores é a idéia, adotada por Foucault, de "escrever a história do presente". Seguindo alguns deles, esse "presentismo[21]" é muito problemático em relação à idéia de "eu" e da intimidade do eu que Foucault usa nesse texto. O "eu" grego não era, de forma alguma, um eu moderno. Jean-Pierre Vernant e Pierre Hadot, dois intelectuais cujo trabalho Foucault conhecia e admirava, destacam que a alma platônica não era um "ego", mas uma alma que estava em mim, não era a "minha alma". Para eles, a consciência dos antigos sobre o eu não era, como o ego psicológico atual, um eu, mas um Ele que nos habitava. Assim, não há uma autoconsciência cartesiana na preocupação dos antigos com o eu. Em certos momentos, Foucault

pareceu esquecer essas diferenças, confundindo as técnicas de si, que tratam de refletir sobre si mesmo, com uma projeção psicológica introspectiva[22].

Nesse sentido, Robert Castel enfatizou que a única defesa contra um etnocentrismo do presente quando se trabalha o passado, ou que a única maneira de não perder de vista as transformações que ocorreram entre o presente e o passado, está em reconhecer e levar a sério o trabalho de outros historiadores e, assim, perseguir a tarefa cinza e meticulosa da erudição sobre a qual Foucault falava. A maneira de se proteger do presentismo estaria em discutir rigorosamente outras explicações de historiadores, que ajudem a matizar o peso de nossos próprios vieses e preconceitos. Contudo, para além do risco do "presentismo", queremos destacar que essa tensão irá se manter como um horizonte de vigilância ou de preocupação epistemológica, como Bachelard a denominava; como um lembrete da contingência de todas as narrativas e também de sua própria mutabilidade. A "escrita do presente" tem um enorme ganho ético quando reconhece que toda escrita é perspectivada, que toda escrita tem um viés que advém de preocupações específicas, e que busca, para retomar uma noção benjaminiana, fazer justiça aos fardos do passado que estão inscritos no presente.

A modo de conclusão

Ao longo deste artigo, tentamos nos aproximar da noção do que seria uma genealogia e o que a distinguiria de outros empreendimentos historiográficos – por meio da análise de dois textos nos quais Michel Foucault colocou em prática esse método. Sintetizando a análise de ambos os trabalhos, poderia-se dizer que nossa análise percorreu-os a partir de uma problemática comum: a escrita da história, de maneira tal que questione os pressupostos das filosofias tradicionais da história, isto é, a teleologia, a centralização e a ação de sujeitos históricos transcendentais. Enquanto *Genealogia do racismo* parece ir mais fundo na centralidade do poder – e explicitamente toma partido –, sendo militante e elegíaco em sua relação com os saberes reprimidos e os grupos dominados, a *História da sexualidade* é um trabalho mais refinado e sutil, que destaca as práticas de liberdade reprimidas ou canceladas por regimes discursivos sucessivos. Nesse sentido, representam enfoques distintos que apontam para problemas diversos, quando nos defrontamos com um projeto genealógico. A genealogia do racismo, todavia, baseia-se numa noção dicotômica do campo social e dá por certa a ação de certos grupos sociais, sem questionar como se articulam esses discursos com as práticas políticas de certos grupos. Com a história da sexualidade, para além de seu risco de imanência, acontece o oposto: o eu parece, em certos momentos, tão divorciado de suas condições sociais que facilmente pode ocupar todo espaço do universal e, assim, deixar de ser histórico-contingente.

Ambas as genealogias produziram, pelo menos em alguns sentidos, uma

recentralização do social por meio da produção de novos "mapas" de lutas; mapas que também mantêm, como diria Foucault, um certo sistema de justiça. No primeiro caso, a dicotomia corre o risco de deixar de fora muitas outras expressões ou dinâmicas não redutíveis ao dualismo que Foucault propõe. No segundo, o problema é, antes, certo elitismo abstrato de um eu que exerce práticas de liberdade quase sem nenhuma restrição. Até certo ponto, isso parece inevitável: a construção de um certo tipo de autoridade e de uma narrativa particular implica autorizar certas vozes e lógicas e excluir outras. A pergunta, então, torna-se: quais são os efeitos dessa construção ou desse sistema de injustiças? Como podemos deixá-las suficientemente abertas de modo a permitir que se possam colocar desafios e que apareça a contingência[23]?

Na maioria das vezes, Foucault não aborda essas perguntas diretamente. Para ele, supor um espaço cruzado e atravessado por múltiplas linhas – "em quantidade que tornou possível a criação de muitos tons de cinza", como afirma Tom Dumm (1996, p. 26) – é o que nos dá esperanças de que podemos ser mais livres. Destacar as múltiplas práticas deveria ser suficiente para mostrar que o presente é contingente e, assim, ser suficiente para permitir que nos transformemos em outra coisa. Esse é seu efeito mais poderoso e, mesmo que não constitua uma resposta livre de problemas, acreditamos que merece ser celebrada. Sobretudo, é de se esperar que os ecos dessa proposta se façam sentir no campo da História da Educação, no qual há ainda muito por escrever sobre a contingência de nossas formas escolares, de nossas maneiras de pensar o conhecimento, de nossas formas de transmissão e das próprias injustiças que povoam, até mesmo, nossos melhores sonhos pedagógicos.

Notas

1. Vincent Descombes assinala que Foucault sofreu resistência por parte dos historiadores porque lhes mostrou que suas histórias tinham as mesmas características que as deles: "construções sedutoras cujo jogo de interferências eruditas lhes dão um ar de verossimilhança". No fundo, então, toda escrita é uma ficção, é arbitrária (Descombes, 1996, 117). A referência a Sartre é feita na página 110.
2. É claro que este é um enunciado muito geral, que não faz justiça a muitos historiadores que têm destacado a singularidade e a multiplicidade. Sobre a relação de Foucault com o campo dos historiadores, ver o trabalho de Mitchell Dean (1994, especialmente o capítulo 2). Recomenda-se também duas boas revisões do aspecto conflitivo dessa relação: Noiriel (1994) e Frijhoff (1999).
3. Foucault não explica o que seria essa "forma totalmente diferente do tempo".
4. A citação do texto de Butler não é fornecida por Colwell.
5. A crítica textual tentará evitar a tradição exegética que afirma que ler é "perguntar a si mesmo o que um texto está dizendo *realmente* por debaixo do que está dizendo *concretamente*" (Foucault, 1998a, p. 286). Pelo contrário, buscarei tratar o texto como um

"conjunto de elementos (palavras, metáforas, formas literárias, conjuntos de narrativas) dos quais se pode extrair relações absolutamente novas" (p. 286).

6. Por conta desta disparidade, os textos devem ser tratados de maneira diferente. Enquanto o primeiro terá a uma descrição mais extensa e pormenorizada, o segundo será abordado mais sucintamente e se referirá, basicamente, à construção de uma genealogia. As conferências foram publicadas em francês somente em 1997, depois de uma grande luta de seus herdeiros legais.

7. Diferente da tradução espanhola, a tradução brasileira do curso, publicada pela editora Martins Fontes em 1999, manteve o título original *Il faul défendre la société* (*Em defesa da sociedade*). (Nota da Tradutora).

8. As razões para essa mudança não são explicadas pelos editores da versão em espanhol. Provavelmente, tais razões têm a ver com o fato de que "genealogia do racismo" soa mais provocativo e atraente que o título original do curso pensado por Foucault. Contudo, não acreditamos que este novo título seja infiel ao conteúdo das conferências; de fato, a expressão "genealogia do racismo" aparece freqüentemente ao longo do texto (Cf. 1999).

9. Nesse sentido, a crítica que Diana Fuss faz sobre o "essencialismo" que subjaz a todo anti-essencialismo é aplicável à noção de poder de Foucault, que parece ter estado ali desde "sempre" (Ver Fuss, 1989). Contudo, Judith Butler assinala corretamente que todos construímos afirmações a partir de certos pressupostos ontológicos, mas que é crucial recirculá-los e resignificá-los de modo que a própria ontologia seja um terreno contestado. A postura dessa autora parece estar mais de acordo com uma perspectiva que se propõe teorizar o social a partir de uma perspectiva anti-fundacional. Ela afirma ainda: "não há outra maneira de contradizer estas gramáticas [transcendentais], exceto se as ocupamos de forma tal que produzam nelas uma terrível dissonância, que 'digam' precisamente o que a própria gramática tenta forcluir" (Butler, 1998, p. 279).

10. Foucault faz uma leitura detalhada do *Leviatã*, na quinta aula. Em sua interpretação, Hobbes introduziu a noção de *estado natural de guerra* para eliminar a forma como a conquista era usada no discurso político de sua época. Para além da conquista ou da guerra, sempre há um contrato com o qual, voluntária ou involuntariamente, os sujeitos concordam. Essa noção de *contrato entre soberanos* era oposta ao discurso da guerra das raças, tendo, finalmente, domesticado essa última.

11. A razão da distinção entre o filosófico e o político não está clara no texto. Pode se especular que ela se vincula à vontade de estabelecer diferenças de nível e de abrangência em sua crítica ao marxismo como filosofia e como política. Essa especulação também se baseia na escolha do termo "materialismo dialético" – como eixo das críticas – e não do termo "materialismo histórico". A distinção entre os dois termos – que pode se rastrear em Lênin de *Três fontes e três partes integrantes do marxismo* –, era de uso corrente nas décadas de 60 e 70, para distinguir entre a ortodoxia soviética (o materialismo dialético) e a nova esquerda (que reivindicava o materialismo histórico). Samuel Weber faz um interessante comentário sobre a relação crítica de Foucault com o marxismo, e como ela foi lida nos Estados Unidos. Weber afirmou que "se o marxismo foi criticado por Lévi-Strauss, por Foucault, e implicitamente pelo menos por Lacan e Derrida, não foi – como ocorreu nos EUA – porque ele insistia na inevitabilidade e legitimidade do

conflito, mas, antes, porque se propunha a resolvê-lo de uma vez por todas" (Weber, 1983, p. 18).

12. Pode-se rastrear a noção de *sombra* em Nietzsche e Heidegger. Em seu referido ensaio, "Nietzsche, a genealogia, a história", Foucault cita uma referência à "hora da sombra mais breve", que nos ajuda a emergir da história (Foucault, 2000, p. 264). Em *A época da imagem do mundo*, Heidegger destaca que, no modo de representação pictórica surgida com a modernidade, há também "uma sombra que escapa e evita os planos calculadores de representação total, dos quais é ao mesmo tempo condição de possibilidade" (citado em Weber, 1996, p. 81). O pensamento deve estar sempre aberto a um certo *in-between*, a uma ambigüidade radical.

13. Ver nota 22 e a conferência dada na Universidade de Wisconsin-Madison, em 28 de abril de 1997.

14. Essas idéias foram desenvolvidas em sua polêmica com a noção althusseriana de ideologia e a teoria marxista de sujeito político. Uma boa síntese desse debate pode ser encontrada na introdução ao livro de Beechey e Donald (1985).

15. Encontro muitas semelhanças entre esses parágrafos e as "Teses sobre a filosofia da história", escritas por Walter Benjamin. Nesse texto, Benjamin reivindica uma reconciliação entre a teologia e o materialismo histórico, e defende uma reconsideração do papel desempenhado pelas esperanças e vontades na história (Cf. *Iluminações I*). Pode-se encontrar também, nessa linha benjaminiana, uma referência semelhante ao que foi dito anteriormente sobre as profecias e as histórias mítico-religiosas da Bíblia. No entanto, Paul Hamilton, em seu estudo sobre o historicismo, rejeitou esse paralelo. Hamilton afirma que Foucault não quer restaurar nenhum tipo de unidade ou de autenticidade, tal como Benjamin queria; para Foucault, "a desconexão catastrófica é exatamente o estado autêntico das coisas, passado e presente. (...) a filosofia de Foucault se volta contra a redenção" (Hamilton, 1996, p. 139). Embora concorde com a sugestão de Hamilton, acredito que a noção de redenção em Benjamin é mais complexa e sutil do que nosso senso comum percebe. A redenção não é um "resgate paternalista" dos outros, mas a reinscrição numa cadeia de lutas e de memórias que reivindicam uma dívida, que exigem justiça. Nesse sentido, a redenção não parece estar tão distante do "elogio" dos niveladores e dos *diggers* do século XVII, sobre os quais Foucault queria escrever (Cf. Mosès, 1997).

16. Em relação a esse conceito, ver Foucault, 1988.

17. Sobre esse tema, ver Castel, 1994, p. 237-252.

18. Esse isomorfismo foi criticado por Roger Chartier como um determinismo um tanto ingênuo; ver o capítulo "On the chimera of the origin" (Chartier, 1997).

19. Pelo contrário, parece que os políticos bem-sucedidos raramente seguiam o modelo da auto-moderação, como Demóstenes ou Alcibíades (ver Cohen e Saller, 1994, p. 35-59). Por outro lado, isso seria uma confirmação do que a regulação moral permitia, já que as conseqüências de não seguir essas regras não foram o confinamento, mas o êxito social. De qualquer forma, esse ponto não é desenvolvido por Foucault.

20. Parte desta crítica se baseia em Zizek, 1989.

21. A crítica do "presentismo" foi antecipada por Jürgen Habermas, em *O discurso*

filosófico da modernidade. Mitchell Dean responde, no meu entender, com precisão, à crítica de Habermas, questionando seus pressupostos sobre uma concepção linear de tempo e uma articulação particular da história com a política como a única possível, e não como resultado de um processo histórico de construção. Ver Dean, 1994, capítulo 2.

22. Seus trabalhos são extensamente citados por Arnold Davidson (1994, p. 63-80). Este autor admite, finalmente, que a concepção do "eu" em Foucault não depende de "nenhuma concepção moderna do eu" –, uma afirmação pouco consistente em relação a outras que ele faz sobre o trabalho de Foucault.

23. Não estamos certos de que Foucault coloque sua própria autoridade em questão, como ele às vezes sugere. Seria necessário seguir a pista sugerida por Samuel Weber: "Foucault não coloca suficientemente em questão sua prática de escritura *qua escritura* em sua relação com o poder". A escritura como um "inevitável e significativo lócus de poder" não preocupa Foucault da mesma forma que preocupa Lacan ou Derrida. E embora ele tenha sido um crítico áspero da figura do intelectual e da instituição universitária, tinha-se a impressão que ele próprio estaria à margem ou por cima dela – ou pelo menos que seu próprio lugar não deveria ser questionado com a mesma agressividade (Weber, 1996, p. 174).

Referências Bibliográficas

BEECHEY, Veronica e DONALD, James (Eds.). *Subjectivity and social relations*. Milton Keynes and Philadelphia: Open University Press, 1985.

BUTLER, Judith. How bodies come to matter: an interview with J. Butler. Entrevista de I. Costera Meijer e Baukje Prins. In: *Signs* – Journal of women in culture and society. vol. 23, no. 2, winter, 1998, p. 275-286.

CASTEL, Robert. *Problematization* as a mode of reading history. In: GOLDSTEIN, Jan (Ed.). *Foucault and the writing of history.* Cambridge: Blackwell, 1994, p. 237-252.

COHEN, David e SALLER, Richard. Foucault on sexuality in greco-roman antiquity. In: GOLDSTEIN, Jan (Ed.). *Foucault and the writing of history.* Cambridge: Blackwell, 1994, p. 35-59.

COLWELL, Chaunsey. Deleuze and Foucault: series, event, genealogy. In: *Theory & Event*. 1(2), 1997.

CHARTIER, Anne Marie. Um dispositivo sem autor. Cadernos e fichários na escola primária. In: *Revista Brasileira de História da Educação.* no. 3. 2001, p. 9-26.

CHARTIER, Roger. On the chimera of the origin. In: _____. *On the edge of the cliff.* History, language and practices. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.

DAVIDSON, Arnold. Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and Ancient thought. In: GOLDSTEIN, Jan (Ed.). *Foucault and the writing of history.* Cambridge: Blackwell, 1994, p. 63-80.

DEAN, Mitchell. *Critical and effective histories.* Foucault's methods and historical sociology. New York/London: Routledge, 1994.

DESCOMBES, Vincent. *Modern french philosophy.* Cambridge/New York: University

of Cambridge Press, 1996.

DUMM, Thomas. *Michel Foucault and the politics of freedom*. Thousand Oaks/London: Sage, 1996.

FARGE, Arlette. Face à l'histoire. In: *Magazine Littéraire*. no. 207, mai, 1984, p. 40-42.

FOUCAULT, Michel. Table ronde du 20 mai 1978. In: PERROT, Michelle et all. *L'impossible prison*. Paris: Seuil, 1980.

_____. On the genealogy of ethics: an overview of work in progress. Entrevista de Paul Rabinow e H. Dreyfus. In: RABONOW, Paul (Ed.). *The Foucault reader*. New York: Pantheon Books, 1984, p. 340-372.

_____. *Genealogía del racismo* (Conferências de 1975-1976). Buenos Aires: Comunidad/ Nordan, 1993.

_____. *História da sexualidade III*: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. On the ways of writing history. In: FAUBION, James (Ed.). *Aesthetics, method, and epistemology.* New York: The New Press, 1998a.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Nietzsche, a genealogia, a história. In: _____. *Ditos e escritos* – arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 260-281.

_____. O cuidado com a verdade. In: _____. *Ditos e escritos* – ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 240-251.

FRASER, Nancy. False antitheses: a response to Seyla Benhabib and Judith Butler. In: *Feminist Contentions*. A philosophical exchange. New York: Routledge, 1995, p. 59-74.

FRIJHOFF, Willen. Foucault reformed by Certeau: historical strategies of discipline and everyday tactics of appropriation. In: NEUBAUER, John (Ed.). *Cultural history after Foucault*. New York: Aldine de Gruyter, 1999, p. 83-97.

FUSS, Diana. *Essentially speaking*. Feminism, nature & difference. New York/London: Routledge.

HAMILTON, Paul. *Historicism*. London/New York: Routledge, 1996.

MOSÈS, Stéphane. *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Madrid: Frónesis; Universidad de Valencia; Editorial Cátedra, 1997.

NOIRIEL, Gérard. Foucault and history: the lessons of a disillusion. In: *Journal of Modern History*. vol. 66, n. 2, 1994, p. 547-568.

PASQUINO, Pascale. Political theory of war and peace: Foucault and the history of modern political theory. In: *Economy and Society***.** vol. 22, no. 1, February, 1993.

STOLER, Ann Laura. *Race and the education of desire*. Foucault's *History of Sexuality* and the colonial *Order of Things*. Durham: Duke University Press, 1995.

WEBER, Samuel. Capitalizing history: notes on *The Political Unconscious*. In: *Diacritics*. summer, 1983, p. 14-28.

_____. *Mass mediauras*. Forms, technics, media. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ZIZEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. México D. F.: Siglo XXI, 1991.

Tradução de Fabiana de Amorim Marcello, do original em espanhol.
Revisão de Tânia Cardoso de Cardoso.

Inés Dussel é doutora em Educação pela Universidade de Wisconsin-Madison, nos Estados Unidos. Atualmente, é coordenadora da área de Educação e Sociedade da FLACSO e professora da Escola de Educação da Universidade de San Andrés.

Endereço para correspondência:
E-mail: idussel@flacso.org.ar