

(Bio)política, democracia, pluralismo e educação:

dilemas que demandam uma politização outra

Sylvio Gadelha

Como citar: GADELHA, Sylvio. (Bio)política, democracia, pluralismo e educação: dilemas que demandam uma politização outra. *In:* PAGNI, Pedro Angelo; BUENO, Sinésio Ferraz; GELAMO, Rodrigo Pelloso (org.). **Biopolítica, arte de viver e educação**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p. 77-101.

DOI: <https://doi.org/10.36311/2012.978-85-7983-274-1.p77-101>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

CAPÍTULO 4

(Bio)POLÍTICA, DEMOCRACIA, PLURALISMO E EDUCAÇÃO: DILEMAS QUE DEMANDAM UMA POLITIZAÇÃO OUTRA

Sylvio Gadelha

Tudo é possível, mas nada ainda está dado, segundo a nova definição do possível, já que ele precisa ser criado: o possível é o que devém, e a potência ou a potencialidade merece o nome de possível na medida em que abre o campo de criação (a partir daí tudo está por se fazer). O possível é o virtual: é ele que a direita nega e que a esquerda deforma, representando-o como projeto.

François Zourabichvili (2000, p. 343)

Os destinos da democracia e da política em nossa contemporaneidade, pelo menos aparentemente, seriam distintos: ao passo que a primeira viria sendo crescentemente festejada, ganhando cada vez mais popularidade e dando ares de gozar de uma ótima saúde, a segunda, por seu turno, encontrar-se-ia num estado de ostracismo ou de abandono, deveras combalida, esvaída em suas forças e sem contar com um diagnóstico preciso sobre sua condição de enferma. Mas, talvez essa forma caricatural de retratar a condição de ambas não seja das mais felizes, haja vista que nem a primeira se encontraria tão forte e reluzente como se supõe, nem a

segunda tão esquecida ou fragilizada, como querem alguns, a despeito de experimentar um eventual mal-estar.

Robert Darnton e Olivier Duhamel (2001) nos lembram de que, apesar de todo o seu reconhecimento e suposto triunfo, o exercício da democracia, desde que esta foi inventada, só se efetivou realmente na história por cerca de quatrocentos anos: duzentos entre os atenienses e aproximadamente duzentos deles muito tempo depois, do final do século XIII aos nossos dias. E isso, convenhamos, é muito pouco diante de um período que cobre vinte e seis séculos. Seria oportuno avaliar o exercício da democracia nesses breves quatrocentos anos de história e, sobretudo, avaliá-lo quantitativa e qualitativamente, em sua distribuição geográfica em nosso presente. Imbuídos dessa tarefa, Darnton e Duhamel (2001, p. 11), dez anos atrás, afirmaram o seguinte:

Dos 191 Estados hoje existentes no planeta, não chegam a oitenta os que desfrutam de eleições livres e respeitam um mínimo de direitos cívicos. O alcance do mal varia de acordo com os critérios adotados, naturalmente. Certos politólogos afirmam com humor negro: o critério de um Estado democrático é simples: duas eleições seguidas sem fraudes. Embora a questão seja muito mais complicada, pode-se estimar sem exagero que apenas um quinto da população mundial (ou 1,5 bilhão) habita países que podem ser considerados democráticos.

Não bastasse isso, em nossos dias, parte significativa das chamadas democracias representativas são governadas por medidas e/ou estados de exceção, razão pela qual Agamben afirma que o estado de exceção, hoje, se apresenta como “[...] patamar de indeterminação entre a democracia e o absolutismo.” (2004, p. 13) Nesses termos, os limites que, antes, bem ou mal demarcavam, de um lado, a política, os fatos políticos, a vida mesma e, de outro, o direito público, a ordem jurídica, foram como que borrados, tornando-se indiscerníveis, inefáveis. Com isso, muito do que mais se costuma prezar na democracia se veria sob risco, para não dizer que se tornaria objeto de incredulidade. A julgar pelo que tem dito o sociólogo marxista Francisco de Oliveira, a democracia em nosso país deixa muito a desejar, podendo ser traduzida como um regime no qual, de algumas décadas para cá, sob a égide do neoliberalismo, o mercado se constituiu como o verdadeiro soberano, submetendo as camadas mais pobres da

população brasileira a um estado de exceção econômico permanente. E é com contundência que ele (2007, p. 294-295) articula esse estado de exceção econômico permanente com o que seria uma biopolítica tropical, à moda brasileira:

Todas as políticas são determinadas pela excepcionalidade, com o perdão da utilização de um conceito plasmado por Schmitt. O Bolsa-Família é a exceção do salário, insuficiente, que não pode ser melhorado pelo monitoramento das instituições da “polícia” mundial; o mutirão é a exceção da moradia, que não pode ser mercadoria vendida porque o salário é insuficiente; o Prouni é a exceção da universidade pública, substituída por um simulacro de universidade privada para os pobres; o PCC em São Paulo e o TCC no Rio são as exceções, gângsteres [...] da segurança pública e do desmantelamento do poder repressivo do Estado brasileiro. A lista seria longa. Trata-se de um Estado de Exceção. E quem é o soberano que decide o Estado de Exceção? O mercado.

Outro conhecido problema ligado à ideia de democracia refere-se ao fato de ela se justificar pelo atendimento ao bem comum e, portanto, de priorizar, em termos de um contrato social, pelo menos idealmente, a vontade da maioria da população. Todavia, tanto regimes ditos democráticos quanto o nazi-fascismo e o totalitarismo de Estado foram pródigos em nos dar exemplos de barbaridades perpetradas em nome do bem-estar, do desenvolvimento e da defesa dos interesses da maioria da população. Pode-se argumentar que os dois últimos – casos extremos – não configuraríamos regimes democráticos, mas isso em nada autoriza que pensemos haver uma relação de exterioridade entre democracia, de um lado, e desigualdades sociais, exceção e maior controle, de outro.¹ Assim, conceber a democracia sob a oposição maioria-minoria revela-se temerário, e não foi por outro motivo que Gilles Deleuze e Félix Guattari (1977),

¹ Seria irônico, senão perverso, admitir que as democracias representativas existentes, sob a égide do neocapitalismo, atendem aos interesses e asseguram melhores condições de vidas às maiorias de suas respectivas populações. A última bolha produzida pela ciranda financeiro-especulativa que envolveu vários bancos norte-americanos e outros estrangeiros, em 2008, atingiu milhões de trabalhadores, penalizando-os com o desemprego e a pauperização; além disso, foi justamente o dinheiro dos contribuintes o utilizado pelo Estado norte-americano para socorrer os bancos e os especuladores. Por fim, a defesa das leis restritivas (“lei seca”, leis antifumo, leis que proíbem a permanência de menores de idade em espaços públicos após determinados horários etc.) aprovadas nos últimos anos, que têm inegavelmente um caráter biopolítico, no sentido de que visam a uma maior regulação e a um maior policiamento e controle dos modos de vida dos indivíduos e das coletividades, ampara-se no argumento de que elas não só visam ao bem-estar da maioria da população, mas são necessárias a este.

para escapar aos dilemas aí implicados, criaram o conceito de *menor*, de um *dever minoritário*.

Quanto à política, supondo que seria um tanto quanto forçoso defender que a mesma viria sendo, pura e simplesmente, extinta, alguns preferem falar que ela vem sendo objeto de uma transmutação, em meio à qual se tornaria vítima de um esquecimento. Transmutação, no sentido de a *res publica* vir sendo objeto de uma privatização generalizada, passando a ser conduzida por princípios e valores que não são mais exatamente aqueles tradicionais, com todas as suas promessas e utopias, mas por princípios e valores oriundos de uma curiosa articulação neoliberal entre a tecnologia e a gestão empresarial. Nesse sentido, quanto mais avançariam a instrumentalização e a gestão tecnoempresarial das sociedades, mais a política experimental, como alerta Novaes (2007), um apagamento de suas origens e uma destituição de seus fundamentos.

Resumindo as considerações de diversos autores sobre as principais causas relacionadas a esse *esquecimento da política*, Novaes (2007) aponta as seguintes. Em primeiro lugar, a *privatização da vida*, desde a qual e através da qual se esquece da dimensão pública da *polis*, em proveito do que é da ordem do privado. Em segundo lugar, em consonância com o que acaba de ser explicitado, o *enfraquecimento da esfera pública*, na medida em que o espaço em que se deveria dar o exercício de um livre e igualitário confronto de opiniões e posições as mais plurais, voltado para uma justa e boa condução da *polis*, vê-se constrangido, desinvestido e reduzido, em favor das mais diversas facetas do individualismo, da mercantilização e do empresariamento das relações de sociabilidade. Em terceiro, a tendência à *moralização* generalizada das coisas e dos assuntos da *polis*, quando, por exemplo, os indivíduos e as coletividades deixam de ter a expectativa de que a política faça politicamente o bem, e apenas se resignam a que ela não faça o mal. Aqui, como frisa Novaes (2007, p. 20), “[...] o vínculo entre moral e interesses privados traz conseqüências danosas para a ética e para a política”. Em quarto lugar, o esquecimento da política se daria pelo *fundamentalismo religioso*, porque as leis daí advindas não emanariam dos homens, senão de entidades divinas, transcendentais, e porque esse fundamentalismo não aceitaria a separação entre religião e Estado. Em quinto lugar, a *crise que atinge os ideais republicanos*, particularmente quando os mesmos são

confundidos com os ideais do liberalismo ou do neoliberalismo. Segundo o autor, toda vez que isso acontece, tende-se a perder de vista tanto o que seria uma divisão constitutiva do social – que fraturaria em maior ou menor medida a *polis* – quanto, conseqüentemente, o caráter agonístico da política, que jamais poderia ser reduzida ao consenso. Por fim, a última forma mediante a qual se poderia vislumbrar o esquecimento da política, em nosso presente, é a da *servidão voluntária*, já antecipada por La Boétie, e que diz respeito aos estratagemas urdidos para fazer com que os próprios indivíduos desejem e busquem a servidão.

Assim, hoje, quer se trate do exercício da política, quer do exercício da democracia, os indícios parecem atestar que as coisas não vão bem, sem que isso signifique necessariamente que elas vão de mal a pior, de modo a que se alardeie um catastrofismo irremediável. Veja-se, a título de exemplo, malgrado suas ambigüidades, as recentes e inusitadas manifestações dos jovens em países no norte da África e em parte do Oriente Médio, bem como as mobilizações da chamada primavera espanhola e alguns avanços observados em vários países da América do Sul. No primeiro caso, embora haja uma notória reivindicação por democracia, ainda não temos uma ideia clara de qual exatamente é o teor da mesma (se, por exemplo, o que se deseja, além de maior liberdade de expressão, não seria apenas acesso a serviços e bens de consumo, mais *shoppings*, mais cultura do espetáculo etc.); no segundo caso, por sua vez, parece evidente, contudo, que a multidão de jovens na Espanha deseja se livrar, de uma vez por todas, do que seria a “pior política”. Esta, embora nefasta, instaurando estragos consideráveis em países como Irlanda, Grécia, Portugal e a própria Espanha, tem sido de resto aquela privilegiada e encampada pela maioria dos países ditos democráticos, emergentes ou não, tanto na comunidade europeia como fora dela. No terceiro caso, por fim, são inegáveis conquistas sociais resultantes das mobilizações de movimentos organizados em países como Colômbia e Bolívia.

Quanto ao Brasil, a despeito das conquistas dos últimos oito anos, e sem querer menosprezá-las, a situação nem por isso deixa de ser preocupante. Haja vista, por exemplo, o misto de indiferença e apatia em face de problemas agudos, tais como a corrupção quase que generalizada da política e do funcionamento dos órgãos públicos; o clientelismo e o fisiologismo crônicos; a falta de representatividade dos partidos existentes,

com estruturas e concepções caducas, bem como a distância que os separa dos cidadãos eleitores; o abismo que ainda persiste no que se refere à distribuição de renda entre pobres e ricos; e, por fim, a exclusão das populações pobres, através de sua psicopatologização e criminalização.

A esse propósito, salta aos olhos a maneira efusiva com que com que foi construída e, depois, venerada por milhares e milhares de brasileiros a figura do Capitão Nascimento, do filme *Tropa de Elite*. Esse novo herói nacional é hoje aclamado porque, em nome da honra e da ética de sua corporação, e em defesa da sociedade, sem a menor cerimônia, tortura e mata jovens negros que vivem nas favelas, estejam ou não implicados ao tráfico. Em suma, ele extermina os assim chamados “maus elementos”, aqueles que povoam a bizarra e fascista crônica policial realizada pelas redes de televisão em nosso país, difundindo sem mais a ideia de que “bandido bom é bandido morto”. Enquanto isso, no andar de cima, mesmo os segmentos de classe média vivem em meio à angústia e à ansiedade, temerosos de se verem um dia excluídos pelas medidas e pelos ajustes típicos da governamentalidade neoliberal. Vivemos, pois, tempos difíceis para a política e para a democracia; Mas teríamos chegado ao ponto – como assevera Francisco de Oliveira – de termos nos tornado mônadas em relação de impossibilidade?

Ora, apesar de tudo, aqueles que ainda permanecem de algum modo sensíveis ao que sucede à democracia e à política em nosso presente, inclusive os engajados no campo da educação, sobretudo na formação de alunos e professores, não podem ficar alheios e/ou indiferentes às questões acima evocadas, porque, caso se sintam insatisfeitos com o que grassa ao seu redor, e caso pretendam inventar novas formas de viverem juntos, terão de enfrentar, seja como for, os dilemas aí colocados. Um desses dilemas, no entender de Novaes (2007), é o seguinte: devemos retornar às coisas políticas ou, diversamente, devemos restaurar aquilo que antes entendíamos por política? Retornarei a esse dilema mais adiante, num momento oportuno.

Em todo caso, tudo isso remete a uma multiplicidade de fatores, questões e problemas de que não poderia aqui dar conta, mesmo que quisesse. Assim, tomando o que foi apresentado acima como pano de fundo, espero apenas tecer alguns comentários, pouco sistemáticos, sobre

questões interligadas que hoje me inquietam, questões essas relativas ao exercício da política, da democracia, do pluralismo e da educação. Mais especificamente, minha pretensão é a de instalar-me numa problemática que eu designaria, na falta de uma melhor expressão, de um *cercos às políticas da diferença, do acontecimento e das multiplicidades*. Trata-se de um cerco que já vem de algum tempo e que busca descredenciar e desinvestir a diferença, os acontecimentos e as multiplicidades, tanto no campo da prática quanto no do pensamento, tanto no domínio da ação política como no da teoria. Debruçando-me sobre o mesmo, problematizo também o estatuto e/ou condição disso a que chamamos de “esquerda”, para repensá-la e a suas relações com a “direita”. Espero também, por fim, articular essas considerações ao campo educacional e à formação de alunos e professores. A ideia, em linhas gerais, é a de tentar problematizar e politizar essas questões, desde uma perspectiva outra, de forma a evitar dilemas e impasses que, em vez de constituírem ciladas *da* diferença, talvez constituam, na realidade, ciladas *para a* diferença, ou melhor, armadilhas urdidas contra as políticas da diferença, do acontecimento e das multiplicidades.

No livro *Ciladas da diferença* (1999), Antonio Flávio Pierucci apresentou o que, a seu ver, constituiria um perigo, uma armadilha de que estariam sendo vítimas não só os novos movimentos sociais, mas também, em consequência, a sociedade brasileira como um todo. Para ele, os diversos e heteróclitos movimentos minoritários, ao reivindicarem para si um direito à diferença e, conseqüentemente, ao se empenharem em lutas como as das ações afirmativas, as quais recorrem amiúde à noção de equidade, em detrimento de reivindicações por igualdade, estariam correndo o risco de fazer o jogo “da direita”. Ou seja, estariam exercendo, sem que percebessem, uma política que se mostraria, apesar das aparências em contrário, como essencialmente reacionária, conservadora. Nos termos do autor (2000, p. 19, grifos do autor):

[...] a certeza de que os seres humanos não são iguais porque não nascem iguais e porque não podem ser tratados como iguais, quem primeiro a professou e apregoou nos tempos modernos foi a direita. Para ser historiograficamente mais exato, foi a ultradireita do final do século XVIII e primeiras décadas do século XIX, aliás, a primeira direita a surgir na História, em reação à Revolução Francesa, ao ideal republicano de igualdade e fraternidade e a tudo quanto de universalismo e igualitarismo havia no movimento das idéias filosóficas do século XVIII [...] o pavilhão da *defesa das diferenças*, hoje empunhado à esquerda com ares de recém-chegada inocência pelos “novos” movimentos sociais (o das mulheres, o dos negros, o dos índios, o dos homossexuais, os das minorias étnicas ou lingüísticas ou regionais etc.), foi na origem – e permanece fundamentalmente – o grande signo/desígnio das direitas, velhas ou novas, extremas ou moderadas. Pois, funcionando no registro da evidência, as diferenças explicam as desigualdades de fato e reclamam a desigualdade (legítima) de direito. *Différence oblige, chacun à sa place.*

Embora correndo o risco de uma simplificação dos argumentos de Pierucci, se os levarmos ao extremo, concluiremos que “ser de esquerda”, “ser progressista” – em termos de posicionamento político e de crítica ao capitalismo –, defendendo a diferença, equivaleria a “ser de direita”, ou seja, a fazer uma política de direita. Essa inversão seria, justamente, a cilada, a armadilha que estaria sendo armada e colocada, involuntariamente, *pelos* e *para* os próprios militantes que defendem uma política da diferença. Teríamos, portanto, um tiro que sairia pela culatra.² Mas, será mesmo assim? Voltaremos a essa indagação também mais adiante.

Por ora, a propósito dessa tese de Pierucci, gostaria de fazer três observações, estreitamente ligadas entre si. A primeira concerne ao fato de que, mesmo que indiretamente, ela ressoa junto a certo embaralhamento e confusão entre o que seriam um pensamento e uma prática ditos “de esquerda”, de um lado, e um pensamento e uma prática ditos “de direita”, de outro. Chantal Mouffe, em *O regresso do político* (1996), por exemplo, preocupa-se com uma espécie de desfazimento das fronteiras que antes demarcavam, de forma mais clara, ambas as posições políticas – processo

² As preocupações de Pierucci com as políticas da diferença ressoam com as manifestadas em outras obras, publicadas no Brasil, anos depois, e especificamente voltadas para uma avaliação histórica e socioantropológica da questão do racismo no Brasil e das políticas afirmativas que defendem cotas para afrodescendentes na educação superior. (FRY et al., 2007; KAMEL, 2006; MAGGIE; REZENDE, 2002).

esse que teria se intensificado, segundo a autora, após a queda do Muro de Berlim. Tal fato, em seu entender, seria dos mais graves, pois traria consigo o risco de esvaziamento e esquecimento de algo que ela considera essencial à construção de uma democracia radical e pluralista, a saber, o político, por ela concebido como uma dimensão que envolve necessariamente o par *conflito/decisão*. O risco dessa elisão do político é situado por Mouffe (1996, p. 15-16) nos seguintes termos:

A actual indistinção de fronteiras políticas entre a esquerda e a direita pode ser prejudicial para a política democrática, uma vez que impede a constituição de identidades políticas distintas. Daí a formação de outras identidades colectivas em torno de formas de identificação religiosas, étnicas ou nacionalistas.

É por essa razão que, no referido livro, a autora recorre à definição do político feita pelo jurista Carl Schmitt³, teórico do estado de exceção e defensor do nazismo. Utilizando-se de Schmitt – mas, adverte ela, contra ele e contra todos os que concebem ser possível pensar e exercitar o político por uma via consensual, contemporizadora dos conflitos entre diferentes forças –, Mouffe busca reconstruir essa demarcação entre amigo e inimigo – doravante redefinido por ela como *adversário* –, reinvestir a tensão ou a agonística que seriam inerentes ao político e, com isso, recuperar e revitalizar tanto a democracia quanto o que seria um pensamento de esquerda.

A segunda observação, por seu turno, é que um possível constrangimento causado por essa tese em meio aos novos movimentos sociais parece ecoar junto a outras críticas dirigidas às políticas da diferença, sejam elas provindas da direita, sejam elas, curiosamente, oriundas justamente de setores progressistas, inclusive de alguns segmentos que também operam *com e pela* diferença, mas que a conceberiam desde uma perspectiva outra, mais radical. Nesse caso, no mais das vezes, o que se critica, dentre outras coisas, é não apenas que esses novos movimentos definam a diferença como submetida ao conceito de identidade (diferença identitária), defendendo e festejando uma diversidade fraca, mas também

³ Para Schmitt (2009, p. 32), “[...] todas as representações, palavras e conceitos políticos possuem um sentido *polêmico*; eles têm em vista uma divergência concreta, estão vinculados a uma situação concreta, cuja última consequência constitui um agrupamento do tipo amigo-inimigo (que se expressa em guerra ou revolução) e se convertem em abstrações vazias e fantásticas quando desaparece essa situação.”

o moralismo, de verniz humanista, que se imiscuiu em suas lutas minoritárias, cuja expressão mais candente é a cultura do politicamente correto. Ademais, critica-se também certa inocência e superficialidade nas análises realizadas acerca dos processos de inclusão-exclusão.⁴ No caso da direita, por sua vez, questiona-se o relativismo defendido por esses movimentos minoritários. De todo modo, o objeto particularmente visado por esses dois tipos de críticas é, sobretudo, o modo como se tem feito a defesa da *diferença*, nas formulações e práticas do multiculturalismo, mas também em algumas formulações e práticas dos Estudos Culturais e, em menor medida, das teorias pós-colonialistas, no que todas elas informam, cada uma a seu modo, as políticas ditas inclusivas.

A terceira observação, por fim, refere-se ao fato de que uma problematização produtiva de todos esses dilemas só têm sentido na medida em que os posicionemos em suas relações de implicação imanentes ao estrato histórico-societal que lhes corresponde em nossa contemporaneidade. E isso, em meu entender, diz respeito, tanto ao novo tipo de capitalismo com que lidamos – globalizado, conexcionista, transnacional e financeiro –, quanto às *sociedades-empresa* (ou *de controle*, como queria Deleuze) e à governamentalidade que as controla e modula, de cunho neoliberal e de matiz norte-americano. Essa seria, pois, uma orientação a um só tempo teórico-metodológica e ético-política, a ser adotada quando o que está em jogo é fazer o que Foucault chamou de uma ontologia histórica de nós mesmos, uma ontologia do presente.

Acerca do embaralhamento e da confusão reinantes entre o que seriam, por um lado, um pensamento e uma prática ditos “de esquerda” e, por outro, um pensamento e uma práticas ditos “de direita”, faço minha

⁴ É difícil localizar com clareza os autores que encarnariam essa problematização singular das políticas (fracas) da diferença, mas, pelo menos no que diz respeito à educação, creio não ser equivocado afirmar que parte considerável dos mesmos opera, com distintos graus de radicalidade, com e desde as formulações de filósofos como Nietzsche, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Foucault e Jacques Derrida (GALLO; SOUZA, 2002; KOHAN, 2007; KRÖEF, 2010; LAROSSA, 1998, 2002; LAROSSA; SKLIAR, 2001; SILVA, 2002; SKLIAR, 2001, 2003, 2004; VEIGA-NETO, 2002).

a preocupação de Chantal Mouffe, no sentido de que a indiscernibilidade entre ambos pode concorrer para uma efetiva elisão do político, acarretando consequências danosas para a democracia. Todavia, pergunto-me se não devemos ter cuidado para não nos deixarmos prender num binarismo rígido e pobre (disjunção exclusiva), que comprometeria o trabalho da crítica e da ação política. Se não há dúvidas quanto a nos decidirmos por nos colocar do lado dos dominados, dos governados, dos inconscientes que protestam, sinalizando nossa posição antagonista em relação ao quê ou a quem os domina e governa, bem como àquilo que lhes induz a protestar, não é menos verdade que deles também devemos guardar certo desprendimento. Como afirma Foucault (*apud* ARTIÈRES, 2004, p. 35):

É preciso passar para o outro lado - para o lado bom -, mas para tentar desprender-se dos mecanismos que fazem aparecer dois lados, para dissolver a falsa unidade, a natureza ilusória do outro lado pelo qual se tomou partido. É então que começa o verdadeiro trabalho, o trabalho do historiador do presente.

Mas, em todo caso, com efeito, o que é “ser de esquerda”, “ser progressista”? Como definir isso a que chamamos de esquerda? Talvez possamos encaminhar esse debate, sustentando que certa indignação diante do capitalismo parece umbilicalmente associada a ela. Boltanski e Chiapello (2009, p. 73, grifos dos autores) nos dão quatro expressões dessa indignação: a) “o capitalismo como fonte de *desencanto* e de *inautenticidade* dos objetos, das pessoas, dos sentimentos e, de modo mais geral, do tipo de vida que lhe está associado”; b) “o capitalismo como fonte de *opressão*”; c) “o capitalismo como fonte de *miséria* para os trabalhadores e de *desigualdades* com uma amplitude desconhecida no passado”; d) “o capitalismo como fonte de *oportunismo* e *egoísmo* que, favorecendo apenas os interesses particulares, revela-se destruidor dos vínculos sociais e das solidariedades comunitárias, em particular das solidariedades mínimas entre ricos e pobres”.

Para os autores, é quase “[...] impossível unificar esses diferentes motivos de indignação e integrá-los num quadro coerente.” (2009, p. 73) Acrescentem-se a essa dificuldade os distintos graus de indignação aí implicados, as diferentes orientações políticas que presidem as lutas –

das mais reformistas até as mais revolucionárias –, a variedade de “formas organizacionais” criadas ao longo de nossa história recente (movimentos, conselhos, associações, sindicatos, partidos, coletivos etc.), mediante as quais os indignados buscaram conduzir suas críticas e enfrentamentos ao capitalismo, bem como as distintas formas de protesto de que lançam mão (panfletagens, greves, sabotagens, passeatas, operações de tipo tartaruga, *sit in*, *teach-in*, ciberativismo etc.). Por fim, não nos esqueçamos das relações de saber-poder que permeiam, de dentro, por assim dizer, cada um desses movimentos, entidades e/ou organizações políticas, além das que determinam relações hierárquicas e de assujeitamento de uns aos outros. Vale lembrar, a esse respeito, como o partido comunista, a mando de Stálin, impondo autoritariamente suas diretrizes às suas filiais na Europa, sabotou diversas ações das milícias que lutavam contra o fascismo na Guerra Civil Espanhola. Da mesma maneira, vale lembrar o embaraço do jovem maoísta Bernard Henry-Lévy (então, sob o codinome Victor), em face de três distintas orientações do que seria um pensamento de esquerda: respectivamente, as de Sartre, Foucault e Deleuze. Tal cena é assim narrada por Foucault (1990, p. 69): “Um maoísta me dizia: ‘Eu compreendo porque Sartre está conosco, porque e em que sentido ele faz política; você, eu compreendo um pouco: você sempre colocou o problema da reclusão. Mas Deleuze, realmente eu não compreendo.’” Depreende-se daí, pois, a impossibilidade de se tomar a esquerda como algo que seria homogêneo, coerente e unificado.

A esse respeito, outro elemento complicador pode ser aqui assinalado, e ele também nos é sugerido por Boltanski e Chiapello (2009). Trata-se do fato desnorteante de o novo capitalismo conexcionista ter logrado êxito em assimilar toda uma “crítica artista”, simultaneamente estética e política, que lhe foi endereçada pelas agitações e pelo espírito iconoclasta de Maio de 68. Mas, não só! Além de tê-la assimilado, ele anexou vários dos componentes da mesma ao seu novo *modus operandi*, sendo bem sucedido tanto em desarmá-la como na maneira como conseguiu novamente, de um lado, justificar-se e legitimar-se perante a sociedade, e, de outro, garantir a adesão desta ao novo espírito que passou a animá-lo. Questão espinhosa: como oferecer resistência a um capitalismo que é rizomático e que celebra a diferença, a inventividade e o nomadismo?

Contudo, além disso, há ainda outros importantes elementos a serem levados em conta, e eu vou procurar situá-los recorrendo a algumas formulações de um belíssimo texto de François Zourabichvili (2000), no qual ele apresenta a estranha e incômoda forma com que Gilles Deleuze concebe e complica a política. Uma primeira ideia valiosa que “roubei” desse texto é a de que a esquerda, no mais das vezes, se define por seu *voluntarismo*, entendido, segundo Zourabichvili (2000, p. 333), pela tendência em alimentar projetos que visam a “[...] transformar o mundo segundo um plano ou em função de uma meta.” Com esse voluntarismo, o dualismo conservar/transformar tornou-se uma espécie de *dóxa* dominante no campo político esquerdista, e é justamente por conta dele que importa tanto a tanta gente saber o que propõe tal filósofo, tal pensador, tal político, tal coletivo, esse ou aquele partido. Essa vontade de realizar projetos/utopias, esse voluntarismo da esquerda tem suas raízes deitadas no cristianismo, mas foi posteriormente ressignificado e revitalizado, uma vez conjugado às revoluções americana e francesa, ao humanismo, às Luzes e aos ideais de progresso e de perfectibilidade, tão caros à modernidade.

Ora, com o advento do novo capitalismo e com a despolarização da antiga geopolítica mundial, a esquerda parece ter sofrido um duro golpe, vendo-se incapaz, daí por diante, de acreditar na realização de projetos e/ou utopias. Todavia, tamanha era sua identificação a essa ideia que não conseguiu escapar a ela de todo. Desde então, o voluntarismo concerne mais a uma crença na ação, do que à ação propriamente dita. É aqui que entra em cena outra ideia preciosa que “furtei” de Zourabichvili/Deleuze, a saber: a do que fazer diante do *esgotamento do possível*.

Combalida, a esquerda lamenta-se pela perda do possível, por não mais conseguir agir efetivamente em prol de projetos e/ou utopias, embora insista na crença de que o possível persista. Presa nesse engodo, o máximo que ela consegue delirar e fazer, em face dos novos problemas que se lhe apresentam, com o advento das sociedades-empresa (de controle), é manter viva essa crença no possível, apelando, como sublinha Zourabichvili (2000, p. 335), para a seguinte lógica: “O possível é o que pode acontecer, efetiva ou logicamente. Solicita-se a não-resignação porque a situação é cheia de possibilidades e porque ainda não se tentou tudo: aposta-se, então, em uma alternativa atual.” Eis, portanto, a maneira como

a esquerda (ou, pelo menos, boa parte dela) tem lidado com a questão do esgotamento do possível. Trata-se apenas de dispor de alternativas atuais, tendo em vista um projeto concebido como possível em termos de realização; trata-se, segundo Zourabichvili (2000, p. 335, grifos do autor), de uma projeção ideal: “[...] (a imagem de uma nova situação pela qual se pretende, brutalmente, substituir a atual, esperando alcançar o real a partir do imaginário: operação, *sobre* o real, e não *do* próprio real)”.

Levando isso em conta, eu me pergunto, entretanto, se essa má vontade, birra ou ceticismo de Deleuze (partilhada, acredito, também por Foucault) para com uma esquerda em geral, não seria, na verdade, dirigida mais exatamente a certa esquerda dogmática, inspirada pelo hegelianismo e por um marxismo rígido, ortodoxo, senão vulgar. Uma esquerda que tanto poderia se apresentar como submissa ou alinhada aos ditames do partido comunista, quanto em discordância em relação a este, sem, no entanto, mostrar-se capaz de abrir mão de certos fundamentos e de seu caráter moralizante e moralizador. Uma esquerda, por fim, cristianizada e humanista.

Mas eis que, aos poucos, novas formas de protesto, de mobilização e de militância irrompem no cenário político; eis que a própria agenda das lutas políticas se pluraliza, absorvendo causas inusitadas, pois elas já não visam tão somente a um melhoramento do que vai mal (à moda marxista-leninista, trotskista, gramsciana etc.), já não se satisfazem apenas com reformas, porém, questionam radicalmente os próprios fundamentos e clichês arraigados na sociedade, na política e na democracia parlamentar. São, primeiro, nos anos 1950, as lutas pelos direitos civis na América, e depois o movimento feminista, as rebeliões dos jovens na década de 1960, Maio de 68, o operáismo italiano e, mais adiante, a explosão dos novos movimentos sociais, autonomistas, das minorias, dos sem comunidade, passando por Seattle até o *culture jamming* e as agitações dos movimentos inspirados no marxismo pós-operaísta italiano. De lá para cá, entre altos e baixos, acelerações e desacelerações mais ou menos intensivas, particularmente a partir do início dos anos 1970, deu-se uma insurreição dos saberes sujeitados (genealogias, para falar com Foucault), revoluções moleculares (para falar com Félix Guattari), multifacetadas, polifônicas, policromáticas e transversais (redes de redes), as quais, além de fragmentarem e diferenciarem o espectro da esquerda, ampliando-o

consideravelmente, fizeram-no sob o signo do incômodo, da inventividade e da desconstrução.

É dessa forma que um esquerdismo tradicional e progressista devem processualista; ou seja, é dessa forma que a diferença, o acontecimento e as multiplicidades penetram essa esquerda cansada de crer no possível, mas sem deixar de constituir, contudo, um amálgama ambíguo e paradoxal, oscilando entre rupturas e continuidades. Por quê? Porque nem sempre essas novas lutas e sublevações se apresentam, em sua extemporaneidade, completamente libertas de alguns dos esquematismos daquela esquerda até então existente e hegemônica: de seu voluntarismo, de seu moralismo, de sua vontade de verdade e de totalidade, de seu apreço pelas categorias do negativo, de seu cansaço, de seu humanismo e de sua adesão à representação – inclusive quando defendem a diferença.⁵ Não obstante, elas introduzem algo de inusitado no exercício da política, algo que assinala uma maneira outra de se lidar com a questão do esgotamento do possível.

De fato, arrastadas por esses devires, em vez de apenas insistirem numa crença na ação, achando que nem tudo foi tentado na realização do possível, essas novas lutas e esses movimentos de esquerda passam a inventá-lo, mesmo porque entendem que ele não lhes é dado *a priori*, como algo – um projeto, uma utopia – a ser atualizado pelo recurso a alternativas que já se encontrariam à mão. Essa novidade, além disso, remete no fim das contas a uma nova relação entre o acontecimento⁶ e o possível, de modo que este deixa de ser pensado como uma alternativa e passa a ser concebido como uma potencialidade. Desde então, como enfatiza Zourabichvili (2000, p. 335, grifos do autor), opera-se com outro regime de possibilidade: “[...] o possível chega pelo acontecimento, e não o inverso; o acontecimento

⁵ No que se refere às relações entre identidade, diferença e cultura, tal como se apresentam no multiculturalismo, por exemplo, isso dá ensejo a ambiguidades, como bem assinala Silva (2002, p. 85): “Tornou-se lugar-comum destacar a diversidade das formas culturais do mundo contemporâneo. É um fato paradoxal, entretanto, que essa suposta diversidade conviva com fenômenos igualmente surpreendentes de homogeneização cultural. Ao mesmo tempo que se tornam visíveis manifestações e expressões culturais de grupos dominados, observa-se o predomínio de formas culturais produzidas e veiculadas pelos meios de comunicação de massa, nas quais aparecem de forma destacada as produções culturais estadunidenses. [...] A ‘diversidade’ cultural é, aqui, fabricada por um dos mais poderosos instrumentos de homogeneização. Trata-se de um exemplo claro do caráter ambíguo dos processos culturais pós-modernos. [...] O exemplo serve também para mostrar que não se pode separar questões culturais de questões de poder.”

⁶ Sobre a noção de acontecimento, particularmente em Gilles Deleuze, cf.: SASSO; VILLANI, 2003, p. 138-153; ZOURABICHVILI, 2004, p. 15-19).

político por excelência – a revolução – não é a realização de um possível, mas uma *abertura do possível*.” O que um acontecimento suscita e coloca como desafio para essas lutas políticas é a abertura de um virtual campo de possíveis, é a emergência dinâmica do *novo*. O possível é criar o possível, entendido aqui como a criação de *novas possibilidades de vida*. E aqui nos deparamos com outro ponto crucial.

O caso é essa criação escapa àquele dualismo conservar/transformar, foge àquele voluntarismo a que me referi anteriormente, pois uma possibilidade de vida não reside num conjunto de atos a realizar, não se confunde nem com as significações nem com as alternativas ou modos de existência concretos que, em seu conjunto, nos são oferecidos e secretados pelas sociedades empresa e/ou de controle, tal como por elas previamente definidos. Não, uma possibilidade de vida, em Deleuze, passa por uma experimentação, por um agenciamento – concretos – de novos modos de existência, constituindo mais propriamente o que neles, através deles e a partir deles é *expresso*. E é justamente por isso que, mais do que a significações, ela remete à avaliação, à diferença e à potência ou aptidão de afetar e de ser afetado. Nas palavras de Zourabichvili (2000, p. 338, grifos do autor):

O expresso, em Deleuze, nunca é da ordem de uma significação ou de um conjunto de significações. Ele consiste em uma *avaliação*: não somente a avaliação das possibilidades de vida, quando se chega a aprendê-las como tais; mas a própria possibilidade de vida como avaliação, maneira singular de avaliar ou de separar o bom e o mau, distribuição dos afetos. Uma possibilidade de vida é sempre uma diferença.

Sob essa perspectiva, os novos movimentos esquerdistas operariam com uma *distribuição diferencial dos afetos* (o que é atraente e o que é repulsivo, bom e mau, deleitável e insuportável etc.), seja no nível dos indivíduos, seja no nível das coletividades. Ou melhor, operariam com essa distribuição sempre *entre* os primeiros e os segundos e, simultaneamente, nos níveis molar e molecular. É por isso que, para Deleuze, a política, assim concebida, é antes de tudo uma questão de *percepção*. O valor desses novos movimentos, dessas revoluções moleculares, reside no fato de que eles teriam algo de vidente, de visionário, que lhes facultaria, ao mesmo tempo, de um lado, uma apreensão ou percepção – em devir e nos encontros com a exterioridade – daquilo que, na situação presente, constituiria sua parte

inatuizável, intolerável; e, de outro lado, uma apreensão do possível como tal, isto é, as potencialidades ou o campo de possíveis atualizados pelo presente, mas que, conforme argumenta Zourabichvili (2000, p. 3141), “[...] poderiam se atualizar de outro modo, já que [...] diferem, por natureza, de sua atualização [...]”.

Com efeito, essa distribuição diferencial dos afetos, esse tipo de percepção, assim como as experimentações e mutações subjetivas daí decorrentes, em termos de invenção de novos modos de existência, é exatamente tudo isso o que constitui, para Deleuze, a verdadeira clivagem, o “fundo vivo” da clivagem entre esquerda e direita. Portanto, desde essa maneira de perspectivar as coisas, já não é possível pensar esquerda e direita na base das representações e clichês que teimam em presidir grande parte das análises político-filosóficas correntes. Já não se pode nem pensar esquerda como uma pluralidade arborescente (extensiva, divisível, molar, unificável, totalizável, organizável), pois ela, na realidade, devém como multiplicidade rizomática, que, como assinalam Deleuze e Guattari, em *Mil platôs* (1995, v. I, p. 46), é intensiva, molecular e constituída “[...] de partículas que não se dividem sem mudar de natureza, distâncias que não variam sem entrar em outra multiplicidade, que não param de fazer-se e desfazer-se, comunicando, passando umas nas outras no interior de um limiar, ou além ou aquém”. Os elementos desse tipo de multiplicidade, acrescentam os autores (1995, v. I, p. 46), “[...] são partículas; suas correlações são distâncias; seus movimentos são brownóides; sua quantidade são intensidades, são diferenças de intensidade.”

Por conseguinte, os sentidos e fronteiras se movem diante de tal multiplicidade rizomática, de modo que, por um lado, algo pensado, dito ou praticado numa esquerda organizada como pluralidade arborescente, na medida em que perfaz uma linha de fuga em relação ao que é prescrito por seu centro e/ou eixo diretor/organizador (a “cúpula”), pode ser por este negatizado, perseguido e remetido à direita; ao passo que um dirigente e/ou coletivo dito de esquerda pode conduzir-se politicamente, no nível molecular, como incapaz de resistir aos microfascismos que lhe habitam de dentro, posicionando-se à direita, em termos (micro)políticos. Tudo se complica, e não há nada decidido de antemão.

Por outro lado, é tudo isso o que parece escapar totalmente à análise de Pierucci, à forma rígida mediante a qual ele dispõe a oposição entre esquerda e direita, bem como as relações aí implicadas. Talvez o mesmo valha para Chantal Mouffe, mesmo que em menor medida, pois suas análises acerca do político, do par conflito/decisão, da relação amigo/adversário, ainda parecem por demais balizadas pelo dualismo entre sociedade civil e Estado. Além disso, ambas as análises parecem ainda demasiado presas ao dualismo conservar/transformar. Por fim, é tudo isso que às vezes parece ser negligenciado por certas críticas que alguns segmentos esquerdistas mais radicais fazem a outros segmentos, também esquerdistas, mas considerados pelos primeiros como excessivamente moralistas, inocentes e superficiais no modo com que definem e exercitam uma política da diferença.

Passo, neste ponto, ao último bloco de minhas considerações, no qual busco alinhar um pouco do que foi dito até aqui e articulá-lo com a questão da formação. Para tanto, vou utilizar-me de uma bela, instigante e oportuna tese de Doutorado defendida há pouco tempo na UFRGS, de autoria de Viviane Klaus (2011). A tese de Viviane problematiza com rigor a relação entre governamentalidade neoliberal e educação, em nosso presente, abordando o que seria uma passagem da administração à gestão educacional.

Os estudiosos de Foucault devem saber que uma política de sociedade, tanto para o ordoliberalismo alemão como para o neoliberalismo norte-americano, supõe a concorrência como princípio formalizador da sociedade, um tipo de intervenção infinitamente ativa e o crescimento econômico como única e efetiva política social. Aliás, devem saber também que, por isso mesmo, as “políticas sociais” neoliberais consistem basicamente em duas coisas. Em primeiro lugar, para aqueles que se encontram em situação de pobreza absoluta, destinam-se biopolíticas de exceção que seguem a lógica do imposto negativo. Em segundo lugar, para aqueles em situação de pobreza relativa, destinam-se biopolíticas que

estimulem a concorrência de uns com outros, o que se traduz por uma capitalização generalizada da sociedade, mas de tal modo a que esta seja conduzida, não tanto pelo Estado, senão pelos próprios indivíduos, que então devem garantir para si mesmos, por intermédio de investimentos em capital humano e no empreendedorismo, fluxos de renda e, através destes, propriedade privada, seguros os mais diversos e acesso a bens e serviços.

Por outro lado, para que tenha êxito em suas (bio)políticas, inclusive para as voltadas à educação, lembro que essa governamentalidade tem de fazer a gestão do par liberdade-segurança, isto é, tem de produzir certa liberdade, para melhor controlar e modular as condutas dos indivíduos e coletividades. Isso é feito, dentre outras coisas, através do recurso estratégico ao princípio da equidade (cada caso é um caso), de uma flexibilização e de uma terceirização generalizadas, através das quais os próprios indivíduos, as comunidades, os movimentos e as escolas, em nome da democratização, de maior liberdade, de maior autonomia, cidadania, criatividade, eficácia, eficiência e, inclusive, de um “direito à diferença”, são convidados e induzidos a participarem ativamente da vida social, encarregando-se eles próprios, na qualidade de parceiros do Estado, das empresas, e como gestores de si mesmos, da melhoria de suas condições de vida e do desenvolvimento sustentável das sociedades em que vivem. Em meio a tais questões, o tema das *viladas da diferença*, de Pierucci, e o tema do *capitalismo rizomático*, de Boltanski e Chiapello, retornam no trabalho de Viviane. Todavia, eles retornam posicionados em outros termos, agora numa perspectiva aberta por Foucault (apud KLAUS, 2011, p. 166, grifos nossos), para quem, no horizonte de tudo isso,

[...] tem-se a imagem ou a ideia ou o tema-programa de uma sociedade na qual haveria *otimização dos sistemas de diferença*, em que o terreno ficaria livre para os *processos oscilatórios*, em que haveria uma *tolerância concedida aos indivíduos e às práticas minoritárias*, na qual haveria uma ação, não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo.

Se é que compreendi bem Viviane Klaus, ela parece fazer convergir essas observações de Foucault à crítica feita por Pierucci aos movimentos minoritários (uma crítica às políticas da diferença), dando a entender que, para ambos, tais movimentos estariam fadados a fazer o jogo da direita

e a serem perfeitamente modulados pela governamentalidade neoliberal. Ora, qual o ponto que me parece delicado nessa questão, e que, a meu ver, talvez pudesse ser mais bem desenvolvido e esclarecido por Viviane Klaus? O inquietante, aqui, é avaliar serenamente se essa otimização dos sistemas de diferença, se essa abertura a processos oscilatórios e se essa tolerância às minorias, a que se refere Foucault, significam *necessariamente* o esvaziamento e/ou anulação do ativismo e das lutas de esquerda; ou, ainda, se determinam uma capitulação desta em face da direita e da governamentalidade neoliberal. O importante, além disso, é considerar, por exemplo, se Pierucci e Foucault posicionam nos mesmos termos o problema que envolve as políticas da diferença, do acontecimento e das multiplicidades em nosso presente. Em decorrência, o problema também é o risco de se incorrer no equívoco de julgar precipitadamente que Foucault coassinaria sem mais a tese de Pierucci, de que fazer política *com e pela* diferença acarreta fazer uma política de direita, ou, em todo caso, uma política perfeitamente alinhada e dócil à governamentalidade neoliberal.

Parece-me evidente que não, porque, em primeiro lugar, há imagens e imagens de pensamento, e sem dúvida a de Foucault (externalista) em nada se parece com a utilizada por Pierucci (internalista), que está mais para a representação clássica. Em segundo lugar, porque Foucault, ao se reportar à diferença, no trecho acima, certamente sabe que não há algo como “a” diferença em geral (a não ser que se afirme a diferença da identidade, como faz Pierucci), assim como tem consciência de que a resistência ao poder e que uma ética e uma estética da existência – questões caras ao tema da subjetivação – passam *incontornavelmente* por políticas da diferença, do acontecimento e das multiplicidades. Em terceiro lugar, Foucault jamais se alinharia a Pierucci, na defesa de universais abstratos, partindo do pressuposto de que haveria, já, de antemão, uma igualdade de todos perante a lei, tal como defendida numa perspectiva jurídico-política e/ou jurídico-filosófica da sociedade. A igualdade nunca está dada *a priori*; antes o contrário, ela está sempre por ser reivindicada, reclamada, construída e conquistada, a cada circunstância (daí o recurso ao princípio da equidade), por intermédio de ações políticas concretas. Por outro lado, as diferenças, a autonomia, as conexões e a criatividade de que esse novo capitalismo conexcionista e de que essa governamentalidade neoliberal se

servem, para poder funcionar, são, na verdade, significações e produtos por eles definidos e secretados aos indivíduos e coletividades, e não podem ser confundidos sem mais nem menos com aquela invenção do possível, de novas possibilidades de vida, a que me referi anteriormente. As primeiras seguem o que Deleuze chama de uma lógica da comunicação, regida pela propagação de palavras de ordem, de clichês, em que impera a repetição do mesmo, ao passo que as segundas procedem por inusitadas e singulares experimentações de novos possíveis, que abrem espaço para variações diferenciais complexas. Decerto que as segundas não estão ao abrigo de capturas, sobrecodificações, reterritorializações e axiomatizações capitalísticas, mas isso não quer dizer que elas constituam, em si mesmas, algo marcado por uma negatividade – de modo a serem reduzidas a ciladas, arapucas ou armadilhas.

Creio ser oportuno, a esta altura, retomar aquele dilema deixado em aberto, e referido por Novaes. Assim, eu arriscaria dizer que, na verdade, não precisamos retornar às coisas políticas, porque temos virtualmente a potência de inventar novos possíveis para a política. A não ser, obviamente, que esse retorno coincida com essa prática inventiva. Do mesmo modo, não precisamos tampouco restaurar o que entendíamos por política, senão de (re)inventá-la permanentemente sob a égide da repetição de uma variação diferencial complexa, que radicalize o pluralismo, em sentido substantivo, e repotencialize o sentido mesmo de democracia, pois a que temos deixa a desejar, nunca faz o bastante. Relacionado a isso, lembro-me de algo que Deleuze e Guattari enfatizavam, em *Mil Platôs*, e que, a meu ver, é decisivo para lidar com esse dilema levantado por Novaes, talvez mal posicionado: “Antes do ser, há a política”. Antes de nos fixarmos metafisicamente no que seria uma “essência” do político, ou do “ser” da política, num luto saudosista e antiprodutivo, deveríamos, por um lado, sacudi-lo e desenraizá-lo de sua conotação metafísica e, por outro, pensar em toda uma experimentação intensiva de estados, modos e formas de habitar esse verbo, o verbo *ser*; estados, formas e modos que o obrigam a se dizer da diferença, do acontecimento e das multiplicidades – só assim teremos uma política que se move em imanência com o real.

Estamos sempre, de uma maneira ou de outra, para o melhor e para o pior, ora tecendo políticas, ora enredados *em* e *por* políticas

(de dominação, de governo, de subjetivação). Somos constituídos *nas* e constitutivos *das* relações institucionais, sociais, históricas, culturais, subjetivas, e assim por diante. E é justamente nesse interjogo, permanente e aberto, complexo e heteróclito, entre as dimensões instituintes e instituídas da realidade, em que se transversalizam elementos molares e moleculares, que as micropolíticas se tecem. E elas o fazem, estabelecendo deslocamentos em relações cruciais, deslocamentos estes que foram, não sem um bom motivo, enfatizados justamente por Deleuze e Foucault, tendo em vista a questão do novo papel que eles atribuíram aos intelectuais.⁷ Do que estou tratando? Refiro-me a essa nova forma de se conceber as relações entre teoria e prática, tomando-as como parciais e fragmentárias, incidindo em domínios e/ou problemas mais localizados, bem como operando num regime de rede e de revezamento, em que a prática se exercita como passagens (*relais*) de uma teoria a outra, e a teoria, por seu turno, como passagens (*relais*) de uma prática a outra.

As agitações do real, as micropolíticas, o que sucede nas ruas, nas praças, nas fábricas, nos campos, nas florestas e nas salas de aula, nada disso espera por nós. Nesses espaços, que podem muito bem ser tomados como espaços de formação e de ação política, assistimos a muitos dos processos aqui referidos e que acontecerem sob os nossos olhos; nesses processos, por outro lado, as lutas não se dão de maneira tão desembaraçada e em estado puro, como, talvez, alguns supõem ou desejariam; neles, tudo isso acontece misturado, de formas diversas e híbridas, para o melhor e para o pior. Nesses espaços, inclusive, morrem pessoas, tais como José Cláudio Ribeiro da Silva, o Zé Castanha, e sua esposa, Maria do Espírito Santo da Silva, líderes extrativistas emboscados por pistoleiros em Nova Ipixuna, no Pará, em 24 de maio passado, e justamente por terem feito alguma diferença. Por outro lado, ninguém precisa de filosofia para se sublevar, tramar resistências e traçar linhas de fuga, embora possa perfeitamente utilizá-la em seu favor, se desejar. Cabe a nós espreitarmos o que sucede nesses movimentos e espaços de luta política, fustigando-os com má vontade, sempre que necessário, mas também sem perder de vista o que neles nos é generosamente doado, na forma de novos possíveis, e que emerge como algo digno de ser experimentado e celebrado.

⁷ Esse caso é relatado por Foucault, logo ao início do conhecido debate com Deleuze sobre os intelectuais e o poder. Cf. FOUCAULT, 1989, p. 69-78.

Politizar nosso presente, nossas ações e nossas condutas é tomá-los como objeto de uma problematização constante e paciente; é, sobretudo, problematizar os pressupostos com os quais pensamos e operamos, em nossa vida cotidiana. Ora, parece-me que é justamente aí que reside uma das maiores dificuldades da educação. Por quê? Porque os educadores vêm sendo formados sem que sua sensibilidade seja minimamente perturbada, sua capacidade fabuladora seja incentivada, sua indignação (pois ela existe) seja incitada, encontrando canais de expressão outros, que não os que lhes são massivamente ofertados pelos meios de comunicação, pelo *marketing* e pelo *branding*. A sensação é a de que a formação educacional hoje disponível é pródiga em aceitar sem mais os imperativos que lhe são endereçados pelo mercado, dos quais a apologia do empreendedorismo é um dos mais candentes, e, por outro lado, pobre em vislumbrar quaisquer tipos de novos possíveis diante dos modos de existência e do *ethos* empresarial, ambos determinados pelas grandes corporações como imperativos e incontornáveis a cada um e a todos.

Sob o efeito da governamentalidade neoliberal, a formação educacional corre o risco de submeter-se inadvertidamente à ideia de que a política pode ser perfeitamente, senão identificada, pelo menos trocada pelo que seria uma tecnologia de gestão social de textura neobehaviorista. Caso isso aconteça, como apontou Foucault (2008, p. 368), o novo *homo oeconomicus* já não precisa perder tempo em pensar e re-inventar a realidade em que vive, bastando apenas que se contente em aceitá-la e responda metodicamente às variáveis que organizam e modulam sua vida:

[...] toda conduta que responda de forma sistemática a modificações nas variáveis do meio – em outras palavras, como diz Becker, toda conduta “que aceite a realidade” – deve poder resultar de uma análise econômica. O *homo oeconomicus* é aquele que aceita a realidade. A conduta racional é toda conduta sensível a modificações nas variáveis de meio e que responde a elas de forma não aleatória, de forma portanto sistemática, e a economia poderá portanto se definir como a ciência da sistematicidade das respostas às variáveis do ambiente.

A não possibilidade de condutas aleatórias, que não é mais do que a outra face de se ter que responder homogênea e sistematicamente às modificações introduzidas nas variáveis ambientais, pela governamentalidade

neoliberal, implica a ideia de que só há uma, e somente uma, forma de se pensar e viver a vida. Do mesmo modo, acarretam a ideia de que só existe uma, e somente uma, maneira de se formar e de se educar. Nada de multiplicidade, nada de contingente, nada de experimentação; império da igualdade, da repetição do mesmo e da homogeneização. Por isso, é tão preocupante ouvir discursos que falam de “ciladas da diferença”; e, por isso mesmo, é tão urgente que nos exercitemos em políticas da diferença, das multiplicidades e do acontecimento.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. (Coleção Estado de Sítio).
- ARTIÈRES, Philippe. O intelectual específico. Dizer a atualidade: o trabalho do diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, Frédéric. (Org.). *Foucault: a coragem de verdade*. São Paulo: Parábola, 2004. p. 15-38.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPPELLO, Éve. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- DARNTON, Robert; DUHAMEL, Olivier. *Democracia*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. v. 1.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FRY, Peter et al. (Org.). *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- GALLO, Silvio; SOUZA, Regina Maria de. Por que matamos o barbeiro? Reflexões preliminares sobre a paradoxal exclusão do outro. *Educação & Sociedade: Revista de Ciência da Educação*, Campinas, v. 23, n. 79, p. 39-63, ago. 2002. Dossiê “Diferenças”.
- KAMEL, Ali. *Não somos racistas*. São Paulo: Nova Fronteira, 2006.
- KLAUS, Viviane. *Governamentalidade (neo)liberal: da administração para a gestão educacional*. 2011. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2011.

- KOHAN, Walter. *Infância, estrangeiridade e ignorância: ensaios de filosofia e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- KRÖEF, Ada. *Multiculturalismo e filosofia da diferença: uma aproximação possível?* Fortaleza, nov. 2010. p. 1-24. Mimeografado.
- LAROSSA, Jorge. O enigma da infância ou o que vai do impossível ao verdadeiro. In: LAROSSA, Jorge; PÉREZ de LARA, Núbia (Org.). *Imagens do outro*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 67-86.
- LAROSSA, Jorge. ¿Para qué nos sirven los extranjeros? *Educación & Sociedade: Revista de Ciência da Educação, Campinas*, v. 23, n. 79, p. 67-84, ago. 2002. Dossiê “Diferenças”.
- LAROSSA, Jorge; SKLIAR, Carlos. *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudia B. (Org.). *Raça como retórica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996. (Coleção Trajectos).
- NOVAES, Adauto. (Org.). *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Agir, 2007.
- OLIVEIRA, Francisco. Capitalismo e política: um paradoxo letal. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Agir, 2007. p. 283-296.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, 1999.
- SASSO, Robert; VILLANI, Arnaud. (Dir.). *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard, 2003.
- SCHMITT, Carl. *O conceito do político. Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.
- SILVA, Tomás Tadeu da. Identidade e diferença: impertinências. *Educación & Sociedade: Revista de Ciência da Educação, Campinas*, v. 23, n. 79, p. 65-66, ago. 2002. Dossiê “Diferenças”.
- SKLIAR, Carlos. Pluralismo x norma ideal. In: SCHMIDT, Saraí. (Org.). *A educação em tempos de globalização*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 21-23.
- SKLIAR, Carlos. *Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?* Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- SKLIAR, Carlos. A materialidade da morte e o eufemismo da tolerância: duas faces, dentre as milhões de faces, desse monstro (humano) chamado racismo. In: GALLO, Silvio; SOUZA, Regina. M. de (Org.). *Educación do preconceito: ensaios sobre poder e resistência*. Campinas: Alínea, 2004. p. 69-90.
- VEIGA-NETO, Alfredo. De geometrias, currículo e diferenças. *Educación & Sociedade: Revista de Ciência da Educação, Campinas*, v. 23, n. 79, p. 163-186, ago. 2002. Dossiê “Diferenças”.
- ZOURABICHVILI, François. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In: ALLIEZ, Éric. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 333-355.
- ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.