

## *Governamentalidade e democracia liberal* *novas abordagens em Teoria Política*

Ao contrário do que se passou no campo da História, a recepção de Michel Foucault na Ciência Política ocorreu somente muitos anos após sua morte, e de forma comparativamente muito modesta<sup>1</sup>. Enquanto Paul Veyne (1998), ainda no final da década de 1970, descrevia como o pensamento foucaultiano revolucionara a História, no que concerne à Ciência Política foi preciso esperar quase uma década após a morte do filósofo para o surgimento das primeiras reflexões suscitadas pelo seu pensamento: o que ocorre apenas no começo dos anos 1990, quando vem a público o livro organizado por Burchell, Gordon e Miller (1991).

Uma explicação simplista consistiria em dizer que foi devido ao fato dos estudos de Foucault concernirem efetivamente ao campo da História; fato atestado no próprio título de suas principais obras: com efeito, Foucault escreveu não uma *política*, mas uma *história* da loucura e da sexualidade. Além disso, dir-se-ia que o filósofo não foi apenas testemunha, mas protagonista no importante processo de transformação do saber histórico iniciado pela experiência dos *Annales*, ao valorizar e retomar, por exemplo, a *história serial*, de Pierre Chaunu (1978). Depois de tudo, torna-se compreensível que a acolhida de Foucault pelos historiadores tenha sido imediata.

---

<sup>1</sup> Artigo apresentado no V Congresso Latinoamericano de Ciencia Política da ALACIP, realizado em Buenos Aires de 28 a 30 de julho de 2010, sob o título: "Michel Foucault, governamentalidade e arqueologia: novas abordagens em Teoria Política". Agradeço a Francisco Ripó pela leitura e sugestões.

Contudo, uma leitura mais precisa mostraria que Foucault não somente recusou o *estatuto* de historiador – em 1975 um estudante americano pergunta-lhe se considerava-se filósofo ou historiador: “nem uma coisa nem outra”, responde (FOUCAULT, 2001b, p. 466) – como conferiu à *prática* historiográfica um forte traço nietzschiano, isto é *político*, afirmando que a História lhe interessava como história do presente para a descoberta daquilo que somos hoje. Como notou Dean (1994), a perspectiva histórica de Foucault retoma a noção de *história efetiva* de Nietzsche contra as filosofias da história para apreender plenamente as transformações políticas da nossa sociedade. É neste sentido que em Foucault a História é *história política*: não a história dos objetos, mas “das práticas discursivas e não discursivas que introduzem qualquer coisa no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento” (FOUCAULT, 2001b, p. 1.489). Por exemplo, ao fazer a história das práticas prisionais em *Vigiar e punir*, o objetivo de Foucault foi o de descrever o exercício de um tipo de poder até então pouco estudado pela Ciência Política: o poder disciplinar. E não obstante as relações de poder estarem entre os aspectos significativos da análise política (DAHL, 1980, p. 23), ao que parece, esta prática historiográfica singular que Foucault chamou *problematização*, os historiadores souberam acolher com maior sensibilidade que os politólogos.

A relação de Foucault com a política foi visivelmente marcada pela virulência de 1968 e pela sua militância no GIP (Grupo de Informação sobre as Prisões). Durante um debate com Chomsky, gravado para um canal de TV holandês em 1971, o entrevistador lhe pergunta “por que interessava-se tanto pela política a ponto de preferi-la à filosofia”. Sua resposta é enfática e ao mesmo tempo reveladora:

qual cegueira, qual surdez, qual densidade ideológica teria o poder de impedir meu interesse pelo tema, sem dúvida, o mais crucial de nossa existência, ou seja, a sociedade na qual vivemos, as relações econômicas pelas quais ela funciona, os sistemas que definem as formas regulares, as permissões e as interdições que regem regularmente nossa conduta? A essência de nossa vida é feita, após tudo, do funcionamento político da sociedade na qual nos encontramos. (FOUCAULT, 2001a, p. 1.361)

Com a mesma gravidade Foucault defendeu seu interesse pela política ao escrever sobre as *lettres de cachet* ou ordens de prisão expedidas pelo

rei. Diante de uma possível objeção contra o que seria sua incapacidade de colocar a análise para além das relações de poder, pergunta:

não é um dos traços fundamentais de nossa sociedade que o destino assuma a forma da relação com o poder, da luta com ou contra ele? O ponto mais intenso da vida, aquele em que se concentra sua energia, é precisamente ali onde ela se choca contra o poder, debate-se contra ele, tenta utilizar suas forças e escapar de suas armadilhas. (FOUCAULT, 2001b, p. 241)

Foi desta forma que Foucault, recusando o estatuto de historiador e filósofo, afirmou um eloquente interesse pela política. Mas em relação a este interesse, a Teoria Política guardou um silêncio prudente. Preocupada, talvez, com o que Ball (2004) chamou de “teorizações de primeira ordem” relacionadas ao ordenamento social (justiça, equidade, legitimidade, representação política etc.), é bem provável que naquele contexto a Teoria Política estivesse pouco disposta a colocar em discussão os pressupostos de suas próprias concepções. E foi, sobretudo, em relação a esses pressupostos que a crítica de Foucault se dirigiu.

Logo após a aparição do primeiro volume da sua *História da sexualidade*, Foucault (2001b, p. 231) afirmou que o essencial de seu trabalho foi “uma reelaboração da teoria do poder” na qual afirma ter abandonado a concepção tradicional do poder como mecanismo essencialmente jurídico que dita a lei ou do poder como interdição com seus efeitos negativos de exclusão, rejeição etc. Foi no âmbito dessa reelaboração que ele forjou os neologismos *governamentalidade* e *anarqueologia*, ambos destinados a analisar relações de poder sob diferentes aspectos: o primeiro no plano das racionalidades e tecnologias de governo, e o segundo relacionado aos regimes de verdade (AVELINO, 2010). Estas duas noções constituem a contribuição mais importante de Foucault para o debate com a Teoria Política, sendo preciso colocá-las ao lado dos trabalhos de John Rawls, John Pocock, Quentin Skinner e Jürgen Habermas, os quais, segundo Ball (2004, p. 15), foram decisivos para o extraordinário impulso dado à disciplina a partir dos anos 1970.

No entanto, a contribuição dos estudos foucaultianos só encontraria acolhida a partir dos anos 1990, quando os estudos da governamentalidade produzem um impacto considerável, sobretudo nos países anglo-saxões, provocando uma enorme produção discursiva que contribuiu de maneira

relevante não somente para renovar vários temas da Teoria Política, bem como para a proposição de novos temas de estudo. Governamentalidade é a descrição de um processo histórico pelo qual se constituíram o que Foucault chamou de as três grandes economias de poder conhecidas no Ocidente: Estado soberano, Estado administrativo e Estado de governo ou governamentalizado. O que distingue essas três formações é a relação específica que cada uma delas estabelece com o objeto de seu poder e os instrumentos daí advindos. Os estudos foucaultianos da governamentalidade configuraram uma nova forma de conceber o exercício do poder no Ocidente, distinta das concepções marxista e liberal. A este respeito, Wendy Brown, escrevendo no *Handbook of political theory*, chamou atenção para o fato de que, com os estudos da governamentalidade, “Foucault transformou o cenário político-teórico do poder num grau comparável aos efeitos que Marx-Nietzsche-Weber produziram um século antes” (BROWN, 2006, p. 75).

Assim, a importância dos estudos da governamentalidade é hoje amplamente reconhecida, sobretudo, graças ao vasto campo de saber inaugurado pela escola anglófona *governmentality studies*. Todavia, no que concerne à anarqueologia, a noção permanece praticamente inédita, tal como o curso proferido por Foucault no Collège de France, no ano de 1980, no qual a noção foi pela primeira vez elaborada, *Du gouvernement des vivants*<sup>2</sup>. O melhor estudo que se tem notícia acerca da anarqueologia foi realizado pela feminista espanhola Maite Larrauri (1989; 1999). Em seguida, a noção é retomada por Negri e Hardt ao transcreverem a passagem que os autores atribuíram a Foucault: “anarqueologia – método que apreende o poder como não necessariamente aceitável (*Du Gouvernement des Vivants*)” (NEGRI e HARDT, 1994, p. 292). E, por fim, a anarqueologia foi também citada em Szokolczai (1998, p. 247) como “anarcheology of power”. A importância da anarqueologia está no fato do prolongamento e da reelaboração que realiza das análises da governamentalidade iniciadas por Michel Foucault em 1978. Com a anarqueologia, Foucault investiga as práticas de governo no plano discursivo e performático, tornando evidente os processos históricos pelos quais verdade e subjetividade foram indexadas para a produção da obediência no exercício do governo.

<sup>2</sup> Ao leitor brasileiro é possível aproximar-se das instigantes elaborações de Foucault, realizadas no curso de 1980, pelos excertos recentemente publicados em Foucault (2010).

## **Governar os homens pela verdade de si mesmo**

O desdobramento dos estudos da governamentalidade possibilitado pela anarqueologia dos saberes tem uma importância central para compreender a elaboração do tema da estética da existência do chamado *último Foucault*. Isto pode ser percebido quando a atenção é deslocada para o momento da passagem de ambas as noções buscando apreender o que ocorreu na elaboração reflexiva de Foucault no intervalo entre a governamentalidade e a anarqueologia.

Definida no curso de 1978 como uma análise genealógica do poder para descrever os caracteres específicos da tecnologia do poder do Estado (FOUCAULT, 2004a), no curso do ano seguinte Foucault aprimora conceitualmente a análise da governamentalidade. Em *O nascimento da biopolítica* afirma que seu objeto de estudo não foi a prática governamental real, ou seja, o modo efetivamente como os governos governam. O objetivo foi estudar a maneira refletida de governar ou o conjunto de reflexões sobre a melhor maneira de governar; ou seja, o objetivo da governamentalidade é estudar a “instância reflexiva” das práticas de governo e sobre as práticas de governo. Foucault tomou por objeto de estudo os modos de conceitualização das práticas de governo com a finalidade de apreender a maneira pela qual essa conceitualização estabeleceu os objetos, as regras gerais e os objetivos de conjunto que são próprios ao seu domínio. Trata-se, em suma, de um estudo da racionalização da prática governamental no exercício da soberania política. No final do curso, precisamente na última aula, Foucault diz:

o exercício do poder, esta prática muito singular da qual os homens não podem escapar, ou que escapam apenas por momentos, instantes, por processos singulares e atos individuais ou coletivos; que coloca ao jurista, ao historiador, toda uma série de problemas; esse exercício do poder como é possível regrá-lo e determiná-lo naquele que governa? (FOUCAULT, 2004b, p. 314-315)

Segundo Foucault, as sociedades ocidentais conheceram duas grandes formas de reger o exercício do poder naquele que governa. Uma delas consistiu, durante a Idade Média, em indexar o exercício do poder à sabedoria e à verdade do texto religioso, à verdade da revelação e da ordem do mundo. Em seguida, com o Estado moderno, o exercício do poder foi indexado não mais à sabedoria religiosa, mas à sabedoria do Príncipe. Todavia, essa indexação

conheceu na história duas formas distintas de racionalidades: num primeiro momento, ela se deu sob a forma da Razão de Estado como racionalidade do soberano na qual o poder de soberania ocupa um papel central. Mas, num segundo momento, essa racionalidade deixou de assumir a forma unitária da Razão de Estado e adotou a forma do pacto e do contrato social, agora relacionados a uma série de novos problemas não mais ligados ao Príncipe, mas ao mercado, à população e à economia.

Essa passagem da indexação do exercício do poder que leva da racionalidade do Príncipe para a racionalidade do contrato social foi considerada por Foucault um ponto de clivagem e de transformação absolutamente importante na economia do poder. O que significa, afinal, indexar o exercício do poder à racionalidade do contrato social? Significa, simplesmente, indexá-lo sobre a racionalidade daqueles que são governados, e que são governados de modo particular: “como sujeitos econômicos, como sujeitos de interesse, como indivíduos que, para satisfazer seus interesses, utilizam de maneira mais ou menos livre as regras e os objetos disponibilizados pelo mercado” (FOUCAULT, 2004b, p. 314-315). Em outras palavras, o ponto de clivagem é importante porque ele inaugura nossa modernidade determinando o modo como nós somos governados hoje.

Com efeito, quando se apreende a questão da legitimidade do poder na história do pensamento político desde o século XVII, percebe-se facilmente como, das teorias contratualistas ao liberalismo clássico e contemporâneo, a resposta a essa questão tornou inquestionável que o consentimento dos governados deve ser a fonte originária e o único fundamento do poder político legítimo. Em um plano conceitual, a noção de legitimidade expressa a capacidade efetiva que possuiu um regime político de conquistar e manter um apoio social majoritário, transformando a simples concordância em adesão ativa e assegurando a obediência sem necessidade de recorrer ao uso arbitrário da força (MELLO, 1989). Deste modo, a racionalidade política do contrato, configurada pelo liberalismo dos séculos XVIII e XIX, e pelo neoliberalismo de nossos dias, consiste em indexar o exercício do poder na racionalidade daqueles sobre os quais o próprio poder é exercido. Foi assim que, após a Razão de Estado, a racionalidade política do contrato introduziu a exigência, tornada indispensável para o exercício do poder, deste elemento que precedentemente tinha pouca importância: o Sujeito. O exercício do poder será doravante uma atividade cuja indexação não é independente de

uma subjetividade, de um Eu, de um Si. Daí a afirmação de Foucault segundo a qual “a reflexão sobre a noção de governamentalidade não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo elemento de um sujeito que se definiria pela relação de si consigo” (FOUCAULT, 2002a, p. 247).

Assim, é da tríade Poder, Governo e si mesmo que se ocupa a anarquia introduzida por Michel Foucault no curso *Do governo dos vivos*. Este encadeamento faz a governamentalidade aparecer sob uma nova configuração, a do “encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (FOUCAULT, 2001b, p. 1.604). Entretanto, a maneira como ocorre esse encontro, quais são os objetos próprios do seu domínio e no que ele constitui, são aspectos obscuros para os quais existem poucos elementos na obra publicada de Foucault permitindo elucidá-los. Quais interseções estabelecer, e como estabelecê-las, entre as técnicas de dominação e as técnicas de si, é uma questão que o curso de 1980 permite responder de uma maneira mais precisa. Uma visão rápida sobre a gênese do curso ajuda a compreender de que maneira.

Segundo Daniel Defert (2001, p. 77), a partir de janeiro de 1979, a história da confissão conduziu Foucault “a estudar os primeiros textos dos Padres da Igreja, [João] Cassiano, [Santo] Agostinho, Tertuliano. Nasce progressivamente uma nova matéria para o segundo volume da *História da sexualidade*, “As Confissões da carne” [*Les Aveux de la chair*]: o estudo dos primeiros textos cristãos orienta sua pesquisa genealógica em direção aos textos latinos da Antiguidade tardia”. O curso que no *Collège de France* será o meio pelo qual Foucault apresentará os resultados desses estudos sobre os Padres da Igreja é *Du gouvernement des vivants*. Deste modo, o curso de 1980 foi inicialmente destinado a constituir o segundo volume da *História da sexualidade*. Mas, como se sabe, isso não ocorre. Em 1982, Foucault publica um artigo intitulado “O combate da castidade” na revista *Communications*; o artigo, reproduzido nos *Ditos e escritos*, inicia-se dizendo que o “texto foi extraído do terceiro volume da *História da sexualidade*” [grifo meu], e uma nota dos organizadores complementa a informação dizendo que esse terceiro volume é “*As confissões da carne*. Nesta época o *Uso dos prazeres* não havia sido cindido em dois volumes” (FOUCAULT, 2001b, p. 1.114). Quer dizer, *As confissões da carne* passa a figurar não mais como segundo, mas como terceiro volume da série *História da sexualidade*, colocado após *O uso dos prazeres*. Sobre esta reorientação da série, Foucault dirá em entrevista

que a dificuldade se colocou porque de início ele escreveu um livro sobre sexualidade que, em seguida, foi colocado de lado (o 1º volume, *A vontade de saber*); depois ele escreveu um livro sobre as técnicas de si cristãs no qual a sexualidade desapareceu (*As confissões da carne*); em seguida, ele se viu obrigado a reescrever pela terceira vez um livro no qual procurou manter um equilíbrio entre um e outro (presume-se que seja *O uso dos prazeres*). Tudo indica que, para equilibrar o tema da sexualidade, *O uso dos prazeres* torna-se o 2º volume da série. Mas foi o volume *As confissões da carne*, “o livro sobre o cristianismo”, que obrigou Foucault a rever o volume *O uso dos prazeres* e cindi-lo em dois volumes para constituir o que será o terceiro volume da série: *O cuidado de si*.

Depois de tudo, o livro *As confissões da carne*, pensado inicialmente como 2º volume da série *História da sexualidade*, foi realocado para figurar como o 4º volume; além disso, ele foi o volume responsável pela reorientação e reelaboração dos volumes *Os usos dos prazeres* e *O cuidado de si*. Por quê? Deleuze forneceu uma resposta: é que o tema da estética da existência, delineado pelos dois últimos volumes, possibilitou a Foucault conceber um poder da verdade desvinculado da verdade do poder, ou seja, uma verdade decorrente das formas de resistência. Foucault mostrou como os gregos “dobraram a força, sem que ela deixasse de ser força”, relacionando-a consigo mesma. Os gregos, “longe de ignorarem a interioridade, a individualidade, a subjetividade, inventaram o sujeito, mas como uma derivada, como o produto de uma ‘subjetivação’. Descobriram a ‘existência estética’, isto é, o forro, a relação consigo, a regra facultativa do homem livre” (DELEUZE, 1995, p. 108). Mas tudo isso não ocorreu sem antes passar pelas técnicas de si do cristianismo que, ainda segundo Deleuze, devem ter entristecido muito Foucault. Aqui pode estar uma das razões pela qual, conforme Didier Eribon, os editores de Foucault consideraram os manuscritos de *As confissões da carne* como sendo o livro-chave da série.

Em todo caso, para fazer a genealogia do tipo de racionalidade governamental que tem como traço principal o de indexar o exercício do poder sobre a subjetividade do governado, Foucault realizou este longo recuo histórico até as práticas cristãs de confissão. Por qual razão? Parece que uma questão subjacente que atravessa a reflexão foucaultiana sobre o poder seja o problema da obediência. Se retomarmos o que foi dito sobre a técnica liberal e neoliberal de indexação do exercício do poder na racionalidade do contrato



social, ou seja, na racionalidade daqueles sobre os quais o poder será exercido, como é óbvio, essa indexação somente será eficaz se a racionalidade daqueles sobre os quais o poder é exercido estiver orientada, determinada, direcionada, organizada. Em suma, a indexação do poder só será possível se a racionalidade do governado estiver de algum modo ajustada ou disposta para a produção da obediência: a produção de racionalidades suficientemente obedientes aos objetivos do poder é um problema político historicamente importante: “a arte de governar está inteiramente na capacidade de fazer-se obedecer” (SEHELLART, 2006, p. 37). Deste modo, a racionalidade do governado não pode ser produto do acaso, resultado espontâneo de processos que escapam ao exercício do poder; ao contrário, é preciso que a racionalidade do governado seja suficientemente suscitada, provocada e motivada pela e para a obediência. O curso *Do governo dos vivos* descreve precisamente a história genealógica dessa racionalidade direcionada para a produção da obediência, mostrando de maneira contundente e decisiva que não há produção de obediência possível sem tecnologias de si. Foucault mostra que só foi possível ao liberalismo e ao neoliberalismo indexar o exercício do poder na racionalidade dos governados porque existe há séculos, da parte destes sobre os quais se exerce o poder, práticas de relação de si consigo produtoras de estados de obediência. É preciso uma relação de si consigo, são necessárias tecnologias de si para realizar a governamentalização dos indivíduos. É por esta razão que os estudos da governamentalidade serão focados, a partir de 1980, sobretudo na dimensão *programática* das artes de governar, isto é, sobre os programas e racionalidades para o governo das condutas.

Por racionalidades Foucault entendia os conjuntos de prescrições calculadas e razoáveis que organizam instituições, distribuem espaços e regulamentam comportamentos; neste sentido, as racionalidades induzem uma série de efeitos sobre o real. “São fragmentos de realidade que induzem esses efeitos de real tão específicos que são aqueles da separação do verdadeiro e do falso na maneira pela qual os homens se ‘dirigem’, se ‘governam’, se ‘conduzem’ a si mesmos e aos outros” (FOUCAULT, 2001b, p. 848). Portanto, é o problema da verdade que está em jogo nas racionalidades: como estabelecer relações de conhecimento recusando ao mesmo tempo o poder que a verdade exerce sobre os homens? A questão parece trivial, mas envolve um aspecto político bastante complexo. A feminista espanhola Maite Larrauri chamou atenção precisamente para isso. O problema, segundo ela, é que não basta ter clareza

dos laços entre saber e poder para tornar-se capaz de se opor à verdade. Este aspecto, diz ela, constitui a parte nodal do pensamento foucaultiano e a de mais difícil compreensão.

Como lutar contra as verdades das ciências humanas que (...) me subjagam e dominam uma vez que não posso deixar de percebê-las como verdades; ou ainda, como liberar-se de uma verdade sem deixar de perceber que é verdade. (...) A empresa de rejeitar a verdade do poder, empresa extremamente complicada visto que está nas raízes mesmas do que somos, Foucault chamou-a de “anarqueologia”. “Anarqueologia” é um jogo de palavras para sugerir que a tarefa de recusar o poder da verdade tem algo de anarquismo epistemológico, já que se trata de mostrar que nenhum poder é necessário e que, portanto, tampouco o poder da verdade o é. (LARRAURI, 1989, p. 124)

O poder da verdade referido aqui, e contra o qual a anarqueologia se opõe, opera sobretudo sob a forma da subjetividade: é no momento em que somos chamados a nos constituir como Sujeito que aceitamos o império dos discursos científicos e não científicos que tem por função revelar aquilo o que verdadeiramente somos. Então, do mesmo modo como o austríaco Paul Feyerabend, no começo dos anos 1970, propôs o anarquismo como um “tratamento médico para a *epistemologia* e para a *filosofia da ciência*” e localizou a possibilidade de uma metodologia e “ciência anarquista” no ato de transgressão metodológica (FEYERABEND, 1993, p. 23), Foucault, de maneira semelhante, propôs, com o nome de anarqueologia dos saberes, a anarquia como atitude crítica diante do poder da verdade.

### **Interlocuções com a Teoria Política**

Os interlocutores de Foucault na Teoria Política frequentemente apontaram a incapacidade da sua leitura em conferir qualquer tipo de positividade ao ordenamento político existente. Esta crítica foi pontuada por Rorty (1999) ao imprimir ao filósofo francês a posição de “cavaleiro da autonomia”: alguém tentado a servir à causa da liberdade humana e ao mesmo tempo unicamente interessado na sua autonomia pessoal; um “estranho sem face, desarraigado, apátrida para a humanidade e a história” (RORTY, 1999, p. 260). Esse último aspecto teria impedido Foucault de qualquer avaliação positiva do estado liberal. O elemento de bloqueio seria, como apontou Habermas (2000), a unilateralidade na história foucaultiana das configurações do poder e da

produção das subjetividades que ignora todos os ganhos de liberdade e de expressão nas sociedades democráticas.

Você nunca adivinharia, a partir da avaliação de Foucault das mudanças nas instituições europeias durante os últimos trezentos anos, que durante esse período o sofrimento decresceu consideravelmente, nem que as chances das pessoas escolherem seus próprios estilos de vida cresceram consideravelmente. (RORTY, 1999, p. 259)

Segundo Rorty, a análise foucaultiana do poder introduz uma espécie de “ambiguidade mutiladora” entre uma noção de poder que seria pejorativa e outra que seria apenas descritiva. Essa ambiguidade fez com que a análise apreendesse tudo – do jogo de xadrez à educação matemática – como atravessado por estratégias de poder. Desta forma, nenhuma instituição social seria justificável na medida em que todas, sem diferença, teriam por função a exteriorização de poderes normalizantes.

O fundamento da sociedade liberal, na perspectiva de Rorty, não está na criação ou na invenção de sujeitos, mas no tornar possível aos diferentes sujeitos alcançarem seus propósitos privados. Neste sentido, ele declara a incapacidade de Foucault em mostrar a existência de “algo errado com qualquer rede de poder que esteja destinada a forjar indivíduos, indivíduos com um sentido de responsabilidade moral” (RORTY, 1999, p. 262). Mas, como mostrou Costa (1995), a crítica de Rorty é fortemente reducionista uma vez que não leva em consideração a dimensão contingencial do sujeito e da linguagem na análise foucaultiana. Diferentemente de Rorty, para Foucault (2001b), processos de liberação “são insuficientes para definirem práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que um povo, uma sociedade e seus indivíduos possam dar-se formas plausíveis e aceitáveis de sua existência ou da sociedade política” (FOUCAULT, 2001b, p. 1.529). Ao tomar como exemplo a sexualidade, dizia: melhor que clamar “liberemos nossa sexualidade”, o problema mais urgente é procurar definir as práticas de liberdade através das quais seria possível fazer jogar o prazer sexual, erótico e amoroso. “Este problema ético da definição das práticas de liberdade é, parece-me, muito mais importante do que a afirmação, um pouco repetitiva, de que é preciso liberar a sexualidade ou o desejo” (FOUCAULT, 2001b, p. 1.529). Certamente, não é possível a existência de práticas de liberdade, ou apenas é possível que elas existam de modo bastante limitado, sem pro-

cessos de liberação. Mas aqui, os processos de liberação jogam o papel de desfazerem estados de dominação nos quais “as relações de poder, ao invés de serem móveis e de permitirem aos diferentes parceiros uma estratégia que as modifique, encontram-se bloqueadas e cristalizadas” (FOUCAULT, 2001b, p. 1.529-1.530).

A liberação de arranjos coercitivos funciona, sem dúvida, como condição histórico-política para o funcionamento das práticas de liberdade. Foram necessários processos de liberação no campo da sexualidade para que o poder opressivo do macho, do heterossexual etc., fosse contestado. “Mas, essa liberação não faz aparecer o ser feliz e pleno de uma sexualidade em que o sujeito alcançaria uma relação completa e satisfatória. A liberação abre um campo para novas relações de poder que torna necessário seu controle por práticas de liberdade” (FOUCAULT, 2001b, p. 1.530). Em outras palavras, para Foucault a ênfase não recai na liberação do sujeito das relações de coerção nas quais se encontra preso. A simples eliminação dos arranjos repressivos sobre a sexualidade e a liberalização do sexo faria apenas emergir um sujeito sexual recalcado. Nas palavras de Costa (1995, p. 132), “não basta dar pão sexual aos famintos; é preciso que deixemos de produzir um mesmo tipo de fome.”

A crítica de Habermas e Rorty da unilateralidade na análise do poder em Foucault é ainda mais patente em relação à democracia, na medida em que a reflexão foucaultiana a ela aplicada provocaria uma postura necessariamente destinada a negá-la. Com isso, a análise de Foucault incorreria também no que Robert Dahl (2005, p. 41) descreveu como “noção fácil”, segundo a qual “as mudanças de regime político não têm muita importância.” Segundo Dahl, ao invés de fazer *tabula rasa* do funcionamento do poder, mais pertinente seria procurar perceber as diferenças que o caracterizam. Contudo, se é certo que na análise foucaultiana inexistente qualquer atitude valorativa da democracia, trata-se de uma ausência que não impede uma postura analítica sobre o presente; ao contrário, reclama-a. Em uma entrevista sobre segurança e Estado, Foucault dizia:

É preciso confiar na consciência política das pessoas. Quando você lhes diz: “você estão em um Estado fascista, mas o ignoram”, as pessoas sabem que não é certo. Quando lhes diz: “jamais as liberdades foram mais limitadas e ameaçadas como agora”, as pessoas sabem que isso não é verdade. Quando é dito às pessoas: “os novos

Hitlers estão prestes a nascer sem que vocês se dêem conta”, elas sabem que é falso. Ao contrário, se lhes fala de sua experiência real, dessa relação inquieta, ansiosa que elas mantêm com os mecanismos de segurança – o que é canalizado em si, por exemplo, numa sociedade inteiramente medicalizada? O que é canalizado, como efeito de poder, nos mecanismos de Segurança Social que irão vos vigiar dia e noite? – então, aqui se sentem melhor, sabem que não é o fascismo, mas qualquer coisa de novo. (FOUCAULT, 2001b, p. 387)

O que está em jogo na análise é um esforço de diferenciação: a compreensão recai precisamente sobre este “novo” caracterizado pelas sociedades neoliberais e que não se confunde com os regimes totalitários. Foucault coloca sob reserva a afirmação segundo a qual a passagem dos regimes monárquicos administrativos para o regime liberal representou a transição de um governo autoritário para outro mais tolerante. “Não quero dizer que não tenha sido, mas tampouco quero dizer que o tenha. Quero dizer que uma proposição semelhante é desprovida de qualquer sentido histórico ou político” (FOUCAULT, 2004b, p. 64).

De um lado, é desprovida de sentido histórico na medida em que não explica o processo de majoração dos efeitos de poder provocados pelas tecnologias de segurança inauguradas pelas sociedades liberais no século XVIII. Com o advento do liberalismo, diz Foucault, os

mecanismos de poder perderam o caráter lacunar que tinham no regime feudal e sob os regimes absolutistas: ao invés de ter por objeto pontos, gamas, indivíduos, grupos arbitrariamente definidos, o liberalismo encontrou mecanismos de poder que podiam se exercer sem lacunas e penetrar o corpo social em sua totalidade. (FOUCAULT, 2002b, p. 108)

Nas sociedades liberais, o poder se torna inevitável no sentido de que seu exercício não dependerá mais dos caprichos da soberania, mas será inscrito como lei fatal e necessária aplicada sobre cada um e todos. Portanto, qual sentido histórico existe em afirmar

que esta monarquia administrativa deixava mais ou menos liberdade que um regime, digamos, liberal que tem a tarefa de se encarregar continuamente, eficazmente, dos indivíduos, de seu bem-estar, saúde, trabalho, suas maneiras de existir, se conduzir, até mesmo de morrer etc.? (FOUCAULT, 2004b, p. 64)

De outro lado, a proposição é desprovida de sentido político na medida em que, para Foucault, a prática governamental do liberalismo faz bem mais que garantir e respeitar as liberdades individuais. Mais precisamente, é uma prática de governo profundamente “consumidora de liberdade” no sentido em que exige para seu funcionamento certas liberdades indispensáveis, tais como a de mercado, comércio, propriedade, circulação etc. Em outras palavras, o liberalismo é obrigado a produzir todas essas liberdades dando-se por tarefa organizá-las e, nesta medida, o governo liberal coloca-se como gestor das liberdades, produzindo as condições pelas quais será possível ser livre. No liberalismo o sujeito é liberado de ser livre. Mas, o problema, segundo Foucault, é que o liberalismo, ao gerir e organizar as condições nas quais os sujeitos serão livres,

instaura, no próprio coração da prática liberal, uma relação problemática, sempre diferente, sempre móvel, entre a produção de liberdade e aquilo mesmo que, produzindo-a, arrisca limitá-la e destruí-la. O liberalismo, no sentido em que o compreendo, este liberalismo que é possível caracterizar como a nova arte de governar formada no século XVIII, traz no seu coração uma relação de produção/destruição [com] a liberdade (...). É preciso com uma mão produzir a liberdade, mas este gesto implica por si mesmo que, com a outra mão, se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas sobre ameaças etc. (FOUCAULT, 2004b, p. 65)

Para poder proclamar as liberdades individuais, o liberalismo foi obrigado a colocar em funcionamento mecanismos de poder extremamente coercitivos e que serviram para balancear as novas liberdades econômicas e sociais. Não teria sido possível, segundo Foucault, liberar os indivíduos sem a adoção de processos para a correção de suas condutas. Deste modo, o que está em questão na leitura foucaultiana não é a rejeição das liberdades liberais clássicas – rejeição que pode ser legítima do ponto de vista ideológico, mas que é estéril do ponto de vista analítico. A moda presente nas esquerdas dos anos 1970 de denúncia sistemática e recusa global do Estado liberal restringiu enormemente as possibilidades analíticas de uma reflexão crítica das sociedades democráticas neoliberais.

Como pontuou Donzelot (2005, p. 62), a suspeita e o hábito de pensar *contra* o liberalismo engendrou uma atitude de *não pensá-lo*, ignorando a inteligência que lhe é subjacente e que compõe sua força de expansão quase ilimitada. É, portanto, uma atitude analítica que Foucault estabelece com a

democracia ao investigar o que ele chamou de governamentalidade liberal. “Ao falar de governamentalidade liberal não quero, pela própria utilização dessa palavra ‘liberal’, sacralizar ou valorizar logo de entrada este tipo de governamentalidade liberal. Não quero dizer tampouco que não seja legítimo, caso se queira, odiar o Estado” (FOUCAULT, 2004b, p. 197). Trata-se, ao contrário, de estudar a especificidade efetiva dos regimes de poder. A esse respeito, Foucault questiona por que, afinal, seria

desconhecer a especificidade de uma democracia dizer como e por que ela teve necessidade dessas técnicas [de coerção]. Que essas técnicas tenham sido recuperadas pelos regimes de tipo totalitário, que as utilizaram em determinada maneira, é possível!, e não implica em suprimir as diferenças entre os dois regimes. Não é possível falar em diferença de valor sem articulá-la sobre uma diferença analisável. Não se trata de dizer: “isto é melhor que aquilo”, sem dizer em que consiste isto e aquilo. (FOUCAULT, 2001b, p. 911)

Por essa razão Senellart (2002) afirmou que Foucault jamais negou as diferenças existentes entre regimes democráticos e totalitários; o que fez foi relativizar tanto quanto possível o constante hábito de opor esses dois regimes termo a termo e, sobretudo, problematizou a tendência, tornada quase natural em nossos dias, de pensar os primeiros como alternativa aos segundos. Para Foucault, a diferença efetivamente existente é de grau não de natureza, daí sua recusa em idealizar qualquer essência democrática para supor nas sociedades liberais a negação radical dos sistemas totalitários.

A democracia, para ele, não era uma palavra vazia, mas tampouco consistia num regime político, nem em uma forma de organização social dada. A democracia era, antes de tudo, o esforço permanente dos governados para resistir à pretensão dos governantes e expandir sua esfera de autonomia. (SENELLART, 2002, p. 43)

Deste modo, uma leitura foucaultiana da democracia consistiria em investigar a maneira como são concebidos os processos de subjetivação em seu campo reflexivo, procurando privilegiar a investigação acerca das relações entre sujeito e poder para levar em consideração a dimensão ética nos modelos em teorização política: os enunciados que expressam o desejável, bom ou correto; “enunciados quanto ao que seja um sistema político ou uma sociedade política, como ele ou ela opera ou poderia operar, e enunciados

quanto a por que sejam bons, por que deveriam ser bons, ou por que seria desejável tê-los” (MACPHERSON, 1978, p. 11). Segundo Macpherson, a maioria dos teóricos políticos no campo da democracia liberal percebeu que a plausibilidade do regime democrático repousa amplamente na maneira mais ou menos eficaz com que as instituições sociais e econômicas modelam os sujeitos políticos. E em geral, diz o autor, o que se tem visto, desde os séculos XIX e XX, é “que o modo mais importante pelo qual todo o feixe de instituições sociais e relações sociais modela as pessoas como atores políticos é pela maneira como modelam a consciência delas mesmas” (MACPHERSON, 1978, p. 12). Sendo assim, a análise recai não sobre a dimensão institucional da democracia, mas sobre sua *moralidade*, visto que, como afirmou Avritzer, uma “democracia depende, para a sua reprodução, não apenas daqueles processos que ocorrem no sistema político *strictu senso* – aglutinação da opinião pública em partidos, atividades parlamentares e eleições –, mas depende também dos processos de formação e renovação de uma cultura política democrática” (AVRITZER, 1996, p. 20). Em outras palavras, significa dizer que, como pontuou Moisés, “sem crença nos mecanismos da democracia, ninguém se dispõe a deixar o mundo da vida privada para ocupar o espaço público, cuja dinâmica exige o esforço intenso de informação, de mobilização e de organização” (MOISÉS, 1989, p. 131).

No seu esboço de mapeamento em “Teoria democrática”, Miguel (2005) apontou cinco correntes de análise que hoje encontram maior ressonância no debate político e acadêmico: a *democracia liberal-pluralista*, a *democracia deliberativa*, o *republicanismo cívico*, a *democracia participativa* e o *multiculturalismo*. Ainda que estas cinco correntes não esgotem o debate em torno da Teoria Democrática contemporânea, segundo Miguel (2005, p. 12), foi a corrente deliberativa aquela que se tornou a principal alternativa teórica de nossos dias. Seus principais teóricos são John Rawls, Jürgen Habermas e, mais recentemente, John Dryzek. As análises deste último foram responsáveis por integrar os estudos em governamentalidade no debate acerca da democracia, dando ênfase particularmente às questões acerca da normatividade do discurso. Segundo Dryzek, Foucault

esboçou a ideia de uma “governamentalidade” que constitui os sujeitos de maneira a torná-los melhor conduzidos pelo controle governamental. Tal controle não se exerce por meio de coerções ou obrigações de qualquer tipo, mas por meio de suposições



básicas sobre política que as pessoas compartilham entre si e que as tornam sujeitos de regimes políticos. Sob este aspecto, o contemporâneo discurso hegemônico da democracia é precisamente a última fase da governamentalidade. (DRYZEK, 2000, p. 63)

Em outro escrito, mencionando a ênfase de Foucault sobre a *força causal* dos discursos, Dryzek e Holmes afirmaram que, não obstante atribuírem sua noção de discurso a este último, o tratamento que dispensam a sua análise é retomado da noção de *campo discursivo* de Bourdieu. A partir dessa noção, afirmam que “os atores políticos são constrangidos (e em parte constituídos) pelas estruturas desse campo. Mas esses atores, por sua vez, por meios de suas intervenções, contestações e interações, podem afetar os limites e as estruturas desse campo, assim como a particular posição (discursiva) que nele ocupam” (DRYZEK e HOLMES, 2002, p. 17). Mas o problema é que este grau de intencionalidade concedido por Dryzek aos atores do campo discursivo nas suas relações com as racionalidades governamentais reduz o caráter estratégico (ou *acontecimental*) que Foucault atribuiu aos discursos.

Para Foucault, de um lado, as racionalidades governamentais devem ser tomadas como estilos de pensamento e modos de tornar a realidade pensável numa tal direção visando torná-la condutível a determinados cálculos e programas de governo. Trata-se do *caráter discursivo* da governamentalidade ou, como chamou Dean (1999, p. 31), da *episteme* do governo: a conexão entre governo e pensamento necessária para a análise das conceitualizações, explicações e cálculos que habitam o campo governamental e que reclamam a utilização da linguagem. Tão importante quanto o mercado, o comércio, as instituições etc., é o campo discursivo, no interior do qual esses processos, problemas, lugares e formas de visibilidade são delineados e dotados de significação. “É neste campo discursivo que o próprio ‘Estado’ emerge como dispositivo histórico de uma variável linguística para conceitualizar e articular modos de organização.” (MILLER e ROSE, 2008, p. 57) Assim, em sentido foucaultiano, o discurso deve ser tomado não apenas como realidade que traduz as lutas, mas também como aquilo pelo que se luta: o poder do qual é preciso se apoderar (FOUCAULT, 1999).

Mas, de outro lado, a força causal dos discursos na política é devida, sobretudo, ao caráter *performativo* do enunciado, e isto devido ao fato de eles requererem instituições extralinguísticas: no geral, a classe dos atos de fala performativos exige um sistema de regras constitutivas que se somam

às regras constitutivas da linguagem. Conforme afirmou Searle (2002), para a realização bem-sucedida dos enunciados performativos, isto é, para que estes enunciados produzam a correspondência entre o conteúdo proposicional e a realidade do mundo, é preciso que existam sempre instituições extralinguísticas em relação às quais tanto o falante quanto o ouvinte ocupam determinados lugares no seu interior. “É apenas por haver instituições como a igreja, o direito, a propriedade privada, o Estado – e posições especiais do falante e do ouvinte no interior dessas instituições – que se pode excomungar, designar, doar e legar bens, declarar guerra” (SEARLE, 2002, p. 28). Estas instituições investem o falante e o ouvinte do estatuto necessário à força ilocucionária do enunciado. É neste sentido que, antes mesmo dos atores estarem em *condições* para alterar as estruturas do campo discursivo, eles mesmos encontram-se definidos pelas *condições* previamente dadas nos jogos de linguagem. Em outros termos, não somente o campo discursivo, mas os sujeitos que nele habitam são produtos da palavra, efeitos de discurso. Existe, portanto, uma anterioridade ao campo discursivo que diz respeito ao sujeito e as condições nas quais foram constituídas as subjetividades. Como observou Bourdieu:

o poder das palavras só se exerce sobre aqueles que estão dispostos a ouvi-las e a escutá-las, em suma, a crer nelas. (...) O princípio do poder das palavras reside na cumplicidade que se estabelece, por meio delas, entre um corpo social encarnado num corpo biológico, o do porta-voz autorizado, e corpos biológicos socialmente moldados para reconhecer suas ordens, mas também suas exortações, suas insinuações ou suas injunções, e que são os “sujeitos falados”, os fiéis, os crentes. (BOURDIEU, 2000, p. 61)

Tanto os elementos previamente dados na situação em que o enunciado performativo é pronunciado quanto o estatuto do sujeito da enunciação são indispensáveis para que a força ilocutória do discurso produza seus efeitos. O enunciado performativo é definido por um jogo específico no qual o estatuto daquele que fala e a situação em que ele se encontra estabelecem previamente o que se pode e o que se deve dizer. Por esta razão, ao considerar o caráter *performativo* da linguagem, a “análise do discurso político permite-nos elucidar não apenas *os sistemas de pensamento* através dos quais as autoridades introduzem e especificam os problemas de governo, mas também *os sistemas de ação* através dos quais conferem eficácia ao governo” (MILLER e ROSE, 2008, p. 57).

Nessa perspectiva, são relevantes as análises de Barbara Cruikshank (1999) e sua noção de *tecnologias de cidadania* (technologies of citizenships), por meio das quais ela procurou analisar a maneira como domínios discursivos constituem sujeitos democráticos. Segundo Cruikshank, nas democracias liberais a participação democrática foi geralmente vista como solução para a ausência de poder, autoestima, consciência política etc. O discurso da participação democrática tem em conta sujeitos incapazes de se rebelarem contra a exploração e desigualdade, que não agem em seu próprio interesse e que, portanto, não exercem sua liberdade política. Neste sentido, “o vocabulário analítico e normativo da teoria democrática está repleto de formulações expressando ausências: ‘impotência’, ‘não participação’, ‘não decisão’, e ‘infelicidade’ [counterfactuals]”. (CRUIKSHANK, 1999, p. 3) A partir disso, seria preciso perguntar: como, na reflexão democrática, indivíduos apáticos e impotentes são transformados em sujeitos democráticos ativos e participativos? Por quais meios o indivíduo constitui a si mesmo como sujeito democrático? De que maneira a sujeição é tornada subjetividade participativa?

Nas democracias liberais, como assinalou Moisés (1989, p. 132), o que importa saber é “quais são as instituições que se fazem necessárias, nos processos de construção da democracia, para obter a credibilidade e, mais do que isso, a franca adesão ou o *consentimento ativo* dos setores sociais que constituem a base das sociedades capitalistas?” Segundo Moisés, a questão comporta dois ângulos importantes:

1. quais são as instituições que podem facultar e, se necessário, estimular os diferentes interesses a se expressarem, se agregarem influírem no processo de decisões que é típico da democracia? 2. que complexo de instituições, vale dizer, que dinâmica institucional permite e, se necessário, convoca os cidadãos para controlarem a ação do poder público que atua em seu nome, de tal forma que o princípio segundo o qual a sua intervenção é essencial para alterar os rumos das coisas não seja apenas algo abstrato, sem efeito prático? (MOISÈS, 1989, p. 132)

Desta forma, seria preciso admitir com Cruikshank que a governamentalidade das democracias liberais concerne menos com a autonomia e os direitos individuais do que com a produção social de cidadãos. Sendo assim, nos casos em que os indivíduos não agem em seu interesse próprio ou em que parecem indiferentes ao seu desenvolvimento como cidadãos de pleno

direito, o limiar dos direitos individuais e liberdades perseguidos pelo Estado liberal é frequentemente ultrapassado.

Acredito que os esquemas democráticos e de participação – que chamo tecnologias de cidadania –, para corrigir as deficiências dos cidadãos, são endêmicos no interior das sociedades democráticas. Tecnologias de cidadania operam em acordo com uma racionalidade política para o governo das pessoas de maneira a promover sua autonomia, autossuficiência e engajamento político (...). Este é um modo de governar ligado não a instituições e organizações violentas ou ao poder do Estado, mas assegurando a complacência voluntária dos cidadãos. (CRUIKSHANK, 1999, p. 23)

Não obstante, as tecnologias de cidadania são simultaneamente coercitivas e voluntárias, na medida em que regulam as ações do cidadão direcionando-as para agir com certos objetivos e propósitos. Este fato, como observou Cruikshank, possui graves implicações políticas, pois “quando dizemos hoje que alguém é sujeito consentido, dependente ou apático, estamos avaliando uma pessoa através de um ideal normativo de cidadania” (CRUIKSHANK, 1999, p. 24). Além disso, se for verdade, como afirmou Sartori (1994),

participação não é um simples ‘fazer parte de’ (um simples envolvimento em alguma ocorrência), e menos ainda um ‘tornado parte de’ involuntário. Participação é *movimento próprio* e, assim, o exato inverso de ser posto em movimento (por outra vontade), isto é, o oposto de mobilização. (SARTORI, 1994, p. 159)

Então, é certo que este tipo de inscrição do cidadão pelas tecnologias de cidadania, voltada para transformar a participação democrática em *movimento próprio*, exigiu uma enorme extensão da governamentalidade democrática que recobriu diversos campos estratégicos da prática social, entre os quais a educação.

Além do eixo disciplinar corporal, historicamente a educação foi articulada para a disciplina do eu sob a forma de sujeitos cidadãos (AVELINO e GODOY, 2009). Após os movimentos da Revolução Francesa, a moral não se estabeleceu apenas no plano da inteligência e da memória, mas implicou também, como observou Procacci (1993, p. 242), um processo de educação dos pobres nos valores sociais burgueses do século XIX. A educação não só oferecia a ocasião para intervenção sobre os indivíduos no momento mesmo em que se esboçava sua ignorância – a infância –, mas teve que elaborar

um saber apropriado para “simples operários”, que, segundo os economistas sociais, tinham a única necessidade de saber ler, escrever e contar. Fora dessas poucas noções elementares, a escola deveria sobretudo servir para inculcar uma disciplina desde a mais tenra infância. (PROCACCI, 1993, p. 243)

A partir desse processo de moralização abre-se uma linha de intervenção específica pela constituição do cidadão como sujeito politicamente responsável e capacitado para participar nos processos de representação política. As sociedades liberais possuem a característica, resultado de seu quadro conceitual político, que exige tomar como referência o indivíduo na qualidade de sujeito autônomo e fonte do direito: o indivíduo não somente funda, mas delimita e estabelece as fronteiras para o exercício do poder político. Cruikshank (1999, p. 19) chamou atenção para o fato de que a distinção entre cidadãos e súditos, feita por Tocqueville em 1830, serviu de parâmetro crítico para separar as atividades e as qualidades do cidadão democrático de outras formas de ação política. Para Tocqueville, o cidadão autogovernado é aquele que possui capacidade e poder para participar da política, para agir sobre seus interesses coletivos, desejos e objetivos. Com isso a noção de cidadania torna a sociedade *governável* desde seu interior e provoca uma mutação de sentido na noção de liberdade do cidadão: ela se torna o resultado de um aprendizado da sociabilidade. Esboça-se um vasto projeto pedagógico que tem por objetivo formar cidadãos, o sujeito da sociedade civil, fazendo da sociabilidade individual o campo aberto e ilimitado de uma *pedagogia* que traz em seu núcleo a noção de dever. O indivíduo será finalmente definido por seu “dever de ser cidadão”, entendido no duplo sentido como sujeito político de direitos e como “elemento subjetivo de um sistema de deveres engendrados por suas relações com os outros” (PROCACCI, 1993, p. 307).

A noção de cidadania teve grande importância nas políticas escolares. Alimentada por uma necessidade inerente ao quadro conceitual das sociedades democráticas, os discursos acerca da formação do cidadão ganharam uma dimensão cada vez maior. A cidadania foi vista como única garantia contra as tendências despóticas do Estado, na medida em que nela reside a capacidade real dos indivíduos de governarem a si mesmos, interiorizando a própria natureza do poder. A educação constituiu-se como via direta para o *self-government* dos cidadãos, na direção de uma *cidadania ativa*. Foi Dewey quem enfatizou, no começo dos anos 1940, a educação como o objeto

primeiro do neoliberalismo: “com isto desejo acentuar que sua tarefa é a de ajudar a formação de hábitos da mente e do caráter, de padrões morais e intelectuais, que estejam de algum modo mais concordes com a atual marcha dos acontecimentos” (DEWEY, 1970, p. 64-65).

Os historiadores da educação perceberam como a inscrição pedagógica do cidadão nos indivíduos foi uma função importante e uma das principais características dos diversos regimes pedagógicos desde o final do século XVIII até os nossos dias. Popkewitz (2000; 2002; 2004) sugeriu que essa inscrição pedagógica da cidadania pode ser compreendida contemporaneamente atuando como uma espécie de *alquimia*. Tomando os saberes da administração como práticas, Popkewitz (2000, p. 18) sustentou que as teorias do Currículo podem ser pensadas como desempenhando uma função alquímica sobre saberes disciplinares, uma vez que transformam tradições intelectuais bastante específicas (de historiadores, físicos ou matemáticos, por exemplo) no interior de práticas pedagógicas. Ao considerar que os saberes envolvem não apenas relações institucionais particulares, mas também sistemas de racionalidade que dispõem sobre a pesquisa, o ensino e o estatuto profissional, ele evidencia como

a pedagogia escolar extrai continuamente sua existência ao mesmo tempo de dois espaços sociais. Um é o espaço disciplinar em que as produções da ordem interna do saber são criadas, sustentadas e transformadas. (...) O segundo espaço é o contexto cultural e político em que funciona a disciplina. Hoje, a produção do saber disciplinar ocorre em relação com constelações sociais e culturais particulares, tais como as agências estatais concernidas com questões de bem-estar sobre os efeitos da pobreza, as organizações filantrópicas que têm como “alvo” certas questões sociais e grupos na sociedade, as empresas comerciais interessadas em um certo consumismo etc. (POPKEWITZ, 2000, p. 23)

A *alquimia* consiste em transferir a produção dos espaços sociais específicos da investigação disciplinar para o interior de práticas pedagógicas inseparáveis de contextos socioculturais mais amplos. Nesse movimento, a pedagogia promove a tradução dos temas disciplinares em conteúdos psicológicos. Os padrões de currículo da educação estão concernidos, fundamentalmente, “com crianças hábeis para pensar, para desenvolver habilidade em comunicação, para produzir um trabalho de qualidade e para realizar

conexões com a comunidade” (POPKEWITZ, 2002, p. 262-263). Os padrões curriculares em educação utilizam uma terminologia que prescreve um certo desenvolvimento cognitivo para a criança através do qual ela se torna pessoa autônoma e responsável no aprendizado, na resolução de problemas e no processo reflexivo. Foi desta forma que, afirmou Veiga-Neto (2009, p. 17), o currículo não apenas funcionou “como condição de possibilidade para a lógica disciplinar”, mas também para a “eficiente maquinaria de fabricação do sujeito moderno”. Fabricação que assume um duplo aspecto: de um lado, “o sujeito é aquele que seu currículo diz quem ele é”; e de outro, o próprio currículo “é aquilo que ele mesmo [o sujeito] (ou alguém por ele) registrou quem ele é” (VEIGA-NETO, 2009, p. 19).

A peculiaridade do liberalismo, “uma sociedade formada por sujeitos que são, cada um e ao mesmo tempo, objeto (governado de fora) e parceiro (sujeito autogovernado) do governo” (VEIGA-NETO, 2000, p. 187), confere uma ampla *produtividade* à educação: a de criar, aplicar e difundir tecnologias de inscrição pedagógica de cidadãos. Hoje, mais do que nunca, a educação faz mais que ensinar: ela é o imperativo político de uma economia de mercado avançada cujo funcionamento exige não simplesmente trabalhadores que saibam ler e escrever, mas “trabalhadores especializados capazes de ler projetos e executar instruções escritas, engenheiros, técnicos, cientistas, contadores, advogados, gerentes de todos os tipos” (DAHL, 2005, p. 86). Depois de tudo, é provável que estejamos experimentando plenamente em nossos dias aquilo que no tempo de Dewey (1970, p. 237) não passava de uma aposta importante dos regimes democráticos: “a extensão à democracia da moral científica até fazê-la parte do equipamento ordinário de cada indivíduo comum”. Essa massiva sobreposição estratégica é um dos traços políticos importantes de nossas atuais sociedades democráticas, sobre os quais os estudos em governamentalidade e anarquiológicos ajudam elucidar.

### Referências bibliográficas

- AVELINO, Nildo. 2010. “Governamentalidade e anarquologia em Michel Foucault”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 74, p. 139-157.
- \_\_\_\_\_. & GODOY, Ana. 2009. “Educação, meio ambiente e cultura: alquimias do conhecimento na sociedade de controle”. *Educação em Revista*, v. 25, n. 3, p. 327-351.

- AVRITZER, Leonardo. 1996. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. UFMG/Perspectiva.
- BALL, Terence. 2004. "Aonde vai a teoria política?". *Revista de Sociologia e Política*, n. 23, p. 9-22.
- BOURDIEU, Pierre. 2000. *O campo econômico: a dimensão simbólica da dominação*. Trad. Roberto L. Ferreira. Campinas: Papiрус.
- BROWN, Wendy. 2006. "Power after Foucault". In: DRYZEK, John S.; HONIG, Bonnie & PHILLIPS, Anne (eds.). *The Oxford handbook of political theory*. Oxford: Oxford University Press.
- BURCHELL, Graham; GORDON, Colin & MILLER, Peter. 1991. *The Foucault effect: studies in governmentality*. London: Harvester.
- CHAUNU, Pierre. 1978. *Histoire quantitative, histoire sérielle*. Paris: Armand Colin.
- COSTA, Jurandir Freire. 1995. "O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?". *Tempo Social*, v. 7, n. 1-2, p. 121-138.
- CRUIKSHANK, Barbara. 1999. *The will to empower: democratic citizens and others subjects*. London: Cornell University Press.
- DAHL, Robert A. 1980. "Poder". *Documentação e Atualidade Política*, n. 11, p. 23-32.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Poliarquia*. Trad. Celso M. Paciornik. São Paulo: EDUSP.
- DEAN, Mitchell. 1994. *Critical and effective histories: Foucault's methods and historical sociology*. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Governmentality: power and rule in modern society*. London: Sage Publ.
- DEFERT, Daniel. 2001. "Chronologie". In: FOUCAULT, Michel (ed.). *Dits et écrits*. Vol. I: 1954-1975. Paris: Gallimard.
- DELEUZE, Gilles. 1995. *Foucault*. Trad. Claudia S. Martins. São Paulo: Brasiliense.
- DEWEY, John. 1970. *Liberalismo, liberdade e cultura*. Trad. Anísio Teixeira. São Paulo: Ed.Nacional/USP.
- DONZELOT, Jacques. 2005. "Michel Foucault et l'intelligence du libéralisme". *Sprit*, n. 319, p. 60-81.
- DRYZEK, John. 2000. *Deliberative democracy and beyond: liberals, critics, contestations*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. & HOLMES, Leslie. 2002. *Post-communist democratization: po-*



- litical discourses across thirteen countries. Cambridge: Cambridge University Press.
- FEYERABEND, Paul. 1993. *Contra o método*. Trad. Miguel S. Pereira. Lisboa: Relógio D'Água.
- FOUCAULT, Michel. 1980. *Du gouvernement des vivants* : cours au Collège de France, 1979/1980. Paris: Bibliothèque Générale du Collège de France, áudio [inédito].
- \_\_\_\_\_. 1999. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 5ª ed. Trad. Laura F. de A. Sampaio. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. 2001a. *Dits et écrits*. Vol. I: 1954-1975. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 2001b. *Dits et écrits*. Vol. II: 1976-1988. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 2002a. *La hermenéutica del sujeto*: curso en el Collège de France, 1981-1982. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 2002b. *Os anormais*: curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. 2004a. *Sécurité, territoire, population*: cours au Collège de France (1977-1978). Paris: Gallimard/Seuil.
- \_\_\_\_\_. 2004b. *Naissance de la biopolitique*: cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Gallimard/Seuil.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Do governo dos vivos*: curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos). Trad. Nildo Avelino. Rio de Janeiro: Achiamé.
- HABERMAS, Jürgen. 2000. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Trad. Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- LARRAURI, Maite. 1989. "La anarqueología de Michel Foucault". *Revista de Occidente*, n. 95, p. 110-130.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Anarqueología*: teoría de la verdad en Michel Foucault. Valencia: Ediciones Espiteme.
- NEGRI, Antonio & HARTD, Michael. 1994. *Labor of dionysus*: a critique of the state-form. Minnesota: University of Minnesota Press.
- MACPHERSON, Crawford Brough. 1978. *A democracia liberal*: origens e evolução. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar.
- MELLO, Leonel I. A. 1989. "Golbery revisitado: da abertura controlada à democracia tutelada". In: ALBUQUERQUE, José A. G. & MOISÉS, José Alvaro (orgs.). *Dilemas da consolidação da democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- MILLER, Peter & ROSE, Nikolas. 2008. *Governing the present: administering economic, social and personal life*. Cambridge: Polity Press.
- MIGUEL, Luis Felipe. 2005. "Teoria democrática atual: esboço de mapeamento". *BIB*, n. 59, p. 5-42.
- MOISÉS, José Álvaro. 1989. "Dilemas da consolidação democrática no Brasil". In: ALBUQUERQUE, José A. G. & MOISÉS, José Álvaro (orgs.). *Dilemas da consolidação da democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- POPKEWITZ, Thomas. 2000. "The denial of change in educational change: systems of ideas in the construction of national policy and evaluation". *Educational Researcher*, v. 29, n. 1, p. 17-29.
- \_\_\_\_\_. 2002. "How the alchemy makes inquiry, evidence, and exclusion". *Journal of Teacher Education*, v. 53, n. 3, p. 262-267.
- \_\_\_\_\_. 2004. "The alchemy of the Mathematics curriculum: inscriptions and the fabrication of the child". *American Educational Research Journal*, v. 41, n. 1, p. 3-34.
- PROCACCI, Giovanna. 1993. *Gouverner la misère: la question sociale en France (1789-1848)*. Paris: éditions du Seuil.
- RORTY, Richard. 1999. *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos*. Vol. 2. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- SARTORI, Giovanni. 1994. *A teoria democrática revisitada*. Trad. Dinah de A. Azevedo. São Paulo: Ática.
- SEARLE, John R. 2002. *Expressão e significado: estudos da teoria dos atos da fala*. Trad. Ana C. G. A. de Camargo e Ana L. M. Garcia. São Paulo: Martins Fontes.
- SECELLART, Michel. 2002. "Michel Foucault et la question de l'Europe". In: SILVESTRINI, G. (org.). *Trasformazioni della politica: contributi al seminario di teoria politica*. Alessandria: Dipartimento di Politiche Pubbliche e Scelte Collettive, Università degli Studi del Piemonte Orientale Amedeo Avogadro.
- \_\_\_\_\_. 2006. *As artes de governar*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34.
- SZAKOLCZAI, Arpád. 1998. *Max Weber and Michel Foucault: parallel life-works*. London: Routledge.
- VEIGA-NETO, Alfredo. 2000. "Educação e governamentalidade neoliberal: novos dispositivos, novas subjetividades". In: PORTOCARRERO,

Vera & CASTELO BRANCO, Guilherme (orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: NAU.

\_\_\_\_\_. 2009. “O currículo e seus três adversários: os funcionários da verdade, os técnicos do desejo, o fascismo”. In: RAGO, Margareth & VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica.

VEYNE, Paul. 1998. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. 4ª ed. Trad. Alda Baltar e Maria A. Kneipp. Brasília: UNB.

## Resumo

No curso inédito *Du gouvernement des vivants* (1980), Foucault introduziu o tema da *anarqueologia* que aborda o governo dos homens pela verdade. Este artigo procura situar a anarqueologia na contribuição mais importante de Foucault para o debate com a Teoria Política: os estudos em governamentalidade. Ao conferir maior grau de complexidade às investigações de Foucault acerca do poder, a anarqueologia possibilita repensar a força causal dos discursos na prática política e estabelecer interlocuções no debate sobre as democracias liberais e a constituição do Sujeito democrático no interior do seu campo reflexivo.

**Palavras-chave:** teoria política; democracia liberal; subjetividade; governamentalidade; anarqueologia.

## Abstract

In his unpublished lecture *Du gouvernement des vivants* (1980), Foucault introduced the theme of the archaeology which discusses the government of men by the truth. This article seeks to situate the archaeology within Foucault's most important contribution for the debate with the political theory: the governmentality studies. In giving a higher degree of complexity to his investigations about power, the archaeology makes possible rethinking the causal strength of discourses in political practice as well as establishing interlocutions within the debate about liberal democracies and on the constitution of the democratic subject within its reflexive domain.

**Key words:** political theory; liberal democracy; subjectivity; governmentality; archaeology.

Recebido em outubro de 2010.

Aprovado em dezembro de 2010.

