



De onde Falamos *Nós*? Uma análise da produção da diferença a ser incluída

Pablo Severiano Benevides

RESUMO – De onde Falamos *Nós*? Uma análise da produção da diferença a ser incluída. Este trabalho objetiva estabelecer uma análise dos agenciamentos que produzem a diferença a ser incluída. Partindo da suspeita de que o uso abusivo do pronome *nós* nos mais distintos discursos que pretendem fazer uma apologia da diferença pela via da inclusão consiste em um mecanismo de abstração da particularidade, da contingência e da posição de poder que ocupa quem enuncia estes discursos, procuro mostrar como eles se coadunam e não parecem oferecer resistências significativas às formas de superposição entre o poder disciplinar e o poder de normalização biopolítico nas sociedades contemporâneas. Isto implicará, portanto, numa crítica às evidências identitárias, tão assumidas como aspiradas pelos diversos movimentos *minoritários*.

Palavras-chave: **Diferença a Ser Incluída. Dispositivos de Proteção. Consenso. Evidências Identitárias. Biopolítica.**

ABSTRACT – From Where Do We Say *We*? An analysis of the production of difference to be included. This study aims to establish an analysis about the agencies which produce the difference to be included. Based on the suspicion that the overuse of the pronoun *we* in widely different speeches that intend to make a difference through advocacy of the inclusion consists of an abstraction of particularity mechanism, also from contingency and occupying positions of power who enunciates these speeches, I try to show how they fit in and do not appear to offer significant resistance to forms of overlap between disciplinary power and normalization biopolitical power in contemporary societies. This will therefore imply a criticism of evidence of identity. This identity is admitted by the various *minority* movements.

Keywords: **Difference to be Included. Protective Devices. Consensus. Evidence of Identity. Biopolitics.**

Quem somos *nós*?

Para além da especificidade e da contingência que caracterizam as mais diversas estratégias políticas utilizadas em mecanismos inclusivos, ou que se colocam em prol da diferença¹, parece haver a formulação consensual de que *devemos* estabelecer um outro tipo de relação com a alteridade, distinto do que se entende ser o modo habitual. Neste sentido, uma série de aforismos que mobilizam as mais distintas militâncias das pequenas causas encontra na primeira pessoa do plural o bálsamo tranquilo de suas enunciações e anunciações, bem como o foco vazio de suas indagações e indignações – o correlato da pregação “façamos desta forma” consiste precisamente no questionamento “o que devemos fazer?”. Se o próprio Foucault (2009, p. 14) já advertia que “[...] o enunciado da opressão e a forma da pregação referem-se mutuamente; reforçam-se reciprocamente”, não nos deverá, então, chegar com estranheza o fato de as práticas de produção e captura da diferença, assim como os discursos críticos, acadêmicos e saudosos das metanarrativas não pararem de anunciar (e denunciar) as formas repressivas, violentas e excludentes às quais os “outros”, os “diferentes” – e todos os eufemismos que se encontrarem no meio do caminho – vêm sendo submetidos.

Minha problematização neste texto recairá, portanto, sobre a suposta universalidade dos agenciamentos que se propõem a cuidar daquilo que nomeiam de “diferença”; sobre a indeterminação caracterizadora do *nós* que serve de substrato aos anúncios e propostas de proteção para com os menos favorecidos, os portadores de necessidades especiais, os grupos “minoritários”; sobre, enfim, a ausência de referência à localidade, particularidade, contingência e vontade de onde partem as práticas prégias para com os “outros”. Isto ocorre porque minha suspeita consiste precisamente em que o uso abusivo da primeira pessoa do plural – o agenciamento protagonista do discurso “sobre” a diferença – consiste antes em um mecanismo de dissolução e abstração da particularidade, da contingência e da localidade destes enunciados do que numa forma de efetiva mobilização política organizada.

Na medida, então, em que é desconsiderada a especificidade da posição de onde se fala, incorre-se naquilo que Foucault (2009, p. 12), em *A Vontade de Saber*, chamou de “o benefício do locutor”: “[...] quem emprega essa linguagem coloca-se, até certo ponto, fora do alcance do poder; desordena a lei; antecipa, por menos que seja, a liberdade futura” (Foucault, 2009, p. 12). O contexto da análise foucaultiana é, contudo, distinto: tratava-se de investigar as relações entre poder e sexualidade, sem considerar a sexualidade como um objeto cuja existência se supõe prévia ao poder – do que decorreria a assunção de que o poder agiria sobre a sexualidade na forma geral da censura, da negação, do veto – mas como uma esfera de realidade produzida pelos *dispositivos de sexualidade* (Foucault, 2009). Ao constatar uma espécie de consenso de que o poder barra o sexo, Foucault perguntará, então, que vontade o sustenta, ou seja, o que “torna para *nós* tão gratificante formular em termos de repressão as relações do sexo e do poder” (Foucault, 2009, p. 12, grifo nosso). Neste sentido, proponho

um trabalho análogo e de inspiração foucaultiana, precisamente por encontrar correlações significativas entre os dois campos de investigação – a produção da *sexualidade* e a produção da *diferença a ser incluída*. Desta forma, os pontos que considero serem cruciais para um estudo propedêutico sobre a produção da diferença a ser incluída são três: o fato de que quem anuncia este discurso coloca-se sempre fora do alcance de um poder excludente sobre a diferença (*benefício do locutor*); a presença clara de um consenso nos campos midiático, educacional, religioso, político e jurídico quanto às temáticas que se relacionam à inclusão, democracia e multiculturalismo – expresso, por exemplo, a partir de slogans globais como *cidadania, a gente vê por aqui!* ou *todos pela educação!*; e o último, que considero ser ainda mais fundamental, a constante formulação de um discurso totalizante e universalista que se utiliza do pronome *nós* para abstrair a especificidade da posição política de onde parte.

Consenso e Diferença

Em sua obra *Diferença e Repetição*, Deleuze (1988) estabelecerá uma distinção filosófica entre os pressupostos objetivos e explícitos e os pressupostos subjetivos e implícitos. Segundo o autor, o principal problema da Filosofia constituía-se precisamente no pressuposto subjetivo que engendra um determinado consenso sobre o funcionamento do pensamento – o que Deleuze (1988) nomeou de *Imagem do pensamento*. Esta fórmula geral do pressuposto subjetivo que constitui a *Imagem do pensamento* é: “*Todo mundo sabe, ninguém pode negar*” (Deleuze, 1988, p. 216). Ela é, portanto, a fórmula geral da representação que a Filosofia toma emprestado do senso comum: não se faz necessário que se explicitem termos como *pensamento, razão, eu, consciência*, etc. Isto porque seu significado é tido como algo evidente, já que ninguém poderia duvidar: jaz na representação de todos. Portanto, segundo Deleuze (1988, p. 218-219), este é precisamente o momento em que a atitude da Filosofia conjuga-se à atitude do idiota, ao assumir uma “Imagem do pensamento pré-filosófica e natural, tirada do elemento puro do senso comum”. A Filosofia, portanto, cessa exatamente onde a representação entra em cena; onde o consenso acerca do que *todo mundo sabe* torna desnecessário qualquer outra explanação e produção conceitual; onde, enfim, o pensamento encerra em si mesmo sua ação ao fazer-se “pensamento natural” (p. 218).

Deslocando as referências deleuzianas para o terreno deste trabalho, creio ser possível afirmar que a modalidade discursiva do consenso – do *todo mundo sabe* – vem absorvendo, com uma frequência cada vez mais preocupante, os discursos que atuam na produção da diferença a ser incluída. Pérez de Lara (2001), ao problematizar as noções de “identidade”, “diversidade” e “diferença”, caracterizará a emergência destes termos no terreno educativo como noções que “[...] invadem o discurso pedagógico com tanta insistência – a ponto de fazê-lo semelhante a um catecismo que *todos devemos* conhecer em detalhe e praticar automaticamente” (p. 195, *grifos do autor*).

Ora, a crítica aqui estabelecida versa fundamentalmente sobre a relação entre o consenso e a neutralização das resistências, entre a representação e a obliteração de novos possíveis, enfim, entre o automatismo das condutas práticas e discursivas e o apagamento da diferença – não a “diferença” obsessivamente produzida pelo olhar anormalizador da pedagogia (Skliar, 2006), mas a diferença em si mesma como “[...] a origem do pensar, a profunda rachadura do Eu que só o leva a pensar pensando sua própria paixão” (Deleuze, 1988, p. 420). Portanto, causa a mim (evito dizer *a nós*, precisamente porque pretendo fugir da indeterminação evasiva a que estas formulações discursivas atendem) um profundo incômodo perante a fácil circulação das modalidades discursivas sobre a diferença a ser incluída, uma vez que penetram nos mais distintos estratos políticos e cotidianos encontrando muito pouco freio, resistência ou oposição que produza formas de escape significativas. Neste sentido, se entendemos (e aqui refiro a mim e àqueles que tiverem a ocasião de ler o texto que ora produzo) que as políticas culturais e educativas que produzem a diferença a ser incluída são “tão politicamente corretas como sensivelmente confusas” (Duschatzky; Skliar, 2001, p. 120), devemos estranhar o referido consenso sobre os dispositivos de proteção à diferença a ser incluída e nos perguntar: “[...] como é possível que os tempos atuais alojem, sem conflito, discursos e práticas, aparentemente, opostos?” (Duschatzky; Skliar, 2001, p. 120). Como é possível que o agenciamento de subjetivação empreendedorista e neoliberal, ancorado no princípio da concorrência, dê as mãos ao discurso humanista e ativista da sensibilidade às injustiças sociais e inclusão dos desfavorecidos (Gadella, 2010)? Como se faz possível que a produção de um campo de intervenção tecno-científico e biopolítico conjugue-se ao discurso místico-espiritual na composição dos “dispositivos da plenitude” que engendram o atual consenso ecológico (Alves, 2009)? Como compreender a estranha e necessária conexão produzida pela governamentalidade liberal entre liberdade e segurança, que faz do “princípio de cálculo” para a fabricação da liberdade exatamente “o que se chama de segurança” (Foucault, 2008, p. 88)? E, trazendo para a problemática que me é mais específica, como conciliar as políticas de identidade que operam pela lógica da produção do consenso aos discursos de positivação da diferença?

A hipótese que ora apresento é a de que estes discursos relacionados à sensibilidade frente aos problemas sociais, à conscientização para uma relação mais inteira, plena (e sustentável!) com a natureza, à liberdade, à tolerância, inclusão e exaltação dos sujeitos com necessidades especiais e grupos *minoritários* – todas estas formulações que indicarei, de forma genérica, como agenciadoras de *dispositivos de proteção* operam de uma forma significativamente abstraída das condições micropolíticas específicas e concretas de onde partem. Esta é a razão pela qual busco enfatizar, neste trabalho, a fórmula geral do ativismo retórico contemporâneo expresso pelo uso do pronome *nós*, que funciona antes como mecanismo de abstração e autonomização da esfera discursiva do que como agenciamento concreto de lutas micropolíticas, ou de “revoluções moleculares” (Guattari, 1981).

É precisamente a sede de novos anúncios – tão aforisticamente aclamados quanto instantaneamente aceitos por qualquer um – que consiste na mola-mestra do ativismo contemporâneo, já denunciado inclusive por pensadores como Adorno e Horkheimer (1994, p. 126), quando entendem que o constante movimento ativista é “a garantia de que nada mudará, nada surgirá que não se adapte”. Muito embora significativos impasses existam entre as formulações frankfurteanas e aquelas que buscam inspiração em autores como Foucault, Deleuze e Guattari, uma vez que funcionemos não por oposições binárias ou dialéticas, mas por uma lógica estratégica da “conexão do heterogêneo” (Foucault, 2008, p. 58), poderemos perceber alguns pontos de articulação que ambos os referenciais² possuem quando se debruçam sobre as novas formas de dominação. A crítica ao ativismo é correlata, portanto, à crítica ao consenso expressa por Adorno e Horkheimer na recusa à facilitação da comunicação imediata, à promoção de *slogans* que convocam mecanicamente o assentimento, à excessiva pedagogização e também à suposta democratização do ensino (Batista, 2000). Formulações de Marcuse (1980) sobre a *Sociedade Unidimensional*, na medida em que denunciam a conversão de interesses específicos ao *bem comum* de todos os cidadãos, também se filiam, sob vários aspectos, às críticas aqui apontadas ao apagamento da diferença pelo consenso. Ao contrário, a noção de uma comunidade ideal de comunicação habermasiana, certamente, desloca a linhagem frankfurteana de uma crítica do idêntico a uma apologia do consenso.

Todavia, será na obra *O que é a Filosofia?* (1992), de Deleuze e Guattari, onde perceberemos uma crítica ainda mais incisiva ao consenso. Para os autores, a atitude característica do filósofo – certamente aquele que conseguir escapar à imagem do pensamento como pressuposto subjetivo pré-filosófico – é precisamente o horror ao consenso, ao debate e à comunicação. O debate, ao contrário do que aparenta inicialmente, não se constitui em um mecanismo de valoração da diferença, mas, ao contrário, a condição de possibilidade de seu funcionamento é a pressuposição de que é possível *chegarmos* a um ponto em comum. A Filosofia, portanto, não será comunicativa, mas sim produtora – produtora de novos conceitos, que devem operar como uma caixa de ferramentas que não totaliza, mas sim multiplica e se multiplica, e que não funcionem para si mesmos, mas sim para produzir transversalidades que a desterritorializem e a agenciem em novos estratos possíveis.

No que tange ao funcionamento da psicanálise e do marxismo, para citar exemplos significativos, Guattari (1981) percebe muito bem o sentido da “armadilha fetichista”, que é precisamente a suposição de que a inoperância das teorias que se intitulam emancipatórias não passaria de consequências de uma traição de sua mensagem original e legítima. Ora, não será a coerência interna e lógica dos enunciados que deverão ser levados em conta, mas sim os efeitos de verdade que uma teoria produz. Se a psicanálise e o marxismo parecem oferecer pouca resistência, quando não um certo fortalecimento, aos mecanismos de produção da diferença a ser incluída; se hoje seu funcionamento tende a ser inoperante na produção de linhas de fuga destes dispositivos de proteção; se hoje a

marxologia se confunde com o “refrão da cançoneta antirrepressiva” (Foucault, 1988, p. 238) e a psicanálise freudo-lacanianiana persiste em mesclar-se (afora os cultos de purificação psicanalítica realizados nas facções mais ortodoxas e *rigorosas*) às psicologias do eu e às psicanálises kleinianas ou winnicottianas – tudo isto deve ser tributado à própria teoria em seu funcionamento, e não a seus filhos bastardos que infelizmente foram fecundados. Trata-se, em suma, de positivar, por meio de uma arqueogenealogia, a existência daquilo “que a hipertrofia do traço teórico-epistemológico tem por efeito lançar na sombra” (Rodrigues, 2004, p. 122). E isto não implicará numa sentença final de execução à psicanálise e ao marxismo, uma vez que “[...] pedaços de marxismo podem e devem contribuir para uma teoria e uma prática que vai na direção do desejo; pedaços de freudismo podem e devem contribuir para uma prática relativa à luta de classes” (Guattari, 1981, p. 77).

Ora, se, em linhas gerais, o pensamento de Foucault, Deleuze e Guattari realizam ataques sistemáticos ao pensamento marxista (seja pela imagem negativa do poder adotada, seja por fazer funcionar uma disjunção entre economia política e economia desejante) e à psicanálise (seja por compor parte fundamental dos dispositivos de sexualidade, seja por territorializar o desejo numa lógica falocêntrica e capitalista); se, portanto, as duas principais pilstras que sustentavam a crítica à sociedade capitalista e à racionalidade iluminista são postas em xeque, comumente surge o tão embaraçoso quanto curto questionamento: *E aí?*. Conforme consta no último subtítulo do texto *O Adeus às Metanarrativas* (Silva, 2002, p. 257): “E agora?”. Não nos enganemos (e, mais uma vez, uso *nos* porque me refiro ao desejo que tenho sobre a produção de alguma mudança de horizonte nos possíveis leitores desse texto): as formulações “e agora?” (Silva, 2002) ou *e aí?* trazem consigo o seu correlato não explicitado porque pressuposto – *o que deveremos então fazer?*. Neste sentido, é importante ressaltar com toda clareza que o problema trata-se menos de correr o risco de produzir aí metanarrativas do que de se abandonar a posição de onde se fala. Se, contudo, entendermos que toda posição de enunciação é contingente, particular e agenciada por investimentos de desejo – que não são meramente de interesse, posto que são mais difusos e profundos que este (Deleuze apud Foucault, 1988, p. 76) – entenderemos a razão que torna o ato de responder à questão *de onde falamos* ‘nós’ um imediato abandono às metanarrativas.

Individação Disciplinar, Anonimato Panóptico e Normalização Biopolítica

Mostrar a correlação entre a “microfísica do poder punitivo” e a “genealogia da ‘alma’ moderna” (Foucault, 1997, p. 28) como fruto de uma “transformação na maneira como o corpo é investido por relações de poder” (p. 24) consiste no grande empreendimento realizado por Foucault em sua obra *Vigiar e Punir*. Não é exagero, portanto, pensar que a produção do indivíduo consiste no seu

objeto de investigação central. A produção do indivíduo – “átomo fictício de uma representação ‘ideológica’ da sociedade” e “realidade fabricada por essa tecnologia específica do poder que se chama ‘disciplina’” (p. 161) – deve, então, ser investigada como efeito de um poder disciplinar “modesto e desconfiado” (p. 143) em suas “humildes modalidades” (p. 143) de exercício que funcionam por meio de “instrumentos simples” (Foucault, 1997): a sanção normalizadora, a vigilância hierárquica e o exame.

Há, contudo, no que tange à tecnologia de individuação disciplinar, um aspecto que se faz importante para os objetivos deste trabalho evidenciar, que é precisamente a diferença percebida por Foucault (1997) entre *individualização ascendente* e *individualização descendente*. Típica das formas de exercício do poder soberano, a individualização ascendente significa a visibilidade e a ritualização por relatos, biografias e cerimônias que punham em evidência aqueles que exerciam o poder: os reis, as cortes, os palácios, as grandes fortalezas. No poder disciplinar, ao contrário, a ênfase recai naqueles sobre os quais o poder incide simultaneamente sujeitando e objetificando; os mecanismos de visibilidade funcionam não como forma de heroificação, mas sim de sujeição. Neste sentido, a individualização operada pelo poder disciplinar é descendente porque produz e ramifica, até o mais tênue grão, os traços daqueles que se encontram submetidos à sanção normalizadora.

Num sistema de disciplina, a criança é mais individualizada que o adulto, o doente e o antes do homem são, o louco e o delinquente mais do que o normal e o não-delinquente. É em direção aos primeiros, em todo caso, que voltam em nossa civilização todos os mecanismos individualizantes; e quando se quer individualizar o adulto são, normal e legalista, agora é sempre perguntando-lhe o que ainda há nele de criança, que loucura secreta o habita, que crime fundamental ele quis cometer. Todas as ciências, análises ou práticas com o radical “psico” têm seu lugar nessa troca histórica dos processos de individualização (Foucault, 1997, p. 161).

O poder desindividualizado disciplinar é precisamente aquele que age individualizando *descendentemente*, seu automatismo e anonimato é garantido pelo Panóptico de Bentham que, mais do que uma estrutura arquitetônica, funciona como uma forma geral de dominação – como “esquema panóptico” (Foucault, 1997 p. 170), ou “dispositivo panóptico” (Foucault, 1997, p. 171). Não estariam, portanto, articulados entre si, o anonimato do exercício do poder disciplinar agenciado pelo dispositivo panóptico, a individualização descendente disciplinar e a indeterminação dos agenciamentos relativos aos dispositivos de proteção atuantes na produção da diferença a ser incluída? Se os *outros* são mais individualizados que os que se dizem pelo uso do *nós*, talvez isso ocorra em razão de um poder “múltiplo, automático e anônimo” (Foucault, 1997, p. 148), que age como poder científico de normalização, no qual “[...] qualquer pessoa pode vir exercer na torre central as funções de vigilância” (p. 171). É bastante provável – e esta é uma das hipóteses que este texto sustenta – que o

anonimato garantido pelo funcionamento do *dispositivo panóptico* mantenha relações significativas com a indeterminação, com a não-localização e não-indivuação daqueles que se colocam como porta-vozes dos dispositivos de proteção. Porém, um esclarecimento mais detalhado poderá ser feito caso atenhamo-nos às operações realizadas pela sanção normalizadora, conforme descritas por Foucault (1997) em *Vigiar e Punir*.

Na medida em que se antecipa à penalidade judiciária, a sanção normalizadora implica a articulação de cinco operações: referir atos individuais a um sistema de conjunto, diferenciar indivíduos em função das regras desse conjunto, medir e hierarquizar essas diferenciações, coagir os indivíduos para a realização daquilo que é valorado e, por fim, delimitar a fronteira que separa os normais dos anormais. A norma, portanto, “compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza e exclui” (Foucault, 1997, p. 153). Considerar, então, que a norma opera meramente por uma homogeneização bruta seria negligenciar o fato de que há um tipo de produção da diferença fundamentalmente normativo. Contudo, é necessário dar um passo à frente e pensar nas formas de conexão entre o poder disciplinar e o que Foucault (2009) nomeou de “biopoder”, a fim de entender aquilo que considero ser a sexta operação da norma e, possivelmente, a mais eficaz na produção do suposto consenso que agencia os dispositivos de proteção na fundação da diferença a ser incluída. Este seria exatamente a operação da norma de suprimir de sua própria ação e a produzir evidências identitárias.

Em *O Nascimento da Biopolítica*, Foucault (2008) realizará uma análise exaustiva da forma de governamentalidade liberal precisamente por considerar que “só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece, apreender o que é a biopolítica” (Foucault, 2008, p. 30). O liberalismo é considerado, portanto, em sua arte de governo, ou seja, naquilo que se supõe ser a melhor forma de governo que leve o Estado ao seu “máximo de ser” (p. 6), o solo da biopolítica.

Neste sentido, a questão colocada por Foucault refere-se às formas de limitação de uma razão governamental que, por si mesma, tenderia a ser ilimitada. Há aqui dois momentos cruciais neste processo: o primeiro, em meados do sec. XVI e início do sec. XVII, refere-se à circunstância em que o direito, a razão jurídica, deixa de ser um mecanismo de multiplicação para ser de subtração do poder real; o segundo, por volta de meados do sec. XVIII, alude ao momento em que a forma fundamental de limitação da razão de estado deixa de lhe ser externa – a instância jurídica – e passa a lhe ser interna – o que é o caso da economia política. Sobre essa limitação interna da racionalidade governamental liberal, Foucault salientará a função estratégica da economia política na medida em que esta opera uma limitação de fato, geral, sobre os objetivos do governo, demarcadora das possibilidades de ação do governo e, portanto, supostamente não impositiva aos governados. Essa limitação diferia fundamentalmente da oposição feita à razão governamental pelo direito precisamente porque não divide práticas governamentais em legítimas ou ilegítimas, mas sim

em assertivas ou não assertivas – o que implica, de antemão, na revelação de uma “naturalidade própria da prática mesma de governo” (Foucault, 2008, p. 22). Desta feita, “[...] uma prática governamental não poderá fazer o que tem de fazer a não ser respeitando essa natureza” (Foucault, 2008, p. 22) – o bom governante, antes de ser justo, deverá ser sábio, prudente e bem informado pelos especialistas que o cercam. Surge, portanto, a noção de mercado como um lugar não de jurisdição, mas de verificação; não de justa equalização do valor da produção, mas de revelação de uma natureza própria; surge portanto como:

[...] uma coisa que obedecia e deveria obedecer a mecanismos “naturais”, isto é, mecanismos espontâneos, ainda que não seja possível apreendê-los na sua complexidade, mas espontâneos, tão espontâneos que quem tentasse modificá-los só conseguiria alterá-los e desnaturá-los (Foucault, 2008, p. 44).

Façamos um deslocamento da naturalidade do mercado, na medida em que este conduz à necessidade de uma naturalidade da própria governamentalidade liberal, para aquilo que Foucault, em *A Vontade de Saber* entendeu por “entrada da vida na história [...] no campo das técnicas políticas” (Foucault, 2009, p. 154) ou mesmo por aquilo “que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos” (p. 155), momento em que a tecnologia do poder desloca-se da punição e da lei (que tem como ameaça última a morte) para a gestão da vida – em uma palavra, para a noção de *biopolítica* ou *biopoder*. Faz-se necessário, antes de estabelecer uma articulação entre a naturalização do mercado que conduz à naturalização da racionalidade de governo liberal e a biopolítica, atentar para o fato de que não há oposição entre biopoder e poder disciplinar: “[...] o biopoder *implanta-se* de certo modo no poder disciplinar, ele embute e integra em si a disciplina, transformando-a a seu modo” (Pogrebinschi, 2004, p. 195).

A biopolítica desloca os efeitos do poder do plano individual para aquele relativo às populações – sua correlação é a produção de um novo campo do saber, a Demografia, que surge precisamente a partir de levantamentos de dados estatísticos referentes às taxas de natalidade, mortalidade, idade média de casamentos, número de divórcios, quantidade de abortos por faixa etária e nível socioeconômico etc. Trata-se, em última instância, da circunstância em que o modo como cada um usa o seu sexo passa a ser algo de interesse público, precisamente porque a função do biopoder é não mais a maximização das forças, mas a otimização da vida – a vida da população. Instaura-se, aí, uma superposição entre os processos biológicos e os processos econômicos na medida em que entra em cena um poder que funciona com o propósito de gerir simplesmente a vida – ou “vida nua” (Aganbem, 2004), desprovida de atribuição simbólica, cultural ou política, muito mais assemelhada ao termo grego *zôê*, que se referia à vida enquanto tal, compartilhada tanto pelos homens como pelos animais, do que a *bios*, que, ao contrário, alude ao tipo de vida qualificada, a vida humana (Alves, 2009). Temos aí, talvez de forma ainda mais acentuada do

que nos mecanismos disciplinares, uma inflação da norma: “Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (Foucault, 2009, p. 157).

O fato de temáticas como aborto e eutanásia encontrarem-se cada vez mais sob a legitimidade de especialistas das áreas biológicas do que de juristas; o fato de o sexo apresentar-se cada vez mais como questão de saúde; de algumas proibições antes agenciadas por instâncias repressivas, moralistas e religiosas obterem, finalmente, respaldo científico – enfim, o fato de instâncias éticas, morais e jurídicas serem cada vez mais tidas como arbitrárias e serem paulatinamente substituídas pelas instâncias de verificação, como a ciência biológica e a estatística, implica exatamente numa articulação entre os processos de naturalização da prática governamental e os de normalização das práticas de gestão à vida humana. Isto quer dizer que o aspecto arbitrário que a norma já herdara fragilizado da lei tende ao desaparecimento:

A norma, diferentemente da lei, pretende ser um conceito descritivo: média estatística, regularidade, hábito. Pretende objetividade: justificação racional. Mas o normal é um descritivo que se torna normativo. O normal se converte em um critério que julga e que valoriza negativa ou positivamente (Larrosa, 2002, p. 76).

Ora, temos aí precisamente a sexta operação da norma e aquela que julgo ser a mais fundamental e característica na produção da diferença a ser incluída. Se o caráter descritivo da norma, no contexto de uma sociedade disciplinar, tende a funcionar prescritivamente como lei, numa sociedade de normalização na qual a ação governamental será a gerência da vida (nua), esta tenderá a funcionar de forma cada vez mais autossupressora de sua ação – a saber, como uma evidência.

(Meta)políticas da Diferença, Produção de Evidências Identitárias e Posições de Enunciação

Neste momento, anuncia-se a tese fundamental deste trabalho: ao transformarem-se evidências, os agenciamentos particulares e específicos que agem nos processos de produção e normalização da diferença a ser incluída apresentam-se, sob a veste generalizada de dispositivos de proteção, como discursos metapolíticos – e, no limite, antipolíticos. Este é o sentido que Zizêk (2008, p. 444), em *A Visão em Paralaxe*, entendeu ser o funcionamento dos “Direitos Humanos”: a garantia da vida nua, no sentido menos político possível, precisamente porque se trata da vida “independentemente” de profissão, sexo, cidadania, religião, identidade étnica”. Trata-se, portanto, de forma genérica e precisa – e de forma precisa exatamente por ser genérica – de situar o lugar da “[...] política antipolítica puramente humanitária de apenas impedir

o sofrimento” (Zizěk, 2008, p. 444). É precisamente a aparência metapolítica que faz este discurso operar nos mais distintos estratos políticos, culturais e valorativos contemporâneos.

Ora, a crítica de Zizěk incidirá exatamente na pretensão antipolítica, pré-política, suprapolítica e/ou metapolítica dos Direitos Humanos Universais, na medida em que estas noções partem de pontos específicos e produzem o *homem universal dos direitos humanos*, o *homem em geral* (Zizěk, 2008). Portanto, nem simplesmente consistem na voz da humanidade, para a libertação da qual alguns se põem no benefício do locutor como representantes – “como se a voz precisasse de portador” (Guattari, 1981, p. 16) – e nem operam sobre um homem já existente, mas fabricam-no como uma evidência. Neste sentido, Zizěk (1998) recusará também a antropologia – aparentemente vazia, porém substancialmente conservadora – que caracteriza o discurso multiculturalista:

[...] essa atitude que – a partir de um tipo de posição global vazia – trata cada cultura local como nativos, cuja maioria deve ser estudada e respeitada cuidadosamente. Em outras palavras, o multiculturalismo é uma forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, um racismo com distância: respeita a identidade do outro, concebendo esse outro como uma comunidade autêntica fechada, do qual ele, o multiculturalismo mantém uma distância que se faz possível graças à sua posição universal privilegiada (Zizěk apud Duschatzky; Skliar, 2001, p. 129-130).

Por estas razões, este trabalho deverá recusar e entender como falsa a oposição que tradicionalmente orienta o debate antropológico nas oposições binárias relativismo cultural e desenvolvimentismo. Se há alguma oposição entre estas, isto é de importância menor se entendermos que consistem em duas modalidades de ação do dispositivo de proteção. O relativismo cultural frequentemente esbarra em noções arbitrárias e nunca é relativista o suficiente, na medida em que finda por legitimar certas práticas e condenar outras – positivar práticas culturais tradicionais e opor-se a intervenções internacionais é um exemplo disto. Por outro lado, exemplo de arbitrariedade é precisamente o que Duschatzky & Skliar (2001) entenderam por “mito da consistência cultural” – a suposição de que as culturas se organizam sem hierarquias de poder, sem lacunas de significação e de forma plena e harmoniosa – que se articula com o que Edgerton (2002) entendeu como o mito do “Selvagem satisfeito” – a ideia de que as culturas significadas por *nós* como *primitivas* proporcionavam maior grau de felicidade aos membros que a compunham e de que se práticas culturais tradicionais se mantêm, é porque devem ter sempre uma função adaptativa e positiva.

Contudo, conforme percebeu Shweder (2002) o fenômeno do “politicamente correto” deslocou uma tendência do relativismo cultural, do pluralismo e do multiculturalismo para o desenvolvimentismo, a saber, para a noção de que *devemos* militar em prol da universalização de direitos e conquistas da humanidade que devem ser *ofertadas* a todos. Portanto, a oposição entre

relativismo e desenvolvimentismo permanece sem sentido na medida em que ambas sustentam a posição vazia do *nós* – seja porque somos sempre *nós* quem devemos respeitar a cultura do outro, seja porque somos novamente *nós* quem devemos salvar o outro das formas de opressão de sua cultura. Trata-se da mesma falsidade que sustenta a pretensa oposição analítica no jogo das antinomias kantianas, na medida em que cada posicionamento em questão “[...] não só contradiz o outro, mas diz algo a mais do que o exigido para a contradição” (Kant, 1996, p. 324). Ora, este *algo a mais* – suposição em comum na pretensa oposição analítica e antinômica brilhantemente dissolvida por Kant na *Crítica da Razão Pura* (1781) – que, neste caso, é dito tanto pelo relativismo como pelo desenvolvimentismo, consiste precisamente no *nós* – o agenciamento indeterminado e vazio dos dispositivos de proteção.

Correlata à mesma confusão discursiva que existe entre aqueles que defendem o direito de todos os indivíduos a obterem bens relativos à conquista da civilização (dignidade, direito à vida, privacidade, educação, livre escolha religiosa, higiene, etc.) e os que defendem que é uma violência arbitrária a imposição de determinados valores de uma cultura para outra, há uma perigosa mescla entre as afirmações e fortalecimentos de um poder de normalização e aquilo que se sustenta e se pensa como forma de resistência a este biopoder. No primeiro caso, a questão deixa de ser teórica e passa a ser puramente retórica: tanto *pega bem* (na esfera intelectual como na do senso comum) admitir direitos iguais para todos como a liberdade de cada cultura ser como quer. Os *slogans* que misturam identidade, diferença, liberdade, segurança e direitos humanos estão aí para testemunharem este fato. Atenhamo-nos, todavia, às sutilezas que estão em jogo no paradoxo fortalecimento x resistência ao biopoder, a saber, ao poder de normalização pela via da gestão e otimização da vida.

Em *A Vontade de Saber*, Foucault (2009) vai afirmar que, no que tange a este poder de normalização, “[...] as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo” (Foucault, 2009, p. 157). Portanto, o objeto das lutas políticas desloca-se do direito para a vida, entendida como “necessidades fundamentais, a essência concreta do homem [...], tomada ao pé da letra” (p. 158). Isto se coaduna exatamente com a noção explicitada por Foucault (1988) de que as “minorias sexuais” não rompem com o dispositivo da sexualidade, mas o fazem funcionar até o seu limite como “a inversão estratégica de uma mesma vontade de verdade” (p. 234). Neste sentido, exemplificando o que caberia muito bem a uma série de reivindicações dos movimentos feministas e homossexuais, Foucault (1988, p. 234) procura esboçar a forma geral da inversão estratégica dessa vontade de verdade: “[...] está certo, nós somos o que vocês dizem, por natureza, perversão ou doença, como quiserem. E, se somos assim, sejamos assim e se vocês quiserem saber o que nós somos, nós mesmos diremos, muito melhor que vocês”. Trata-se, portanto, de partir de uma dada definição de sexualidade, não problematizá-la, e afirmar o direito de ser e de reivindicar uma identidade fabricada precisamente sob o signo de um poder de normalização – é assim que

as evidências identitárias são forjadas e, o que é ainda mais grave, consistem no pressuposto e no propósito de diversos movimentos minoritários que não se restringem ao âmbito da sexualidade (movimentos feministas, movimentos *homoafetivos*), mas também ao etnias (movimento negro, cultura de valorização do índio) e ao das *necessidades especiais*.

Portanto, sempre será de suma importância perguntar de onde se afirma o *ser negro, ser homossexual, ser mulher, ser deficiente* ou *portador de necessidades especiais*. As *e-vidências* – “o que todo mundo vê (...), o que tem que se aceitar pela autoridade de seu próprio aparecer” (Larrosa, 2002, p. 83) – não devem ser, aqui, desvinculadas da normalização biopolítica que produz uma “vida nua” e um homem em geral, simplesmente homem. Buscar resistir às formas de opressão pela via da inclusão não seria precisamente reafirmar os padrões fixados e transmutados em evidências pela norma e fazê-los funcionar com toda sua força? Para ser ainda mais claro, se, por um lado, afirmar que um heterossexual é melhor que um homossexual, que um homem é melhor que uma mulher ou que um sujeito normal é melhor que um com *necessidades especiais* passou a constituir algo arbitrário e facilmente desarticulado pelos movimentos homoafetivos, feministas e pelas políticas de inclusão, permanece aos mesmos inabalável a crença de que *se é homossexual, se é mulher e se é deficiente* (ou qualquer eufemismo que julgarem mais atual). A identidade arquitetada precisamente para fixar a posição dos dissidentes da norma e/ou do protagonismo político e discursivo não é negada enquanto identidade (como uma realidade própria), mas é constantemente reforçada, reafirmada e buscada como evidência de gênero, de sexualidade, de raça, ou de estrutura orgânica e psíquica.

É, portanto, pela via da produção dos consensos, do apagamento das diferenças e da produção da *diferença a incluir*, do anonimato do poder disciplinar, da construção de evidências pelo poder de normalização (biopoder) e da produção de discursos metapolíticos sobre os direitos do *homem em geral* que se fala – de forma vazia, indeterminada, evasiva e abstrata – “nós...”. A fim de ser ainda mais específico, gostaria de me reportar ao texto de Skliar (2006) *A Inclusão que É ‘Nossa’ e a Diferença que É do ‘Outro’*, no momento em que este afirma a existência de uma

[...] fronteira que separa de forma muito nítida aqueles olhares que continuam pensando que o problema está na “anormalidade”, no “anormal”, daqueles que consideram o contrário – quer dizer, dos que consideram a “normalidade”, a “norma”, o “normal” como o problema em questão, como a questão que deveria ser colocada sob suspeita (Skliar, 2006, p. 18).

Esta mesma fronteira descrita por Skliar (2006), penso eu, separa aqueles que continuam achando que existem *nós* no sentido de *todos nós* ou *nós todos* daqueles que pensam que só existem nós de uma forma parcial, local, específica e não-toda. Por vezes, mas não necessariamente, aqueles que pensam que

existem *nós todos* costumam referir a existência de *outros*, ou de *diferentes*, mas cada vez menos confessadamente de *anormais*. Nosso objetivo neste estudo propedêutico sobre o agenciamento *nós* que produz a diferença a ser incluída é exatamente mostrar a vontade que sustenta essas práticas, políticas e discursos que operam de forma a cuidar, incluir e garantir os direitos à saúde, à boa qualidade de vida, à educação dos *outros* – em uma palavra, mostrar a vontade de poder que sustenta os dispositivos de proteção. Isto deverá ser feito exatamente no ponto de articulação entre a biopolítica e os processos de exclusão por inclusão, precisamente pela suspeita de que as políticas de inclusão contemporâneas não se apresentam como forma de resistência (Gadelha, 2009). Não por acaso, em alguns trabalhos anteriores, busquei enfatizar o uso de figuras retóricas – *afrodescendentes*, *sujeitos como necessidades especiais*, *soro-positivos*, *melhor idade* – nas novas formas de produção da diferença presentes na contemporaneidade. Sobre o uso dessas figuras retóricas, e em consonância com o que designamos nesse trabalho como *dispositivos de proteção*, Veiga-Neto (2001, p. 108) entendeu tratar-se precisamente de uma “proteção linguística”.

Desta forma, quem entender que a produção da diferença a ser incluída é simultânea à produção da normalidade que inclui, compreenderá melhor a vontade de poder que sustenta os dispositivos de proteção. Portanto, caso também resulte claro que a lógica binária da partição *nós* – *outros* funciona como um rompimento e projeção, de modo que o centro expulsaria para fora de si suas ansiedades, antíteses e resíduos e fixasse isto numa figura de estereótipo distinta, estranha e exterior (Rutheford, 1990), ficará claro a quem protege os dispositivos de proteção. Desta forma, por mais politicamente incorreta que seja e por mais que isto fira os vícios de um academicismo docilizado por um certo pensamento que se autointitula *progressista*, humanista ou libertário e que é inconfessadamente sustentado pelos *slogans* consensuais das sociedades contemporâneas, recorro, ao final, a Nietzsche (2004, p. 17) quando este, em sua *Genealogia da Moral*, aponta o paradoxo que consiste em “exigir da força que não se manifeste como tal, que não seja uma vontade de dominar uma rede de inimigos”.

Levar às últimas consequências a radicalidade disto – que é precisamente o propósito deste trabalho – implicará não em uma apologia do que sempre se entendeu como estando no polo oposto à posição dos *dispositivos de proteção*, a saber, ao egoísmo, individualismo, narcisismo, despotismo, tirania e desinteresse pelo outro. Isto, ao contrário, entedemos ser a face oculta, (de)negada e imanente a tais dispositivos, de modo que sua crítica implicará precisamente na possibilidade de produção de uma vontade de poder que aponte vias de outrificações de si mesmo, e não de respeito, tolerância, colonialismo e captura daquilo que aparece sob o signo de *outros*. Contudo, a supressão desta face reflexiva e autorreferente da proteção consiste na condição de possibilidade para o funcionamento de discursos e políticas de inclusão que incidam sob(re) a, assim chamada, *diferença*. Se a ironia presente nos dispositivos de sexualidade reside no fato de que sua libertação está em sua assunção (Foucault, 2009), a astúcia

dos dispositivos de proteção consiste exatamente no fato de ser uma vontade de poder que só consegue funcionar elidindo os agenciamentos de onde parte.

Recebido em novembro de 2010 e aprovado em julho de 2011.

Notas

- 1 Muito embora reconheça as singularidades que caracterizam cada um destes movimentos em suas especificidades, creio que possamos filiá-lo à posição daquilo que Pierucci (2000), em sua obra “Ciladas da Diferença”, entende como sendo a “nova esquerda”, que toma como bandeira todo um “léxico da diferença” (p. 3). Nas palavras do autor: “Com base na convicção da ‘legitimidade das diferenças’, mais até, do ‘valor das diferenas’, passou-se a propor como novos imperativos categóricos para a esquerda o ‘respeito às diferenças’, o ‘convívio com as diferenças’, a ‘defesa das identidades coletivas’, a ‘preservação das particularidades culturais’, o ‘respeito das mentalidades específicas’, a ‘irredutibilidade da experiência de gênero’, a ‘experiência peculiar das mulheres como mulheres’ e assim por diante” (idem). Assim, o tipo de argumentação e as formas de adesão a movimentos de causas reivindicatórias por vezes tão distintas possuíam em comum o fato de se apoiarem em uma série de concepções que reclamam o direito à diferença.
- 2 A referência a alguns autores da primeira geração da Escola de Frankfurt consiste numa forma de apontar para um conjunto de questões de instauram planos de interseção entre essa perspectiva teórica e aquelas referidas pelos Filósofos da Diferença. Muito mais do que propor um aprofundamento acerca dessas vias de interseção, o que já realizei em outros trabalhos, trata-se de aproximar ambas as perspectivas no que diz respeito a uma suspeita referente aos ativismos, aos fáceis anúncios de liberdade, autonomia e pluralidade que vêm sendo cada vez mais propagado nos diversos estratos jurídicos, sociais e comunicacionais. Entendo, contudo, haver profundas divergências relativas aos encaminhamentos dados, por ambas as perspectivas, diante da suspeita inicial.

Referências

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimentos** – Fragmentos Filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- AGANBEM, Giorgio. **Homo Sacer** - O Poder Soberano e a Vida Nua. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- ALVEZ, Karina. **Formação Discursiva da Plenitude em Educação**: uma arqueogenealogia das novas sensibilidades eco-pedagógicas. 2009. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.
- BATISTA, Sueli. Teoria Crítica e Teorias Educacionais: uma análise sobre o discurso da educação. **Educação & Sociedade**, Campinas, Ano XXI, n. 73, p. 182-204, dez. 2000.

- DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Que é a Filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1992.
- DUSCHATZKY, Sílvia; SKLIAR, Carlos. O Nome dos Outros. Narrando a Alteridade na Cultura e na Educação. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos. **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. P. 119-138.
- EDGERTON, Robert. Crenças e Práticas Tradicionais: algumas são melhores do que outras? In: HARRIOSON, Lawrence; HUNTINGTON, Samuel. **A Cultura Importa**: os valores que definem o progresso humano. Rio de Janeiro: Record, 2002. P.191-208.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: GRAAL, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1997.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: a vontade de saber. São Paulo: GRAAL, 2009.
- GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, Governamentalidade e Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- GADELHA, Sylvio. Governamentalidade Neoliberal e Instituição de uma Infância Empreendedora. In: KOHAN, Walter. **Devir-criança da Filosofia**: infância da educação. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2010. P. 123-138.
- GUATTARI, Félix **Revolução Molecular**: pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- LARROSA, Jorge. Tecnologias do Eu e Educação. In: SILVA, Tomás Tadeu da. **O Sujeito da Educação**: estudos foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 2002. P. 35-86.
- MARCUSE, Herbert. **Psicanálise e Política – O Fim da Utopia**. Lisboa: Moraes Editores, 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Genealogia da Moral**. São Paulo: Centauro Editora, 2004.
- PÉREZ DE LARA, Nuria. Identidade, Diferença e Diversidade: manter viva a pergunta. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos. **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. P. 195-214.
- POGREBINSCHI, Thamy. Foucault, Para Além do Poder Disciplinar e do Biopoder. **Lua Nova**, São Paulo, CEDEC, n. 63, p. 179-201, dez. 2004.
- RODRIGUES, Heliana. Sobre as Histórias das Práticas Grupais: explorações quanto a um intrincado problema. In: MANCEBO, Denise; JACÓ-VILELA, Ana Maria. **Abordagens Sócio-Históricas e Desafios Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2004. P. 113-167.
- RUTHEFORD, Jonathan. **Identity**: community, culture, difference. London: Lawrence & Wishart, 1990.
- SHWEDER, Richard. Mapas Morais, Presunções de “Primeiro Mundo” e os “Novos Evangelistas”. In: HARRIOSON, Lawrence; HUNTINGTON, Samuel. **A Cultura Importa**: os valores que definem o progresso humano. Rio de Janeiro: Record, 2002. P. 231-251.
- SILVA, Tomás Tadeu da. O Adeus às Metanarrativas Educacionais. In: SILVA, Tomás

Tadeu da. **O Sujeito da Educação**: estudos foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 2002. P. 247-258.

SKLIAR, Carlos. A Inclusão que É “Nossa” e a Diferença de É do “Outro”. In: RODRIGUES, David. **Inclusão e Educação**: doze olhares sobre a educação inclusiva. São Paulo: Summus editorial, 2006. P. 15-34.

VEIGA-NETO, Alfredo. Incluir para Excluir. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos. **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. P. 195-214.

ZIZËK, Slavoj. **A Visão em Parallaxe**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

Pablo Severiano Benevides é professor assistente do curso de Psicologia da Universidade Federal do Ceará – Campus de Sobral, no Ceará. É Coordenador do Laboratório de Estudos em Epistemologia, Educação e Subjetividade (LEDUS) em Sobral, Ceará.

E-mail: pabloseverianobenevides@hotmail.com